

القاموس الموسوعي للعهد الجديد

يشتمل على المفرادت اللاهوتية

لكلمات العهد الجديد في لغته الاصل

(اليونانية)

فيرلين د. فيربروج

مكتبة دار الكلمة
LOGOS

القاموس الموسوعي للعهد الجديد

المفردات اللاهوتية

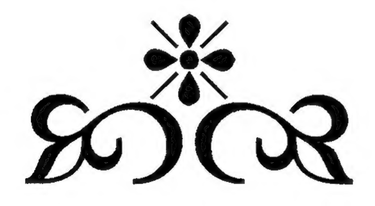
يوناني - عربي



القاموس الموسوعي للعهد الجديد

المفردات اللاهوتية

يوناني - عربي



فرلين د. فيربروج

إلى كل مَنْ يعشق المعرفة، ويرغب فيها

Originally pulished in the U .S . A. under the title:
New International Dictionary of New Testament Theology
edited by: Verlyn D. Verbrugge

مكتبة دار الكلمة Logos
٢٣ شارع عين شمس - الدور الرابع- شقة ٣٠١
القاهرة- مصر
ت/ فاكس : ٦٣٦٣٩٨٩
Web Site:www.el-kalema.com
Email:info@el-kalema.com

الطبعة الأولى ٢٠٠٧

الجمع الإخراج الفني : زهور برنابا
تصميم الغلاف : جيرمين شفيق
الإشراف الفني والإداري : محمد حسن أحمد غنيم
رقم الايداع : ١٥٢٥٦ / ٢٠٠٦
I.S.B.N. 977-384-060-3

المحتويات

ساهم في إخراج هَذَا العمل

ساهم في إخراج هَذَا العمل

لجنة التعريب والترجمة :

إيفيت صليب	ق. بُولُس عزيز
كميلة شمعون إيليا	محمد حسن غنيم
ق. منير صبحي يعقوب	نكلس نسيم سلامة
هاني حنا حنين	

مراجعة :

أ. د. عاطف مهنى	مدير كلية اللاهوت الإنجيلية، وأستاذ العهد الجديد
الأب كميل وليم	مدير معهد اللاهوت بالسكاكيني
أ. د. موريس تاوضروس	أستاذ علم اللاهوت العهد الجديد بالكلية الإكليريكية بالقاهرة

المراجعة اللغوية :

خالد سمير	منصور الجندي منصور

التحرير وإعداد الفهارس :

محمد حسن أحمد غنيم

الجمع على الكمبيوتر :

زهور برنابا	نعمة شاكر

طبع في جمهورية مصر العربية

التنفيذ الطباعي والتجليد : مطبعة سان مارك ت : ٤٩٥٠٦٩٠

المقدمة

ليس خفياً على أحد أنه بخروج هذا العمل "القاموس الموسوعي لمفردات العهد الجديد" إلى النور تكون قد تحققت إضافة هامة للمكتبة العربية. كما أنه ليس من نافلة القول بأنه الأول مِنَ نوعه في المكتبة العربية، وبخاصة في الدراسات الدينية سواء المتخصصة منها أو العامة.

ولمن يبحث عن أدوات أمينة في البحث الديني، وبخاصة في العقيدة المسيحية، وخلفيتها اليهودية وتأثيرها بالهلينية، فإن هذا القاموس الموسوعي آداة جديدة، جادة، مناسبة للباحث. وأيضاً لدارسي اليونانية، أو من يرغبون في دراسة كلمة معينة في الإنجيل "العهد الجديد".

كما تهدف مكتبة دار الْكَلِمَةَ، بإضافة هذا القاموس الموسوعي للمكتبة العربية، إلى إثراء مكتبتنا العربية، وذلك بتوفير آداة دراسة تمكن الباحثين في حقل الأديان، والدراسات الكتابية للنصوص المقدسة من الإحاطة بأداة علمية واعية.

وأما عن عن هذا القاموس، ذي الأصل الإنجليزي، فلم يقتصر هذا العمل على الترجمة من الإنجليزية إلى العربية، بل كان الطموح الذي يراودنا هو أن نرتقي إلى ربط هذا العمل بالترجمات العربية "المُتاحة حاليا" للكتاب المقدس. بل وحتى بما قد لحق بمتنها من حواشي. آملين أن يُعين هذا العمل القاريء العربي على الإستفادة مما هو متاح من موارد معرفية، غير محصورة أو قاصرة على البعض، وبنبذ الآخر. لذا سيجد القارئ إشارات إلى الترجمات العربية في محلها، وحيث رأينا أنه من المناسب الرجوع إلى ترجمة معينة، أو مقارنة بترجمة أخرى.

كما عملنا على ربط المراجع التي أشار إليها محرر النسخة الإنجليزية بما يُقابلها في العربية، بقدر المتاح، ورجعنا إلى النصوص الإنجليزية كلما كان ذلك غير متاح في العربية.

وأيضاً، تم ربط هذا العمل- والذي إعتمد ترقيم "غودريك كوهلينبيرجير" والذي حرره "إدوارد و. غودريك" و "جون ر. كوهلينبيرجير الثالث"- بالترقيم الذي استخدمه القس "غسان خلف" في "الفهرس العربي لكلمات العهد الجديد"، وهو ما يضفي السهولة واليُسر علىعمل البحث، بإرتباط مع آداة متوفرة أخرى في العربية. أما من يستخدم ترقيم "سترونج" فيمكنه أيضاً الإستفادة من هذا القاموس، إذ أرفقنا فهرس للترقيم مقابل كل منهم (الثلاثة).

بالرغم من أن كل مادة قاموسية مُفهرسة هنا بحسب الأبجدية اليونانية، إلا أن المقالة راعت أن يلي كل مدخل ترجمة صوتية للكلمة اليونانية، ثم الترجمة العربية للكلمة. لذا يمكنك أن تقرأ هذا القاموس وتتعرف على مضمون كلماته اللاهوتية حتى وإن لم تعرف اللغة اليونانية. ويمكنك أيضاً البحث عن الكلمة بالعربية من خلال فهرس الموضوعات. حيث أدرجنا فيه كل مداخل القاموس بحسب الترتيب الأبجدي في العربية، ويقابله رقم الصفحة.

تتناول كل مقالة تاريخ إستخدام الكلمة في اللغة اليونانية الكلاسيكية، ومن ثم تم تتبع إستخدامات هذه الكلمة في الثقافة اليونانية القديمة عند كُتّابها مثل: هوميروس، هيزيود، افلاطون، وما شابه. ثم يليها تتبع إستخدام الكلمة في العهد القديم، وبخاصة في الترجمة السبعينية للعهد القديم، ومناقشة إختيار المترجمين- من قاموا بالترجمة السبعينية- لكلمة يونانية لترجمة كلمة عبرية، وإن لم يكن ذلك بإستفاضة. إلا أنه بالقدر المناسب والكافي والمعقول.

قدمت كل مقالة مناقشة لبعض وجهات النظر التفسيرية، بشكل حيادي و علمي، وأعطيت إستنتاجات بسيطة، معتمدة في ذلك على تغليب المنظور الكتابي الإنجيلي. وبهذا يكون المستفيد القارئ والباحث، وليس طائفة بعينها، وهو ما شجعنا عليه من إشتركوا في ترجمة، ومراجعة هذا العمل، وهم منتمون إلى طوائف مختلفة، متحدين معنا لخدمة القارئ، وتمكينه من إستخدام آداة أمينة لمعرفة العهد الجديد.

وأخيراً؛ هذا العمل ما كان يُمكنه أن يظهر إلى النور لولا تعاون، وأتعاب كل من ساهم في الترجمة، أو الجمع على الكمبيوتر، أو المراجعة العلمية للقاموس، أو المراجعة اللغوية للقاموس، أو من أعده للطباعة. فلهم مني كل شكر، وإحترام، وتقدير لما بذلوه في خدمة المكتبة العربية، والقارئ العربي لذا أدرجنا أسمائهم إحقاقاً للحق.

إلا أنه تجدر الإشارة إلى أولئك الذين شددوا علينا بألا نذكر أسمائهم، سواء عن تواضع، أو إنكاراً للذات، فهم قد ساهموا في الترجمة، والمراجعة، والإرشاد في إخراج هذا العمل. والرائع في الأمر أنهم سواء كانوا في البرية التي نزروا حياتهم لله فيها، إلا أنهم يُثمرون هنا. فلهم منا كل تقدير، وإحترام، وثناء.

لذا؛ يمكن القارئ الآن أن يستسيغ ويتذوق عصير المحبة الممزوج في هذا العمل، والذي لولا إيمان كل هؤلاء به، لما خرج للنور.

الناشر

المُختصَرات

أ	مقطع، فقرة ، آية
أخ	سفر أخبار الأيام
أخ أر	أخبار أرميا
أخن	سفر أخنوخ
إر	سفر إرميا
إس	سفر إستير
إسد	إسدارس
أش	سفر أشعياء
إغ. إف	رسالة القديس إغناطيوس إلى أهل إفسس
إغ. تر	رسالة القديس إغناطيوس إلى ترليان
إغ. رو	رسالة القديس إغناطيوس إلى أهل رومية
إغ. فلا	رسالة القديس إغناطيوس إلى أهل فيلادلفيا
إغ. مج	رسالة القديس إغناطيوس إلى أهل مجنيسيا
إف	الرسالة إلى أهل إفسس
التوراة	أسفار موسى الخمسة
أم	سفر الأمثال
با	سفر باروك
بط	بطرس
ت	توفي
ت. ت	الترجمة العربية التفسيرية
ت.س&ف	ترجمة سميث وفانديك
ت. ع. م	الترجمة العربية المبُسطة
ت. م	الترجمة العربية المشتركة
ت. ي	الترجمة اليسوعية (الكاثوليكية)
تأس	تتمة سفر أستير
تث	سفر التثنية
تر أن	ترجوم أنكلوس
تر سيما	ترجوم سيماخوس اليوناني لـ ع. ق
تر أش	ترجوم أشعياء
تس	رسالة بولس الرسول إلى أهل تسالونيكي
تف خر	تفسير سفر الخروج
تك	سفر التكوين
تل اور	التلمود الأورشليمي
تل بابل	التلمود البابلي
تي	رسالة بولس الرسول إلى تيموثاوس
ث ي	اليونانية الكلاسيكية (الثقافة)
ثيود	ترجمة ثيودوشن
جا	سفر الجامعة
ح ي	حروب اليهود ليوسيفوس
فحب	تفسير حبقوق
فل	رسالة فليمون
حب	سفر حبقوق
حج	سفر حجي
حز	سفر حزقيال
حك	حكمة سليمان
حوتر	الحوار مع تريفو (يوسينوس الشهيد)
خر	سفر الخروج
دا	سفر دانيال
ديد	ديداكي
رؤ	سفر الرؤيا
رؤاب	رؤيا إبراهيم
رؤايل	رؤيا إيليا
رؤبا	رؤيا باروك
راع. هر	كتاب الراعي لهرماس (الشبيه)
راع. هرش	كتاب الراعي لهرماس
ربا	ربا، الراباني
رج	راجع
رو	رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية
زك	سفر زكريا
سب	الترجمة السبعينية
سب س	المخطوطة السينائية للترجمة السبعينية
سب ف	سب، النسخة الفاتيكانية
سو	سوسنة
سي	سفر يشوع بن سيراخ
سيب	الأقوال السيبلية
ش أ ق	الشرق الأدنى القديم
شاقل	= ١١,٥ جرام تقريباً
ص	أصحاح
صف	سفر صفنيا
صل منس	صلاة منسى
صم	سفر صموئيل
طو	سفر طوبيا
ع. ج	العهد الجديد
ع. ق	العهد القديم
عب	العبرانيين، العبرية
عد	سفر العدد
عز	سفر عزرا
عو	سفر عوبديا
غل	رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية
ف	فصل (فصول)
وص أشي	وصية أشير
وص بن	وصية بنيامين

فمز	تفسير مزمور ٣٧
في	رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي
فيدروس	شاعر روماني
قا	قارن مع، أو قابل مع
قض	سفر القضاة
كم	كتاب المباركات
كو	رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس (١، ٢)
كو	رسالة بولس الرسول إلى اهل كولوسي
لا	سفر اللاويين
لو	إنجيل لوقا
مت	إنجيل متى
مثل؛	على سبيل المثال
مد	لفيفة المدائح (هودايوت)
مر	سفر مراثي إرميا
مز	سفر المزامير، مزمور
مزسل	مزامير سليمان
مس	النص الماسورس
مك	سفر المكابيين
مل	سفري الملوك (مسبوق دائماً برقم السفر)
مل	سفر ملاخي
ملك	أخبار ملكي صادق
منج	ملحق (أ) نظام الجماعة
منجب	ملحق (ب) نظام الجماعة (البركات)
موسل	موشحات سليمان
مي	سفر ميخا
نا	سفر ناحوم
نج	نظام الجماعة
نح	سفر نحميا
نش	سفر نشيد الأنشاد
نظح	نظام الحرب
هو	سفر هوشع
وثص	وثيقة صادق أو وثيقة دمشق
وز	موازي، مطابق
وص أ ب	وصية إبراهيم
وص دان	وصية دان
وص رأ	وصية رأوبين
وص زبو	وصية زبولون
وص سل	وصية سليمان
وص لا	وصية لاوي
وص موسى	وصية موسى
وص نف	وصية نفتالي
وص يس	وصية يساكر
وص يه	وصية يهوذا
وص يوسف	وصية يوسف
ي	ما يلي من الآيات
يش	سفر يشوع
يع	رسالة يعقوب
يه	رسالة يهوذا
يهو	يهوديت
يو	إنجيل يوحنا
يوب	كتاب اليوبيلات
يون	سفر يونان

الترجمة الصوتية

الأبجدية العبرية

الحروف

א	ʾ	ו	w	כ	k	ע	ʿ	שׂ	ś
ב	b	ז	z	ל	l	פ	p	שׁ	š
ג	g	ח	ḥ	מ	m	צ	ṣ		
ד	d	ט	ṭ		n	ק	q		
ה	h	י	y	ס	s	ר	r		

أحرف العلّة

ַ	a	ֵ	ē	ֹ	ō	ְ	e
ָ	ā	ֵי	ê	וֹ	ô	ֲ	a
ָה	â	ִ	i	ֻ	u, ū	ֱ	e
ֶ	e	ִי	î	וּ	û	ֳ	o

الأبجدية اليونانية

الحروف

α	a	ζ	z	λ	l	π	p	φ	ph
β	b	η	ē	μ	m	ϱ	r	χ	ch
γ	g	θ	th	ν	n	σ,ς	s	ψ	ps
δ	d	ι	i	ξ	x	τ	t	ω	ō
ε	e	ϰ	k	ο	o	υ	u, y		

الرموز الخاصة

γγ	ng	γξ	nx	ῥ	rh
γϰ	nk	γχ	nch	ʿ	h

A *alpha*

٥ ἀββά، ἀββά، (*abba*)، أَبّا (٥).

ع.ق ١. *'abbā'* "أَبّا" كلمة آرامية الأصل، وهي مثل المرادف لَها في المؤنث *'immā'* (أمّا= ماما)، وقد اشتقّتْ هذه الكلمة مِنْ لغةِ الطفل (مثل "بابا"). وفي عصر "ما قَبْلَ المَسيح"، اجتازَت الكلمة في توسع كبير في المعنى، حيث لم تَحلّ فقط محل التعبير الشائع القديم في التوراة العبرية، والآرامية *'ābî* (أبي)، بل أيضاً في التعابير الآرامية "أبَ" و"أبَي". وتستخدم كلمة *'abbā'* كلقب للأبوة ولَمْ تَعُدْ قاصرة عَلَى الأطفال بل استخدمها الأبناءِ والبناتِ البالغين. وهكذا تراجعَت صفة الطفوليّة لكلمةِ ("أبّا") *'abbā'* واكتسبت رنَيناً دافئاً مألوفاً نَستَشْعِرهُ في قولنا - "بَابا العزيز".

٢. لا نجد في أي مكانٍ في الأدبِ التعبدي، لليهود القدماء- رغم ثرائه- أي استخدام لكلمة *'abbā'* كلقب لله. فاليهودي التقي أدرك عمق الفجوة الهائلةِ بينَ اللهِ والإنْسانِ (جا ٥ :١) وهي التي جعلته غير حرّ في مُخاطبَة الله بالكلمةِ المألوفةِ المستعملة في الحَيَاةِ العائليةِ اليومية. ويحتوي الأدبُ الراباني اليهودي عَلَى مِثالٍ واحد فقط غير مباشرُ إستخدمَت فيه كلمة *abbā* فيما يتعلق بالله (تل بابل.Taanith ٢٣ ب).

ع. ج ترد كلمة "أبّا" *'abbā'* ثلاثَ مرات فقط في ع.ج: مر ١٤: ٣٦؛ رو ٨ :١٥؛ غل ٤: ٦. وفي كُلِ مرة كانت تُستعمل في الدّعاء إلى الله في الصلاةِ. وفي اليونانية الأخرى للمَسيحيةِ المُبكرة ترد كلمة *'abbā'* أبا فقط في إقتباسات هذه الفقرات.

١. يَبْدو واضحاً مِنْ التقليدِ الإنجيلي المؤكّدَ، بشكل غيرِ مباشر، في رو ٨: ١٥ وغل ٤: ٦ (رج ما سيلي) أن يَسُوعَ خاطبَ اللهَ في صلواتِه بكلمة "أبَي". وحين قام بذلك، إستخدمَ التعبيرَ المألوفَ الدافئ "أبا" *'abbā'*، وهو نفس التعبير المستخدم في الحَيَاةِ اليوميةِ للعائلةِ. وكان الإستثناءَ الوحيدَ حين بكى عند الترك عَلَى الصليبِ (مر ١٥: ٣٤ وز)، وهو إقتباس مِنْ مز ٢٢: ١.

(أ) التضرع بكلمة "أبا" *'abbā'* مُعلنُ بشكل واضح في نَصّ إنجيل مرقس في صلاةِ يَسُوع بِجَثْسَيْمَاني (مر ١٤: ٣٦). بيد أنه في الصلواتِ الأخرى ليَسُوعَ التي سجّلَهُاالبشيرون نجد كلمة (← *patēr*، ٤٢٥٢)، وهناك مبرر جيد لذلك، إذ أن الكلمة *'abbā'* الآرامية ترد وتحتها خط، إمّا بشكل مباشر أو غير مباشر في صلواته إلى الآب، في نسخ يونانية مختلفة.

(ب) أن هذا الاستعمالِ، للتعبيرِ المألوفِ لكلمة "أبا" *'abbā'* في صلاة يَسُوعَ، والذي كانَ يستحيلَ عَلَى اليهودي التقي استخدامه في الصلاة، إنما يَدُلُ عَلَى العلاقةِ الفريدةِ ليَسُوعَ باللهِ. وهذا يُظهر ليس فقط ثقتةِ وطاعتهِ نحو الأبِ (مر ١٤: ٣٦ وز)، لكن أيضاً سلطتَه التي لا تُضاهى (مت ١١: ٢٥-٢٧ وز).

٢. تولتْ الكَنِيسَةِ الأولى أمر استعمال كلمةِ *'abbā'* في الصلاةِ. (لاحظْ بشكل خاص رو ٨: ١٥ وغل ٤: ٦)، حيث رُبما كانَ بُولُسُ يُفكّرُ في الصلاةِ الرّبانية. في النسخةِ الأقدم لهَذه الصلاةِ (لو ١١: ٢٤)، الكلمة التى تُقْرأ هي *patēr* بمعنى "أبَ [عزيزً]"، مما يوحي بأن كلمة *'abbā'* "أبّا" أصلُها آرامي. وهكذا، عندما أعطى يَسُوع تلاميذه الصلاةِ الرّبانيةِ، أعطاَهم سلطان لإتّباعه في مُخَاطبَة اللهِ بـ *'abbā'* ومَنَحَهم مشاركةً في منزلتِه كابْنَ (قا؛ يو ١ :١٢). ووفقاً لذلك، يَرى بُولُسُ أن استخدام كلمةِ *'abbā'* "أبا" في الصلاة دليل واضح لتبنينا كأبناء من خلال المَسِيح والملكيةِ الأخرويةِ للرُوحَ (رو ٨: ١٤-١٧؛ غل ٤: ٤-٧). وفي الحقيقة أنّ الكَنِيسَةِ عندما تُصلِّي إلى اللهِ بكلمة "أبا" "*abbā*"، مثل المَسِيح، فهذا يُعتبر تحقيقاً لوعد الله: "وَأَكُونَ لَكُمْ أَباً وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي بَنِينَ وَبَنَاتٍ" (٢كو ٦: ١٨؛ قا؛ ٢صم ٧ :١٤؛ أيضاً يوب ١: ٢٤-٢٥).

انظر أيضاً *patēr* ، أب (٤٢٥٢).

١١ Ἀβραάμ، Ἀβραάμ، (*Abraam*)، إبْراهِيمَ (١١)

ع. ق إشتُقّ الاسم إمّا مِنْ اللغة البابلية أبام- راما *Abam-rāmā*، بمعنى هُوَ يَحبُّ الآبَ (اللهُ) أو مِنْ اللغة الآرامية *Âb-rām* " أب- رآم" كَتَطْويل للاسم-الكنعاني أبرام، الأبَ الرفيع أو السامي (وبمعنى آخَرَ: اللهِ). وأصل الكلمةُ الشائع في العبرية يجعل الاسم أبراهام *âbrāhām* (تك ١٧: ٤-٥) بمعنى "أبَ لكثيرين".

١. إن تقليد تك ١١: ٢٧- ٢٥: ١١ يُصوّرُ إبْراهِيمَ كأول الآباءِ المدعووين بطاركة، والجد الأعلى للشعب الذِي دُعي، فيما بعد، إسْرَائِيل. غير أنه، في الحقيقة، يحتل إبْراهِيمَ المكانة الثانية في ع. ق بعد يعقوب، أب الأسباط، كما يُشيرُ الاسم إسْرَائِيل إلى ذلك، الذِي أطلق عَلَى يعقوب وطُبّق عَلَى الأمةِ (←*Israēl*، [٢٧٠٢]، *Iakōb* [٢٦٠٩]). بيد أن أهميةً عميقةً وبعيدة المدى ارْتبطتْ بإبراهيم كأب أعلى.

(أ) يُعدُ إبْراهِيمَ حامل التجربة النبوية لإسْرَائِيلَ. فهو لا يُدعى فقط "نبي" (تك ٢٠: ٧؛ قا؛ ١٥: ١٣-١٦)، بل أيضاً امْتُحِنَ كنبي (٢٢: ١)، ليظهر في شخصه ما إذا كان شعب الله سيُقدّر الله بما فيه الكفاية لكي يَكُونَ راغباً في تقديم الذبيحة البشريةِ. وتمسك إبْراهِيمَ بكلمة إلَهه إلى حدّ تقديم ابْنِه الوحيدِ كذبيحة، ثمّ أحلّه الله أحلّ شعب إسْرَائِيل (من تقديم الذبيحة البشرية)، لأنه أحب الأمانة وليس الذبيحة.

(ب) إبْراهِيمَ هُوَ مُستلمَ الوعدِ بالأرض، الوعد الّذِي نَما بثبات عَلَى الرغم مِنْ البِدايات الضئيلة. إذ أن حياته بَدتْ مُهدّدةُ باستمرار بإنعدام الابْنِ الوريثِ (تك ١٥: ٢٣)، وأخيراً؛ ولِدَ حين بلغت سَارَةَ سن اليأس (١٨ :١-١٥). وموضوع الأرْض، من وجهةِ النظر البانوراميةِ للتوراةِ (أسفار موسى الخمسة)، لَمْ يكنَ قد تحقق، لكن الأنظار توجهتِ نحو تحقيق الوعد بعد موت موسى (تث ٣٤). ورغم ذلك لم تكن الأرْض مجرد ملكية طبيعية أبداً لكنها رؤيت وباستمرارٍ كميراث رُوحَي (يُمثّل الحريةَ، والسلامَ، والسعادةَ في اللهِ ومَع الله). وفيما بعد بقيت إسْرَائِيلَ تبحث بوعي عميقٍ عن حقيقة التحقيق النهائي للوعدِ المُعطى لإبراهيم.

(ج) إنّ إقامة العهدِ في تك ١٧ يُوضحُ ويؤكد أنّ الأرض التي وَعد بها كملكية لإبراهيم وأجيالهُ التالية لَمْ يُفهم عَلَى نَحو قومي كمَلكية شخصية، لكن كمكان مخصصَ لعبادة خالق العالم (تك ١). وكانت الرسالة في تك ١٧ تُصرِّح بأن إسْرَائِيلَ ستبقى حتى في حالة انهيارها كأمة، وبعيداً عِنْ فترةِ مجيدةِ مِنْ إعادةِ البناء تحت ظل الحُكم الفارسي.

(د) لقد تأثرت هذه الرؤية، بشكل حاسم، بالإعلان بأن إبْراهِيمَ دُعِي لكي تتبارك [فيه] جَمِيعُ قَبَائِلِ الارْضِ (تك ١٢: ٣). ويَحتَلّ هذا الإعلان مكاناً ضمن سياق الوعدَ بالأرضِ الَّذِي يَتطلّعُ إلى مملكةِ دَاوُدَ (١٥: ١٨). وترتبط هذه الكلمات بمفهوم معاداة القوميةِ. فالبشرُ، ومن ضمنهم شعب إسْرَائِيلَ والآباء، وَقَعوا فريسةَ للرغبةِ في أن يكونوا مثل الله (٣: ٥)، إذ أن الخَطِيّة رابضة بشكل غامض عند بابِ القلب (٤: ٧)، وحاجتهم لتأسيس اسمَ لَهُم بتأسيس مملكةٍ خاصة بهم (١١: ١-٩). ولكن ربَ العالم بَدَأ بداية جديدةً مَع إبْراهِيمَ، الرجل الَّذِي بَقِي صادقاً للوعدِ (الأرضِ) بدون شرط عَلَى الرَغم مِنَ التحقيق الجزئي لِهَذا الوعدِ.

بجانب الحالاتِ التي ذكر فيها إبْراهِيمَ في سفر التكوين، هناك التعبير الهَام جداً والمتكرّر غالباً، وخصوصاً في تث "الأَرْضَ الَّتِي أَقْسَمَ الرَّبُّ لِآبَائِكُمْ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ" (قا؛ تث ١: ٨؛ ٦: ١٠؛ ٩: ٥، ٢٧؛ ٢٩: ١٣؛ ٣٠: ٢٠؛ ٣٤: ٤). ويَدُلّ هذا التعبير عَلَى النقطة الثابتةِ التي عليها إعتمدَ الإختيار وسط يأس السبي: وعد مُثبت بجدية اللهِ الَّذِي جَعَل من الممكن للإسْرَائِيلِيين بعد خسارةِ الأرضِ وفي قلقِ الوجود بعيداً عنْ الله (أش ٦٣: ١٥-٦٤: ١١؛ قا؛ الشكوى ٦٣: ١٦!) لِقُبُول ذنبِهم كذنب، لأنَهُمْ أدركوا الله كالأحد الموثوقِ به. لذا؛ فإبراهيم السلف الَّذِي كان الوعدُ أساسَ حياتِه؛ حَسبَه اللهُ لَهُ براً (تك ١٥: ٦).

٢. المكانة الخاصّة لإبراهيم، التي وصلت إلى أعلى درجة لَهُا في اليهودية. بسبب إختيار إبْراهِيمَ، فكُلّ الَّذِي يَقرونُ بأنفسهم كأحفاد لَهُ لَدَيهُمْ مكانٌ في مَلَكُوتُ اللهِ الآتي. وطبقاً للرابانيه اليهودية فإن حَيَاةُ إبْراهِيمَ تُرى كسلسلة من أفعالِ الطاعةِ؛ إذ أن إبْراهِيمَ قد حفظ الشريعة كاملة. وبالتّبايُن مع اليهودية الهَلينية، خاصةً فيلو، الَّذِي شدّدَ عَلَى ثقتَه في وعودِ الله، خاصةً حول الدينونة النهائية وملكوتِ الله، وَنَسبَ بِداياتِ الإيمان في عالمِ سيأتي في زمنِه.

ع.ج ١. لكون إبْراهِيمَ هُوَ الجد الأعلى لإسْرَائِيلَ، فإن نسب يَسُوعَ المنحدر منه لَهُ أهمية كبيرةٍ في إعلانِ يَسُوعَ كالمسيا المنتظر. وهو ما أبرزَ فعّاليةِ وإستمرارية خلاص اللهُ لكل من شعبه والعالمِ أجمع (قا؛ سلسلة النسب في مت ١: ١-١٧).

٢. (أ) بالنسبة لليهود عُموماً كَانَ شرفاً عَظِيماً لَهُم أن يُعرّفوا باللقبَ الخاصّ "أَوْلاَدُ إِبْرَاهِيمَ" (مت ٣: ٩؛ لو ٣: ٨)، هذا طبقاً للإعتقادِ الشعبي، وهو ما يَكفُل إستحقاقاتَ إبْراهِيمَ كنصيب لإسْرَائِيلَ في ملكوتِ الله. وقد هاجم يوحنا المعمدان هذه الفكرة: "يَا أَوْلاَدَ الأَفَاعِي مَنْ أَرَاكُمْ أَنْ تَهْرُبُوا مِنَ الْغَضَبِ الآتِي؟ فَاصْنَعُوا أَثْمَاراً تَلِيقُ بِالتَّوْبَةِ. وَلاَ تَبْتَدِئُوا تَقُولُونَ فِي أَنْفُسِكُمْ: لَنَا إِبْرَاهِيمُ أَباً. لأَنِّي أَقُولُ لَكُمْ إِنَّ اللهَ قَادِرٌ أَنْ يُقِيمَ مِنْ هَذِهِ الْحِجَارَةِ أَوْلاَداً لإِبْرَاهِيمَ. وَالآنَ قَدْ وُضِعَتِ الْفَأْسُ عَلَى أَصْلِ الشَّجَرِ فَكُلُّ شَجَرَةٍ لاَ تَصْنَعُ ثَمَراً جَيِّداً تُقْطَعُ وَتُلْقَى فِي النَّارِ". لِهذا وضعَ يَسُوعَ في اعتباره مهمة البَحْثَ عن الخِرافِ الضالة لإسْرَائِيلَ. فشفَىَ "ابْنَةَ إِبْرَاهِيمَ" (لو ١٣: ١٦)، وعالجَ المرأةَ نازفةِ الدمَ الَّتِي كَانَت قَدْ إستبعدت مِنَ الجماعةِ (٨: ٤٣-٤٨)، وخلّص زكا بزيارَته لبيتِه إذ هو "ابْنُ إِبْرَاهِيمَ" بالرغم من أنّه كَانَ يَعيشُ مخالفاً للشريعةِ (١٩: ٩).

وعندما يسجل لوقا خطاب الرسلِ لسامعيهم بصفة نسلِ إبْراهِيمَ ومُشيرين لله كَإِلَهِ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ، فهو يقْصدُ أَنْ يُنبّهَ قرّاءَه كيفَ فهمِ الرسلِ ولأنهم لإيمانِ أسلافِهم وهكذا سَعوا بنشاط لربح شعب يَسُوعَ عَلَى الرغم مِنْ إحجامِهم (أع ٣: ١٢-١٣، ٢٥؛ ١٣: ٢٦).

(ب) "حِضْنِ إِبْرَاهِيمَ" (لو ١٦: ٢٢) يَعْني الكيسَ الَّذِي يوضع أعلى الزنّار بقليل. وهو يَرمز للعنايةِ الخاصّة، مثل عندما تحمل الأمّ المُحبّة طفلَهاعلى صدرِها بين طيّاتِ ردائِها، أو يرمز لمكانِ الشرفَ عَلَى المائدةِ بجوارِ إبْراهِيمَ (قا؛ يو ١٣: ٢٣). ويتوقع الكثير مِن اليَهُود شفاعةَ إبْراهِيمَ، الَّذِي يَعِيش مع الله (لو١٦: ٢٢-٣١)، وكذلك من قبل إسحاق ويعقوب. فالإيمانُ اليهودي بأنّ أولئك الذين عاشوا مع اللهُ (أي الآباء) يَجِبُ أنْ يَبْقوا أحياء حتى بعدِ الموتِ وقد شارك يَسُوعَ في هذا الإيمان، الَّذِي برّرَه بالقول: "لَيْسَ اللهُ إِلَهَ أَمْوَاتٍ بَلْ إِلَهُ أَحْيَاءٍ"(قا؛ مت ٢٢: ٣٢؛ مر ١٢: ٢٦-٢٧؛ لو٢٠: ٣٧-٣٨). الإنْسَانِ الَّذِي يَعِيشُ مع اللهِ يُمْكِنُ أَنْ يَمُوتَ لكن لا يَستطيعُ التَوَقُّف عن العَيْش. فمِنْ هذه الزّاوِيَةِ يَجِبُ أَنْ نَفْهمَ قيامة يَسُوعَ.

٣. عندما يوضّحُ بُولُسُ أهميةَ إبْراهِيمَ، فهو ينشغل، قبل كُلّ شيء، بالتبرير بالإيمانِ. وهو ما شرحه في كلِّ من غل٣: ٦-٢٠؛ رو٤: ١-١٣، وهذا لَيسَ برهاناً إستنتاجياً للمعنى المتشدّدِ، بل بالحرى، عَلَى ضوء إعلان المَسِيح، ويعترف بُولُسُ بأنّ الكتاب المقدّسِ كَانَ قد تكلم منذ أمد طويل عن التبريرِ بالإيمانِ.

(أ) تفاصيل أدلّة الرسولِ حول إبْراهِيمَ حُدّدتْ جزئياً بأفكار خصومِه المتهودين الَّذِي زَعموا بأنّ شريعة موسى كَانتَ الإعلان الحاسمَ الَّذِي أحدثَ الخلاص. وأن إبْراهِيمَ لا بدّ وأنه عاشَ بواسطته، حتى قبل أن تُعلن في سيناء. وفي المَقابل، يَصرُ بُولُسُ في غل عَلَى أن أي شخص يَبتغي العَيْش بأعمالِ الناموس يظلّ تحت لعنة الناموسِ (غل ٣: ١٠)، وهو بهذا يُشيرُ ضمناً إلى أنّ الشعب الَّذِي يسعي لأنْ يَنال خلاصه بأعمالِهُ. فإن مثلِ هؤلاء الأشخاص لا يَسْمحونَ لله بأن يَكون الإلَهُ الوحيد الَّذِي يُمكِنُ أنْ يَعطي البشرَ الخَيرُ بدون إستحقاق أو أهلية ويُخلّصُهم (رو ٤؛ قابل تك ٣). في حين أن ما يُدركُه بُولُسُ، هُوَ أن الكتاب المقدّسَ يَعْرِضُ بشكل واضح أن إبْراهِيمَ قد تبرّرَ لَيسَ بأعمالِ الناموس بل بالإيمانِ (رو ٤: ٣؛ غل ٣: ٦؛ قا؛ تك ١٥: ٦).

ومن جهة الإيمان، يساوي الكتاب المقدّسُ بينْ اليهودي المتدين والوثني (غل ٣: ٦-٩)، لأن الإيمانَ يَستبعد أي إفتخار إنْسَانِي. لقد أعطيتَ الشريعة الموسوية لكي تُظهر الخطيئةِ، والتي هي مُوَجّهةٌ ضدّ اللهِ ولَيسَ ضدّ البشرِ. لذا؛ فإن الناموس مُهيئنا للإعتراف بأن رجائنا الوحيد هُوَ في اللهِ (٣: ٢٤) وأن يَسُوعَ هُوَ النسلُ المَوْعُودُ لإبراهيم (٣: ١٦-١٧). بإبطال الناموس، فَتَحَ اللهُ لكُلّ شخصِ إمكانية الحَيَاةُ بالإيمانِ لِيَشترك في ميراثِ إبْراهِيمَ وفي كُلّ ملئِه.

(ب) تظهر هذه الأفكار بوضوح أكثر في رو ٤. فلم يكن لدى إبْراهِيمَ أي شيءِ يفتخر به، لأنه بالإيمانِ حُسِبَ لَهُ براً (٤: ١-٣). ولاَ يُمْكِنُ لأي أحدُ أَنْ يَستحقّ أي أجرَ مِنَ اللهُ (٤: ٤-٨؛ قا؛ مز ٣٢: ١-٢). وفي حديثهِ عن الأساليب والمجادلات الرابانية اليهودية يَصرُ بُولُسُ بأنّ بركة اللهُ لا تَنْتجُ عِنْ الختانِ، الَّذِي إعتبرتْه اليهودية علامةً لتحقيق ناموسِ اللهُ والإبتعاد عن التعدي (رو ٤: ٩-١٢). مع أن إبْراهِيمَ كَانَ مُبَرّراً من قبل أن يُختَن. فقد كان الختانُ ختمَ البر بالإيمانِ الَّذِي حَسَبَ لإبراهيم الأممي. لذلك يُعدّ إبْراهِيمَ أبُ المُؤْمِنِينَ الذين يَأتونَ مِنْ الأمَمِ (٤: ١٦).

ثمَ يُضيفُ بُولُسُ مثالاً آخرَ لإيمانِ إبْراهِيمَ (رو٤: ١٨-٢٢). فكما نَحْنُ مَوتى أمام اللهِ ولَيْسَ لَنا شيء نأمَلُ فيه، كذلك كان إبْراهِيمَ وقدرَةِ الإنجاب لدى سَارَةَ التي كَانَت ميتة. بيد أنه وَثِقَ باللهِ الخَالِقِ الَّذِي يَخْلُقُ حَيَاةً جديدةً. إنّ نقطةَ المقارنةِ هنا هي الموتُ، كإنعدامُ لأيّ قُدرة عَلَى التّكيّفُ، ولَيسَ الرغبةَ في تسليم الذات.

وجهةُ نظر بُولُسُ للطاعةِ في الإيمانِ لَمْ تكن دائماً مقبولة في الْكَنِيسَةِ الأولى. ففي يع ٢: ١٤-٢٦ تَرينا بوضوح أنّ المفاهيم البولسية قد أسيء إستخدامها حتى مِن قِبَل المَسِيحيين. فالبعض اعتبَر أن العلاقةِ النفس باللهِ وحدها هي المهمة؛ أما أعمالَ الجَسَدِ فاعتبروها عابرةِ وغير مهمةَ. وفي مقابل ذلك كَانتْ ضرورة التّشديد عَلَى الإيمانِ الَّذِي يُظهر نفسه من خلال الأعمالِ وأن هذا الإيمانِ سيُدان- كَمَا هُوَ الحَال مَعَ إبْراهِيمَ- بنفس الطريقةَ التي يعمل بها في الحَيَاةُ.

٤. هذا الأمانِ الزائفِ الَّذِي ضلّل به الْيَهُود والمتهودون أنفسهم، عَلَى

حدّ سواء، بإنتسابهم لإبراهيم، ساهموا في خلق هذا الشعور الّذِي أعاق إيمانهم بالمَسِيح، وهو ما نراه في خلفية الجدال حول إبْراهِيمَ في يو ٨: ٣٠-٤٠، ٤٨-٥٩. فالقسمُ الأول (٨: ٣٠-٤٠) يُوضِحُ بأنّ الإيمانَ الموجود حديثاً لدى اليَهُود لم يكن أصيلاً ولكنه سطحي فقط، لأنَّهُمْ لم يَعْملوا أعمال إبْراهِيمَ (٨: ٣٩-٤٠). فبينما إعتمدَ إبْراهِيمَ عَلَى كلمةِ اللهِ المُحرّرة وحدها، أما هم فقد تَمنّوا أنْ يُسكتوا تلكَ الكلمةِ عندما وَقفتْ أمامهم مجسّدة في يَسُوعَ. واعتقدوا أنّ الإنتساب لإبراهيم يضمنُ لهم الحرية، بينما، في الحقيقة، يَسُوع وحده والتمسك بكلمتِه هُوَ ما يُمْكِنُ أنْ يَعطيهم الحرية الحقيقيةَ.

يبدأ القسمُ الثاني للمُجادلةِ (يو ٨: ٤٨-٥٩) بإقتراحِ اليَهُود أن يَسُوعَ ممسوس من الشيطانَ عندما أعلنَ نفسه ككلمة الله. عندما وَعدَ يَسُوعَ بالحَيَاةِ الأبديّةِ للذين يحفظون كلمتَه (٨: ٥١)، فقد كَانَ، في نظر اليَهُود، مجدفاً. فلم يروا فيه سوى إنْسَانٍ عادي فاني مثله في ذلك كمثل إبْراهِيمَ والأنبياء، الذين ماتوا (٨: ٥٢). لكن يَسُوعَ أعظمُ مِنْ إبْراهِيمَ ووجوده يَسْبَقَ وجود أي إنْسَانٍ، كما أن الله أعطاه سلطاناً أنْ يَمْنَحَ الحَيَاةَ الأبديّةِ. ويستمرّ يَسُوعَ في القَول: أَبُوكُمْ إِبْرَاهِيمُ تَهَلَّلَ بِأَنْ يَرَى يَوْمِي فَرَأَى وَفَرِحَ (٨: ٥٦). ثمّ تأتي الجملةُ الحيوية: " قَبْلَ أَنْ يَكُونَ إِبْرَاهِيمُ أَنَا كَائِنٌ" (٨: ٥٨). إن كلمةَ الله كَانتْ، وستظل إلى الأبد، لِذا فَالمَسِيح أبدي أزلي، أما إبْراهِيمَ فعاشَ وماتَ.

٥. نسل إبْراهِيمَ في عب ٢: ١٦ مِن المفترض أنهم عاشوا بالإيمان كما عاشة إبْراهِيمَ وبمعنى آخَرَ: كُلّ من يُومنُ بيَسُوعَ. في عب ٦: ١٣، إبراهيمَ المُقَدّمْ كنموذج للإيمان الصابر والمثابر الّذِي يَنالُ الوعدِ (رج ١١: ٨- ١٢، ١٧-١٩). ومع ذلك، فالخَلاص لا يأتي مِنْ إبْراهِيمَ وأحفاده (٧: ٢، ٤-١٠). إذ أنهم أيضاً يحتاجون للخلاص، وإعترَفَ إبْراهِيمَ بمن هُوَ أعْظَمُ مِنه، ملكي صادق. وبنفس الطّريقة، كان الكهنة اللاويون حالة مؤقتة فقط، فهم أيضاً، كأحفاد إبْراهِيمَ، قدموا العشورَ لملكي صادق. مِنْ ثمّ فالواحد المُعلنَ كاهناً إلىَ الأبد عَلَى رتبة ملكي صادق يَجِبُ أنْ يَكونَ الأعظمَ.

انظر أيضاً *Sarra*، سارة (٤٩٢٥)؛ *Hagar*، هَاجَرُ (٢٩)؛ *Isaak*، اسْحَاقَ (٢٦٩٣).

١٢ ἄβυσσος، ἄβυσσος (*abyssos*) الْهَاوية، عالم الموتى، حفرة (١٢).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي تأتي الْهَاوية *abyssos* كصفة وتعني هوة عميقة لا قرار لَهُا. وقد استخدمت نفس الكلمة مع الاسم *gē* بمعنى "أرض"، ومكانَ عميق لا قرار لَهُ. في اليونانية المتأخرة وقَف استخدام الكلمةُ عَلَى: العُمقَ الأوّلِيَ، والمحيط البدائيَ، وعالمَ المَوتى، والعالم السفلي.

٢. ترد الكلمة *abyssos* حوالي ٢٥ مرة في سب وهي في الأغلب كتَرْجَمَة للكلمة العبرية *tᵉhôm*، والتي تعني "غمر: المحيط البدائي (تك ١: ٢)، ومياه عميقة (مز ٤٢: ٧)، وعالم المَوتى (مز ٧١: ٢٠). أيضاً في الرابانية اليهودية أبقتْ عَلَى المعنى كـ الفيضانُ البدائيَ لـ *tᵉhôm*. كما تُطلقُ الكلمة أيضاً عَلَى داخلَ الأرض، حيث الأجسام الغير طاهرة التي يوجدها الفيضان.

ع.ج في ع. ج *abyssos* هي سجنُ للشياطين (لو ٨: ٣١؛ رؤ ٩: ١٢). وهو بئر مُغلقَ، لكن دخانَ النيرانِ يتصاعدَ من أرضيتِهِ (٩: ١-٢). ويحكمها أمير وهو لَيسَ شيطاناً لَكنه أَبولّيُونَ ملاك الْهَاوية (٩: ١١). تَظْهر منها مَخلوقاتُ غريبةُ (٩: ٣- ١١)، من ضمنها "الوحش" (١١: ٧؛ ١٧: ٨). ويُقيّد الشيطانُ فيها لفترةِ ألف سَنَةِ من حكم المَسِيح (٢٠: ١، ٣). رو ١٠: ٧-٨، يتبع مز ١٠٧: ٢٦، في استخدامُه لوصْف عالم الموتى. حيث يستحيل عَلَى الأحياء أنْ يَنْزلواْ إلى *abyssos*.

انظر أيضاً *hadēs*، هاديس، هاوية، عالمُ المَوتى، جحيم (٨٧)؛ *geenna*، جهنم، جحيم (١١٤٧)؛ *katōteros*، سُفلي (٥٠٠٣)؛ *tartaroō*، يطرح في جهنم (٥٤٣٤).

١٤ (*agathoergeō*، يصنع صلاحاً) ← ١٩.

١٦ (*agathopoieō*، يفعل خيراً، يُحسن) ← ١٩.

١٧ (*agathopoiia*، عمل الخير) ← ١٩.

١٨ (*agathopoios*، فاعل الخير) ← ١٩.

١٩ ἀγαθός، ἀγαθός (*agathos*)، صالح، صلاح، خير، جيد، حسن (١٩)؛ ἀγαθοεργέω (*agathoergeō*)، يصنع صلاحاً (١٤)؛ ἀγαθοποιέω (*agathopoieō*) يفعل خيراً، فعل الخير، يصنع خيراً، يُحسن (١٦)؛ ἀγαθοποιός (*agathopoios*)، فاعل الخير (١٨)؛ ἀγαθοποιΐα (*agathopoiia*)، عمل الخير (١٧) ἀγαθωσύνη (*agathōsynē*)، صلاح، إستقامة، كرمُ (٢٠).

ث ي & ع. ق ١. كصفة في ث ي *agathos* تَعْني صالح، حسن، نافعاً. أما حين تُستخدم في الجملة كإسم *to agathon* والجمع *to agatha* تَعْني الأشياءَ الجيدة أو الصّالِحَة التي توجد في حالة العافيةِ؛ وقَدْ يَكون هذا أمراً: مادياً، أو ثقافياً، أو أدبياً، أو دينياً، وكل هذا يعتمد عَلَى مُثل في الحَيَاةِ.

(أ) في الفلسفةُ اليونانية يَلْعبَ مفهومُ الخير دوراً رئيسياً. ففكرة أفلاطون، عن الخير هي بالمعنى الشامل، والأسمى، وهي في الحقيقة فكرة أو شكل مهيمن. فالخير هُوَ القوّةُ التي تَبقي وتَدْعمُ، مقارنة بالشرّ، الّذِي يُفسدُ ويُحطمُ. لقد طبّقَ أرسطو الخير كمفهوم شكلي لمجموعِ العلاقات الإنْسَانِيةِ. وفي أخلاقياته يُعرّفُ أرسطو أن الهَدفَ وراء كلّ فعل هُوَ الوصول إلى شكل من أشكال الخير.

(ب) في الفكرَ الهَليني تحطّم الإتجاه الإنْسَانِي القديمَ للحَيَاةِ والمعنى السائدَ لمفهوم الخير وأصبحَ دينياً مرةً أخرى. طبقاً لكتاباتِ هيرماس، يتم الخلاصَ بقوة إلهٍ (وبقول آخَرَ: تقديس) الخير. إذ أنه هو وحده الخالي من أي إرتباطٍ بالمادّةِ. وفي اليهودية الهَلينية، أطلق فيلو أسماءِ معتدلةِ مثل: مخافة الله، والحكمة كالممتلكات السامية التي تُنال بواسطة الرُوحَ التي تَجِدُ الطريقَ إلى اللهِ، الّذِي هُوَ الخير الأسمى.

٢. في **التوراةِ العبرية** يرتبط مفهوم الخير بشكل راسخ بالإيمان الشخصي بالله. والخير هُوَ دائماً هبةٌ مِنْ اللهِ، لذا فهو خارج نطاق القدرةِ الإنْسَانِيةِ (تك ٣: ٥)، فاللهُ الواحِدِ هُوَ الخير. لقد تطوّر هذا الإدراكِ خلال تعميق علاقة الأفراد مع الله في ع. ق (مثلُ؛ مز ٢٣: ٦؛ ٣٤: ١٠؛ ٨٤: ١١). وفي سب غالباً ما تُترجمُ *ṭôb* بـ *agathon* وهي بذلك تَقتربُ مِنْ وجهةِ النظر الهَلينية. حيث يُصبحُ شخص اللهُ هُوَ الخيرِ الاسمى، ويُصبحُ البشرَ مستلمين لَهذا الخِير، بمعنى أنهم يَكتسبونَه حقاً للمعاملةِ "الصّالِحَةِ"، طالما يَعتبرونَ اللهُ كخير هم الاسمى.

٣. اللهُ الّذِي هُوَ الصّالِحُ الوحيد يُستعلن بُوضَوحُ من خلال تعاملاته مع شعبه المُختَار، بإعْطائه الشّريعةِ الموسوية (تث ٣٠: ١٥؛ أم ٢٨: ١٠)، وفي الأحداثِ التّأريخيةِ للخروج مِنْ مصر (عد ١٨: ٩)، وفي غزو أرْضَ كنعان (عد ١٠: ٢٩-٣٢). وَجدَ الإسْرَائِيلِيون مجدّداً سبباً لمَدْح الله كالصّالِحُ الوحيد عندما أدركوا بأنّ كُلّ ما هو صالح وخيّر يأتي منه، سواء كان ذلك من خلال عمله في الخَلْق (تك ١: ١٨، ٣١ [يُلاحظ، أنّ كلمةِ *kalos* هي المستخدمةَ هنا])، أو من خلال كلمتُه (أش ٣٩: ٨)، أو رُوحَه (مز ١٤٣: ١٠)، حتى وإن بدت بعض المظاهرِ عكس ذلك (تك ٥٠: ٢٠).

كان التّوَتّرُ المتواصلُ بين وعودِ اللهِ وعدم إكتمال تحقيقها مُحتملاً من إسْرَائِيلَ لأنَّهُمْ أدركوا بأنّ وعودِ اللهِ لا تتجه إلى المنظور بل تجاه

التحقيقِ الأخرويِ النهائي. فالصلاح أو الخير الَّذِي وَعدَ بِه اللهُ شعبه سَيتأتى لَهم بتحقيقه الحقيقي في الخلاص في نهاية الأزمِنَةِ (رج مثل؛ أش ٥٢: ٧؛ أر ٣٢: ٤١ = سب ٣٩: ٤١).

الإعتراف بصلاح اللهِ لا يُمكن أنْ يُؤخَذَ مِنْ البقيةِ حتى ولو بالشدّة، أو التدمير، أو الأحداثَ التاريخيةَ المُرعبةَ كالنفي. ورغم ذلك فإن صلاح يهوه، وعملَهُ الخيَر في التاريخ، كَانَ قَدْ سُحِبَ بشكل مؤقت مِنْ إسْرائِيل. يَحتوي الأدبُ الحكمي عَلَى تعبيرَ مُميّزَ ويُعدّ مثل واضح عَنِ الطريق التي رأى فيها شعبُ الله عجزهم عندما لا يشعرون بحضور الله معهم. فَقد أدركوا الشك بكلِّ قِيَمِ الحَيَاةِ وزهو الوجودِ (جا ٣: ١٢؛ ٥: ١٧)، وورأوا بوضوح عجزهم عن تحقيق الصلاح (٧: ٢٠ = سب ٧: ٢١). ولكن الخلاصة النهائية، فإنه حتى مع هذه الشكوكية فلن تَستطيعُ أنْ تُحطمَ إدراكَ صلاح الله.

وقد أكدت بقوة فترةِ السبي البابلي واللأهوت الرِاباني اليهودي أيضاً عَلَى حقيقة أنّ الله صالح، حيث يَجْلبُ صلاح اللهِ الخلاص. وهذا مُعلن في شريعته، أنه صالح. وعند تَنفيذ شريعة الله، يُمكِنُ للبشر أنْ يَجنوا الخير لأنفسهم ويَكُونوا صالحين. وعلى الرغم من هذا، فالخيرِ الضروري يُمكِنُ فقط أنْ يتحقق من خلال عِلاقة الفرد الشخصيةِ مَع الله ومع قريبه الإنْسَانِ (مي ٦: ٨؛ *kalos* في سب).

٤. لقد جذّرت جماعة قمرانِ هذه الثقة الثابتة بالصلاح التي يمكن بلوغها بالزهدِ الصارم ورَبطتها بوصيةِ كَراهية أبناءِ الشرّ للأبد. بيد أن هنا أيضاً، وبشكْل ثابت، قد تبدى، في كافة أرجاء ع. ق، في الترانيم الصاعدةُ حديثاً للمديح التي هي تعابيرَ أصيلةَ لتقوية الجماعةِ. وفيها يَبْدأونَ ويَنتهونَ بمديح اللهِ وأعمالهُ الخيّرة حتى في وسطِ الحاجةِ والظلم. وهذا يَبْرزُ ما أكّدَه في كُلِّ فترة تاريخ إسْرائِيل وتبدى بالكامل وبوضوح في المزاميرِ (مثل؛ مز ١٦: ٢؛ ١١٨: ١)، وهو ما يعني، أن اللهَ هُوَ نفسه الواحد والوحيد، وبشكل خاص، الصّالحُ.

ع.ج *agathos* تَردُ ١٠٢ مرة في كُلّ أنواع الكتاباتِ المختلفة لـ ع. ج (الاناجيل، أع، والرسائل) هذا باستثناء رؤ (حيث *kalos* لا تَرِدُ). أمّا المُركَباتَ التي تشكّلتْ مَع *poieō* فهي نادرة؛ كما ترد *agathoergeō* مرّتين فقط (أع ١٤: ١٧؛ ١تي ٦: ١٨)؛ أما *agathōsynē* فتَردُ ٤ مرات.

١. يُعيدُ الْمَسِيح تأكيد إعلانِ ع. ق بشكل واضح حول صلاح اللهِ الجوهري: "لَيْسَ أَحَدٌ صَالِحاً إِلاَّ وَاحِدٌ وَهُوَ اللهُ" (مر ١٠: ١٨؛ قا؛ مت ١٩: ١٧؛ لو ١٨: ١٩). لكن هذا لا يَمْنعُ التطبيق الطبيعي لصفة "صالح" عَلَى الإختلافاتِ الأخلاقيةِ بين البشر، الذين يَفْعلون الخير بالإضافة إلى الشرّ (مت ١٢: ٣٥؛ ٢٥: ٢١؛ قا؛ لو ٦: ٤٥؛ ١٩: ١٧)، وهذا التطبيق يَتضَمّنُ صلاح الله (مثل؛ مت ٥: ٤٥؛ ٢٢: ١٠).

بيد أن الإقرار بهذه الإختلافاتِ الطبيعية والمطلبِ بأعمالِ المحبّةِ (رج مت ٥ :١٦، حيث أنّ *kalos* إستخدمَت بدلاً مِنْ *agathos*، و ٢٥: ٣١-٤٥) لا يَجبُ أنْ تُفصَلَ عنْ وَعظِ يَسُوعَ ككل. فَيَسُوعَ يدعو الخطاة للتوبةِ. وفي هذا الصدد من المستحيلِ أن تُهمل الدعوة: "إِنْ لَمْ يَزِدْ بِرُّكُمْ عَلَى الْكَتَبَةِ وَالْفَرِّيسِيِّينَ لَنْ تَدْخُلُوا مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ" (٥: ٢٠)؛ و"فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ" (٥: ٤٨).

٢. يو ٥: ٢٩ يُعلنُ دينونة بناء على الأعمال. لكن هذا التصريح يَجِبُ أنْ يُرى أيضاً ضمن سياق رسالةِ يَسُوعَ بكاملِها (قا؛ ١٠: ٢٧-٢٩؛ ١٥: ٥-٨). ففي يَسُوعَ وحده يمكننا أنْ نَنالَ فرصةً جديدةً في الوجود. طالما أننا نَستلمُ نصيبيا في صلاح الله، يُمكننا أنْ نَنْقلَ هذا الصلاح أيضاً للآخرين بفعْل الصلاح. وطبقاً لـ ١٠: ١١، ١٤، فإن يَسُوعَ هُوَ الرّاعِيَ الصّالحُ (*kalos*)، الرّاعِيَ الّذِي يَبْذلُ نفسه ويَجْعل الصلاح الأبدي متاحاً بالفداء (هنا *kalos* مرادفةٌ لـ *agathos*). في يو ١: ٤٦ طرح سؤال مثير للشك: "أَمِنَ [النَّاصِرَةِ] يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ صَالِحٌ؟ (*agathon*)، وبقول آخَرَ: الخلاص) هل يَجيءُ مِنْ [الناصرة]؟" غالباً هذا كلام إنْسَان لا يَستطيعُ أنْ يَتخيّلَ أن المسيا يَجيءُ مِنْ مثل هذا المكانِ التافهِ كالناصرة.

٣. يُوافقُ بُولُسُ عَلَى رسالةِ الاناجيل الازائيّةِ. مُقرّاً أيضاً بالإختلافِ النسبي بين الناس الأخيارِ والأشرّار. ضمن دعوة الله المستقلة للأشياء، مثل؛ السلطاتِ المدنيةِ لَها مهمّاتَها للمُحافَظة عَلَى القانون والنظام حيث تُعاقب الأشرارَ، ولَيسَ أولئك الذين يَفعلونَ الخير (رو١٣: ١-٤). ولـ *agathopoios* مفهوم مماثل: " لِفَاعِلِي الْخَيْرِ["الصّالِحين" بحسب ت.ت]" سيتلقون المديح من السلطات (١بط ٢: ١٤).

بيد أنّ تمييزَ المُبررين من المؤسساتِ البشريةِ ينهارُ أمامِ الله. إذ أنّ النفسَ المُستعبدة لقوى الخطيئةِ والموتِ لَيْسَ لَها حقُّ المُطالَبة بصفةِ "الصلاح". وحتى بالنسبة لأولئك المُتعصّبينَ والمتشددين للشريعة الموسويةِ، التي هي صالحة، يَعْملُ فيهم الموتَ (رو ٧: ١٨-٢٤؛ قا؛ ٣: ٢٠؛ ٦: ٢٣؛ غل ٣: ١٠-١٣). لكن من خلال الفداءِ يفيض صلاح الْمَسِيح إلى المؤمنِ "وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ كُلَّ الأَشْيَاءِ تَعْمَلُ مَعاً لِلْخَيْرِ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَ اللهَ الَّذِينَ هُمْ مَدْعُوُّونَ حَسَبَ قَصْدِهِ" (رو ٨: ٢٨).

في الْمَسِيح المؤمنون مَخْلُوقون لأعمالِ صالحة (إف ٢: ١٠) ويَنالونَ ضميرَ صالح (قا؛ أع ٢٣: ١؛ ١تي ١: ٥، ١٩). وهذا يَتضمن الحَثّ أيضاً عَلَى ضرورة الإثمار في أعمالِ صالحة (كو ١: ١٠)، وفي إرادة لفعل الصلاح (١تس ٥: ١٥)، وليَصنعُه مع كُل شخص (رو ١٥: ٢؛ ١٦: ١٩؛ غل ٦: ٦، ١٠). عَلَى نفس النمط، وفي عِدّة مواضع يُحَثّ الْمُؤمِنِينَ عَلَى "الصلاح" (*agathōsynē*؛ رج غل ٥: ٢٢؛ إف ٥: ٩؛ قا؛ رو١٥: ١٤). يَستخدمُ بُولسُ *agathoergeō* في ١تي ٦: ١٨ لتَشجيع الأغنياءِ عَلَى فِعْل الخير.

أولئك الذين يَفعلونَ صلاحا و"يَطْلُبُونَ الْمَجْدَ وَالْكَرَامَةَ وَالْبَقَاءَ ["المنعة من الفساد" ت. ي، و"الخلود" ت.ت]" سَيَنالون حَيَاةً أبديّةَ (رو ٢: ٧). يحتفظ بُولسُ أيضاً بفكرةَ الدينونة طبقاً للأعمالِ (٢كو ٥: ١٠؛ غل ٣: ١٠)، ومع ذلك فبالمقارنة مَع رو ٨: ٣١-٣٩ نجد أنها لَمْ تكن مقصودة. إنّ الْهِبَةَ ومهمّةَ الحَيَاةِ الجديدةِ يَظَلاّنِ في حالة تَوَاتر، مع التأكيد الكامل عَلَى كلا السمتين.

٤. في بقية كتاباتِ ع. ج تأتي *agathopoieō*، بمعنى ليَفعلُ خيراً/ صلاحاً، وتستخدمُ فقط في ١بط ٢: ١٥، ٢٠؛ ٣: ٦، ١٧؛ ٣يو ١١؛ وفي لو ٦: ٩، ٣٣، ٣٥. الكلمة *agathopoiia*، عَمَل الخير، تُستخدمُ فقط في ١بط ٤: ١٩. فمثل هذا العمل الصّالحُ هُوَ بمثابة البرهانُ المرئي عَلَى أن هذا الشخصُ، حقاً، قد أدركَ بإمتنانِ الفرصة الجديدة في وجودهِ واعتبرها فرصته. في ١بط ٣: ١٦، ٢١، نقرأ عَنْ الضميرِ الصّالحُ الّذِي يَجِبُ عَلَى المؤمنِ أنْ يَكون لَهُ تجاه غير الْمُؤمِنِينَ.

وعلى النقيض من ذلك، يؤكد عب ٩: ١١؛١٠: ١ عَلَى الْهِبات الأخرويةِ المستقبليةِ (قا؛ ١بط ٤: ١٩). في الوقت الحالي هناك تَوَتّر دائم بين الله، الّذِي هُوَ صالح ويَهب الخير، وبين الحقيقة، التي تتصف بالخطية والموت، التي تلحق بحَيَاةُ الْمَسِيحي. فمن هذا المنظور يتضح معنى إستمرارية الوعدِ في (في ١: ٦): "وَاثِقاً بِهَذَا عَيْنِهِ أَنَّ الَّذِي ابْتَدَأَ فِيكُمْ عَمَلاً صَالِحاً يُكَمِّلُ إِلَى يَوْمِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" ومن ثم التَحذير في غل ٦: ٩ أيضاً من عوائق الصلاح: فَلاَ نَفْشَلْ فِي عَمَلِ الْخَيْرِ [*kalos*]، لأَنَّنَا سَنَحْصُدُ فِي وَقْتِهِ إِنْ كُنَّا لاَ نَكِلُّ".

انظر أيضاً *kalos*، جيد، حسن، خير، صالح، نبيل (٢٨١٩)؛ *chrēstos*، طيب، لطيف، جيد، لطف (٥٩٨٢).

٢٠ (*agathōsynē*، صلاح، إستقامة، كرم) ← ١٩.

٢١ (*agalliasis*، إبتهاج) ← ٢٢.

٢٢ ἀγαλλιάω، ἀγαλλιάω (agalliaō)، يبتهج، يتهلل، يَكُونُ مغتبطاً (٢٢)؛ ἀγαλλίασις، (agalliasis) إبتهاج (٢١).

ث ي & ع. ق ١. *agalliaō*، يَغتبطُ، يتهلل، والاسم المطابق *agalliasis*، إبتهاج، يَرِدُ فقط في سب، وع. ج، وكُتّاب يُعتَمد عليهم. وتشكيلاتَها اشتقّتْ مِنْ ث ي *agallō* و*agallomai*، لَلتزيين، يُمجّدُ، يُوقّرُ، يَفتخرُ بـ، يَتمتّعُ بـ. هذه عاطفة إنْسَانِية أساسية للبهجةِ.

٢. في سب تأتي الكلمات *agalliaō* و*agalliasis* لتُعبّرُ عن الفرح البهيج الّذِي يُظهرُ نفسه علناً من جراء أعْمالِ اللهِ مِنْ خلاص في الماضي والحاضر (مثل؛ مز٣٢: ١١). إمتدت أهميةُ هذه الكلماتِ إلى ما خارج نطاق العبادةِ العامّةِ. وتأتى الكلمة *agalliaō* لِتَعبر عن كل من المشاعر الفردية والمشتركة للبهجةِ الشاكرةِ أمام اللهِ (قا؛ مز ٩: ١٤؛ ١٦: ٩؛ ٢١: ١؛ ٣١: ٧؛ ٣٥: ٢٧؛ ٩٢: ٤)، ليس فقط للإختبارات الماضيةِ لخلاص اللهِ، ولكن أيضاً لتعاملاتِه المخلصةِ التي مازالت وستكون في المستقبل (قا؛ حب ٣: ١٨)، لأنّهُمْ مَضْمُونون مِن قِبل يهوه. ويشمل الإبتهاج حتى الكون المَخْلُوق، الشاهد الصامت عَلَى أعْمالِ اللهِ الهائلة (السماوات، والأرض، والجبال..)، التي تشترك كُلّها في الإبتهاج (مز ١٩: ٥؛ ٨٩: ١٢؛ ١١: ١). وحتى اللهُ ذاته يُشارك في هذا الإبتهاج (أش ٦٥: ١٩).

طبقاً للأنبياء أثناء وبعد السبي، إبتهاج إسْرَائِيلَ باللهِ، حتى في الحالاتِ التّعِسة، إتسعَ ليشمل إمتنانٍ بتوقع الخلاص النهائي والبهجةِ المسيانيةِ (أش ٦١؛ قا؛ خاصةً العدد ١٠). كَانَ هذا الإتّجاهِ الأخروي الّذِي هُوَ موقفِ العبرانيين بالشكر والتمجيد وإمتد كتعبير عميقَ (قا؛ مز ١٢٦: ٢، ٥؛ أش ٢٥: ٩).

٣. (أ) إبتهاج، وفرح عظيم لأعْمالِ اللهِ للخلاص في الماضي، والحاضر، والمستقبلِ إستمرّ كخاصيةٍ لِعلْم اللاّهوت والتقوى اليهودية الرابانية، وكان الهَدفُ الأكملِ لِحَيَاةِ اليهودي هُوَ أنْ يُمجّدَ اللهَ.

(ب) بالتباين مع ذلك، مع مجتمع قمران الّذِي تمسك بأنّ يوم الخلاصِ قد بَدأ فعلاً. ففي المديح والصلاةِ (خاصةً مد؛ نج ١٠: ١١) إبتهجوا باللهِ، الّذِي في رحمتِه مَنَحَهم الخلاص وأعطاهم بصيرةً لمعرفة أسراره.

ع.ج ١. في ع. ج ترد *agalliaō*، ١١ مرة وترد *agalliasis*، ٥ مرات. إبتهاج ع. ق المبتهج يظهر مِنَ الإمتنانِ والثقةِ الثابتةِ في اللهِ الّذِي ساعدَ وما زال يُساعدُ شعبَه إسْرَائِيلَ. وهو الّذِي سيسدد إحتياجاتهم ويُنهي أحزانهم في فعلِه النهائيَ للخلاص عند مجئ المسيا المنتظر. فإن الإبتهاج في ع. ج، هُوَ في الرجوع إلَى اللهِ الّذِي في يَسُوعَ الْمَسِيحِ الآن قد إفتتحَ عصرَ الخلاص وسَيُكمله بشكل مجيد في عودةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ.

(أ) هناك إبتهاج في الإنجيلِ حتى قبل مجئ يَسُوعَ. فزَكَريا غَنّى بابتهاج عندما وهبه الرّبّ ولد (لو ١: ١٤؛ قا؛ الأعداد ٦٧-٧٩)، وحتى الطفل وهو في رحم إليصابات قد إشتركَ في هذا الإبتهاج (١: ٤٤). وتَكلّمَ يَسُوعَ عن الإسْرَائِيليين الْمُؤْمِنِينَ الذين، لفترة قصيرة، إبتهجوا بضياء يوحنا المعمدانِ (يو ٥: ٣٥). وفي نشيد مديح مريم إبتهجتْ بكونها قَدْ مُنِحتْ مكاناً في خطة اللهِ (لو ١: ٤٧).

يَسُوعَ، وهو من جَلبَ الخلاص، لم يدَع شعبه للإبتهاج فقط لكنه ربطَ هذا الإبتهاج بنفسه. ويختتم التطويبات بالحَثّ "افْرَحُوا وَتَهَلَّلُوا [*agalliaō*]، لأَنَّ أَجْرَكُمْ عَظِيمٌ فِي السَّمَاوَاتِ" (مت ٥: ١٢؛ قا؛ لو ٦: ٢٣). كما أن يَسُوعَ قد إبتهجَ لأن وقتَ الخلاص قد اقترب؛ وقد كُشفَ ذلك للأطفال، بيد أنه في نفس الوقت، قد تَضمّنَ أيضاً دينونة، لكنه أخفاه عِنْ الحكماءِ (لو ١٠: ٢١؛ قا؛ مت ١١: ٢٥). حتى إبْرَاهِيمَ إبتهجَ بأنّه إشتركَ في يوم الخلاص (يو ٨: ٥٦).

الْكَنِيسَةُ الأولى إعتبرتْ نفسها مُنتخبة ومختارة الأيام الأخيرة بسبب عملِ خلاص اللهِ في الْمَسِيح يَسُوعَ. الّذِي جَعلَ صليبَه، وقيامتَه، ومجيئة ثانية أساس إبتهاجها، وهكذا ترجمَ بهجةَ دَاوُدَ الكرستولوجية (أع ٢: ٢٦؛ قا؛ مز١٦: ١٠). كما إبتهج سجّانُ فيليبي مَع عائلتِه لأنّهُمْ آمنوا ودُمِجُوا بجماعةِ المخلصين من خلال الإيمانِ والمَعْمُودِيّةِ (أع ١٦: ٣٤). عندما تناولَ مؤمنو الْكَنِيسَةِ الأولى من مائدة الرّبّ، غَنّوا بإبتهاج متوقّعين المجيء الثاني للمسيح المُقَام (أع ٢: ٤٦).

(ب) لم يستخدم بُولُسُ فئة هذه الكلمةِ، بيد أنه لا يستغربَ هذه الفكرةِ. حيث يُعبّر عنها جزئياً من خلال الفعل *kauchaomai*، للإفتخار بـ (← *kauchēma*، ٣٠١٧).

(ج) في عب ١: ٩ يُخاطب اللهُ نفسه الْمَسِيح في كلماتِ مز ٤٥: ٧ ويمسح ابْنَه "بِزَيْتِ الابْتِهَاجِ"، وبقول آخَرَ: بزيت التكريس المستخدم في الأعيادِ السعيدة. وفي يه ٢٤ تسجد الْكَنِيسَةِ مُسبحة الإلَهْ القادر أن يوقفهم أمام حضرته المجيدةِ "بِلاَ عَيْبٍ فِي الابْتِهَاجِ". ويدعو بطرس الْكَنِيسَةِ لأن تغض بصرها عن آلامِها الحاضِرة، التي تبدو لهُم تافهة مقارنة بالإبتِهاج الّذِي سَيَتحقق في نِهايةِ الأزْمِنَةِ (ابط ١: ٦، ٨؛ ٤: ١٣). وفي رؤ يُستدعى الْمُؤْمِنِينَ بصوتِ يُنادي: "لِنَفْرَحْ وَنَتَهَلَّلْ [*agalliōmen*] وَنُعْطِهِ الْمَجْدَ!" (١٩: ٧).

٢. هكذا يُصبحُ *agalliasis* الموقفَ المميزَ لكنيسةِ ع. ج، إذ أنها في عبادتِها العامّةِ، والفردية مليئة بالبهجةِ. نَحسُّ ببهجة من خلال الخلاص الّذِي حققه الْمَسِيح في الماضي، ونختبره شخصياً في الحاضر، ونتوقّعه بثقة في المستقبل. وبهذه الطريقة، ننظر إلى آلام الحاضر مُخَفّفة. وعلى الرغم من أنّها تؤثر فينا بشدّة، إلا أنه يوجد لدينا سببُ وجيه للإبتهاج.

انظر أيضاً *euphrainō*، يفرح، يهتف [عالياً] (٢٣٧٠)؛ *chairō*، يفرح، يُسر، يبتهج (٥٨٩٧).

٢٣ (*agamos*، أعزب، غير متزوج) ←٢٠٠٤.

٢٦ ἀγαπάω، ἀγαπάω (agapaō)، يحب، محبوب، حب، محبة (٢٦)؛ ἀγάπη، (agapē)، محبة، حب، وليمة محبة (٢٧)؛ ἀγαπητός، (agapētos)، حبيب، محبوب (٢٨)؛ φιλόστοργος، (philostorgos)، محبة برقة، حنون (٥٨١٦)؛ ἄστοργος، (astorgos)، بدون مودّةِ طبيعيةِ (٨٤٥).

ث ي & ع.ق ١. في ث ي يوجد لـ"المَحَبّة" عدد مِنْ الكلماتِ بيد أن الأكثر أهميةً بينها هي: *agapaō*، *eraō*، *stergō*، *phileō*.

(أ) *phileō*، (←٥٧٩٧) هي الكلمةُ الأكثر شيوعاً للمحبّةِ أو لمشاعر المودّةِ. ويَدُلّ هذا الفعل عَلَى جاذبيةِ الناس تجاه بعضهم البعض مما يُقربهم معاً، سواء كانوا من داخل أوخارج العائلةِ؛ كما يَتضمّنُ هذا الفعل: الإهتمام، والعنايةَ، والكرمَ، بالإضافة إلى المحبّةِ للأشياءِ بمعنى وجود ولع بالشيئ.

(ب) *stergō* يَقصد بها المحبّة، والشعورُ بالمودّةِ، خاصةً المحبّةِ المتبادلةِ بين الآباءِ والأبناءِ. وتستخدم أيضاً لمحبّةِ الشعب لحاكمِه، ومحبّةِ الإلَهْ الوصي عَلَى الناس، وحتى عَلَى محبة الكلبِ لسيدِه. وهو أقل شيوعاً لمحبّةِ الزوج والزوجةِ وهي لا ترد في ع. ج، باستثناء المُركّباتِ من الكلمة *astorgos* (رو١: ٣١؛ ٢تي ٣: ٣) والكلمة *philostorgos* (رو١٢: ١٠).

(ج) الفعل *eraō* أو الاسم *erōs* كلاهما يَدُلّ عَلَى الحبّ بين الرجلِ والمرأةِ، الّذِي يتضمن الشوق، والشهوةَ، والرغبة. وهو ما يخلف النشوةُ الحسّية إعتدالاً ونسبة بعيداً وراء، وعَرفتْ التراجيديا اليونانية القوّةَ التي لا تقاومَ لإيروس Eros — يحمَل إلَهُ الحبّ نفس الاسمَ— الّذِي أنكر ذاته عن كُل مُبرر، ورغبة، وتقديرُ.

كان هناك أيضاً فَهْم باطني/ صوفي أكثرُ للحب *erōs*، حيث سعى

اليونانيون إلى تَجَاوُز الحدودِ البشريةِ الطبيعيةِ لتحقيق الكمالِ. بالطبع، فقد بجَلَت عباداتُ الخصوبةِ، توليد إيروس *erōs* في الطبيعةِ، والأديانِ السريةِ كَانَ لَدَيها مناسكُ أو طقوس سعتْ من خلالِهَا لإدماجِ المشاركين بها بالرّبوبيةِ. وهي هنا وحدةُ رُوحَيةُ ونفسيةُ مَع الإِلَهِ جاءتْ إلى المقدمةِ أكثر فأكثر، عَلَى أية حال فقد كثر استخدام صور ورموز جنسية بها. سَعيَ كُلّ من أفلاطون وأرسطو إلى رَفْع الحبّ الرُوحَي إلى مستوى فوق الطبيعي. حيث كان إيروس بالنسبة لَهُم بمثابة الجِهَاد من أجل الصلاح، ورباطة الجأش أو الهُدوء، والحكمةِ؛ وهو بذلكَ قد تضمينَ خير، الطَريقِ لتحقيق الخلودِ.

(د) مع ذلك يَظْهرُ الفعل *agapaō* كثيراً في ث ي، أما الاسم *agapē* فقد أتى متأخراً. وُجِدتْ فقط إشارة واحدة خارج الأدب التوراتي وذات علاقةِ بالبرديات حيث أعطيت الربّة إيزيس اللقب *agapē*. و*agapaō* محايدة ككلمة، تَظْهرُ كثيراً كمرادف لـ *eraō* و*phileō* ويقصد بهما أنْ يَكُون "مولع بـ"، والمتعة المتسمة بالإحترام، ويَكُونُ مسرور مِنْ أو بـ، ومرحّب بـ. عندما تُشيرُ، في مناسبات نادرة، إلى شخص ما مفضّل مِن قِبل الإلَهِ، من الواضح أنّها، مخالفة لـ *eraō*، هُوَ لَيسَ إشتياقنا للتساوي هُوَ المُغنَى، لكنه التحرّكَ الكبيرَ للواحد من أجل الآخرين. مثل هذه الفكرة تُبدي قبل كُلّ شيء في استخدام طريقِ *agapetōs*، في الأغلب مِنْ الطفلِ الوحيدِ الّذِي ينال كُلّ حبّ والديه.

٢. في سب *agapaō* هي الكلمةُ المُفَضّلةُ لتَرْجَمَة الفعل العبري *'āhēb*. الاسم *agapē* يوجدُ أصلُه هنا مطابق لتَرْجَمَة الاسم العبري (يرد الفعل كثيراً، بل أكثر بكثيرٍ مِنَ الاسم). يُمْكِنُ أَنْ يُشيرَ الفعل إلى كلّ من الأشخاص والأشياء ويَدُلّ عَلَى العلاقاتِ الإنْسَانيةِ بعضهم للبعض، وكذا علاقة الله مَعنا.

(أ) تُمثّلُ المحبّةَ والكراهيةَ اثنان مِنَ المواقفِ المُستقطبةِ الأوّليةِ للحَيَاةِ. إنّ ظاهرةَ المحبّةِ في ع. ق تمثل كقوة مجرّبُة عفوية والتي تَقودُ الشخص إلى شيئ أو شخص ما أكثر من ضدّ نفسه. *agapē* تَعْني الحافزَ الحيوي للأجناس كلّ للآخر (قا؛ هُوَ ٣: ١؛ ٤: ١٨؛ أر ٢: ٢٥؛ حز ١٦: ٣٧). بينما الفَهمُ القوي للمحبّةِ الزوجيةِ يَنْتجُ عطيةَ الإنجاب كلاهما في تك ٢: ١٨-٢٤ وبشكلٍ خاص في سفر نشيد الإنشاد، الّذِي يَحتفلُ بقوّةِ المحبّةِ الملتهبةِ "الْمَحَبَّةَ قَوِيَّةٌ كَالْمَوْتِ. الْغَيْرَةُ قَاسِيَةٌ كَالْهَاوِيَةِ. لَهِيبُهَا لَهِيبُ نَارِ لَظَى الرَّبِّ" (نش ٨: ٦).

(ب) علاقةِ الدمّ مَع الأبّ والأمّ والرابطةِ الرُوحَيةِ بين الأصدقاءِ تُوصَفِ أيضاً بكلمة *agapē*. لا يُميّزُ العبرانيين بين الأفكارِ التي تحملها كل من *eraō* و*agapaō*. فهكذا، تظهر الصداقة المحبّة بين يوناثان ودَاوُدَ أحدهما للآخر من ناحية شركة عموميةِ أعمقَ مِنَ الحبّ لإمرأةِ (٢صم ١: ٢٦؛ قا؛ ١صم ١٨: ١، ٣؛ ٢٠: ١٧ في أ).

(ج) في معنى آخر، يَكْمنُ حبُ في أساس حَيَاةُ جماعةِ إجتماعيةِ "تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ" (لا ١٩: ١٨). فالمحبة في هذا السياق تَعْني ولاءاً نحوَ الجيرانِ، وَقُبولَهم كإخوة وأخوات وتعترف بهم. هذه السمةُ مُصَوّرةُ بالتشريعِ الإجتماعي الّذِي يهتم- على نحو خاص- بحقوقِ الغرباء (١٩: ٣٤)، والفقراء (قا؛ ٢٥: ٣٥)، والأيتام.

٣. إنّ الكلمة محبّةَ في ع. ق مستخدمة عموماً بشكل أقل وبحذرٍ أعظم لوَصْفِ العلاقةِ بين الله والبشر. في هذا المجال يَتغايرُ ع. ق مَع ث ي في أنّه لا يُزالَ بعيداً عن أيّ تَفْكير باطني/ صوفي. فالإنْسَانيةِ في ع. ق لا يُمْكِنُها أبَداً الإرتقاء إلى الله؛ بالأحرى، كُل الفكر الإنْسَانِي، والمشاعر، والأعمال، والعبادة تُرَدّ إلى حركةِ سابقةِ من اللهِ. هكذا، تُفضّلُ سب الكلمة الأسهل *agapē* من *erōs* الأكثر تحميلاً.

(أ) في بداية ع. قِ يُقدّمُ ليس فقط اللهُ الّذِي يَحبُ، لكن أيضاً اللهُ الّذِي يختار والذي يَتصرّف بشكل مباشر في الطبيعةِ من أجل شعبه، الّذِيدخل في عهد معه (عد ٢٤). إنّ الأعمالَ العظيمةَ ليهوه هي أعمالُ تاريخه مع شعبه، مثل النزوح الجماعي، وهبةِ الأرض، والتوراةِ. الصلاح، والإخلاص، والحبُ، والنعمةُ هي بعض المفاهيم التي تجسّدتْ في مثل هذه الأعمالِ. فتكون إجابةُ الشعب بالإبتهاجِ، والمديحِ، والطاعةِ.

يَتخلّلُ قضاء ونعمةُ اللهِ كُلّ ع. ق. حيث يَتمسّكُ اللهِ بعهدِه، عَلَى الرغم مِنْ إرتداد إسْرَائِيلَ المتكرّر، الّذِي يُثيرُ غضبَ اللهِ عليهم. هي الأرضية الوحيدةُ لَهَا والتي سَتُكتَشَفُ في الاختيار بالنعمةِ والمحبّةِ (مثل؛ هُوَ ١١: ١). التصريحات التي تَتعلّقُ بوفاءِ اللهِ تجاه شعبه، التي تصل إلى مستوى المحبّةِ المُعانيةِ (قا؛ أش ٥٣، حيث أنّ مثل هذه المحبّةِ مُتَنَبّأ عنها في خادمِ الرّبّ الآتي).

(ب) أسهب الأنبياء في موضوع محبّةِ اللهِ كالموضوع الرئيسي لعمليةِ الاختيار. لقد كَانتْ فاتحةَ الأبْعادِ الفريدةِ لَهُوشع، المُحاط بأديانِ العالمِ الكنعاني وولائم محبة الخصوبةِ الجنسيةِ، لتَصوير العلاقةِ بينَ يهوه وشعبه تُمثّل بعلاَقة زوج مَخْدُوع بزوجته الزانية. وبرغم ذلك، عَلَى الرغم مِنَ الحقيقة بأنّ إسْرَائِيلَ كَسرَ العهدَ ومن ثمّ أصبحَ زانياً، شجّعَ يهوه زوجتَه الكافرةَ عَلَى الرجوع، العهدَ لشعب كافرَ، بمحبّةِ لا تصدّق (قا؛ هُوَ ٢: ١٩-٢٠).

إضافةً إلى صورةِ الزواج، إستخدمَ هوشع صورة الأبِ أيضاً لوَصْفِ محبّة يهوه التي لا تُدركِ لإسْرَائِيلَ، الّذِي أحبّه في مصر وجذبه إليه بأواصر المحبةِ (١١: ١-٤). لكن إسْرَائِيلَ رجعتْ. لذا صوّرَ هوشع الصراع المستمرّ داخل يهوه نفسه كَالّذِي يغضب ويغار وكأبّ مَخْدُوع وحبّه الوهّاج (رج ١١: ٨-٩). هذا الوصفِ مِن قِبلَ هوشع للحبّ العاطفي والمتحمّسِ للهِ لم يَسْبِقْ لَهُ مثيلُ من حيث صراحته. فصلاح اللهِ لا يَبدي نفسه في القوّة التدميريةِ، لكن في الحبّ المرْن والعطوف، الّذِي يَفوقُ أيّ حبّ إنْسَانِي متجاوب ويَعاني من خلالَهُ جحودِ شعبه (٦: ٤).

لقد تكلّم الأنبياء الذين تلوهُ أكثر، وأجروا التعديلاتِ، عَلَى صورةِ هوشع للمحبّةِ وموضوع المحبوبِ. فقد تَكلّمَ أرميا عن محبّةِ إسْرَائِيلَ الأولى في الصحراء والنمو البارد في الأرض المَوْعُودة (٢: ١-٨). لكن محبّة يهوه أَبَدِيّةُ (٣١: ٣ = سب ٣٨: ٣)، وهو سَيُساعدُ شعبه المنحطّ ثانيةً (قا؛ ٣: ٦-١٠؛ ٣١: ٤). في أش ٥٤: ٤-٨ لَيسَت الزوجةَ هي من تَركتْ زوجَها لكن يهوه هو الّذِي تَركَ عروسَه الصغيرةَ، الّذِي يُعيدُ شفقةَ الآن ثانيةً. حتى أنه يُمْكِنُ لأحد أَنْ يَتكلّمُ عن محبّةِ يهوه السياسيةِ، يُقدّر عودةِ المسبيين مِنْ بابل (٤٣: ٤).

(ج) يُظْهرُ تث أفكارَ مماثلةَ. لكن بينما في الأنبياء محبة يهوه هي الأساس الوحيد والمدهشُ لأعمالِه المستقبليةِ في خلاص شعبه التائه، نجد الإشاراتِ إلى اختيار يهوه القائمِ عَلَى المحبّةِ في تث دائماً يُجهّزُ الأرضَ لحَثّ إسْرَائِيلَ على مَحَبّة اللهِ ولإتّباع إرْشاده (تث ٧: ٦-١١). هذا الموضوعِ مُجمَل في ٦: ٥: "تُحبُ الرّبّ إلهك من كُلِ قلبك ومن كُلِ نفسكَ ومن كُلّ قوّتكَ" مثل هذه المحبّةِ للهِ تُدرك في إبقاء ميثاق الشريعة (خر ٢٠: ٦؛ تث١٠: ١٢-١٣) وفي مَحَبّة جاره/قريبه (لا ١٩: ١٨؛ قا؛ ١٩: ٣٤ كَمِثَال).

٤. (أ) في اليهودية الهَلِينية والرابانية *agapē* أصبحَ المفهومَ المركزي لوَصْفِ علاقةِ اللهِ بشعبه والعكس بالعكس. يَحبُ اللهُ شعبه خلال كُلّ ضيق. برهانُ حبّه هُوَ التوراةُ، ويُبادلُ المؤمنُ حبّ اللهِ بطاعةِ شريعته، يَحاكي شفقةَ اللهِ المتحمّسة، ويَبْقى صادقاً معه، حتى إلى حدّ الإستشهادِ (٤مك ١٣: ٢٤؛ ١٥: ٣). ومحبة الجار/ القريب هي الوصيةُ الرئيسيةُ لليهودي التقي. هناك حتى أمثلة الأوامرِ لمُسَاعَدَة عدوه.

(ب) إعتقدتْ جماعة قمران بأنّها كَانتْ قَدْ اختيرت لمحبّةِ اللهِ، لكن هذه المحبّةِ المشار إليها هي فقط لأولاد النورِ. يَحبُ اللهُ ملاك النور ويَكرهُ كُلّ الذين يَنتمونَ لشركةِ مع بليعال. هناك أوامِر متكرّرة في أغلب الأحيان: "تحب كُلّ شخص اختاره الله، اكره كُلّ شخصٍ يَكرهُ"

(نج ١: ٣-٤؛ قا؛ مت ٥: ٤٣-٤٧). ففي حين أن محبّةِ اللهُ لَمْ تُصوّرْ كإمكان تطبيق عالمي، حتى أن المحبّة للجارِ/ للقريب قد إنحصرت في أعضاء الجماعةِ المقدّسةِ.

ع. ج ١. (أ) في ع. ج تُعدّ المحبّةِ أحد الأفكار المركزيةِ التي تُجسّدُ المحتوى الكامل للإيمانِ الْمَسِيحي (قا؛ يو ٣: ١٦). فعّاليةُ محبة اللهِ، هي في البُحثُ عن محبّةٍ متبادلةٍ مع الناس (١يو ٤: ٨، ١٦).

(ب) لعله ذا مغزى ورود *stergō* فقط ٣ مرات في ع. ج، مرة في الكلمة المُركبة *philostorgos*، مَحَبّة وفيّة، في المقطع الذي يُؤكّدُ فيه بُولُس على الحاجة للمحبّة في الكَنِيسَةِ بتكديس الكلامَ عن المحبّةِ "وَادِّينَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً بِالْمَحَبَّةِ الأَخَوِيَّةِ" (رو ١٢: ١٠). أيضاً تَرِدُ *stergō* في رو ١: ٣١؛ ٢تي ٣: ٣ في الكلمة المُركبة *astorgos*، لاَ حُنُوّ، قاس، بلا محبّةٍ. علاوة عَلَى ذلك، فإنّ *erōs* و*eraō* لا تردان مطلقاً. لربما يكون سببَ ذلك إفتراضِ تفسير طريقةِ تفكير كُلّ شئ بلغة القيم والخبرات الإنْسَانِية الّتي ترْتَبطُ بهذه الكلماتِ وهو ما لا يتواصل مع وجهة نظر ع. ج.

phileō، من الناحية الأخرى (← ٥٧٩٧)، تَظْهرُ كثيراً، سواء كانت بمفردها أو في كلماتٍ مركّبةٍ. لَكنّها تَبْقى أكثرَ تحديداً وكلمةً غير ممتع. إنّ التأكيدَ الرئيسي لفئةِ هذه الكلمةِ عَلى المحبّةِ للناس الّذِين نرتبط بهم مباشرةً، أمّا بالدمّ أو بالإيمانِ (مثل؛ يو ١١: ٣٦؛ ١٥: ١٩؛ ١٦: ٢٧).

agapaō و*phileō* تُستعملان بشكل مترادف في يو ٣: ٣٥ و٥: ٢٠ (قا؛ ١٦: ٢٧) عن محبّة الأبِ للابْنِ، وفي ٢١: ١٥-١٧، عندما يَسْأل السيد الْمَسِيح بطرس إن كان يَحبُّه وفي جوابِ بطرس. في ١كو ١٦: ٢٢ *phileō* تُستخدم بشكل واضح حبّ بدلاً عن الرّبّ السيد الْمَسِيح: "إِنْ كَانَ أَحَدٌ لاَ يُحِبُّ الرَّبَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ فَلْيَكُنْ أَنَاثِيمَا/ ملعوناً. مَارَانْ أَثَا/ تعال، يا إلاهي!"

(ج) بالتباين، *agapē* و*agapaō* اللتين تستخدمان تقريباً لكل حالةِ في ع. ج للكلام عن علاقةِ الله مَعنا ليست بشكل مفاجئ، نظراً لإستخدام ع. ق. حيث أنّ من الواضح ما تكون *agapē* موجّهة تجاه الأشياءِ (قا؛ لو ١١: ٤٣)، والإستخدام ذاته للفعل *agapaō* يُرادُ به جعل هذه المحبّةِ موجهة إلى غاياتٍ خاطئةٍ، وبمعنى آخَرَ: لَيسَ تجاه اللهِ. وهكذا يُستخدم الفعل للحبّ المُضَلِّلِ في يو ٣: ١٩ (أَحَبَّ النَّاسُ الظُّلْمَةَ)، ١٢: ٤٣ (أَحَبُّوا مَجْدَ النَّاسِ)، و٢تي ٤: ١٠ (أَحَبَّ الْعَالَمَ الْحَاضِرَ).

في حالة الإسم *agapē* ليس هناك مطابقة لاستخدام سلبي في ع. ج. فهُوَ دائماً يعني حبّ الله، أمّا الفاعل المضاف إليه (وبمعنى آخَرَ: محبّة اللهِ لنا) أو المفعول به المضاف إليه (وبمعنى آخَرَ: محبّتنا للهِ)، أو بمعنى المحبّةِ الإلهية للبشرِ الآخرين التي تَستدعي حضور اللهِ. وهذا ما يَجْعل *agapē* قريبة من مفاهيم مثل: الإيمانِ، الصلاح، والنعمةِ، حيث لجميعها نقطةُ الأصلِ في اللهِ وَحده.

٢. (أ) في التقليدِ الازائي، يَقع التأكيدُ الرئيسي في الوَعْظ بملكوتِ اللهِ وأسلوبِ الحَيَاةِ الجديدةِ الّذِي يبزغ مَع يَسُوعَ نفسه. فاللهُ يُرسلُ ابْنَه المحبوب (*agapetōs*)، الّذِي له يجب أن نسمع (مر ١: ١١؛ قا؛ ٩: ٧؛ لو ٣: ٢٢؛ رج أيضاً مز ٢: ٧؛ أش٤٢: ١). *agapetōs* أيضاً هي من أشكال التفسيرِ الكرستولوجي لـ أش ٤٢: ١ في مت ١٢: ١٨. فأعمال يَسُوعَ بيننا تَكْشفُ عن رحمةِ ومحبّة اللهِ: يَسُوعَ نفسه هُوَ الّذِي يَحبُّ حقاً، فهو يحب الفقراءَ، والمرضى، والخطاة. الكلمة *agapē* لَمْ ترِدْ في قصةِ الآلام، ولو أن الفكر الدفين لنعمةِ ومحبّةِ الله فيما يسير يسوع في طريق الفِداء يظهر بشكل واضح في الخلفيةِ.

إنّ العظةَ عَلى الجبلِ تكون مفهومةً بشكل أفضل عندما يُنظر للتطويبات وللوهلة الأولى كتصريحات مِن قبل يَسُوعَ عن نفسه (مت ٥: ٣-١١؛ قا؛ لو ٦: ٢٠-٢٢؛ ← *makarios*، ٣٤٢١). ويَسُوعَ هُوَ أولُ من عاش المطالب الجذريةِ للتلمذة وحقّق مطاليب الشريعةَ كذلك. وصية مَحَبّة الأعداء (مت ٥: ٤٤؛ قا؛ لو ٦: ٢٧)، وكلمة المغفرةِ مِنْ عَلَى الصليب (لو ٢٣: ٣٤)، والوعد للمجرمِ عَلَى الصليبِ (٢٣: ٤٣) جميعاً ينسجم مع نفس النموذج.

(ب) في الاناجيل الازائيّة تقوم خلاصة المحبّةِ للهِ على دفتي الشريعة (مت ٢٢: ٣٤-٤٠؛ قا؛ لو ١٠: ٢٥-٢٨). هنا أيضاً، من خلال نعمة اللهِ، تَنْبتُ الحقيقةَ الجديدةَ للمحبّةِ التي أظهرتْ في إرسالية يَسُوعَ. وكذلك بإنضمام أتباعه ومُشاركتهم بتحقيق مطاليب العظةِ عَلى الجبلِ. فالتلمذة، عَلَى أية حال، تَقْتضي المعاناة أيضاً، فعِندما يعاني التلاميذ، فإن اللهَ يعترف بهم (مت١٠: ٣٧-٣٩؛ ٢٥: ٣١-٤٠). يُشيرُ هذا المطلب إلى المحبّةِ التي تُعاني وتواجه المشقات؛ والتي يُمْكِنُ أَنْ يَنْجحَ في هذا العالم وحدها عن طريق المعاناة. إذا كلّفتْ المحبّةَ اللهَ أن يبذل ابْنَه الحبيب العزيز جداً لديه، فنفس هذه الكلفة تَنطبقُ علينا.

(ج) تُزوّدُ هذه النظرةِ تفسيرَ مختلفَ لمَحبّة الجارِ/ القريب. ألا وهو محبّة اللهِ، الّذي يَخْلقُ حقائقَ جديدةَ بين البشرِ، وتلكَ القاعدةُ نفسها هي الحافزُ للمحبّةِ بين الناس. لاحظ ثانيةَ الوصيّةَ الثنائية للحُبّ كخلاصة للشريعة (مت ٢٢: ٣٧-٤٠؛ مر ١٢: ٢٩-٣١). يُقْتَبَسُ الجزء الثاني، محبّة الجارِ/ القريب، أيضاً في رو١٣: ٩؛ غل ٥: ١٤؛ يع ٢: ٨. لقد تخطّى يَسُوعَ، وبشكل حاسم، الحدودِ اليهودية والتقليدِ الراباني في وصيتِه الثورية لمحبّة الأعداءِ (مت ٥: ٤٣-٤٨؛ لوقا ٦: ٢٧-٢٨، ٣٢-٣٦). فيَسُوعَ، ابْنَ اللهِ، يَحبُّ أولئك الذين يَصْلبونَه؛ بل وفي الحقيقة، هُوَ يَمُوتُ من أجلْهم. تفسير يَسُوعَ لوصيةِ المحبّة في مثلِ السامري الصّالحُ قد توسّع ضمنياً ليشمل المحبّة لكُلّ شخصِ (لو ١٠: ٣٧؛ قا؛ ٧: ٤٧).

٣. (أ) يَستمرُّ بُولُس كليّةً على خَطّ تقليدِ ع. ق عندما يَتكلّمُ عن محبّةِ اللهِ. *agapē* فهي عنده مرتبطة باختيار المحبّةِ. تُرينا رو١١: ٢٨ هذه الصورة، وبشكل خاص، كَمْ ترتبط هذه الكلمةِ في فكرِ بُولُس بتقليدِ الاختيار الإِسْرَائِيلِي (قا؛ ٩: ١٣-٢٦). "مَدْعُوِّينَ" *agapētoi* ("أحِبّاءَ" رو١: ٧؛ قا؛ كو٣: ١٢). وكما في ع. ق، فإنّ الدافع للإختيارِ هُوَ محبّةُ اللهِ، الّذِي يُمْكِنُ أيضاً أنْ يُترجَمَ مِن قبل *eleos*، نَعمة (← ١٧٩٩). تُصبحُ فعّاليةُ هذه المحبّةِ مدهشةً في عملِ الخلاص الّذِي أتمّه الْمَسِيح (رو٥: ٨؛ ٨: ٣٥-٣٩). إنّ دائرة الإِثم، والغضبِ، والدينونة تُخترَقَ وتُكسر، من أجل يَسُوعَ الْمَسِيح حيث يَبْرزُ كمحبّة اللهِ. في الحقيقة هذه المحبّةِ مُسنَدةُ ليَسُوعَ الْمَسِيح نفسه (مثل؛ غل٢: ٢٠؛ إف ٥: ٢؛ ٢تس٢: ١٣).

إنّ المفهومَ المتعارضَ عند بُولُس هو *orgē*، غضبُ (← ٣٩٧٣). حيث يحيا البشرُ تحت الناموس وهو ما يقودهم مباشرةً إلى دينونة اللهِ؛ واختيارِ محبة اللهِ هو ما يُنقذ أولئك الذين يُؤمنونَ (١تس ١: ١٠). إذا عملِ اللهِ يُمْكِنُ أَنْ يُعرّفَ كمحبّة (قا؛ ٢كو١٣: ١١، ١٤)، ثمّ نشيد المحبّةِ العظيمِ فيْ ١كو١٣ لَيسَ فقط فصلَ في الأخلاقِ، لكنه وصفٌ لكُلّ فعالية اللهِ. فبدلاً مِنَ الكلمةِ "محبّة" يُمكننا أنْ نَضعَ اسمَ يَسُوعَ الْمَسِيح. هذا لا يَعْني بأنّ اللهَ يُصبحُ "إِلَهَ صالح" الّذِي يَتْركُ أيّ شئ يَعْبرُ، فما زال هُناكَ الإمكانيةَ في الشكِ بمجيء الدينونة. لكن صلاح اللهِ يُدركُ في الحقيقة في أنّ الابْنَ المحبوب يَأخذ مكانِ الأثمه (قا؛ ٢كو ٥: ١٨-٢١).

نجد اختيار محبّةَ اللهُ أيضاً في خلفيةِ إف ٥: ٢٢-٣٣، حيث أنّ العلاقة بين الزوج والزوجةِ تقابل محبّةَ الْمَسِيح للكنيسة. هناك إثنان مِنْ نقاطِ الإتصالُ هنا. فمن ناحية، هناك اختيار إِسْرَائِيل (قا؛ رو ٩)؛ إنّ الْكَنِيسَةِ المدعوة جسدُ الْمَسِيح، وإِسْرَائِيل الجديدة، التي أتت للإيمانِ بالْمَسِيح. ومن ناحية أخرى، هناك صورة ع. ق للزواجِ، تَوَرّخ مِنْ

زمن هوشع، مع معنى متضمن لعلاقة المحبّةِ والوفاءِ. الَّذِي هُوَ حقيقيةُ بالنسبَةِ لِلجماعةِ الْمَسِيحيةِ وهو حقيقِي أيضاً بالنسبة للفردِ وللزواج. فمحبّةُ اللهِ قادرة عَلَى التَغَلُب عَلَى كُلِّ أنواع الصعوباتِ وكذا الخيانةِ.

تَتضمّنُ حقيقةُ الخلاص معْرِفة بأنّ فعالية محبّة اللهِ أقوى مِنْ أيّ قوّة أخرى، بما في ذلك الموتِ (رو ٨: ٣٧-٣٩؛ ١كو ١٥: ٥٥-٥٧). والقيامة هي التّتويج لعمل محبّة اللهِ التي فيها تُرَى نصرَته عَلَى هذه القواتِ (قا؛ ٢كو ٥: ١٦-٢١).

(ب) الْمُؤْمِن خاطيءٍ لكنه محبوبٌ من اللهِ. عندما يُدركُ أحد ذلك، فإنه يَدْخلُ دائرَةَ حبّ اللهِ ويُصيرُ محبّاً. لِذلكَ، وكما في ع. ق، فإنّ محبّة بُولُسَ للهِ ومحبّته لجاره/قريبه مُستمدّتَانِ مِنْ حبّ اللهِ. فمحبّة اللهِ هذه مَسْكُوبَة في قلوبنا بالرُّوحِ (رو٥: ٥؛ ١٥: ٣٠). والجوابُ الإِنْسَانِي على فعلِ خلاصِ اللهِ يُصَوّره بُولُسُ، في أغلب الأحيان، كإيمان أو معرفة، لكنه أيضاً كـ *agapē* (قا؛ ١كو ٨: ٣؛ إف ٣: ١٩؛ ٦: ٢٣؛ ١تي ١: ١٤). ومن خلال الرُّوحِ، يَعْرفُ اللهُ وأنْ يَكُونَ معروف منه تُصبحُ نفس الشيءِ. يَنطبقُ نفس الشيء لأنْ تُحبّ مِن قِبل، وتَحبُّ، اللهُ (رو ٨: ٣٧؛ قا؛ غل ٤: ٩). أولئك المحبوبون من اللهِ يُصيرونَ محبون فعّالون (غل ٥: ٦؛ ١تس ٣: ٦). لذا فالمحبّة من ثمرِ الرُّوحِ (غل ٥: ٢٢).

صيغةُ بُولُسَ "في الْمَسِيح" تَتَكلّمُ عنِ وجودِ المؤمنِ في مجالِ محبّة اللهِ. عندما أكونِ "في الْمَسِيح" أو الْمَسِيح "فيّ" فإن هذا يعني بأنّ الحبّ هُوَ مَسكني، فيأخذني هذا الحب ويمتلكني ويصنع مني شخصاً مؤمناً، ومن ثم يحولني إلى شخصٍ مُحبّ (قا؛ غل٢: ٢٠؛ ١تي ١: ١٤؛ قا؛ أيضاً ٢كو ٥: ١٤ مع ع ١٧). الشريعة أنجزَت وتحققت لأن يَسُوعَ أحبّ وماتَ من أجل الخطاة. وحتى الآن، فبينما يحبّ الْمَسِيحيون بعضهم بعضا، فإنهم يُحققونَ الشريعة أيضاً. كلمة *agapē* هي أيضاً إنعكاسُ للذي سيأتي (١كو ١٣: ٩، ١٢-١٣).

٤. (أ) في يو، طبيعة وفعّالية اللهِ مُصَوّرة بوضوحٍ خاصٍ بإستعمالِه لكلمة *agapē*. التي تَنْشأ عن حقيقة جزئية بأنّ *agapē* مستعملَ هنا بوفرة في شكلِها الْمُطلقِ وأكثرُ بكثير مما في كتابات بُولُسَ، وبقول آخَرَ: كاسم بدون مضافٍ إليه، أو كفعل بدون مفعول به فـ"اللهُ جوهره محبّة" (١يو ٤: ٨)، وغرضه من البداية أن يحبّ. إنّ محبّة الأبِ للابْنَ هي النموذج الأصلي لكُلّ محبّة. وقد أصبحت هذه الحقيقةِ مرئية في إرسال وبذل الابْنَ نفسه (يو٣: ١٦؛ ١يو ٣: ١، ١٦). لنا لـ"نرى" و"نعْرِف" أن هذا الحبّ سَيُنْقذنا ويخلصنا. هدف اللهِ الرئيسي للعالم هي حبّه الرحيم والمتسامحُ، الَّذِي يُعلنُ عن نفسه بالرغم مِنْ رفضِ العالم العدائي لَهُ. في محبة اللهِ *agapē* يُكْشفُ مجده بشكل آني (قا؛ يو١٢: ١٦، ٢٣-٢٨). المؤمنُ، الَّذِي يقبل هذه النصرِه، سيحيا (قا؛ يو ٣: ٣٦؛ ١١: ٢٥-٢٦؛ ١يو ٤: ٩).

(ب) بينما يَصِفُ بُولُسُ الطريقَ فإننا نَتّجهُ إلى اللهِ كإيمان، فإنّ تعبير يوحنا هُوَ *agapē* هو العلاقة بين الأبِ والابْنَ التي هي المحبّة (يو ١٤: ٣١). وتشملِ هذه العلاقة الْمُؤْمِنِينَ (١٤: ٢١-٢٤؛ ١٥: ٩-١٠؛ ١٧: ٢٦). ذلك بأنّهم يَحبّون الأبَ والابْنَ محبّة متساوية (٨: ٤٢؛ ١٤: ٢١-٢٤؛ ١يو ٤: ١٦، ٢٠). إنّ التذبذبَ المستمرّ بين الفاعل والمفعول به للمحبّةِ يُرينا يوحنا أنّ الأبِ، والابْنَ، والْمُؤْمِنِينَ جميعاً متّحدَين في حقيقةٍ واحدة مِنَ المحبّةِ المقدسة؛ وبديلُ ذلك هُوَ الموتُ (١يو ٣: ١٤-١٥؛ ٤: ٧-٨). عبارةُ يوحنا المثالية "يَبْقى في" أو "يَثبُت في" يُمْكِنُ أنْ يُحيلَ عَلَى حد سواء إلى يَسُوعَ أو للمَحَبّة (يو ١٥: ٤-١٠؛ ١يو ٤: ١٢-١٦).

(ج) عند يوحنا، المحبّة مِن أجل البشر الآخرين تبقى أساس وبشكل أكبر وأوضح مِنْ محبّة اللهِ عند بُولُسَ (يو١٣: ٣٤؛ ١يو ٤: ٢١). فالمحبّة هي العلامة والبرهانُ عَلَى الإيمانِ (١يو ٣: ١٠؛ ٤: ٧-٢١).

وبدون محبّة الْمُؤْمِنِينَ للآخرين لا توجد علاقة مَع اللهِ. في هذا الصدد يُوافِقُ يوحنا عَلَى وصية الْمَحَبّةَ (يو ١٣: ٣٤؛ ١٥: ١٢، ١٧؛ ٢يو ٥). الْمَحَبّة هي أنْ تحفظ الشريعة (يو ١٤: ٢٣-٢٤).

٥. (أ) وَجِدَت المحبّة تعبيراً خاصاً لَهُا في الدوائرِ الْمَسِيحيةِ الأولى عن طريق قبلةِ الصداقةِ أو القبلة المقدسة، والتي كَانَت جزءاً منتظماً مِنْ إجتماعاتِ العبادة (رو١٦: ١٦). و تُدعى في ١بط ٥: ١٤ "بِقُبْلَةِ الْمَحَبّةِ"، ولو أنّنا لا نعرف تفاصيل هذا الطقس.

(ب) يَدُلّ التعبير *agapē* عَلَى مراسم مسيحية قديمة معروفة بأيضاً بـ"وليمةِ الْمَحَبّةِ" في ١كو ١١ وهو يُرْتَبَط بإحتفالِ عشاءِ الرّبّ. لاحقاً أصبحَ منفصلاً عنْ عشاءِ الرّبّ وكانت مشهورة كحقٍ شخصي (قا؛ يه ١٢؛ وربما أيضاً ٢بط ٢: ١٣). هذه الوليمة المشتركة كَانَ لَها أهميتُها المركزيةِ في الإحتِفال وترسيخ العلاقات الخاصّة وكان ذلك بمشاركة الْمُؤْمِنِينَ فيها في *agapē* ومن الْمُؤَكّدَ أيضاً أن هذه الخدمةِ أعطتْ الفرصةَ للتعبيرِ العملي عن محبّتهم في العملِ الإجتماعي الكبيرِ (قا؛ أع ٦: ١-٦).

انظر أيضاً *phileō*، يحب، مولع بـ (٥٧٩٧).

٢٧ (*agapē*)، محبة، حب، وليمة محبة) ← ٢٦.

٢٨ (*agapētos*)، حبيب، محبوب) ← ٢٦.

٢٩ Ἀγάρ ،Ἀγάρ (*Hagar*)، هَاجَرُ (٢٩).

ع. ق هَاجَرُ هي محظيةُ إبْراهِيمَ وأمّ إسماعيل. يحوي ع. ق قصتين حولهُا (تك ١٦: ١-١٦؛ ٢١: ٨-٢١) تسرد عداوةَ سَارَةَ لَهُا، وطرد هَاجَرُ، ومقرّ إسماعيل النهائي في الصحراءِ. والقصتين تعسكان الإتهامَ بأنّ إسْرَائِيل قد تُعلّقتْ بالشعوب البدوية المحاربةِ للفلسطينين، وتحاولا تقديمَ إيضاحٍ وتبرير السببَ لطريقةِ حَيَاةُ الإسماعيليين الطائشةِ. منزلتهم كأولاد للأمة محظيةٍ مما يجعلهم دون المستوى وبشكل واضح.

ع. ج في ع. ج، يَجْعلُ بُولُسَ بالإستعمالَ المجازي لهذه الوضاعةِ حَافزاً لتفوق العهدِ الجديد (غل٤: ٢١-٣١). حيث يُمثّلُ هَاجَرُ وابْنُها بالعبوديةِ بحَسب التقسيم اليهودي القديم، الَّذِي هُوَ بالمقارنةِ الشديدةِ بالحريةِ الجديدةِ التي في اسْحَاقَ، كابْنَ الحرّةِ، كنموذجُ مجازي. ويُمثّلُ هَاجَرُ بحكايةِ سيناء، لأن سيناء في بلاد العرب، حيث عاشتَ هَاجَرُ.

انظر أيضاً *Abraam*، إبْراهِيمَ (١١)؛ *Sarra*، سَارَةَ (٤٩٢٥)؛ *Isaak*، اسْحَاقَ (٢٦٩٣).

٣٢ (*angelia*) رسالةُ ← ٣٣.

٣٣ ἀγγέλλω ،ἀγγέλλω (*angellō*)، يُعلنُ، يُبلّغ (٣٣)؛ ἀγγελίαω (*angelia*)، رسالة (٣٢)؛ ἀναγγέλλω (*anangellō*)، تقريرُ، يُعلنُ، ينادي بـ، يُظهر، يُصرّحُ، يَخبر (٣٣٤)؛ ἀπαγγέλλω (*apangellō*) يُخبرُ، ينادي، يُظهر، يقول (٥٥٠)؛ διαγγέλλω (*diangellō*)، ينادي، يخبر [للقريب والبعيد] (١٣٣٤)؛ ἐξαγγέλλω (*exangellō*)، يُعلنُ، ينادي (١٩٧٢)؛ κατγγέλλω (*katangellō*)، يُعلنُ، ينادي، نداء، يُخبر (٢٨٥٩)؛ καταγγελεύς (*katangeleus*)، المنادي (٢٨٥٨)؛ προκαταγγέλω (*prokatangellō*)، أعلن، يُعلنُ مقدماً، يَتنبأ (٤٦١٥).

ث ي & ع. ق ١. (أ) في ث ي، الأفعال من هذه الفئةِ قابلة للتبادل بشكل كبير؛ فـ *angellō* البسيطِ سائدٌ. وبخصوص الْمُركبات، *apangellō* يَميل إلى أن يكون الكلمة الأكثرَ رسميةً مِنْ *anangellō*، -*di*، -*ex* ، و *katangellō*، في أغلب الأحيان ما يُشيرُ إلى أسلوب عالي رسمي للإعلان، ولو أنّ *exangello* يُمكِنُ أنْ يُؤكد عَلَى الطبيعةِ السريةِ للذي يُخبَرُ، وأحياناً ترد بمعنى ثرثرة. يُمكِنُ أنْ يَدُلّ *katangellō* عَلَى تقديم

طلباً يَتعلّقُ بنفسه. والاسم *angelia* يُمكِنُ أنْ يَعْني أمّا رسالة أو أمر. الشخص الّذِي يَحْمل الرسالة *katangeleus*، المنادي.

(ب) عموماً، تُشيرُ هذه الكلماتِ إلى فعّاليةِ الرسولِ الّذِي يُبلّغُ رسالةً أعطيتْ له أمّا بشكل شفهي أو كتابة، وبهذه الطريقةِ فهو يُمثّل مرسلَ الرسالةِ. وقدْ يَكُون محتوى الرسالةِ أخباراً أو أخبارَ عائلية خاصّة تتعلّقُ بأحداثٍ سياسيةِ: الحرب أو النصر أو هزيمة جيش، أو الإعلانِ المهيب لحاكم، أو مرسوم إمبراطوري. كما أن الأخبارُ السارةُ (*angelia agathē*) تُدعى *euangelion* أيضاً (إنجيل ← ٢٢٩٥).

(ج) كما أن الرسول الّذِي يَجْلِبُ الأخبار يتمتع بحمايةٍ خاصّة من الآلِهَةِ، فإن رسالته كذلك يُمكِنُ أنْ تَكتسبَ أهمية مقدّسةً. هذا حقيقي خاصّةً من حيث إرتباطُها بالتبجيل الديني للحُكّام والآلهَةِ: مثل؛ حين يُعلنُ الرسولُ عن الاحتفال المهيب بتقديم الأضحيَةِ التي تَجْلبُ البركةَ أو إقترابُ موكِبِ رسمي جليل. أو يُعلنُ بيان إلَهي، أو يُعلنُ عهدَ مَلِكٍ جديدٍ، أو يُفصّلُ الأعمالَ العظيمة لإلَهه أو إمبراطور.

٢. (أ) في سب *angellō* ترْد ٥ مرات ويَقْصدُ بها الإعلان. وعلى النقيض من ذلك، تَرد *anangellō* و*apangellō* كثيراً بمعنى تقرير، يُعلِنُ (مثل؛ تك ٩: ٢٢؛ ٣٧: ٥)، يُخْبِرُ (مثل؛ مز ١٩: ١؛ ٤١؛ ٥: ١٥)، يَتكلّمُ بشكل علني (مثل؛ تك ١٢: ١٨؛ ١صم ٩: ١٩)، ويأمرُ (مثل؛ تث ٢٤: ٨). ونادراً ما تَرْدُ الكلمات *exangellō* و*diangellō* و*katangellō* في سب حيث ترد ٩ مرات، و١٢ مرة، و٣ مرات عَلى التوالي.

(ب) ع. ق جلي واضحُ حيث يعلن أنّ سيادة الحكم الإلهي وأفعالَه القديرة أعلنتْ، ولا مجال لإدّعاء بسيادةِ آلِهَةِ أخرى. إنّ قدرةَ الرّبّ الإلهُ يُخبر بها في كُلّ العالم (عد ٩: ١٦؛ مز ٦٤: ٩)، كذلك بصلاحُه (مز٢٢: ٣٠-٣١)، وأمانته (٣٠: ٩)، وأعمالَهُ العجيبة (٧١: ١٧)، ومحبّته الثابتة (٩٢: ٢). هُوَ نفسه، الرّبّ، الّذِي يُعلنُ ما سوف يَجيءَ (أش ٤٢: ٩؛ قا؛ ٤٦: ١٠)، وهو ما لا تستطيع فعله كل الأصنام (٤٤: ٧-٢٠).

(ج) إنهمَ مبدئياً الأنبياء، رُسُلُ اللهِ المُختَارون، الّذِين يُعلنُون أعمالَ خلاصه بين شعبه وفي كُلّ الأرضِ (أش ١٢: ٥)، الّذِين يُعلنونُ إرادتَهُ (مي ٦: ٨)، ويُخبرُون بما سيأتي (تأتي هذه الفكرةِ الأخيرة بتركيز أقوى في فترة ما بين العهدين). في حج ١: ١٣ وملا ٣: ١ حيث يُدّعى النبي *angelos* (ملاكِ، رسول← ٣٤). والإعلانُ أو البلاغ الّذِي يَرد بناءً عَلى رغبةِ يهوه أو في معرفةِ أفعالِ خلاصه.

ع. ج ١. ترد *angellō* في ع. ج مرة واحد فقط (يو٢٠: ١٨) و*angelia* مرتان (١يو ١: ٥؛ ٣: ١١). تَرْدُ المُركّباتُ أكثرُ منها بكثير، وهي تَعْني ببساطة أنْ يروي أو يُخبر *anangellō* (ترد ١٤مرة، مثل؛ أع ١٤: ٢٧)، بينما *apangellō* (ترد ٤٥ مرة، مثل؛ مت ٢: ٨؛ ٢٨: ١١)، و*katangellō* (ترد ١٨مرة مثل؛ رو ١: ٨). وتُردُ الإشتقاقاتُ الأخرى بشكل نادر في ع. ج: *prokatangellō* (أع ٣: ١٨؛ ٧: ٥٢) و*diangellō* (لو ٩: ٦٠؛ أع ٢١: ٢٦؛ رو ٩: ١٧) و*exangellō* (١بط ٢: ٩)، و*katangeleus* (أع ١٧: ١٨).

٢. عادة الكلام ما تَعني فئةِ هذه الكلمات إعلان ذا خصوصية، بمعنى تقني: إعْلان فعّاليةِ اللهِ، وإرادته للخلاص. هذا الإعلان، هُوَ الهَيئة التي هي مُشْتَقَةُ مِنْ مصدرها الجوهري، ويَدْخل بعمق في حَيَاةِ الرسول ويُشكّلِ شروط كليَةَ عَليه. عندما تُستعمل بهذه الطريقة، هذه التعابير يُمكِنُ أنْ تَكونَ بارزة بالكاد في المعنى مِنْ *euangelizō*، يُعلنُ (أخبارَ سارة؛ *euangelion* ← ٢٢٩٥). لاحظ (١يو ١: ٥) مثل؛ "وهذا هُوَ الْخَبَرُ [*angelia*] الّذِي سَمِعْنَاهُ مِنْهُ وَنُخْبِرُكُمْ [*anangellō*] بِهِ: إِنَّ اللهَ نُورٌ وَلَيْسَ فِيهِ ظُلْمَةٌ الْبَتَّةَ" بالإضافة إلى لو ٩: ٦٠: "دعِ المَوتى يَدْفنونَ موتاهم، وأما أنت فاذْهبْ وناد [*diangellō*] بمَلَكُوتُ اللهِ. "

(أ) يَستخدمُ يو كلماتَ هذه الفئةِ بشكل خاصٍ في بشكل لاهوتي مُفعم بالمعاني، بينما *euangelizō* و*kēryssō* (يَعِظ، ← ٣٠٦٢)- الكلمات المُستخدمة غالباً في الاناجيل الازائيّة، و أع، وبُولُس - لا تَظْهرُ في كتاباتِه. يُفضّل يو *martyreō* أيضاً، للشهادَة (← *martyria*، ٣٤٥٦)؛ للحَدثُ الذي حدث فعلاً واختبرَه الفاعل ويُخبر به الشاهد. طبقاً لكلماتِ المرأةِ السامريةِ في يو ٤: ٢٥، عندما يأتي المَسِيّا، "فَمَتَى جَاءَ ذَاكَ يُخْبِرُ[*anangellō*] نَا بِكُلِّ شَيْء". يُلاحظ أيضاً تنبؤ يَسُوعَ بخصوص الرُّوحَ الآتي: ".. وَيُخْبِرُ [*anangellō*] كُمْ بِأُمُورٍ آتِيَةٍ" (١٦: ١٣). في هذه المقاطع هي لَيستْ مسألة حدوث إعلانٍ أو تبشير بعصر جديدٍ الّذِي يأتي فيهَ المَسِيّا، بينما هُوَ الكشف عما هو مُقرر، "الّذِي كَانَ مِنَ الْبَدْءِ" (١يو ١: ١). فالمؤمنون قدْ يَتقدّمونَ بالثقةِ إلى ظلماتِ المستقبلِ، لأن الحقيقةَ الكاملةَ للكلمةِ يوماً ما سَتَكونُ مستعلنة لَهم بالرُوحِ.

إنّ الرسالةِ المُعلَنةِ في يو تحوي كلاً من: معلومات، أو تذكير، بحدثِ الخلاص والوصيةِ. *angelia* يُمكِنُ هكذا أنْ تُترجم كرسالة أو وصية في ١يو ١: ٥؛ ٣: ١١. إنّ الإختلافَ بين هذا وديناميكية الإعلانِ المثيرِ للعصر الجديدِ، الّذِي مَحْمُولٌ مِنْ قِبلِ *kēryssō* و*euangelizō*، تظهر بوضوح في ١: ٢-٣: "فَإِنَّ الْحَيَاةَ أُظْهِرَتْ، وَقَدْ رَأَيْنَا وَنَشْهَدُ وَنُخْبِرُكُمْ [*apangellō*] بِالْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ عِنْدَ الآبِ وَأُظْهِرَتْ لَنَا. اَلَّذِي رَأَيْنَاهُ وَسَمِعْنَاهُ نُخْبِرُكُمْ [*apangellō*] بِهِ، لِكَيْ يَكُونَ لَكُمْ أَيْضاً شَرِكَةٌ مَعَنَا". فالرسالة هي "إِنَّ اللهَ نُورٌ" (١: ٥)، لذا يَجِبُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أنْ لا يَسلكوا في الظلام (قا؛ ١: ٧) لكن في المَحَبّةِ.

(ب) يَستخدمُ لوقا وبُولُسُ كلماتَ *angellō* ويكْتبُا فئة هذه الكلمةُ في تشكيلة من المعاني، تَرَاوُح مِنْ المعنى البسيطِ للتحذير (أع ٢١: ٢٦، *diangello*)، والإخْبار (٢كو ٧: ٧، *anangellō*)، إلى الهامِ بشكل لاهوتي الّذِي يَعطي بالأكثر تقريراً (مثل؛ أع ١٤ :٢٧؛ ١٥: ٤)، إلى المعنى الخاصّ للأمر (أع ١٧: ٣٠)، والإعتراف (١كو ١٤ :٢٥)، والمناداة، (مثل؛ أع ٤: ٢؛ ١٣: ٥؛ ٢٦: ٢٠؛ قا؛ أيضاً ١بط ٢: ٩)، وأخيراً إلى النوع الطقوسي الجدّي للإعلان الّذِي يَنْتجُ مِن الإحتفالِ المقدّسِ لعشاءِ الرَّبّ: "فانكم كلما أكلتم هذا الخبز وَشربتم هذه الكأس، تُخبرُ [*katangellō*] ون بموتَ الرّبّ إلى أنْ يَجيءَ" (١كو١١: ٢٦). يُحيل هذا الإعْلان هنا، من المحتمل، إلى كل من العملِ الرمزي لكسر الخبزِ وشرب كأس النبيذ إلى روايةِ قصةِ الآلام أثناء عشاءِ الرّبّ.

لوقا وبولس، بالمقارنة مع يوحنا، يَتعاملان مع إعلانِ حدثٍ مُكمَلٍ أو إعلانِ واحد في المستقبلِ. فاعل للإعلانِ الجديدُ للسامعين (أع ٤: ٢؛ ١٦: ١٧؛ ١كو ٩: ١٤) ويُصبحُ فعّالاً مِنْ قِبل أنْ يُعلَنَ (أع ١٣: ٣٨؛ ١كو ٢: ١).

(ج) رسالة المَسِيح هي رسالةُ القيامة. *apangello* يُصبحُ، في روايات القيامة في الأناجيل، تعبير تقني للشاهدِ عَلى القيامة (مت ٢٨: ٨، ١٠-١١؛ مر١٦: ١٠، ١٣؛ لو ٢٤: ٩؛ في ٢٠: ١٨ [*angellō*]). إنّ الكلمةَ تُستخدمُ هنا في معناها الأصلي: الرسول الّذِي يَحْمل الأخبارَ، بأنّهُ قد إستلم مقدماً وبشكل مباشر مِنْ مرسلِ الرسالةِ (المُقام، مت ٢٨: ١٠؛ يو٢٠: ١٨؛ والملائكة، لو٢٤: ٦-١٠). وليس بصدفةَ أن يَستخدمُ لوقا نفس الكلمةِ في كلامِه عن "تبدلِ هيئة يَسُوعْ" (٩: ٣٦)، في ذلك التلاميذ لا يَنْقلونَ عن أي شخص الرسالة المتضمنة أنهم رَأوا تبدل هيئة يَسُوعْ.

(د) يَسُوعَ مُعلَنٌ كالموعودِ به في النبواتِ (قا؛ *prokatangellō* و*katangellō* في أع ٣: ١٨، ٢٤؛ ٧: ٥٢) والذي تمم جميعها في شخصه. فَتَحَ بُولُسُ الكتبَ المقدّسة وحاجج "مُوَضِّحاً وَمُبَيِّناً أَنَّهُ كَانَ يَنْبَغِي أَنَّ الْمَسِيحَ يَتَأَلَّمُ وَيَقُومُ مِنَ الأَمْوَاتِ وَأَنَّ هَذَا هُوَ الْمَسِيحُ يَسُوعُ الَّذِي أَنَا أُنَادِي [*katangellō*] لَكُمْ بِهِ" (أع ١٧: ٣). وهذا ليس

مفاجئاً، بل أنه زود نفسه لإعلان مدْعومٌ بتَشْكِيلةٍ من اقتباسات من ع. ق (مثل؛ رو ٩: ١٧، قا؛ خر ٩: ١٦؛ رو ١٥: ٢١، قا؛ أش ٥٢: ١٥).

انظر أيضاً *kēryssō*، يُعلن، ينادي [جهاراً]، يكرز (٣٠٦٢).

٣٤ ἄγγελος، ἄγγελος، (*angelos*)، ملاك، رسول (٣٤)؛ ἀρχάγγελος، (*archangelos*)، رئيس ملائكة (٧٩١)؛ ἰσάγγελος، (*isangelos*)، مثل ملاك، كملاك (٢٦٩٤).

ث ي & ع. ق في ث ي تُطبَّقُ الكلمة *angelos* عَلَى رسولٍ أَو سفيرٍ في الشؤون الإنْسَانِية، الّذِي يَتكلّمُ ويَتصرّفُ وفق مجالٍ من أرسله. وهُوَ يتمتع بحمايةِ الآلَهَةِ.

١. (أ) الملائكةِ في ع. ق هي كائنات سماويّة، وأعضاء عَرْشِ يهوه، الذين يَخْدمُونه ويُمْجدونه (أي ١: ٦؛ قا؛ أش ٦: ٢٣). يهوه هو خالقُهم، والملائكةُ لمَا تكن أبداً مستقلة ذاتياً أو كَانَ لَدَيها طوائفُ مُكرّسة لهم في إسْرَائِيل. أحياناً يَظْهرونَ في السياقاتِ المحاربةِ (مثل؛ تك ٣٢: ١-٢؛ قا؛ يش ٥: ١٣-١٥). شهدوا خَلْقَ العالم (أي ٣٨: ٧)، لكنهم كباقي الكائناتُ غير معصومين (٤: ١٨؛ قا؛ ٥: ١٥). وقد يَكُونون وسطاءَ الوحي (زك ١: ٩، ١١-١٩؛ ٢: ٢-٥؛ قا؛ حز ٤٠: ٣). وهم مَذْكورن أيضاً كـ "ملائكة موت" (مز ٧٨: ٤٩) و"المدمرة" (خر ١٢: ٢٣).

الكَرُوبِيم من الأنواعُ الخاصّةُ للملائكة، الّتي تمتاز عن كلّ من البشر والحيوانات (تك ٣: ٢٤؛ حز ١: ٥-١٢؛ ١٠: ١٩-٢٢؛ ١١: ٢٢؛ مز ١٨: ١٠ [عب ١١])، والسّرَافِيمُ، التي لَهُا ستّة أجنحة (أش ٦: ٢). تَظْهرُ الملائكةِ في دا ككائنات متوسّطة قويّة ذات أسماءِ شخصيةٍ: رؤساء الملائكة، والمراقبون، وملائكةُ الأمم. الملايينُ منها تُحيط بعَرْشِ الله (قا؛ ٤: ١٣، ١٧؛ ٧: ١٠؛ ٨: ١٦؛ ٢١: ١٠؛ ٥٦: ١٢: ١).

(ب) يَجِبُ أَنْ نُميّزَ بين هؤلاء و"مَلاَكُ الرّبِّ" الذي هُوَ كائن سماويُ أعطي مهمّة معيّنة مِن قِبلِ يهوه، خلفه تَختفي كليّةَ شخصيةَ الملاكِ. لِذلك من الخطأ للشخص الذي يظهر لَهُ هذا الملاكَ أن يُحَاوَلَ فَهْم طبيعتِه (أو اسمِه ، قا؛ قض ١٣: ١٧-١٨). يَظْهرُ هذا الملاكِ بشكل دائم تقريباً للمُسَاعَدَة أمّا لإسْرَائِيل أو لفرد. وهُوَ عملياً ظهور تجريديّ ليهوه (خر١٤: ١٩؛ عد ٢٢: ٢٢؛ قض ٦: ١١-٢٤؛ ٢مل ١: ٣٤). فقط في ٢صم ٢٤: ١٦-١٧ نَجِدُه يُعارضُ إسْرَائِيل. وأحياناً يستحيل التّمييز بين يهوه وملاكِه.

٢. لاحقاً تزايد جداً إعتقادِ اليهود الشعبي في الملائكةِ. واشترط هذا الاعتقاد بعدم إعتبارهم مستقلين ولا تشكّلتْ طائفة ملائكيّة، وقد اعتبر الإعتقادَ في الملائكةِ إمتداداً تقوياً للـ ع. ق. تمثّل الملائكةُ كلية علم وكليةُ وجود يهوه، وهي تشكّل محكمته ومرافقيه عَلَى الدوام، وهم رُسُله. كما رُبِطوا بالنجوم، والعناصر، والظواهر الطبيعيةِ، والقواتِ، التي دانوا كممثّلون لله. والفردُ لديه ملاكُ حارس، والحراس الوطنيون وُضِعوا عَلَى الشعوب، ومن ضمن ذلك ميخائيل عَلَى إسْرَائِيلَ (دا ١٠: ١٣، ٢١؛ ١٢: ١). تَضمّنتْ رُتب الملائكةِ رؤساءَ الملائكة، والقواتَ، والملاكَ، والعروشَ، والأرباب، والسلطاتَ.

في مخطوطات جماعة قمران للملائكةِ ميزَةَ ثنائيةِ كونيةِ. حيث خَلَقَ اللهُ مملكتان، مملكة النور ومملكة الظلمة، ولكُلّ منهما أميرُ (*śar*) أو وَضعَ ملاكِ فوقه (← *daimonion*، ١٢٢٨). تحتَ هؤلاء الأمراءِ كلّ البشرِ والكائنات الملائكية الأخرى (وتُدعى أيضاً رؤساءَ أو أرواحَ). غالباً ما تُدعى ملائكةَ النور "أبناءَ السّمَاء" أو "أبناءَ الله" "مراقبون سماويون عُصاة" سَقطوا، ودان اللهُ الملائكة. وفي الأيام الأخيرة ستدور حرب بين الله وجنوده السماويون ضد أبناء الظلمةِ الذين سيعذبونَ الأرضَ.

ع. ج *angelos* تردُ ١٧٥مرة في ع. ج. وهي تُستخدمُ للأشخاص فقط ٦ مرات (مت ١١: ١٠؛ مر ١: ٢؛ لو ٧: ٢٤، ٢٧: ٥٢؛ يع ٢: ٢٥). عُموماً المفاهيم اليهودية لـ ع. ق هي المسيطرُة. فالملائكة هم ممثلي العالم السماوي ورُسُلِ الله. عندما يَظْهرونَ، يَبزغ العالمَ الفوقَ الطبيعي. ولأن الله حاضر في يَسُوعَ، فإنّ طريقه عَلَى الأرضِ مصحوب بالملائكةِ (مت ١: ٢٠؛ ٢: ١٣، ١٩؛ ٢٨: ٢، ٥؛ مر ١: ١٣؛ لو ١: ١٩؛ ٢: ٩، ١٣؛ ٢٢: ٤٣؛ يو ١: ٥١؛ قا؛ أع ١: ١٠). وفي مجيئه الثاني سَيَكُونونَ بجواره (مت ١٣: ٤٩؛ ١٦: ٢٧؛ ٢٥: ٣١؛ ٢تس ١: ٧). وكائنَ الله ، يَقِفُ يَسُوعَ وبشكل غير قابل للجدل فوق الملائكةِ (مر ١٣: ٢٧؛ عب ١: ٤-١٤).

يرد مفهومُ الملاكِ الحارس في مت ١٨: ١٠ كتعبير عن محبّةِ اللهُ لـ"قليلي الشأن" (قا؛ أع ١٢: ١٥). الملائكةُ وسطاءَ قضاء الله (١٢: ٢٣). ويَتصرّفونَ نيابة عن الرسل (٥: ١٩؛ ١٢: ٧-١١) ويعملون إرادة الله المعلومةَ لديهم (٨: ٢٦؛ ١٠: ٣-٨؛ ٢٧: ٢٣-٢٤).

عند بُولُسُ يُهيمن الْمَسِيحِ عَلَى الملائكةِ (إف ١: ٢٠-٢١؛ في٢: ٩-١١). فأنّهُ لاَ مَوْتَ وَلاَ حَيَاةَ وَلاَ مَلاَئِكَةَ وَلاَ رُؤَسَاءَ وَلاَ قُوَّاتِ ... تَقْدِرُ أَنْ تَفْصِلَنَا عَنْ مَحَبَّةِ اللهِ الَّتِي فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ رَبِّنَا (رو ٨: ٣٨؛ قا؛ غل ٤: ٣). كما هاجمَ الرسل التبجيل العرفاني/الغنوسي للملائكةِ لأنه يشوهُ الإعترافَ بمكانة المَسِيح الفريد كوسيط (كو١ :١٥-٢٠؛ ٢: ١٨؛ قا؛ رؤ ١٩: ١٠؛ ٢٢: ٨-٩). لَكنّه عَرفَ أصنافَ مُخْتَلِفة مِنْ الملائكةِ (رو ٨ :٣٨-٣٩؛ ١كو ١٥: ٢٤؛ إف١: ٢١؛ كو١: ١٦). والملائكةُ شاركتْ في إعْطاء الشريعة الموسوية في سيناء (غل ٣: ١٩؛ قا؛ أع ٧: ٥٣؛ عب ٢: ٢)؛ وهم يَهتمّونَ بمصيرِ الناس (لوقا ١٥ :١٠) والرسل (١كو ٤: ٩).

تُحيطُ الملائكةُ بعَرْشِ اللهُ وتَمْلأُ العالمَ السماوي بتراتيل التمجيدِ (رؤ ٥: ١١؛ ٧: ١١). وهم وسَطاءَ الوحي، ويَعطون الرُؤى (١: ١؛ ١٠: ١-١١؛ ١٤: ٦-١١؛ ١٧: ١)، ويُنفّذونَ أحكامَ الله (٧: ١؛ ٨: ٢-٣؛ ٩: ١، ١٣؛ ١١: ١٥؛ ١٢: ٧-٩؛ ١٤: ١٥، ١٧-٢٠؛ ١٥: ١، ٦-٧؛ ١٨: ١-٢؛ ١٩: ١٧؛ ٢٠: ١-٣). من ناحية أخرى، الشيطان لَهُ هُوَ الاخر ملائكةُ (مت ٢٥: ٤١؛ ٢كو ١٢: ٧). يتكلم بطرس (١بط ٣: ١٩-٢٠؛ ٢بط ٢: ٤) ويَهُوذَا (يه ٦) عن سقوطِ الملائكةِ. أما "مَلاَئِكَةُ الْكَنَائِسِ" (رؤ١: ٢٠؛ ٢: ١؛ الخ.) من المحتمل أن يكونوا ملائكة ولَيسَ قساوسةَ.

archangelos رئيس ملائكة، يرَدُ في ع. ج فقط في ١تس ٤: ١٦ ويه ٩. يرد المفهومُ، عَلَى أية حالٍ، لَرُبّمَا أيضاً في رؤ ٨: ٢، ٧-٨، ١٠، ١٢؛ ٩: ١، ١٣؛ ١١: ١٥. أعطيت الاسماء فقط لجبرائيل (لو١: ١٩) وميخائيل (يه ٩؛ رؤ ١٢: ٧).

isangelos، مثل ملاكِ، تردُ فقط في لو٢٠: ٣٦ (قا؛ مت ٢٢: ٣٠؛ مر ١٢: ٢٥). تَصِفُ الكلمةُ سمات أولئك الذين قاموا مِنَ المَوت، الذين لَمْ يَعُودُوا خاضعين للشروطِ الطبيعيةِ للحَيَاةُ الأرضيةِ، ومن ضمن ذلك الزواج.

انظر أيضاً *Cheroub*، كروب (٥٩٣٨).

٣٧ (*agenealogētos*، بلا نسب) ← ١١٥٥.

٣٩ (*hagiazō*، يتقدس، مقدّس، يقدس) ← ٤١ .

٤٠ (*hagiasmos*، قداسة، تقديس، تكريس) ←٤١ .

٤١ ἅγιος، ἅγιος، (*hagios*)، قداسة، تقديس (٤١)؛ ἁγιάζω، (*hagiazō*). يتقدس، مقدّس، يقدس (٣٩)؛ ἁγιασμός، (*hagiasmos*)، قداسة، تقديس، تكريس (٤٠)؛ ἁγιότης، (*hagiotēs*) قداسة (٤٢)؛ ἁγιωσύνη، (*hagiōsynē*)، قداسة (٤٣).

ث ي & ع. ق ١. في الأصلِ، *hagios* مُتَعَلِّقة بـ *hazomai*، التي يَقْصدُ بها الوقوف بخشيةٍ أمام الآلهةِ أو أحد الأبوين، إحتراماً. *hagios* يُمكِنُ أنْ تُنطبقَ عَلى ضريح أفروديتِ، والقَسَم، والآلهةِ، وحتى لأناس محددين. أغلب إشتقاقاتِها جاءت متأخرة وتَظْهرُ بصورة رئيسيةِ في سب. بالمقارنة مع *hieros* (← ٢٦٤١)، صوّرتْ هذه الكلمةِ لَيستْ الشئ المقدّسَ في ذاته، لكن الوقوف لعِبادَة تلك الصادرة مِنْ المقدّس.

٢. في سب هذه الكلمةِ فئة تَخْدمُ بالدرجة الأولى التَرْجَمَة العبرية للكلمة *qādôš* وإشتقاقاتِها. العاملُ الحاسمُ في مفهوم ع. ق للمقدّس لَيسَ كثيراً القوّة القدسية الرهيبة. بالأحرى، خلال بَعْض الأماكن، والأجسام، أو دُخولُ الناسِ من خلال المناسباتَ بالإتصال المباشر بالقوّةِ القدسيةِ. الفكرةُ الأوّليةُ لَيستْ تلك مِنْ الفصل (ولو أنّ هذا مُفَضّل مِن قِبل العديد مِنْ العلماء)، بيد أن الفكرَ الإيجابي للقاء، يَتطلّبُ بَعْض أنماطِ تحتم الاستجابةِ (مثل؛ مز ٢٤: ٣-٤). فالمفهومُ *hagios* يَفترضُ قِيَمَ أخلاقيةَ. هذه الأخلاقية تعبيرُ عن قدسيةِ يهوه في عالم الممارسات المقدسة سواء كانت مُتشابهة أو مختلفة. مثل؛ الإتّصال الجنسي من المستحيل أن يكون غير أخلاقي. لكن بالمقابلة مع الممارساتِ المقدّسةِ، فهويعتبر فعل تجديفي إذ أنه يمنع الشخص المدنّس من الإتّصال بالمقدّسِ (١صم ٢١: ٤-٦؛ قا؛ عد ١٩: ١٥).

٣. (أ) الفعل *hagiazō*، يتقدّس، يُقدّسُ، يُستَعملُ بشكل موحّد أكثر ضمن سياق مكانِه مِنْ الاسم أو الصفه لإنْسَانِ كان لا بُدّ أنْ يُقدّسَ نفسه بعدما عُزل بشكل مؤقت عنْ حَيَاةِ الجماعةِ لسَببِ النجاسة (٢صم ١١: ٤) أو عندما يتّصلُ بالله (مثل؛ عن طريق تجلي اللهِ للإنْسَان، خر ١٩: ١٠-٢٤؛ أو الجهاد المقدّسَ، اصم ٢١: ٥؛ أو الذبيحةُ العائليةُ، ١صم ١٦: ٥). يُمكِنُ أيضاً لشخص أنْ يُقدّسَ الناس (١صم ٧: ١، للكهنوتِ) أو أشياءِ (امل ٨: ٦٤؛ قا؛ يش ٦: ١٩) وهكذا يَضِعُهم في تدبير الله. عد ٦: ١-٢١ يعرض، حالة النذير كشكلٍ خاصٍ مِنْ التكريس.

(ب) يُشيرُ ع. ق إلى أشياءِ عديدةِ مقدّسة: مثل؛ الخبز (١صم ٢١: ٤) أو لحم الذبيحة (أر ١١: ١٥). يَتكلّمُ ناظم سفر المزامير عن أشياء عديدةِ باعتبارها مقدّسة: هَيْكَلُ يهوه (ومثل؛ مز ٥: ٧)، وكذا عن جَبَلِ (تلّة) (٣: ٤؛ ١٥: ١)، وجَبَلِ صِهْيَوْنَ (٢: ٦)، والسّمَاءِ (٢٠: ٦)، العلو الذِي منه يَصغي (١٠٢: ١٩)، وعَرْشِه (٤٧: ٨). يهوه نفسه المهُوب والمقدّسُ (٩٩: ٣). ليس قدوس مثل الرّبّ، وهو وحده يُفقر ويغني، يضع ويرفع (١صم ٢: ٢).

٤. (أ) استعمال *hagios* يُصوِّرُ بشكل واضح في أش. فبعد "قدّوس" المتكرّرةِ ثلاث مرات من الخدّام السماويين، يَعترفُ أشعياء بأنّه هُوَ نفسه إنْسَان نجس الشفتين، عند ذلك طرح ذَنبَه وخطيئتَه سُترت (أش ٦: ٣-٧). تَتضمّنُ نبوءاتُ أش كثيراً التعبير "قدّوس إسْرَائِيلَ" الذِي استعملَ بشكل خاص في سياقين في الأجزاءِ السابقةِ لـ أش (i) بدلاً مِنْ أنْ يعتمدوا عَلَى قدّوس إسْرَائِيلَ، إعتمدوا عَلَى الناس والخيلِ والعرباتِ (٣١: ١؛ قا؛ ١٠: ٢٠؛ ٣٠: ١٥). (ii) الشعب الشرّير، ثقيل الإثم، استهان بقدّوسَ إسْرَائِيلَ (١: ٤؛ قا؛ ٣٠: ١٢-١٣) وسَيَكُونُ نتيجة ذلك أن يُضربُ منه. لكن في أش ٤٠-٥٥، القدّوس، هُوَ خالقُ العالم ورب للأمم (٤٠: ٢٥)، وسَيُعوّضُ إسْرَائِيلَ عنْ العبوديةِ عمن قريبٍ (٤٣: ١٤). بعدما نُفي بما فيه الكفاية مِنْ شعبه لمُعَاقَبَتهم بعدل، لَكنّه قوي بما فيه الكفاية أيضاً، وبعد العقاب، ليخلق شيئاً جديداً. لذا سَتَرْكضُ الأمم إلى قدّوسِ إسْرَائِيلَ، لأنه سَيُمَجّدُ إسْرَائِيلَ (٥٥: ٥).

(ب) تَردُ سمةً أخرى للقداسةِ في صيغةِ تث "شَعْبٌ مُقَدّسٌ" طالما أنهم شعب مقدّس ليهوه، إلآهَهم (تث ٧: ٦؛ ١٤: ٢، ٢١؛ ٢٦: ١٩)، فإن هذه الصيغة توضح إنفصالَهُم عنْ عبادات وممارساتِ الدياناتِ الأجنبيةِ (مثل؛ ٧: ٥؛ ١٤: ٢١). إنّ التوراةَ بكاملِهَا تُميّزُ إسْرَائِيلَ عَنْ الأممِ الأجنبيةِ. تث ٢٦: ١٨-١٩ يُعلنُ بأنّه من خلال حفظ النَاموس كلّهُ فإن إسْرَائِيلَ يصبحُ شَعْباً مُقَدّساً ليهوه. إعتقدتْ الوَقْع تحت هنا تعبيرُ إكتشافاتٍ في رمزِ القدسية (لا ١٧-٢٦). لاحظ بشكل خاص لا ١١: ٤٥، "فَتَكُونُونَ قِدِّيسِينَ لانّي انَا قُدُّوسٌ" (قا؛ ١٩: ٢؛ ٢٠: ٧).

(ج) جَعلَ أرميا إستعمالَهُ قليلٌ لفئةِ هذه الكلمةِ. والمُلاحظ، عَلَى أية حال، في أر ١: ٥، حيثُ قدّسَ يهوه أرميا مِنْ بطن أمّهِ وهو الّذي سَيَكُونُ نبيّاً إلى الأمم. تَرِد هذه الكلماتُ في رؤيا حز بشكل أكثرُ بكثير خاصّةِ الإشارة التيَ تكشف عن أنه سيقدّس اسمه العظيم بنفسه، وذلك في إشارة لبيتِ إسْرَائِيلَ عموماً (وبقول آخَرَ: يَهُوذَا). إنّ المثالَ الأوضحَ حز ٣٦: ٢٣. اسمُ يهوه دُنّسَه شعب مُشرد، والمنفيين ساهموا في تدنيسِه. لكن عندما يَجمع يهوه شعبه مِنْ أركانِ الأرْضِ الأربعة، فإنه سيُستعلن للأمم كالإلَهُ القدوس وحده، والأمَم سَتَأتي معتَرِفة بأنّه يهوه.

٥. إلى حد بعيد وبشكل أكثر شمولية ترد فئةِ هذه الكلمةِ في نصوص ع. ق الطقوسيةِ (خر ٢٥- عد ١٠؛ حز ٤٠-٤٨؛ قا؛ أجزاء مِنْ ١ و٢ أخ). (أ) كُلّ شيء يَعُودُ لعالمِ الطقوس هُوَ مقدّسٌ كالمناسباتِ المقدّسةِ (مثل؛ الأعياد العظيمة، والأهلة، والسّبت، وسَنَة اليوبيل) والأشياء التي تُستخدم في الطقس هي مقدّسة (مثل؛ الهُيكل وخيمة الاجتماع، والمذبح وملحقاته، والبواكير، مسحة الزيت، والبُخور). في طقوس القَسَم، يستخدم ماء مقدّسِ (قا؛ عد ٥: ١٧) الهَيكل لَهُ مال مقدّسُ (١أخ ٢٩: ٢-٩، ١٦)؛ الكهنةُ لَدَيهِمْ ملابسُ مقدّسةُ (خر ٢٨: ٢-٤٣)؛ الكاهن الأعظمُ لَدَيه درعُ منقوش عَلَى صدره"قُدْسٌ لِلرّبّ" (٢٨: ٣٦ = سب ٢٨: ٣٢).

يُعتَقد أحياناً بأن القداسة مقرونة بالْجَسَد: تُنقل من خلال الإتصالِ (خر ٢٩: ٣٧؛ ٣٠: ٢٩)، والإتصال الغير صحيح يُمكنُ أنْ يَكونَ قاتلاً (عد ٤: ١٥، ٢٠). وهكذا، فواجبُ عَلَى كُلّ شخص يَشترك في الطقوس أن يكون نقياً (لتَقديس نفسه). بغض النظر عن نجاسته فيَجِبُ عليه أنْ يَتّخذَ خطواتَ تطهير نفسه بسرعة. هناك أناس مقدّسون أيضاً (كهنة، واللاويين، والنذير) والمِسحة المقدّسة للملكِ الدَاوُدِي (مز ٨٩: ٢٠؛ قا؛ ١صم ٢٤: ٦). التمييز يُمْكِنُ أنْ يُسْحَبَ بين المقدّسِ والأقدسِ (مثل؛ قدس الأقداس في الخيمة والهُيكل). إنّ الشعور بهذا الإمتياز، عَلى أية حال، أقل تدرجاً للقداسةِ التي تَشتَقّ مِنْ اللهِ مِنْ خلال تدرجِ التعاملاتِ الإنْسَانِيةِ مَع القدوس.

(ب) ثلاثة تفاصيلِ إضافيةِ يَجِبُ أنْ تُلاحظ (i) من حِينِ لآخر التعبير *hagioi*، المقدسين، القديسين، يُساندُ رفاقَ سماويينَ لله (مثل؛ زك ١٤: ٥). (ii) نادراً ما يُدعى أعضاء الأمةِ المقدّسةِ بالقديسين أو المقدّسين. (iii) في ثلاث مناسباتِ فقط يُدعى رُوحُ يهوه بالقدوس (مز ٥١: ١١؛ أش ٦٣: ١٠-١١).

٦. (أ) فترة ما بين العهدين (القديم والجديد) اليهودية لم يُدخلَ أي فكرة حقيقيةِ لمُخطط القداسةِ، جزء من هذه الحقيقة هُوَ أنّ الكتب المقدّسة كانت، وإلى الآن، تُدعى بالمقدّسة (١مك ١٢: ٩). لقد كان هذا التغيير ثورياً، إذ أن الكتب المقدسة صارت من الآنَ فَصَاعِداً مُشكّلَة النقطةُ المحوريةُ الجديدةُ لنظام القداسةِ في اليهوديةِ، وهي بذلك حلت محل الهُيكل. كَانتْ هذه العمليةِ، في الحقيقة، أكملت فقط في الكتاباتِ الرابانية وذلك وفقاً لإعتقادهم بالرُوح القدس الّذِي تَتكلّمُ في الكتب المقدّسةِ. لذلك، أطاعوا التوراةَ، بشكل خاص، بإعتبارَها مقدّسَة، وتركّزتْ القداسةَ، أكثر فأكثر، عَلَى الحَيَاةِ اليوميةِ.

(ب) السمة الهَامة كَانتْ في التطوير البطيئِ للتعبير "القديسين" بين أعضاء جماعةِ أورُشَلِيمَ الطائفية (مثل؛ حك ٥: ٥؛ ١٨: ٩).

(ج) يَتعرّضُ ١أخن لموضوع جديدِ وهو-تأهّلُ الصَالِحين كمقدّسين، الذين سيُبرؤون في الوقت المناسب (٤٨: ٨٩، قا؛ ع ٧).

(د) يُسمّي أعضاء جماعة قمران، أنفسهم أخروياً، بالجماعة الكهنوتية

المُخلّصة، حيث قوانين الطهارةِ فيها كَانتْ إلزامية والتي كانت في الأصل مخصصة للكهنةِ عُممت عَلى كُلّ أعضاء هذا الجماعة. يُشغَلُ مفهومُ القداسةِ دوراً كبيراً في كتاباتِ قمران. حيث صورتْ الجماعةُ نفسها بـ"قديسو شعبِه" (مثل؛ نظح ٦: ٦)، "شعب اللهِ المقدّس" (نظح ١٤: ١٢) ، "رجال القداسة" (نج ٨: ١٣، الخ.)، و"البقية المقدسة" (نج ٨: ٢١). نتيجة ذلك غَلبَ عَلى قمران مفهوم كهنوتي للقداسةِ حيث تم استبدال العبادةِ في الهيكل بطرق خاصّة مِنْ إطاعةِ التوراةِ، مثل: غسلات التطهير، نظام وجباتِ الطعَام الطائفيةِ، والإلتزام بشكل خاص بالتقويم الديني (نج ٩: ٣).

ع. ج ١. تَبرز حقيقتان، بشكل عام، بخصوص *hagios* في ع. ج. **(أ)** نادراً ما يُوصف الله بالقُدُّوسُ (يو ١٧: ١١؛ ١بط ١: ١٥-١٦؛ رؤ ٤: ٨؛ ٦: ١٠)، والمَسِيحِ هُوَ الوحيدُ الّذِي يُدعى بـ"القُدُّوسُ" بنفس المعنى الّذِي يُطلق عَلَى الله (رؤ ٣: ٧؛ قا؛ ١يو ٢: ٢٠). إنّ مفهومَ القداسةِ يُحدّدُ بالأحرى بالرُّوحِ القدس، هبةِ العصر الجديد. **(ب)** المجال المناسب للمقدّسِ في ع. ج لَيسَ في الطقوس لكن النبويين. فالقَدّاسة لاَ تعُود للأشياءِ، والأماكن، أوِ المناسك، لكن إلى علاماتِ الحَيَاةُ المُنجبَة بالرُوحِ. بمرورِ الوَقت، عَلى أية حال، أعيد استخدام كهنوتِ مقدّسٍ لتُطبّقَ على كل القديسون. الكَنِيسَةِ الأولى قبلتْ ثانيةً المفاهيمُ الطائفيةُ للقداسةِ.

٢. (أ) عدد مِنْ المقاطعِ يَعْكسُ إطارَ تقليدِ ع. ق: اسمُ اللهُ يُدْعَى قُدُوسٌ (لو ١: ٤٩)، وأيضاً عهدُه (لو ١: ٧٢)، وملائكته (مر ٨: ٣٨؛ لو ٩: ٢٦؛ أع ١٠: ٢٢؛ يه ١٤؛ رؤ ١٤: ١٠)، ورعيته (إف ٢: ١٩؛ كو ١: ١٢؛ ١تس ٣: ١٣؛ رؤ ١٨: ٢٠)، والأنبياء (لو ١: ٧٠)، والكتب المقدّسة (رو ١: ٢)، خاصةً التوراة (رو ٧: ١٢).

(ب) تُقدّمُ الاناجيلِ الازائية تأكيدَ ع. ج. بأن الشياطين كانت تُخاطب يَسُوعَ بـ"قُدُوسُ اللهِ" (مر ١: ٢٤؛ لو ٤: ٣٤). هذا التعبير يُشيرُ إلى أنّ يَسُوعَ نال في معموديتِه الرُوحَ القدس واقتاد إلى البرِيةِ أربعين يوماً بالرُوحِ القدس، مثل في ذلك كَنبي قديم أو نذير، وذلك قَبْلَ قيامه بمعجزتِه الأولى (مر ١: ٢١-٢٦). من المحتَمل أن نَجِدُ نفس المفهوم في لو ١: ٣٥: "... فَلِذَلِكَ أَيْضاً الْقُدُّوسُ الْمَوْلُودُ مِنْكِ يُدْعَى ابْنَ اللهِ" كشمشون الذي كَانَ مقدّساً لله مِنْ رحم أمِّه (قض ١٣: ٧) ، يَسُوعَ كَانَ مقدّساً مِنْ حملِه، وبقول آخَرَ: مَلآً بالرُوحَ القدس (قا؛ مر ٦: ٢٠ يوحنا المعمدانِ).

لربما تكون مختلف في جزء منها، لكنها مماثلَة للفكرةَ الواضحةُ في أع ٤: ٢٧ (قا؛ ٣: ١٤)، حيث دُعِي يَسُوعَ "خادِمِ اللهِ القدّوس"[وهي في الترجمة العربية: فتاك القدوس] رَفضَه سكّان أورُشَلِيمَ، كما رفضوا دائماً وقتلوا في الماضي الأنبياء (٧: ٥١-٥٢). في كُلّ حالاتِ القدّاسةِ هذه تَعُودُ إليها ومخوّلةٍ بالله. لِذلك، فهم يُقاومُون اللهَ بمقاومتهم ليَسُوعَ المكافئُ لله.

(ج) تَتضمّنُ الطلبَة الأولَى في صلاةِ الرّبِ الكلمات: "لِيَتَقَدَّسِ اسْمُكَ" (مت ٦ :٩؛ لو ١١: ٢). يَبْدو الفعل *hagiazo* منفرداً هنا وفي مت ٢٣: ١٧، ١٩ في الاناجيل الازائيّة. هذا التعبير هنا (ربما مستند عَلى صلاةِ آراميةِ قديمةِ) يَعْني ليس فقط التوقير والتَبجيل لله لكنه أيضاً لتمجيده بطاعة وصاياه. هذه الطلبة والتي تليها ("لِيَأْتِ مَلَكُوتُكَ") بمثابة صيحةً مِنْ أعماقِ الضِيقِ. مِنْ عالَمِ إستعبدَ بالشرّ، والموت، والشيطان، والتلاميذ يجب أَنْ يَرْفعوا عيونَهم إلى الآبِ ويَطلبُون إعلان مجدِه وملكوتِه، والمعْرفة في الإيمان بإنّهُ سَيَمْنحُه. الهَدفُ لأيّ المَسِيحي أن يَصلّي لَيسَ تقديسَ العالمِ من خلالَ الله، لكن تقديسَ اللهَ من خلال العالم (قا؛ مت ٥ :٤٨؛ أيضاً عد ١٤: ٢١؛ أش ١١: ٩؛ حب ٢: ١٤).

٣. (أ) في رسائلِ بُولُسَ أولئك الذين يَدعَونَ يَسُوعَ كربهم يُدْعونَ *hagioi*، قديسين. وهذا لَيسَ اصطلاحاً أخلاقياً أولياً لكنه مفهوم متواز مع "مَدْعُوِّينَ" (رو ١: ٧؛ ١كو ١: ٢)، "المُخْتَارِين" (رو ٨: ٣٣؛ كو ٣: ١٢)، و"المُؤْمِنِينَ" (كو ١: ٢)؛ تَدُلّ هذه عَلى الرابطة بالرُوحَ القدس. حيث يُقدّسهم المَسِيح بالإضافة إلى أنه هُوَ برهم وفدائهم (١كو ١: ٣٠)، وهكذا فيه (أي في المَسِيح) يصيرونَ مقدّسين لله الحقيقي (رج ١كو ٦: ١١؛ قا؛ ٢تس ٢: ١٣؛ ١بط ١: ١-٢). والقوّةُ لتحقيق ذلك تأتي بمَجيءِ الْمَسِيحِ المُقام، الّذِي يعملُ بحسب رُوحَ القداسةِ (رو ١: ٤). والقداسةُ شرطُ القبولِ في الباروسيا ولِلدُخول في ميراثِ شعبِ الله (أع ٢٠: ٣٢؛ ٢٦: ١٨؛ كو ١: ١٢). في كُلّ حالاتِ القداسةِ هذه تَدُلُّ عَلى علاقةٍ مَع اللهِ الّذِي يُبدي لَيسَ أولياً من خلال طقوس لكن من خلال الْحَقّ بأنّ الْمُؤْمِنِينَ "يَنقادون" بالرُوحِ القدس (رو ٨: ١٤). كما في ع. ق، متطلباتِ القداسةِ هي في التجاوبِ مع الرُوحَ القدس بشكل صحيح.

(ب) التقديس مثل ثمر مُتنامي يُؤدّي إلى الحَيَاةُ الأبديّةِ (رو ٦: ١٩-٢٢؛ قا؛ ١تس ٤: ٣-٧). العبادةُ الرُوحَية هي ذبيحة عن نفسها كمعيشة، ذبيحة مقدّسة، مقبولَةُ لله (رو١٢: ١). السمة الضرورية للتقديس هي المَحَبّة لجميع القديسين (إف ١: ١٥)، الاشتراك معهم في احتياجاتهم (رو ١٢: ١٣)، ولا يُدنّس المقدّسون بإحْداث النزاعاتِ مَع أخوتهم الْمُؤْمِنِينَ أمام السلطاتِ العالميةِ (١كو ٦: ١-٢). في حكم بُولُسَ، شريكِ زواج غير المَسِيحي لا يُدنّسُ المَسِيحي. بل بالأحرى، الشريك المَسِيحي غير مُقدّسٍ مِن قِبل المَسِيحي، كما أن الأطفال ثمرة الزواج يُقدّسونَ أيضاً (١كو ٧: ١٤). لأنّ اللهُ نفسه هُوَ الّذِي يُقدّسُ (١تس ٥: ٢٣)، وأن تُثمرُ القداسةِ فهذا أمر مهم جداً (رو ٦: ٢٢؛ قا؛ في ٢: ١٢-١٦).

٤. (أ) تُقدّمُ عب سمةَ عالية التخصّصَ مِنْ القداسةِ. الْمَسِيح، كالكاهن الأعظم، هو الّذِي يُقدّسُ شعبه (٢: ١١؛ ١٣: ١٢) ويخدم في أقداس غير مصنوعة بالأيدي (٨: ٢ ، ٩: ٢٤). قسم إسْرَائِيل الأرضي (*ta hagia*) إلى قدّس وقدّس الأقداس (٩: ٢-٣) وهو ما يُرينا بأن الوصولَ النهائي إلى القدس لحدَ الآن لَمْ يُنجزْ. لكن الْمَسِيحِ دَخلَ القدس السماوي الحقيقي مرة من أجل الكل بدمِّ نفسه وحققَ الفداء الأبدي (٩: ١٢؛ ١٠: ١٤). بذبيحة نفسه أبطلَ الذبائح الحيوانيةِ للهَيكل. بإرادة اللهِ "فَبِهَذِهِ الْمَشِيئَةِ نَحْنُ مُقَدَّسُونَ بِتَقْدِيمِ جَسَدِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَرَّةً وَاحِدَةً" (١٠: ١٠).

لكِن، عب يَستمرُ في تَحذيرنا، "فَإِذْ لَنَا أَيُّهَا الإِخْوَةُ ثِقَةٌ بِالدُّخُولِ إِلَى «الأَقْدَاسِ» بِدَمِ يَسُوعَ" (١٠: ١٩)، يجب علينا ألاّ نُدنّسَ دمّ العهد، الّذِي من خلاله قُدّسنا؛ "فَإِنَّنَا نَعْرِفُ الَّذِي قَالَ: «لِيَ الانْتِقَامُ، أَنَا أُجَازِي، يَقُولُ الرَّبُّ». وَأَيْضاً: «الرَّبُّ يَدِينُ شَعْبَهُ»" (١٠: ٣٠؛ قا؛ تث ٣٢: ٣٥-٣٦). لذا يجب أَنْ نُجاهد للسلام مَع كُلّ شخصٍ وللقداسةِ التي بدونها لَنْ يَرى أحد الله (١٢: ١٤). بالمقابل، المقدّسون وهم الشركاء الْمُؤْمِنِينَ (٣: ١) أَنْ نَعْرفَ التأديب الّذِي يستخدمه الله معنا للمنفعة، لكي يُشركنا في قداستِه (*hagiotes*؛ ١٢: ١٠ وما بعدها قا؛ أم ٣: ١١-١٢).

(ب) يتطور هذا المفهوم بشكل خاص في ١بط إلى فكرةِ "عمل تَقْدِيسِ الرُّوحِ" (١: ٢) وهناك تحذير صريح إضافي، "كَأَوْلاَدِ الطَّاعَةِ لاَ تُشَاكِلُوا شَهَوَاتِكُمُ السَّابِقَةَ فِي جَهَالَتِكُمْ، بَلْ نَظِيرَ الْقُدُّوسِ الَّذِي دَعَاكُمْ، كُونُوا أَنْتُمْ أَيْضاً قِدِّيسِينَ فِي كُلِّ سِيرَةٍ. لأَنَّهُ مَكْتُوبٌ: «كُونُوا قِدِّيسِينَ لأَنِّي أَنَا قُدُّوسٌ»" (١: ١٤-١٦؛ قا؛ لا ١٩: ٢). ويستمر هذا الموضوع في ١بط ٢ :٥ "كُونُوا أَنْتُمْ أَيْضاً مَبْنِيِّينَ كَحِجَارَةٍ حَيَّةٍ، بَيْتاً رُوحِيّاً، كَهَنُوتاً مُقَدَّساً، لِتَقْدِيمِ ذَبَائِحَ رُوحِيَّةٍ مَقْبُولَةٍ عِنْدَ اللهِ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ" (قا؛ ٢: ٩-١٠). وهكذا تمتلئ بالقوة والنشاط لفيض الرُوحِ حيث يُعاد صياغته هنا من ناحية الوظائف المقدّسة للكهانة.

(ج) نرى الْمُؤْمِنِينَ مرة أخرى ككهنة في رؤ ١: ٦؛ ٥: ١٠؛ ٢٠: ٦. لكن يُصوّرُ رؤ أيضاً المسكن المستقبلي للمسيحيين كالمدينة المقدّسة، أورُشَلِيمَ الجديد (٢١: ٢، ١٠؛ ٢٢: ١٩). الميزةُ الأهمُ لأورُشَلِيمَ القديمة

الحقيقةِ بأنّها إحتوت عَلَى الهَيكلَ، الّذي هُوَ النقطة المركزيّةَ للإجتماع بينَ اللهِ والبشر. لكن في أورُشَليمَ الجديدِ ليس هناك هَيْكَلَ، "لأنّ الرّبّ اللهَ القَادِرَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ هُوَ وَالْحَمَلُ هَيْكَلُهَا" (٢١: ٢٢). هذه الصور تُقدّمُ لنا إستمرارية المؤسساتُ المعيّنةُ إلهيّاً لإسْرَائِيلَ والراحة الجذريةَ. إنّ المؤسساتَ التاريخيةَ في إسْرَائِيلَ أبطلَت الآن. ورغم ذلك فإن استعمال مفاهيم مثل: الكاهنِ، والهَيكلِ، والمدينةِ المقدّسةِ هنا تمتلئ بالقوة والحيويةَ والطريقِ الرُوحَي تحتمّلِ منظوراً للمعاناة، والإضطهادَ للكَنِيسَةِ لرُؤية حالتِها ودورِها من جهة أغراضِ اللهِ التاريخية لشعبه.

(د) في الإنجيلِ الرابع، الصفه *hagios* مُستخدمة فقط للآبِ (يو ١٧: ١١)، والرُوحِ (١: ٣٣؛ ١٤: ٢٦؛ ٢٠: ٢٢)، والابْنَ (٦: ٦٩). يرد هذا المقطع الأخير بحسبِ يو في إعترافِ بطرس. في يو بطرس لا يَقرُ بيَسُوعَ كالمَسِيح (قا؛ مت ١٦: ١٦؛ مر ٨: ٢٩؛ لو ٩: ٢٠؛ ولو أنّ قا؛ يو ١: ٤١؛ ٤: ٢٥؛ ٧: ٤١؛ ١١: ٢٧؛ ٢٠: ٣١)، بكُلّ إنعكاسات ألوانه اليهودية، لكن كـ"قُدُوسُ اللهِ" هذا التعبيرِ النادرُ، يَرد في مكان آخَرَ في ع. ج فقط في صراخِ الرُوحَ النجِس في كفرِ ناحوم (مر ١: ٢٤؛ لو ٤: ٣٤). الحقيقة بأنّ يوحنا يَستعملُ الصفةَ "قُدُوسُ" في مكان آخَرَ للآبِ والرُوحَ وهو ما يَضِعِ يَسُوعَ بشكل مساوٍ للهِ وليس للبشر. التعبيرُ "القُدوسُ" يرِدِ في الحالةِ الوحيدةِ لـ *hagios* في رسائلِ يوحنا: "وَأَمّا أَنْتُمْ فَلَكُمْ مَسْحَةٌ مِنَ الْقُدُّوسِ وَتَعْلَمُونَ كُلَّ شَيْءٍ" (١يو ٢: ٢٠). من الواضحِ إنّ الإشارةَ للرُوحَ القدس، لكن السياقَ يَرْبطُ هذا بعناية مَع الأبِ والابْنَ (قا؛ ٢: ٢٢-٢٧).

يرد الفعلِ *hagiazō* في يو ٤ مرات ويَغِيبُ عن رسائلِه. للوهلة الأولى يَدُلُّ عَلَى تكريس يَسُوعَ الخاصّ لإرادةِ وعملِ الأبِ (يو ١٠: ٣٦). أما الثلاثة الأخر فَيردون في صلاة يَسُوعَ الكهنوتية "قَدِّسْهُمْ فِي حَقِّكَ. كلاَمُكَ هُوَ حَقٌّ. . . . وَلأَجْلِهِمْ أُقَدِّسُ أَنَا ذَاتِي لِيَكُونُوا هُمْ أَيْضاً مُقَدَّسِينَ فِي الْحَقّ" (١٧: ١٧، ١٩). نجد هنا في الخلفية استعمال *hagiazō* في سب لتَقديس الكهنةِ (مثل؛ خر ٢٨: ٤١؛ ٢٩: ١، ٢١) والذبائح (مثل؛ ٢٨: ٣٨؛ عد ١٨: ٩). في هذا السياقِ يُشيرُ بالتأكيد إلى موتِ يَسُوعَ الذبائحي، الذي أتمّه من أجل أتباعه. فالهُدفَ النهائي مِنْ صليبِه بأنهم قَدْ يُفرزونَ من أجل اللهِ وهكذا يَكُونونَ قادرون عَلَى العَيْش طَبقاً لحق الله.

انظر أيضاً *hieros*، مُقدّس (٢٦٤١)، *hosios*، ورع، قدوس، تقي (٤٠٠٨).

٤٢ (*hagiotēs*، قداسة) ← ٤١.

٤٣ (*hagiōsynē*، قداسة) ← ٤١.

٤٨ (*hagneia*، طهارة، عفّة، احتشام) ← ٥٤.

٤٩ (*hagnizō*، يطهّر، يتطهر) ← ٥٤.

٥٠ (*hagnismos*، التطهير) ← ٥٤.

٥١ ἀγνοέω، ἀγνοέω (*agnoeō*)، لا يَعْرِفَ، يجهل (٥١)، ἀγνόημα (*agnoēma*)، جهالة (٥٢)، ἄγνοια (*agnoia*)، جهل (٥٣)، ἀγνωσία (*agnōsia*)، ليس لَهُ معرفة ،إنعدامُ المعرفةِ (٥٧)، ἄγνωστος (*agnōstos*)، مجهول (٥٨).

ث ي & ع. ق تعني *agnoeō* "لا يَعْرِفَ، يجهل" وهي مستخدمة بشكل معاكس للخلفيةِ الكاملةِ لمفهوم الكلمة في اليونانية للـ"معرفة" (← *ginōskō*، ١١٨٢). هُوَ لا تُشير فقط إلى الشيئ الغير مُدرَك بالعقل، لكن يُقصد بها أيضاً إرتكاب الخطأ أو يَكُونُ مخطئاً. بنفس الطريقة، كلمة *agnoēma* (عب ٩: ٧ وهي المرة الوحيدة في ع. ج) نستخدمُ لَيسَ فقط للخطأ لكن أيضاً للمخالفةِ التي تتم عن جهلٍ. تُشير كلمة *agnoia* بنفس الطريقة ليس فقط لعدم المَعْرفة، لكن أيضاً إلى الجهلِ أو إنعدام التعليم. إنّ المقابل الإيجابي لكلمة *gnōsis* ("معرفة"

و(← ٥٠٥٣ *sophia*)، إعتبرَ الرواقيون الجهلِ أساس كُلّ الشرور وأحياناً ميّزَوا بين الإثنين. إذا ما كَانَ شخص يَعِيش بدون معرفةٍ، فهذا معناه أمّا أنه لمَ يصلهُ وحي أو يكون قد رَفضَه.

في المواضع التشريعية تعني *agnoia* الجهل بالشريعة (مثل؛ لا ٢٢: ١٤ في الترجمة العربية تَستخدم الكلمة "سهو"). تستخدم سب الكلمة *agnoia* بشكل محدد بمعنى الكلمة *agnoēma*، والتي تعني أيضاً: ذنب (غير مقصود)، مخالفة، سهو (مثل؛ ٥: ١٨). *agnōstos* تَعْني كلا المعنيين: مجهول وغير معروف.

ع. ج ١. (أ) تَعْني الكلمة *agnoeō* أولاً لا يَفْهمَ، بمعنى أنّه غير قادر عَلَى إدْراك الشيئ (مر ٩: ٣٢؛ لو ٩: ٤٥)، في كُلّ حالة كان يَسُوعَ يتنبأ فيها عن آلامه).

(ب) وهي تعني أيضاً أَنْ لا يَعْرِفَ، يجب أن لا يعرف (مثل؛ ٢بط ٢: ١٢، حيث الغير مؤمنين يَكْفرونَ بالأمورِ التي لا يَعْرفونَها). هي تبرزُ بشكل خاص في العبارةِ "لَسْتُ أُرِيدُ أَنْ تَجْهَلُوا.. " وبقول آخَرَ: غير مطّلع (رو ١: ١٣؛ ١١: ٢٥؛ ١كو ١٠: ١؛ ١٢: ١؛ ٢كو ١: ٨؛ ١تس ٤: ١٣)، حيث ترد دائماً مَع اللقب "الإِخْوَةُ" فمن خلال هذا التعبير يُشدّدُ بُولُس رغبتَه لإنْهاء حالةِ إنعدام المعرفة لدى قرّائه. *agnoeō* هي مستعملة أيضاً في الصيغةِ "أو لا تَعْرِفُ؟، أم تجهل؟ " (رو ٦: ٣؛ قا؛ ٧: ١)، للدلالة عَلَى قوةِ الإخفاق في الإدْراك. هنا تُفترضُ معرفة حالية تُدَلُّ عَلَى حاجةٍ للرَدّ عَلَى الإنجيل.

هذه المقاطع لا تَعْني أبداً مجرّد الإفتقار للمعرفةِ الثقافيةِ التي يُمكِنُ أنْ تُنْقَلَ ببيانٍ محايدٍ مِنَ الحقائق. بالأحرى، *agnoeō* المعنى المستخدم في ع. ق. هذا الإفتقارِ للمعرفةِ يُمكِنُ أَنْ يُنْقَلَ فقط بواسطة معرفةِ حميمية إرتبطتْ بالإعترافِ والقبولِ باللهِ.

(ج) تَدُلُّ الكلمة *agnoeō* عَلَى الجهلِ الناتج عن التيه. في ١تي ١: ١٣ يَقولُ بُولُس، وهو يَنْظر للوراء عَلَى ماضيه ".. وَلَكِنَّنِي رُحِمْتُ، لأَنِّي فَعَلْتُ بِجَهْلٍ فِي عَدَمِ إِيمَانٍ" حدّدَ الجهلَ في حَيَاةُ بُولُس، بالذي يُتيّهه، وذلك حتى تحوله إِلَى الإِيْمانِ المَسِيحي، والذي تَضمّنَ المعرفة الحقّة. يردُ نفس ظلّ المعنى في عب ٥: ٢ حيث يَستخدمُ لغةَ ع. ق، يُقابلُ الكاتب بين الذنوبَ غير المقصودةَ وتلك المتعمّدة. كلمة *agnoeō* موسّعَة هنا كغير عارفِ إلى غير المرغوب فيه، لكي تَدُلُّ عَلَى الذنوبِ الّتي يُكفَر عنها بالمقارنة مع تلك التي لا يُكفَرَ عنها.

(د) تَعْني *agnoeō* أيضاً الفشلَ في أَنْ يَعْرفَ بمعنى أنه يُستعصي عَلَى ذهن العاصي إدراك كلمةِ اللهِ (أع ١٣: ٢٧؛ رو ١٠: ٣). هذا لا يعني ببساطة إنعدامَ المعرفةِ، لكنه الفَهْم الخاطئ. الجهلُ والعصيانُ يَستعملان هنا كمتوازيان؛ جهلُ المذنبونُ الذين يَتبعدونَ عن إعلان اللهِ في يَسُوعَ المَسِيح. جهلُ المذنبُ اليهودي يُمْكِنُ فقط أنْ يُتعاملَ مع اللهِ نفسه كمن يَغْفرُ لَهُ ويَعلن عن نفسه في الإنجيل. تَعْكسُ هذه الفقرةِ صلةَ ع. ق بين المعرفةِ والتصرّفِ الصحيح. أحد الاحتمالات أَنْ تكون مُتضمّنَةَ في ١كو ١٤: ٣٨ في هذا الصدد. لَرَفْض الوصيةَ فأنت تَرْفضَ اللهَ، بالبديهيةِ الضمنيةِ بأنّ هذه تَتضمّنُ عدمَ إعترافٍ مِن قِبلِ ليس فقط بُولُسُ لكن بِاللهِ نفسه.

(ج) أخيراً، *agnoeō* يُقصدُ بها أَنْ يَكُونَ مجهولاً. في ٢كو ٦: ٩ يَقولُ بُولُس بأنّه "مجهول ،" أي بالنسبة للعالم، فهو لَمْ يُتضمّنْ بين أشيائه العظيمة. من ناحية أخرى، هُوَ مشهورُ بالنَسبة للهِ والكَنِيسَةِ (رج أيضاً غل ١: ٢٢).

٢. (أ) في أع ٣: ١٧ كلمة *agnoia* مستعملَة في المعنى القضائي لـ سب. إنّ ذنبَ اليَهُود، مِنْ وجهةِ نظر الفاعل، ذنبَ يَنْشأ عن جهلٍ. ومن الناحية الأخرى، الحسِ الرواقي اليهودي يُوْجَدُ في حالاتِ أخرى في إستخدامِها، بينهم أنْ يَكونَ بَعْض الّذِي يبدي الإستعمالَ المعرفي (←

ginōskō، ١١٨٢). أع ١٧: ٣٠، مثل؛ يُشيرُ إلى عبادة الأوثان (قا؛ ١٤ :١٦؛ رو ٣: ٢٥). العالم قبل إعلانِ الله الحاسم في المَسِيحِ مُيَّزَ بالجهلِ "فَاللهُ الآنَ يَأْمُرُ جَمِيعَ النَّاسِ فِي كُلِّ مَكَانٍ أَنْ يَتُوبُوا مُتَغَاضِياً عَنْ أَزْمِنَةِ الْجَهْلِ" (أع ١٧: ٣٠).

(ب) كلمة *agnōstos* ترد في أع ١٧: ٢٣ لتعني ببساطة نقوش مجهولة "لإِلَهٍ مَجْهُولٍ" عَلَى مذبح في أثينا. خاطبَ بُولُسُ الأثينيين بصفتهم يجلُّون الإلَهُ المجهولَ دونَ أن يدركوا بوجوده، لَكنّه كَانَ يُعلنُ هذا الإلَهُ الآن كالله المُعلن، الحَق والإلَهُ الوحيد، إلَهِ ع. ق وإلَهُ تاريخ الخلاص. إشارة بُولُسُ للجهل لَمْ يُقصد منها تَبريرِ أو إعْذار الوثنيين؛ إذ كَانَ يسعى إلى أنْ يُقدّمَهم إلى أهداف خلاص الله ولقِيَادَتهم إلى بهجةِ التوبةِ.

انظر أيضاً *aisthēsis*، فهم، تجربة (١٥١)؛ *ginōskō*، يَعرف، يُعرّف، عارف، معروف، يعلم، عالم، يفهم (١١٨٢).

٥٢ (*agnoēma*، جهالة) ← ٥١.

٥٣ (*agnoia*، جهل) ← ٥١.

٥٤ ἁγνός ،ἁγνός ،(*hagnos*)، طاهر، عفيف، بريء (٥٤)؛ ἁγνίζω، (*hagnizō*)، يطهّر، يتطهر (٤٩)؛ ἁγνεία، (*hagneia*)، طهارة، عفّة، احتشام (٤٨)؛ ἁγνισμός، (*hagnismos*)، التطهير (٥٠)؛ ἁγνότης، (*hagnotēs*)، طهارة، إخلاص (٥٥)؛ ἁγνῶς، (*hagnōs*)، عن إخلاص (٥٦).

ث ي & ع. ق ١. تعني الكلمة *hagnos* في الأصل اليوناني الّذِي يُلْهِمُ بـ(دينيا) رهبةً. وهو ما يُشير أولياً إلى صفةِ الإلَهِ، ثمّ إلى إمتلاك الأشياءِ وعلاقة بَعْضها بالإلَهِ. وهكذا يأتي معنى مقدّس، بمعنى نقي أو طاهر. الطهارةُ الطقسيةُ هنا في العقل، مثل؛ تجنّب دم الإثم أو لمَس الجثثِ. لكون إتّصال العقلِ الجنسي البدائي يَجْعلُ الشخصَ دنس بشكل طقسي، *hagnos* ترد أيضاً لتعني عفيفِ. وهو تعبير تعبدي ثمّ حوّلَ إلى مجالِ المبادىء الأخلاقيةِ ويُستَعملُ كثيراً في الفترةِ الهَلينية بمعنى البراءة، لا عيب فيها أخلاقياً.

مِنْ *hagnos* يأتي الفعل *hagnizō*، للتَنْقِية أو التطهير(بواسطة المناسكِ التكفيريةِ)، والاسم *hagnismos*، تطهير؛ كلا الكلمتين مُحدّدُتان للمجالِ الطقسي. *hagneia* تُستعملُ للطهارةِ الطقسيةِ، والعفةِ، وطهارةِ الفكرِ. *hagnotes* (غير معروفة خارج ع. ج) تَعْني طهارةً، براءةً أخلاقيةً.

٢. (أ) في سب الكلمة *hagnos* ترد ١١ مرة (إستعملتْ الكلمةَ عادة للطهارةِ الطقسيةِ، *katharos* ← ٢٧٥٤). في التمييزِ بينْ *hagios* (مقدّس، مُفرز من أجل الله،← ٤١) والفرق الدقيق بينَ كلمَة *katharos* ، وكلمة *hagnos* مُنزّه (مثل؛ مز ١٢: ٦؛ أم ٢٠: ٩). من الهامّ أن نلاحظ بأن كلمة *hagnos* ترد بصورة رئيسية في الأدبِ الحكمي.

(ب) الفعل *hagnizō* هُوَ الأكثر شيوعاً في سب، حيث يَصِفُ الإجراءاتَ المتخذة لنوال الأهلية للعبادةِ. فبينما الكلمة *hagios* تتضمّنُ دائماً فكرَةَ القوّةِ والتي تحقق القداسة، وكلمة *hagnizō* تُعبر عن إزالةَ كُلّ ما هُوَ غير لائق (مثل؛ خر ١٩: ١٠، غسل الثياب؛ عد ٦: ٣، الإمتناع عِنْ الكحوليات)، وبشكل خاص الإحساسِ بتطهير النفس مِنْ الذنبِ أو النجاسة (مثل؛ عد ٨: ٢١؛ ١٩: ١٢). وعلى نفس النمط، الكلمة *hagneia* تُشيرُ إلى الطهارةِ الطقسيةِ (مثل؛ عد ٦: ٢-٢١؛ ٢أخ ٣٠: ١٩؛ ١مك ١٤: ٣٦).

ع. ج ١. ترد *hagnizō* و*hagnismos* فقط في ع. ج (فقط في أع ٢١: ٢٦) حيث ترد في معناهم الصحيح، طهارة طقسيةِ - مرتبطة باليهود قبل عيدِ الفصح (يو ١١: ٥٥) وبنذرِ بُولُسَ في أورُشَلِيمَ (أع ٢١: ٢٤-٢٦؛ ٢٤: ١٨). في يع ٤: ٨؛ ١بط ١: ٢٢؛ ١يو ٣: ٣، ومن ناحية أخرى، تُشير الكلمة *hagnizō* إلى التنقيةِ الأخلاقيةِ.

ترد كلمة *hagnos* فقط في رسائلِ ع. ج، حيث التأثير الهَليني فيها ملحوظ. وهي تَعْني: **(أ)** عفيف (٢كو ١١: ٢؛ تي ٢: ٥)؛ **(ب)** البراءة من شيء ما (٢كو ٧: ١١)؛ و(ج) الطهارة الأدبية، عَلَى قياس المَسِيح (١يو ٣: ٣)، وكسلوكِ مسيحي (في ٤: ٨؛ ١تي ٥: ٢٢؛ ١بط ٣: ٢)، وأنها من الحكمةِ (يع ٣: ١٧). يُشير الظرف *hagnōs* إلى الإخلاصِ في الخدمةِ المَسِيحيةِ (في ١: ١٧)؛ ويَدُلّ الاسم *hagneia* عَلَى الطهارةِ والبراءةِ الأخلاقيةِ (١تي ٤: ١٢؛ ٥: ٢).

٢. هذا المسح لفئةِ الكلمةِ *hagnos* في ع. ج يؤكد عَلَى الأهميةِ الأصليةِ (أي: الطهارة الطقسية) وهذا الدورَ العظيمَ سيخبو تدريجياً. فهذا المفهومُ، كَانَ فقط في زمن الجاليةِ اليهوديةِ/ المَسِيحيةِ في أورُشَلِيمَ التي تَعلّقتْ بالعبادةِ في الهَيكلِ وكذا بالأنظمةِ المُرتبطة به (أع ٣: ١؛ ٢١: ١٨-٢٦). فيما لم تعنِ في كُلّ كنائس الأمم، الطهارةَ الطقسيةَ لَهُم شيئاً إلا قليلاً، ولا نجد لَهُا أي ذكر في أي مكان في ع. ج باستثناء المرسوم الرسولي (أع ١٥: ٢٨-٢٩)، وهو الّذِي جَعَلَ من الممكن للمسيحيين من غير اليهودِ واليهودِ العَيْش معاً في الكنائس المُخْتَلَطةِ خاضعين لنظام تعبدي للمسيحيين الموجودين.

اكْتسبُت الطهارةُ في ع. ج معنى جديداً، عَلَى أية حال، المغزى من استخدامِ هذه الكلماتِ هُوَ الطهارةِ الأخلاقيةِ المَطْلوبة مِنْ المَسِيحيين. إنّ نقطةَ البداية الحقيقة هي أنّ المَسِيح *hagnos*، طاهر، وبقول آخَرَ: بلا خطية (١يو ٣: ٣). لهَذا السبب، فإن الذين يَنتسبون إليه يَجِبُ أنْ يَكُونَوا هم أيضاً طاهرين. وبموتِه الكفاري لَمْ يُقدّمْ المَسِيح الذبائح الطبيعية للعبادة في الهَيكلِ التي صارت غير ضرورية، لَكنّه قدّم أيضاً معناهم الحقيقي. علاوة عَلَى ذلك، فالطهارةُ والنزاهةُ، لَيسَت بمزايا إنْسانيةِ فقط؛ بل تُشير إلى علاقةِ شخص بالله. لذا، لَمْ تَعُدْ فئة هذه الكلمةِ تَحملُ المعاني المُفَضّلة للإشارة إلى الطهارةِ أو الإمتناع الجنسي؛ إنّ كلمةَ ع. ج لذلك *enkrateia* (ضبط النفس، تعفف ← ١٦٠٢).

انظر أيضاً *katharos*، طاهر، نقي، بريء، صاف (٢٧٥٤).

٥٥ (*hagnotēs*، طهارة، إخلاص) ← ٥٤.

٥٦ (*hagnōs*، عن إخلاص) ← ٥٤.

٥٧ (*agnōsia*، ليس لَهُ معرفة ،إنعدامُ المعرفةِ) ← ٥١.

٥٨ (*agnōstos*، مجهول) ← ٥١.

٥٩ (*agora*، السوق) ← ٦٠.

٦٠ ἀγοράζω ،ἀγοράζω، (*agorazō*)، يشتري، يبتاع (٦٠)؛ ἀγορά، (*agora*)، السوق (٥٩)؛ ἀγοραῖος، (*agoraios*)، أهل السوق، أيام القضاء (٦١)؛ ἐξαγοράζω، (*exagorazō*)، يفتدي (١٩٧٣).

ث ي & ع.ق في الأصل هُوَ أي مكان للاجتماعاتِ العامّةِ، أصبحتْ *agora* الساحة العامّة التي مُيزت كمكان للتسوقِ، التي هي مركزَ حَيَاةُ المجتمع واستخدمت بإنتظام للإجتماعاتِ السياسيةِ، والجلساتِ القضائيةِ، وبشكل خاص للتجارةِ. تأتي *agoraios* كصفة مُشتقّة (حرفياً تعود لـ *agora* الساحة العامّةِ) يُمْكِنُ أنْ تُستَخدم في معنى طيب لوَصْف أولئك الذين يشتغلون في السوق، لكنها طُبّقت بشكل شائع عَلَى المتسكعين الذين يَتَسكعون في الساحة العامّة بحثاً عن الإثارة أو المشاكلِ. ترد *agorazō* لتعني عمليةِ الشِراء في السوقِ، من هناك يَشتري عُموماً. في الأزمنة الهَلينية كَانتْ تُستعملُ بشكل شائع أيضاً كتعبير لشراء العبيدِ. أما *exagorazō* فيُمْكِنُ أنْ تنطبق أكثر عَلَى إفتداء العبيدِ.

في سب تُستخدم *agora* لوصف نشاطَ تجارة صور (حز ٢٧: ١٢-٢٢). كما تطلب عروس نش حبيبُها هناك (نش ٣: ٢)، وفي جا ١٢: ٤ تُستخدم أغلاقُ أبوابَ *agora* كتشخيص للصمم. وتُشيرُ الكلمة *agorazō* عادة إلى عملية الشراءِ التجاري (مثل؛ تك ٤١: ٥٧؛ نح ١٠: ٣١). دا ٢: ٨ يحتفظ بإستخدام مثيرٍ لـ *exagorazō* حيث المُنجّمين البابليين يُحاولونَ تَجَنُّب مصيرهم بكَسْب (شراء) الوقتِ.

ع. ج تُستخدم *agora* في الاناجيل الازائية ٩ مرات، ومرتين في أع. وتستخدم كمكانٍ للعب الأطفالِ (مت ١١: ١٦وز)، ومركز للتوظيف (٢٠: ٣)، ومَركز للحَيَاةِ العَامّةِ حيث يَحبُ الفريسيين أن يَكُونَ ظاهرين (٢٣: ٧ وز)، وهو النقطة المركزية لإرسالية يَسُوعَ في الشفاء (مر ٦: ٥٦). بُولُسُ وَجدَ نفسه قيد المحاكمة في *agora* ساحة الفليبيين العامّةِ (أع ١٦: ١٩) وإغتنمَ الفرصةَ للتبشير بين الحشودِ في ساحة أثينا العامّةِ (١٧: ١٧). يُشير أع ١٧: ٥ إلى *agoraioi*، رعاع السوق (الدهماء)؛ وتَظْهرُ نفس الكلمةِ ثانيةً في ١٩: ٣٨ بمعنى نصفِ تقني لجلساتِ المَحكمةِ (*agoraioi hēmerai*).

الكلمة *agorazō* ترد ٢٥ مرة بمعناها التجاري العادي في ع. ج، في الغالب في الاناجيلِ (مثل؛ مت ١٣: ٤٤؛ لوقا ٢٢: ٣٦)، ولو أنّها ترد ٥ مرات لوصف عملية شراء (إفتداء) المَسِيحيين. وهو ما يَعْكسُ، بشكل واضح، المصطلحَ المُعاصرَ لسوقِ العبيدِ. في ١كو ٦: ٢٠؛ ٧: ٢٣ (قا؛ رؤ ١٤: ٣) التأكيد لَيسَ عَلى الحريةِ المُفتداةِ لكن عَلَى منزلتَهم الجديدةَ كعبيد لله، الّذِي إشتراهم بثمن ليَعملُوا إرادتهُ. لِذلك الوقاحة المطلقة للزنادقةِ الّذين "يُنْكِرُونَ الرّبّ الّذِي اشْتَرَاهُمْ" (٢بط ٢: ١). الثمن الّذِي دفعه المَسِيح فداء شعبه (دمّه) مُوَضّحٌ في رؤ ٥: ٩.

تَعْني *exagorazō* أيضاً "إفتداء" في غل ٣: ١٣؛ ٤: ٥، حيث أنّ فكرة الهروب مِنْ نتائج كسر شريعة الله قد أضيفَت. ترد هذه الكلمة أيضاً مرتين لإظهار فكْرةٍ مختلفةٍ (أدبياً) "مُفْتَدِينَ الْوَقْتَ (*kairos*)" (إف ٥: ١٦؛ كو ٤: ٥)، التي تَعْني بشكل مركّز كسب كُلّ ما هُوَ متاح؛ وبقول آخَرَ: يَتلقّفُ كُلّ فرصة سانحة.

انظر أيضاً *pōleō*، يبيع (٤٧٩٧).

٦١ (*agoraios*، أهل السوق، أيام القضاء) ← ٦٠.

٦٦ (*agrielaios*، زيتون بري) ← ١٧٧٨.

٦٧ (*agrios*، بري، هائج، عنف) ← ٦٩.

٦٩ ἀγρός، ἀγρός (*agros*)، حقل، ضيعة، برية (٦٩)؛ ἄγριος (*agrios*)، بري، هائج، عنف (٦٧).

ع. ق& ث ي في اليونانية العلمانية، تدل *agros* حرفياً عَلَى قطعةِ الأرضِ المَزْرُوعةِ، لَكنّها أيضاً يُمْكِنُ أنْ تَعْني الريفَ كتمييز لَها عن البلدةِ أو القريةِ. وبنفس الطريقة، تَصِفُ الكلمة *agrios* كنعت للأشجارَ أحياناً، والحيواناتَ، أو المحاصيلَ الّتي سَتُوْجَدُ "في الحقول" لكن في أغلب الأحيان لَها معنى أكثرَ كـ "بريةِ" وفي هذا المعنى الأخير كثيراً ما تُطبّقُ مجازياً عَلَى شعب (عنيف، وحشي) وعلى الأشياءِ والظّروفِ (القاسيةِ، العصيبة).

أغلب الإستعمالاتِ أعلاه ترد في سب. أيّ قطعة أرْضَ تحت الزراعةِ *agros* (ومثل؛ خر ٨: ١٣؛ را ٢: ٢). وفي نفس الوقت تَصِفُ *agros* الحدود المفتوحةَ الغيرَ مَحْرُوثة ما بعد حَدّ القريةِ أو البلدةِ (مثل؛ تث ٢٢: ٢٧؛ ١صم ٣٠: ١١)، حيث قَدْ يَتوقّعُ المُسافر مُقابَلَةَ حيوان بري (هو ١٣: ٨؛ قا؛ أر ١٤: ٥). مثل هذه الوحوشِ توجد بشكل طبيعي في *agrios*، البريةِ (أي ٦: ٥؛ مز ٨٠: ١٣). لَمْ تُطبّقْ الصفه بشكل مجازي عَلى الناسِ سواء في سب أو في الكتاباتِ اليهوديةِ الأخرى، لَكنّها يُمْكِنُ أنْ تَصفَ جرب "خبيثَ" (لا ٢١: ٢٠؛ تث ٢٨: ٢٧) أو أمواج "عاتية" (حك ١٤: ١).

ع. ج الكلمة *agros* ترد ٣٥ مرة في الاناجيل، ١٨ مرة منها تُشيرُ إلى الأرضِ الجاري زراعتها أو المُقدر لَهُا أن تَزرع (مثل؛ مت ١٣: ٢٤؛ لو ١٤: ١٨؛ قا؛ أع ٤: ٣٧). يُمْكِنُ أنْ تَعْني *agroi* أيضاً ريفَ، حيث تُوجَد البيوت الريفية (لو ٩ :١٢). فيما عدا ذلك (ولو أنّ قا؛ مت ٢٧: ٧-٨، ١٠)، الإشارة للريفِ (مثل؛ مر ١٥: ٢١). النعت *agrios* مستعملٌ في معنى أدبي (عسلِ "برّي"، وبقول آخَرَ: العسل الذي "يوجَد في حقل عراء" مر ١: ٦) ومجازياً لوَصْف أَمْوَاجُ بَحْرٍ هَائِجَةٌ (يه ١٣).

انظر أيضاً *gē*، أرض، بر، عالم، تربة (١١٧٨)؛ *kosmos*، العالم، الزينة (٣١٨٠)؛ *oikoumenē*، الأرض، المسكونة (٣٨٧٦)؛ *chous*، تربة، تراب (٥٩٦٧).

٧٠ ἀγρυπνέω، ἀγρυπνέω (*agrypneō*)، يسهر، ساهر، إستمرّ بالمُرَاقَبَة، حارس، عناية (٧٠)؛ ἀγρυπνία (*agrypnia*)، سهر (٧١).

ث ي & ع. ق في ث ي *agrypneō* يَقْصد بها "ظَلّ صاحياً"، وأن يَكونُ يقظاً؛ والاسم *agrypnia* يَعْني إنعدام النوم، عادة مصحوباً بالأرق. في سب، يرد الفعل ١١ مرة، عادة بمعنى السهر أو السُهاد (مثل؛ أي ٢١: ٣٢؛ مز ١٠٢: ٧؛ ١٢٧: ١). يَرد الاسمُ في سب فقط في أسفار الأبوكريفا (مرة واحدة في ٢مك، و٩ مرات في سي، مثل؛ سي ٣١: ١٢، ٢٠ = سب ٣٤: ١٢، ٢٠).

ع. ج ضمن سياق حديثِه الأخروي ، كلّفَ يَسُوعَ تلاميذه لِكي يَكُونوا في حالة ترقب وسهر (مر ١٣: ٣٣؛ لو ٢١: ٣٦). يرد تنبيه مماثل في إف ٦: ١٨ في ذروةِ الحديثِ عَن درعِ المَسِيحي: فالمؤمنون يَجِبُ أنْ يكونوا "سَاهِرِينَ ... بِكُلِّ مُواظَبَةٍ وَطِلْبَةٍ" لأن قواتَ الشر الرُوحَية تُهدّدُ حياتَهم الأخلاقية والرُوحَية بإستمرار. وفي عب ١٣ :١٧ يَحُثّ الكاتب عَلى طاعة قادة الكَنِيسَةِ "لأَنَّهُمْ يَسْهَرُونَ لأَجْلِ نُفُوسِكُمْ كَأَنَّهُمْ سَوْفَ يُعْطُونَ حِسَاباً". ترد *agrypnia* ترد في صيغةِ الجمع في ٢كو ٦: ٥؛ ١١: ٢٧، حيث تُشيرُ إلى "مُرَاقَبَة" بُولُس أو "أسهارِه" التي تَحمّلَها من أجل الكَنِيسَةِ.

انظر أيضاً *grēgoreō*، يسهر، يراقب، يكون في حالة ترقب (١٢١٣)؛ *tēreō*، يحفظ، يحرس، يبقي (٥٤٩٨)، *phylassō*، يحفظ-يتحفظ، يحافظ، يحرس (٥٨٧٥).

٧١ (*agrypnia*) سهر ← ٧٠.

٧٤ ἀγών، ἀγών (*agōn*)، جهاد (٧٤)؛ ἀγωνίζομαι (*agōnizomai*)، يجاهد، مجاهد، يجتهد (٧٦)؛ ἀνταγωνίζομαι (*antagōnizomai*) يُجاهد ضد (٤٩٧)؛ ἐπαγωνίζομαι (*epagōnizomai*) يُجاهد لأجل، يجتهد (٢٠٤٣)؛ καταγωνίζομαι (*katagōnizomai*)، يقهر ، يهزم (٢٨٦٥)؛ συναγωνίζομαι (*synagōnizomai*)، يُجاهد مع، يساعد (٥٢٥٣)؛ ἀγωνία (*agōnia*) جهاد، معاناة، قلق (٧٥).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي، *agōn* (مِنْ *agō*، دافع، تقدّم) يُمْكِنُ أنْ تَعْني تَجَمُّع، مكانَ التجمع، أو جهاد، أوكفاحَ أو معركَة (سوَاء كان ذلك في الحربِ، أو السياسةِ، أو القانون؛ وأيضاً في مسابقةِ رياضيةِ). الكلمة *agōnizomai* لَهُا نفس ظل المعنى حتّى عندما تتصل بحروفِ الجرّ المُخْتَلِفةِ. تُصنّفُ *agōnia* كأسلوبِ أعلى في المعنى، مِنَ الجُهدِ إلى القَلقِ. وهي عند الكلبية والرواقية اصطلاح للملعبِ المُستخدم للتمرين على الفضيلة والكفاح الأخلاقي مدى الحَيَاةِ.

٢. في المقارنةِ الصارمةِ لما ورد أعلاه، نجد أن هذه التشكيلةِ مِنْ المفاهيمِ غريبةٌ عن ع. ق واليهودية. في سب *agōn* تَبرزُ تقريباً

وبشكل خاص في الأبوكريفا (١٥ مرة، خاصةً في ٢ و٤مك) وتُترجمُ الكلمةَ العبرية فقط في أش ٧: ١٣، حيثُ يُوبِّخُ اللهُ أحاز لمجادلته (في ت ي "تُسئموا" وفي ت. س& ف "تُضْجِرُوا") مَعه. تَبْدو الكلمة agōnizomai فقط وبطريقة مماثلة في الأبوكريفا، ومُركَّباتها غالبة بشكل عام. من ناحية أخرى، في ٤مك ١٢: ١٥ يَتكلَّمُ عنْ الجهاد من أجل الفضيلةِ (aretēs)، وفي سي ٤: ٢٨ عنْ الجهاد من أجلِ الحقّ، وفي حك ٤: ٢ عنْ الجهاد الأخلاقي. وتُستخدم كثيراً أيضاً للنزاعِ العسكري.

إنّ معاناة الشهداءِ الذين قضوا في ميدان سباق الخيل تُصوّرُ أيضاً في مك في صورةِ المضمار. تُلائمُ التعابيرِ agōn theios، الجهاد الديني، أو hieroprepēs، الجهاد المقدّس (٤ مك ١٧: ١١؛ ١١: ٢٠)، يُشيرُ بأنّ، الألعاب إعتبرتْ عَلَى حدِّ سواء تكريماً للإلهِ، والمعاناة والمعاركِ القاتلةِ للشهداءِ إعتبرت لتمجيدِ الله. كان لهذه الأفكارِ تأثيرٌ قوي عَلَى المَسِيحيةِ الأولى، خاصةً في عب و رؤ.

ع. ج ١. في الاناجيلِ agōnizomai ترد فقط مرتين في يو ١٨: ٣٦، عن خُدّام يَسُوعَ الّذِي يُجاهدون من أجلهُ بالأسلحةِ؛ ولو١٣: ٢٤، "اجْتَهِدُوا أَنْ تَدْخُلُوا مِنَ الْبَابِ الضَّيِّقِ" الباقي من فئة هذه الكلمةِ يرد بالدرجةِ الأولى في كتاباتِ بُولُسَ، موَاطنِ المدينةِ الهَلينيية الّذِي إستعملَ الشروطَ التقنيةَ للمضمار.

إنّ المُركَّباتَ المجرورة للكلمة agōnizomai مُستخدمة ٤ مرات فقط، لكن بدون أيّ تغيير في المعنى (رو ١٥: ٣٠؛ عب ١١: ٣٣؛ ١٢: ٤؛ يه ٣). في لو٢٢: ٤٤ agōnia قَدْ تَعْني جُهدَ، يَخَافُ، حماسَ، يُقلقُ، أو قلقَ. ونجد هذا في مقطع جثسيماني (قا؛ عب ٥: ٧) لا يَجِبُ أنْ تُترجَم "كما قاتلَ بالموتِ" (الّذِي يَستحضر معنى "معاناة" الّذِي لَيسَ في الأصل)، لكن بالأحرى "بينما هُوَ كَانَ خائف" أو "فيما هُوَ تَعلَّقَ به للنصرِ" في وجهِ المعركةِ القادمةِ عَلَى الصليبِ.

٢. قوّةُ تَحَوُّل الإيمانِ المَسِيحي تكشف عن نفسها أيضاً في لغةِ تَعْكسُ في المعنى الإيجابي لحقائقَ مثل الصليبِ والعبوديةِ (التي تَبْدو سلبية جداً للنفس الطبيعية). وهيَ تعادل أيضاً مجموعة صور لأشياءِ مثل الدرع الرُّوحَي ويُؤكِّدُ ضدَّ القواتِ الرُّوحَيةِ الغير مرئيةِ (قا؛ إف ٦ : ١٠-١٨). بالأضافةِ إلى أنَّ بُولُسَ في إفسس والرسائل الرعوية، و عب وفي لوقا نجد أيضاً مكانَ لصورةِ معركةٍ. ثلاث مجموعاتٍ من الأفكارِ يُمْكِنُ أنْ تُميّزَ:

(أ) الكلمة agōn تُؤكِّدُ عَلَى التطبيقَ الواعي لقدراتِهِ بالنسبة لتحقيقِ هدفٍ. يُحفِّزُنا يَسُوعَ عَلَى الجِهَاد من أجل دُخُول المَلَكُوتُ عبر البابِ الضيّقِ (لو ١٣: ٢٤، الكلمةَ هنا هي agōnizomai). عملُ بُولُسَ لَيسَ مجرّد إنجازَ واجب لكن agōn، التي ترتَبط مَع kopos (وطأةِ) وponos (ضيق) (رج كو١: ٢٩؛ ١تي ٤: ١٠). ما يهم السامي، والغير فاني، والّذِي يَجازي كل غاية، brabeion (جائزةِ). لذا، ليس فقط الجُهد الاسمي ولكن التنازل الاسمى أيضاً هُوَ المَطْلُوب.

طبقاً لـ١كو ٩: ٢٤-٢٧، كُلّ شخصٍ يَتنافسُ يَجِبُ أنْ يخضع "للتدريب الصارم"، وهذا لا يَعْني نوعاً معيناً مِنَ الزهدِ، الّذِي يَبقي الجِسمَ في حالة خضوعِ أو إذلالِ لَهُ. بل بالأحرى، يُمارسُ الإنضباط المَسِيحي بامتلاكه لَهُ أو السيطرة عَلَى جسمِهِ ويُوجِّهُه نحو هدفٍ يتوافق مع سوف يملكه. لِهذا، ترويضِ النفس للتقوى (١تي ٤: ٧-٨) ضروري. هذا النوع، للجهاد الحسن، الّذِي أكملَهُ بُولُسَ نفسه (٢تي ٤: ٧) والذي يَوصي به تيموثاوس (١تي ٦: ١٢).

(ب) المفعول به للكلمة agōn، ليس عَلَى أية حال، كمالَ الفردِ، وبقولٍ آخَرَ: خلاص خاصٍ، لكن إنتشارَ الإنجيلِ. لذا، يُجاهدُ الرسلَ من أجل خلاص مختاري اللهِ، "... لِكَيْ نُحْضِرَ كُلَّ إِنْسَانٍ كَامِلاً فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ" (كو١: ٢٨). لذا نَحْنُ نَتعاملُ مع agōn عَلَى نحو مفرط دائماً، جهاد من أجل، أو نيابةً عَنْ، آخرين (رو ١٥: ٣٠؛ كو٢: ١-٢؛ ٤: ١٢)، الّذِي يَحْدثُ قبل كُلّ شيء في الصلاةِ. في الصلاةِ نَحْنُ يُمكِنُ أنْ نَتشفّعَ من أجل شخص آخَرَ ونَجْعل هذه العلّة والتألم كأنه لنا (رو ١٥: ٣٠؛ كو٤: ٣؛ ١تس ٥: ٢٥؛ ٢تس ٣: ١؛ عب ١٣: ١٨).

إعلانُ الرسالةِ الدينيةِ يؤدي إلى نزاعٍ مَع المعارضين (٢كو ٧: ٥؛ عب ١٢: ٣-٤). لكن في التحليلِ الأخيرِ، الخصوم هم ضدَّ ما نُجاهد من أجلِهُ ليسوا بشر لكنهم "الرُّؤَسَاءِ، مَعَ السَّلاَطِينِ، مَعَ وُلاَةِ الْعَالَمِ، عَلَى ظُلْمَةِ هذَا الدَّهْرِ، مَعَ أَجْنَادِ الشَّرِّ الرُّوحِيَّةِ فِي السَّمَاوِيَّاتِ" (إف ٦: ١٢).

(ج) هذا الجهاد من خلال المُعاناة يظهر بشكل خاص مِن قِبل المجرور syn. والمُركَّباتُ synagōnizomai وsynathleō (رو ١٥:٣٠؛ في ١: ٢٧؛ ٤: ٣) لا تَحْمل فقط نفس صلة النزاع كالرسل (في ١: ٣٠)، لكن المعاناة مَع المَسِيح بينما يُقدّره (عب ١٢: ١٤)، "شَرِكَةَ آلاَمِهِ" (في ٣: ١٠)، أنْ يَكونَ "أَنْسَكِبُ أَيْضاً عَلَى ذَبِيحَةِ إِيمَانِكُمْ وَخِدْمَتِهِ. " (في ٢: ١٧؛ قا؛ ٢تي. ٤: ٦)، ويُكملُ "نَقَائِصَ شَدَائِدِ الْمَسِيحِ فِي جِسْمِي لأَجْلِ جَسَدِهِ: الَّذِي هُوَ الْكَنِيسَةُ" (كو ١: ٢٤). لذا، الكلمة agōn "الجهاد" بكُلّ آلامه فهي تَجْلبُ البهجةَ للمسيحي، بهجةَ الفريقِ الّذِي مدين لقائدِهِ بالنصرِ.

انظر أيضاً athleō، يجاهد (١٢٣)؛ brabeion، جعالة [جائزة] (١٠٩٢)؛ thriambeuō، يقود في موكب النُصرة، يظفر (٢٥٨١)؛ nikaō، يغلب، غالب (٣٧٧١).

٧٥ (agōnia، جهاد، معاناة، قلق) ← ٧٤.

٧٦ (agōnizomai، يجاهد، مجاهد، يجتهد) ← ٧٤.

٧٧ Ἀδάμ ،Ἀδάμ (Adam)، آدَمَ (٧٧).

ع. ق آدَمَ (من المحتمل مِنْ جذرِ سامي شائع ʼdm، [لِيَكُن أحمرَ]، في اللغة العبرية ʼᵃdāmâ، صَبغتْ التربةِ الصَّالِحُة للزراعة بالحمراءِ مقارنة مع لون الصحراءَ الفاتح) تعبيرُ جماعي للبشر، أو للبشر. الشخص المفرد يُدْعَى ben-ʼᵃdāmâ (حرفياً، ابْنَ الإِنْسَانِ). ʼādām كلمةُ عبرية عادية لإِنْسَانِ.

آدَمَ كاسم علم يرد في ع. ق فقط في تك ٤: ٢٥؛ ٥: ٢-٥؛ ١أخ ١: ١ (من المحتمل أيضاً تك ٢: ٢٠؛ ٣: ١٧، ٢١). وحدها تك ٢-٣ لَها أهميةُ في إستخدام اسم آدَمَ في ع. ج، الّذِي يُخبرنا، بأنه على الرغم مِنْ لطف الله تجاه خلقه، فقد واجهتْ الإنْسَانِيةُ الشرّ والموتَ.

عندما خَلقَ اللهُ السَماءِ والأرض، تشكَّلَ الإِنْسَانِ من الأرض ونفخ فيه نَسَمَةَ حَيَاةٍ (تك ٢: ٧؛ قا؛ مز ١٠٤: ٢٩-٣٠). لِذا فالوجود البشري معتمد كلياً عَلَى اللهِ. وبدون رعايته لَهُم يكون هذا الجنس البشري فقط كومةَ تراب.

لمنح الإِنْسَان الأولِ فَهْم طبيعتِهِ الحقيقيةِ، جلب اللهُ إليه الحيواناتَ لكي يُسمّيها، في ذَلِكَ الوقتِ أدركَ بأنّه لا يُمكِنُ أنْ يَكون شريكاً حقيقياً لَهُ. لقد كانِ هذا لتحضيره لخَلقِ المراةِ كشريكة لَهُ. فالوجود البشري هُوَ بشري حقاً فقط عندما يَتشارك مَع بشر آخرين. وهذا يَحْدثُ، قبل كُلّ شيء، في العلاقةِ المشتركةِ للزوجِ والزوجةِ.

الكائن البشري الأولُ كان لَهُ مكان مُخصص ليحيا فيه، ألا وهو الجنة التي كانتْ تَحتوي عَلَى شجرةَ الحَيَاةِ، حيث كانت الحَيَاةُ مستمرة بالوجود مَع اللهِ. كما كان هناك أيضاً شجرةُ معرفةِ الخير والشرّ. والتي في الحقيقة لَمْ يُسمَحْ للزوج البداني (آدم، وحواء) بالإقتراب مِنْها واقتراح بأن الأخذ من فاكهتِها أوجد الشر، يُفسّرَ أمر الله في باديء الأمر بأنه رغب في أن ينجيهم من المعرفةِ بكُل ما تَتضمنته من ورطة، فالله وحده هُوَ الوحيد الّذِي يُمكِنُ أنْ يتغلّبَ عليها.

لكن حينما هاجمت الأذكى من بين الحيواناتِ (الحية) الجنسَ البشري في أكثر نقاطه ضعفاً. إذ أوحت لهما بأنّ اللهَ يرغب في تركهم حمقى وجهلة لكي ما يتفرد هُوَ وحده بسلطته الفريدة. فكانت النتيجة هي التجاوز (*parabasis*، التعدي، التجاوز ← ٤١٢٦) لآدَمَ وحواء ما كَانَ ذلك اللهُ لَمْ يَعُدْ الله، لكن ذلك البشرِ واجهَ الشرّ الأول بشكل شخصي في تجربةِ الخزي (٣: ٧)، ثمّ بموضوعية من خلال الموتِ ولعنةِ الله. الشر أثر عَلَى علاقة البشرِ والحيواناتِ (٣: ١٥، "عداوة")، المرأة والولادة، والرجل وعملَهُ، والعلاقات الشخصية (٣: ١٦-١٩).

ع. ق ١. في اللاهوت البولسي آدَمَ كنموذج مهمّ (رج ٣ فيما يلي). إنّ الاسمَ آدَمَ يرد ٩ مرات في ع. ج.(يه ١٤)، حيثُ يَقتبسُ من ١أخن ١: ٩، حيث يَذكرُ أخنوخ كالسابع مِنْ آدَمَ، الإنْسَانِ الأول. في لو ٣: ٣٨ آدَمَ يُذْكَرُ في نهاية سلسلة النسب كـ"ابْنَ اللهِ". يرغب لوقا في أنْ يُؤكّدَ بأنّ آدَمَ، ومَعه كل الجنس البشري، من أصلٍ إلهي (قا؛ أع ١٧: ٢٨). من المحتمل أنْ يكون غرضه أن يُرينا يَسُوعَ المُعلن لكُلِ الإنسَانية وليس فقط لليهود. كما يَكْشِفُ عن أن يَسُوعَ هُوَ المقصود به كممثل للبشر مِنْ قِبل آدَمَ. لاحظْ أيضاً بأنّ يَسُوعَ هُوَ الوحيدُ بعد آدَمَ الذي تُنبئ عنه دينيا (لو ١: ٣٤-٣٥).

٢. مسألة مختلفة أخرى في نظر ١تي ٢: ١٣-١٥ عِندما يَذْكرُ بأن آدَمَ جُبِلَ أولاً، ثمّ حواء؛ وبأن آدَمَ لَمْ يُغْوَ، لكن المرأة أغويت فوقعت في التعدي. نقطةُ بُولُسَ الرئيسيةُ في هذا القسمِ هي أنّ حواء كَانتْ من إستسلمْ لغواية الحيّة.

٣. في رو ٥: ١٢-٢١؛ ١كو ١٥: ٢٠-٢٢، ٤٥-٤٩، يَعْرِضُ بُولُسُ مقارنةً بين القديم والعصرِ الجديدِ، بين الإنْسَانِيةِ الواقعة تحت نيرِ الخطيئةِ والإنْسَانِيةَ المستظلّة بالخلاص، بالتَوازي بين رمزي آدَمَ والمَسِيحِ، حيثُ آدَمَ هُوَ الرمزَ والمَسِيح هُوَ المرموز إليه (*typos*، صورة ← ٥٥٩٦).

(أ) جَلَبَ التعدي لوصيةِ اللهِ فقدان الثّقة بين كلّ من اللهِ والبشر الآخرين (رج تك ٣). وهكذا، يُسجّلُ بُولُسُ، "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَأَنَّمَا بِإِنْسَانٍ وَاحِدٍ دَخَلَتِ الْخَطِيَّةُ إِلَى الْعَالَمِ" (رو ٥: ١٢، *hamartia*، خطية ← ٢٨١). الفكرة هنا لَيسَت عنْ إنتقالِ الخطيئةِ بالميراثِ الجَسَدِي، لكن حالة الخَلِيقة في عدم الثقة المتبادلِ وهي التي لا يُمكِنُ لأحدٍ أنْ يتفاداها. لِذلك، تسللت الخطيئة إلى كلّ الإنْسَانِيةِ.

(ب) الموت لَيسَ النتيجةَ الطبيعيةَ للخطيئةِ لكنه دينونة اللهُ عَلَى الإِنْسَانِ (رو ٦: ٢٣). وهكذا اجتاز الموت إلى جميع الناس بسبب الْخَطِيَّةِ (٥: ١٢)، أو بشكل أكثر اختصاراً، "كَمَا فِي آدَمَ يَمُوتُ الْجَمِيعُ" (١كو ١٥: ٢٢).

(ج) قبل إعْطاء الشريعة الموسوية، لَمْ يَخطئْ البشرِ كما فعل آدَمَ (رو ٥: ١٤). بالمقارنة مع آدَمَ وأولئك الذِين هم تحت الناموس، الذين لم يكن لَديْهِمْ وصيةٌ صريحةٌ. ماتوا لأنهم أثِموا، بيد أنه لم يكن هناك محاسبة دقيقة. الْخَطِيّة تضع الشخصَ في مواجهة التعدي والعصيانِ الواضح ضِدّ الله في ضوءِ الناموس (رو ٧: ٧-١١). إلى هذا الحد يُمثّلُ آدَمَ أمام اللهِ الإنْسَانِيةَ السَاقِطةَ.

(ث) آدَمَ أيضاً هُوَ مِثَالُ الآتِي، في العصر الآتي، ملكوتِ اللهِ (رو ٥: ١٤). الآية، "لأَنَّهُ كَمَا فِي آدَمَ يَمُوتُ الْجَمِيعُ هَكَذَا فِي الْمَسِيحِ سَيُحْيَا الْجَمِيعُ" (١كو ١٥: ٢٢؛ قا؛ رو ٥: ١٤-١٩)، تعني بأن الإنْسَانِيةِ، التي فَقدَت حياتَها الحقيقية بسبب الْخَطِيّةِ، مُمثّلة في آدَمَ. فإنّ المُقَام هُوَ الوكيلُ الشخصي للحَيَاةِ الجديدةِ، ليُمثّلَ بداية القيامة العامّة للموتى (١كو ١٥: ٢٠). في الفكر اليهودي رُبطت مغفرة الخطايا ببدايةِ الخَلْقِ الجديدِ (قا؛ رو ٤: ٢٥؛ ١كو ١٥: ١٧). هذا يَخْلقُ إمكانيةً لكُلّ وجود محرر من الإلزامِ بالخطية، الجذر الذي منه إنعدام الثقة بالله.

فالمُقَام هُوَ بدايةُ إنْسَانِيةٍ جديدةِ، الذي قَبلَ شرعيةَ دينونة اللهِ، وسمح للهِ بأن يَكونَ هُوَ الإلهَ. ووَضعَ الثّقة فيه وحده ولا يَتوقّعَ منه أي شيء إلا الخير والصلاح. وبقيامته بذلك، أبطل خطية الإنْسَانِيةِ الأوّلي، الممثلة في آدَمَ (تك ٣).

(ج) عندما يُشيرُ بُولُسُ إلى يَسُوعَ كآدَمَ المرموز إليه، يَستخدمُ فكرةَ "الإِنْسَانُ الثَّانِي" (١كو ١٥: ٤٥-٤٩). يوحي هذا التعبيرُ إلى الإنْسَانَ الأصلي الحقيقي الذِي جاءَ إلى العالم لِمَنْحنا الخلاص الحقيقي والحَيَاة في ذاته هو. مهما تَوقّعت الشخصياتُ اليهودية في الأيام الأخيرة، فإن يَسُوعَ المُقَام تَجاوزَ كُلّ هذه التوقّعات، ففي شخصِه المفرد مثل القيامة العامّة، ومَعه يمكن الوصولِ لملكوتِ الله، الخَلِيقة الجديدة، ومغفرة الخطايا (١كو ١٥: ٢٤-٢٦؛ كو ١: ١٨).

لَرُبَما إستخدمَ بُولُسُ هذه الصورةِ للتَوضيح لليونانيين والعالمِ الهَلِيني رسالةَ القيامة التي أعلنت للمسيحيين الفلسطينيين، وقدوم ملكوتِ الله، ومغفرة الخطايا. تَخيّل اليونانيون الخلاص الحقيقي كالحقّ، و"الفكرة" التي تَكْمنُ وراء العالم والتي حُجِبتْ عن العالمِ العابرِ المغرور بالمظاهر. لذا، الإنْسَانِ الأصلي وحده هُوَ الذِي يُمكِنُ أنْ يَجْلِبَ الحقيقة للإنْسَانِيةِ، ليَشملَ الغرَضَ الأصلي للهِ تجاه البشرِ. لكن يَذْكرُ بُولُسُ بأن هذا الإنْسَانِ الحقيقي، لَيسَ هُوَ آدَمَ لكنه المَسِيح. وكما أعلن الإنْسَانِ الأصلي في القيامة، فإن يَسُوعَ يُمكِنُ أنْ يَجْعلَ الخَلِيقَة الجديدَة حقيقةَ لليونانيين.

٤. يَلحّ بُولُسُ عَلَى الوجود الجَسَدِي لجِسمِ القيامة. فالقيامةُ لا تَعْني بأنّ العنصر الرُوحي في البشرِ الآن مَع الله. الذِي يُوجدُنا خطاة لا الحقيقة بأنْ نُوجد في "اللحم/ الجَسَد" ككائنات عابرة، لكننا نَعِيشُ "وفق اللحم/ الجَسَدِ" (*sarx*، لَحْم/ جسد ← ٤٩٢٢). ذلك، نَسْمحُ لأنفسنا أنْ نُحدّدَ بما هُوَ عابرٌ في حياتِنا. لِذلك، فالقيامة لَيسَت بدون جسد. بيد أن الجَسَدِ المُعطى للبشرِ في الخَلْقِ لَيسَ بذات الجَسَدِ المُعطى في القيامة. فالإنْسَانِ الأصلي لَيسَ بالصورةَ الأصليةَ البسيطةَ فقط للبشرِ؛ لكنه مفهومٌ أخروي. المُقَام يَجْلبُنا من جديد ولوجودنا الغير معروف مَع اللهِ (١كو ١٥: ٤٤-٥٤). لِذلك الخَلِيقة الجديدة هي أكثر مِنْ مجرّد إسترجاع الأصلِ؛ بل هي جَلبُ وجود شيئ جديدٍ وحتى الآن غير معروف.

انظر أيضاً *eikōn*، صورة (١٦٣٥)؛ *anthrōpos*، إنْسَانِ، بشر (٤٧٦)؛ *Heua*، حواء (٢٢٩٣).

٨٠ *adelphē*، أخت) ← ٨١.

٨١ ἀδελφός ἀδελφός، (*adelphos*)، أخ (٨١)؛ ἀδελφή، (*adelphē*)، أخت (٨٠)؛ ἀδελφότης، (*adelphotēs*)، أخوّة (٨٢)؛ φιλάδελφος (*philadelphos*)، ذو محبة أخوية - تجاه أخ أو أخت (٥٧٩٠)؛ φιλαδελφία، (*philadelphia*)، مودة أخويى، محبة أخوية - تجاه أخ أو أخت (٥٧٨٩)؛ ψευδάελφος (*pseudadelphos*)، أخ كاذب، أو أخ مزيف (٦٠١٢).

ث ي & ع. ق ١. *adelphos* (كلمة مركّبة مِنْ *delphys*، رحم، وكذلك لواحد لَيسَ مِنْ [نفس] الرحم)، وقد إستخدمَت في الأصل للأخ بالمعنى الجَسَدِي، بينما *adelphē* كَانتْ أختَ. الجمع المُذكر يشمل كُلَّ أطفال العائلَة. وعاجلاً أتت لتُشير إلى كُلّ الأقرباء المقرّبون، مثل ابْنَ الأخ، والأخ في الشريعة، الخ. وفيما بعد أتت بشكلِ مجازي لتعني الرفيقِ، والصَديق. في عنونة الرسائلِ ، *adelphos* طَبقت أيضاً عَلَى زميلِ العملِ أو الرفيق عضو جماعةِ. فأعضاء جماعةٍ دينية يُمكِنُ أنْ يَدْعونَ بعضهم بعضا كإخوة. في بَعْض العناصرِ في الفلسفةِ اليونانية، فهِمتْ إخوَة مِنْ وجهةِ نظر إنْسَانِيةٍ عالميةٍ.

٢. ترد *adelphos* في سب وتُستعملُ بنفس الطريقة لأخ جسدي و*adelphē* لأختِ جسدية (تك ٤: ٨-١١؛ ١٢: ١٣؛ ٤٤: ٢٠). تك

٢٩: ١٢ (وفي الترجمة العربية "اخ") وهي إيُمْكِنُ أَنْ تُشِيرُ أيضاً إلى الأقرباءِ الآخرين. تَرِد أيضاً أمثلة للكلمة *adelphos* أنْ تُستعمَل لزميل الإسْرَائِيلِيين (وبقول آخَرَ: أسلاف أبناءِ يعقوب؛ رج مز ٢٢: ٢٢). في خر ٢: ١١ زملاء موسى العبرانيين حيث يَدْعوهم الإخوةَ ("اخْوَتِهِ"؛ قا؛ تك ١٦: ١٢؛ تث ٢: ٤). في تك ١٩: ٧ لوط يدعو أهل سدوم إخوةً.

يَستعملُ هوشع الكلمتينِ ابْنَ وأَخ في تصويره لعلاقةِ اللهِ مع شعبه (هو ١: ١٠-٢: ١ [عب ٢: ١٣]). هنا نَحْنُ نرى إنتقال الأخ مِنْ الجسدي إلى العِلاقاتِ الرُوحَيةِ. تث ١٥: ١-١١ يُطالب بمَحبَّةَ للأخ الفقيرِ؛ هنا الأخ والجار/ القريب يُصبحانِ مترادفين. في الوصية بالمَحبَّة (لا ١٩: ١٧-١٨)، للأخ والجار تُستعمل بشكل تبادلي. إنّ الإختلافَ بين *plēsion* (جار/ قريب) و *adelphos* في ع. ق تتضمّنُ مؤخراً صلة الدمّ. في الإستخدامِ الديني هناك القَليل من الإختلاف.

٣. في نصوصِ قمران، يقصر استخدام كلمة "أَخ" فقط على أعضاء جماعةِ قمران، حيثُ أنهم يعتبرُونِ أنفسهم إسْرَائِيلَ الحقيقي. وهم لا يجدون حرجاً في أنْ يَكرهوا كُلّ الآخرون. أجرىَ الأحبارُ تمييزاً أكثر صرامةً بين "الأخ" و"الجار/ القريب". حيث كان الأولُ أيّ تابع لليهودية (من ضمنَ ذلك المرتدّين)، بينما الجار/القريب هُوَ غيرِ الإِسْرَائِيلي ولكنه ساكنَ الأرضِ.

ع. ج ١. نفس مجموعةِ الاستعمالات للكلمة *adelphos* حيث ترد (٣٤٣ مرة) والكلمة *adelphē* ترد(٢٥ مرة) في ع. ج كما في ع. ق. تَخْلقُ هذه الحقيقةِ إختلافاتَ في التفسيرِ الَّذِي يَتعلّق بإخوةِ وأخواتِ يَسُوعَ (مر ٦: ٣ وز؛ ٣: ٣١-٣٥ وز؛ يو ٧: ٥؛ أع ١: ١٤؛ ١كو ٩: ٥). هم أولاد يوسف مِنْ زواجٍ سابق (تفسيرِ أرثذوكسي)، أقرباء مقرّبين ليَسُوعَ (تفسير كاثوليكي روماني)، أو أولاد تاليين ليوسف ومريم (تفسير بروتستانتي عام)؟

٢. الكلمة *adelphos* أحياناً ما تَعْني في ع. ج الأتباع الإسْرَائِيلَيين (مثل؛ أع ٢: ٢٩؛ ٣: ١٧؛ ٢٢: ١). في رو ٩ :٣ بُولُسُ يُعرِّفُهم كـ"إِخْوَتِي . . . حَسَبَ الْجَسَدِ" (ترجمة حرفية). المُلاحظ أن بُولُسُ لا يَستخدمُ الكلمة *adelphoi* عندما يَتكلّمُ مع حشدِ غير يهوديِ (أع ١٧: ٢٢). المَسِيحيون شعب اللهِ الجديد (٢كو ٦: ١٦-١٨؛ عب ٨: ٨-١٢؛ ١بط ٢: ٩-١٠). لِذلك الكلمة *adelphos* قُدّمَ إلى رفيقِ الإيمان المَسِيحي (أع ١٥: ٣٢-٣٣، ٣٦). قرار المجلسِ الرسولي طبق هذا التعبير بشكل واضح عَلى المَسِيحيين من غير اليهودِ (١٥: ٢٣).

يَستخدمُ ع. ج مصطلحَ أهل الإيمانِ (قا؛ غل ٦: ١٠) عموماً بشكل أكثر بكثير مِنْ شعب الله. حيث أن الله أبٌ. من خلال الإيمانِ بالمَسِيح يَسُوعَ يُصبحُ المَسِيحيين أبنائه وبناته (قا؛ رو ٨: ١٤؛ ٢كو ٦: ١٨؛ غل ٣: ٢٦؛ ٥٦٢٦← *huios*) أو أولاده (يو ١: ١٢-١٣؛ رو ٨: ١٦-١٧؛ ← *teknon*، ٥٠٤٥١). كُلّ هذا يَجْعلُ بوضوح استخدام ← *adelphos*، كلقب لأخٍ في الإيمانِ. إنّ أبناء الله هم أهل بيته (إف ٢: ١٩).

يُبرزُ مجئ يَسُوعَ التمييزَ الثاقب بين العلاقةِ باللهُ والعلاقة بالولادَةِ. يَسُوعَ، كَنَمُوذَج، أبرزَ التَوَتّرَ في حياتِه الخاصةِ (مر ٣: ٣١-٣٥ وز؛ ١٣: ١٢-١٣ وز) وطالبَ بذلك، إذا دعت الحاجة، بانه يَجِبُ عَلى من يريد اتباعه أنْ يَتْركَ عائلتَه الطبيعية للجماعةِ الجديدةِ (١٠: ٢٨-٣١ وز؛ لو ١٤: ٢٦).

يَسُوعَ هُوَ الابْنَ الطبيعي، الوحيدِ والفريد، للهِ. لَكنّه أيضاً الأخُ البكر للمؤمنين (رو ٨: ٢٩) ، "بِكْرُ كُلِّ خَلِيقَةٍ" (كو ١: ١٥)، و"بِكْرٌ مِنَ الأَمْوَاتِ" (١: ١٨؛ قا؛ رؤ ١: ٥). في إتضاعه أصبحَ أخَ المُؤْمِنينَ (عب ٢: ١١-١٢، ١٧). هكذا، يُمكِنُ لِيَسُوعَ أنْ يتكلمْ عن أتباعِه كإخوته (مر ٣: ٣٣-٣٥ وز). وفيما هُوَ الأخ يَبْقى هُوَ الرَبّ. لذا بُولُسُ يَدْعو نفسه *doulos*، عبدَ للمسيح، و*adelphoi* يُلَقِّبُ *syndouloi* زميل العبيدِ (كو ١: ٧؛ ٤: ٧).

٣. لأن يَسُوعَ أصبحَ أَخُونا، فنحن إخوةَ أحدنا للآخر. إنّ المبدأ الحاكمَ لِهذه الإخوّةِ هو *agapē* (محبّة،← ٢٦؛ قا؛ بشكلِ خاص ١يو)، الشكل الفريد للمنظور المسيحي. عندما يُخاطبُ بُولُسُ المَسِيحيين بصفة *adelphoi* (الجمع)، يُفضّلُ إضافة *agapetoi*، محبوبَ (١كو ١٥: ٥٨؛ في ٤: ١). إذ إنّ المجتمعَ الرُوحَي مستند عَلى محبّةِ الله، الّذِي يَخْلقُ حقيقةَ جديدةً عَنْ الله بين البشرِ.

المحبّةُ كما صُوّرتْ في العِلاقاتِ الطبيعيةِ فهي تُعرَبُ أحياناً بـ *philia* (← ٥٧٩٧). لاحظ بشكل خاصٍ إستخدامها في التعابيرِ المركّبةِ مثل *philadelphos*، "مَحَبَّةٍ كَأَخْوَةٍ" (١بط ٣: ٨)، و *philadelphia*، "مَحَبَّةِ أَخَوِيَّةٌ" (رو ١٢: ١٠). هُوَ إستقطابَ إلى المفهومِ الرفيع لـ *agapē*، وتُطبقَ عَلى المحبّةِ بين الشعب، أصْبَحَت مرادفةً لَهُ. نفسَ الشيء يصحّ عَلى المفهوم *adelphotēs* إخوّة (١بط ٢: ١٧؛ ٥: ٩).

الإعْلان الْمَسِيحي لِمن لا يَطِيعُ الله، وبشكل خاص الأمر بالمَحَبّة للأخ أو للأخت، فهو لا يزالُ يَمْشي في الظلام (١يو ٢: ٩). أي شخص يَنْشرُ تعليماً خاطئاً أو قُبُولَهُ *pseudadelphos* أخٌ كاذب (٢كو ١١: ٢٦؛ غل ٢: ٤). بأعمالِه واحد يَفرز نفسه عنْ أتباع الله ولَنْ يَعُودَ لعائلتِه.

٤. يجب ملاحظة أن ع. ج يُطالبُ بمحبّةِ الأخ ومحبّةِ الجار/القريب عَلى حد سواء. وهذا يَعْني بأنّ الشرطان يَعتبرانّ مترادفان بقَدرِ تعلق الأمر بمطالبيه علينا. لكنّنا نستطيع التمييزَ فيما يتعلق بموضوع المحبّةِ. فتلك المقاطع التي تُطالبُ بمحبّةِ الجار/ القريب (*plēsion*، ← ٤٤٤٦) تَنْظرُ مباشرة أو بشكل غير مباشرٍ إلى لا ١٩: ١٨. وهذا يفترضُ بأنّ المحبّة يجب أن تَمتدّ إلى خارج الدائرةِ التي فيها الشخص مُرْتَبِطَ بعلاقةِ طبيعيةِ أو رُوحَيةِ. لكون مت ٥: ٤٣-٤٨ يأمر بالمَحَبّةَ المتَضْمنة الأعداء، فأيّ حدود شخص محدود قَدْ تَعطي لـ *adelphos* مُتَجاوَزة. إذ إنّ مجال المحبّةِ الإِنْسَانيةِ واسع كمجال خلاص الله.

انظر أيضاً *plēsion*، جار/ قريب (٤٤٤٦)، *hetairos*، صاحب، رفيق، صديق (٢٢٧٩).

٨٢ (*adelphotēs*، أخوّة) ← ٨١.

٨٧ ᾅδης، ᾅδης، (*hadēs*)، هاديس، هاوية، عالمُ المَوتى، جحيم (٨٧).

ث ي & ع. ق ١. تَرِدُ *hades* في أعمال هوميروس كاسم علم لإلَهِ عالم الموتى؛ في بقيّة ث ي يُمثّل الجحيم كمسكن المَوتى، الّذِي هُوَ مقدمة لوجودَ غامضَ هناك. ومن بعد هوميروس عُبر عنه بما يُمكِنُ أنْ يَعْني القبرَ، والموتَ. وبشكل تدريجي عَمِلَ اليونانيين عَلى أن يُلحقوا به مفهوم لأفكارَ متعلقة أيضاً بالثواب والعقاب. حيث أن الأخيار والصَالِحُون يُكَافَؤوا في *hades* "الجحيم"، بينما يحصل الأشرارِ والكفرةِ عَلى عقوباتٍ منوعة.

٢. ترد *hadēs* في سب أكثر مِنْ ١٠٠ مرة، معظمها تَرْجَمَة للكلمة العبرية *šᵉʾōl* ، عالم الموتى الّذِي يَتلقى كُلّ المَوتى. وهي أرضُ الظلام، حيث لا يُذكر الله (أي ٢٦: ٥-٦؛ قا؛ ١٠: ٢١-٢٢؛ مز ٦: ٥؛ ٣٠: ٣، ٩؛ ١١٥: ١٧؛ أم ١: ١٢؛ ٢٧: ٢٠؛ أش ٥: ١٤). المَوتى يُطرحونَ فيها مقطوعين خارج فاعليات التاريخ (مز ٨٨: ٣-٥). وفي الموتِ ليس هناك إعلان أو مديح (أش ٣٨: ١٨؛ قا؛ مز ٨٨: ١١). المَوتى دنسين لذا، وبالمقارنة مع الأديان المحيطة، فالموتى الإِسْرَائِيلِيين لا يتمتعون بعبادةَ مُقدّسة. فقد حُرّمَ إستحضارُ الأرواح بشكل واضح (تث ١٨: ١١). لا يُريحَ الإِسْرَائِيلي نفسه أو نفسها بأملٍ في أنه في يوم ما بأنْ يجتمع ثانية بالراحلين. سيُعانون ظلال أنفسهم

بموجب إضمحلالهم (أي ١٤: ٢١-٢٢).

بالمقارنة مع الكلمة *šᵉʾōl* نجد أنها لا تستند فقط عَلَى حدودِ الحَيَاةِ في المجهولِ لكنها أيضاً تَخترقُ دائرةَ الإغتياش عَلَى كُلّ الجوانب من خلال المَرض، والضعف، والسجن، وإضطهاد الأعداء، والموتِ. فهكذا يَعترفُ ناظَم المزامير بأنّها كَانَتْ بذات المعنى في *šᵉʾōl* لكنِ يهوه أنقذَه. وحيث صوت يهوه لا يُسْمَعُ أو حيث يكون الشخص متروكاً، تبدأ صورة حقيقةِ الموتِ للكلمة *šᵉʾōl* في (أي ١٢: ٢٤-٢٥). لذا فالاختضار لَيسَ فقط عمليةَ طبيعية حيوية؛ إنما هُوَ إنهاء علاقةِ حياتية لشخص مَع يهوه. بالرغم من ذلك فإن *hadēs* الهاوية لا تحدّ من قوّة يهوه (مز ١٣٩: ٨؛ عا ٩: ٢). غير أنها ترد فقط عَلَى نحو استثنائي في ع. ق لتُعبر عن عَملِ إيماني (أي ١٤: ١٣-٢٢) أو في تصوير شعري (أش ١٤: ٩-٢٠؛ حز ٣٢: ٢٠-٣٢) حيث تهتم بعالم المَوتى. كما أن هناك تلميحات مَتفرقة عنْ الأملِ فيما بعد الموتِ (قا؛ أي ١٩: ٢٥-٢٧؛ مز ٤٩؛ ٧٣: ٢٣-٢٨؛ دا ١٢)، حيث تظهر إمكانية القيامة.

٢. في الرابانية اليهودية، تحت الحكم الفارسي والتأثيرِ الهَليني، ظَهرَ مذْهَبِ خلودِ النفس، وهو ما نتج عنه تعديلُ مفهومَ *hadēs*. والشهادةَ الأقرَب لهذا المذْهَب نجدها في ١أخن ٢٢: حيث الثواب والعقابُ يبدأن بعد الموتِ، في *hadēs* الجحيم. طبقاً ليوسيفوس، هذا كَانَ موقعَ الفريسيين والأسينيين، مقارنةً مع الصدوقيين. تُصرّحُ وجهةُ النظر التالية بأنّ أرواحَ الأبرار، بعد الموتِ، تَدْخلُ النعيم السماوي، بينما أرواحَ الأشرار تُعاقَب في *hadēs* الجحيم. وهكذا فقدت الكلمة *hadēs* دورَها كمكان إستراحة لكُلّ الأرواح وأصبحت مكانٌ لعقابِ الأشرارِ.

ع. ج ١. ترد الكلمة *hadēs* في ع. ج ١٠ مرات (فقط في مت؛ لو؛ أع؛ و رؤ). تَقعُ *hadēs* "الهَاوية" ضمن الأرض، حيث يجب عَلَى كُلّ شخص أنْ يَهْبطَ إليها (مت ١١: ٢٣؛ لو ١٠: ١٥). وهي سجنُ (*phylakē* ١بط ٣: ١٩؛ رؤ ٢٠: ٧؛ ← ٥٨٧١). وهي مثل مدينةٍ أو بلدةٍ لَها بواباتُ (مت ١٦: ١٨) وتُغلَقُ بمِفْتَاحٍ يَمْسكه المَسِيح في يَدِه (رؤ ١: ١٨). ذلك البواباتِ لَنْ تَسْجنَ كُلّ من يَنتمي للجماعةِ المَسِيانية. في رؤ ٢٠: ١٣-١٤ *hadēs* "الهَاوية" مُشَخَّصة؛ ففي القيامة يَجِبُ عليها أنْ تَترك موتاها. من ثم، فهي لَيست أبَدِيَّة لكنها فقط مكانٌ أو حالةٌ مؤقتة. وطبقاً لـ أع ٢: ٢٧، ٣١؛ لو ١٦: ٢٣، ٢٦، كُلّ المَوتى في *hadēs* "الهَاوية". طبقاً للفقراتِ الأخرى، هي عَلَى أية حال، فقط لأرواحِ الأشرارِ (١بط ٣: ١٩؛ رؤ ٢٠: ١٣-١٤).

٢. قام يَسُوعَ لحَيَاةٍ أبدية (عب ٧: ١٦). قاهراً سلطانَ الموتِ والشيطانِ (٢: ١٤) وهو الرّبّ على كُلّ من الأحْيَاء والأمْوَات (رو ١٤: ٩). طبقاً للـ ع. ج، لا تَستطيعُ *hadēs* التأثير عَلَى الكَنِيسَةِ (مت ١٦: ١٨-١٩؛ ١بط ٣: ١٩-٢٢؛ ٤: ٦؛ رؤ ١: ١٨). أيّ مسيحي عندما يَمُوتُ فهو يتّحدُ بالمَسِيح (٢كو ٥: ٨؛ في ١: ٢٣) بالرغم من أنّ ذلك الشخص عاري (وبقول آخَرَ: بدون جسدِ، ٢كو ٥: ٢-٣)، في أورُشَلِيمَ السماويّة (عب ١٢: ٢٢)، تحت المذبح السماوي (رؤ ٦: ٩)، أو عَرْش أمام اللهِ (٧: ٩؛ ١٤: ٣). كرَزَ المَسِيحِ إلى الأرواحِ في السجن (١بط ٣: ١٩-٢٠؛ ٤: ٦). يَشملُ عملُ خلاصه المَوتى، ولا شيءُ إلا نعمته.

٣. في الحقيقة إنّ ع. ج لا يُقدم لنا وصفاً لجغرافيةِ المجهولِ يجب أنْ يُرتَبط بالتأكيدِ عَلَى السيادةِ الشاملةِ ونعمةِ المَسِيح. هذا في التناقض الصارخ إلى الأوصافِ في الأدب الرباني المُؤكِّد والكتاباتِ المَسِيحية، قبل الكوميديا الألهية لدانتي. عَلَى أية حال، ربما كَانَ صمتَ ع. ج حول هذه التفاصيلِ هُوَ الّذي أثارَ فضولَ التقوى الزائفة والتي أدّتْ إلى الإستياءِ من وَضْعِ أملِها في المَسِيح وحده. عاملٌ آخرُ لحد الآن يُساهمُ في هذا التوسّع كَانَ ذلك البديلُ للمذْهَب اليوناني في خلودِ النفسِ بدلاً مِنْ عقيدة ع. ج في قيامة المَوتى (١كو ١٥).

انظر أيضاً *abyssos*، الهَاوية، عالم الموتى، حفرة (١٢)؛ *geenna*، جهنم، جحيم (١١٤٧)؛ *katōteros*، سُفْلي، (٣٠٠٥)؛ *tartaroō*، يطرح في جهنم (٥٤٣٤).

٨٨ (*adiakritos*)، ثابت، غير متردد، نزيه) ← ١٣٥٩.

٨٩ ἀδιάλειπτος، ἀδιάλειπτος، (*adialeiptos*)، لاَ يَنْقَطِعُ، بلا انقطاع، متواصل (٨٩)؛ ἀδιαλείπτως، (*adialeiptōs*)، بشكل متواصل، بلا انقطاع، بشكل ثابت (٩٠).

ث ي & ع. ق ترد الكلمة في كلٍّ من الصفه والظرف بشكل نادر نِسْبياً في ث ي بينما ترد كظرف فقط في سب. وهي ترد وبشكل خاص في الأدب المكابي (١مك ١٢: ١١؛ ٢مك ٣: ٢٦؛ ٩: ٤؛ ١٣: ١٢؛ ١٥: ٧؛ ٣مك ٦: ٣٣). وهي ترد أيضاً في مصادر أخرى في فترة ما بين العهدين (القديم والجديد).

ع. ج يَصِفُ بُولُس في رو ٩: ٢ حزناً عَظِيماً ووجعاً في قلبه "لاَ يَنْقَطِعُ" عَلَى اليَهُود، حتى أنه من أجلهم يُمْكِنُ أنْ يَتمنّى بأنّ يكون هُوَ نفسه مَحْرُوماً مِنَ المَسِيحِ (٩: ٣). وعلى الرغم من أنّهم مُنحدرونَ مِنْ إسْرَائِيل ولَهُمْ كُلّ وعودِ الله، فهم ليسوا بإسْرَائِيلَ حقاً. حنين بُولُس لخلاَص الإسْرَائيليين قَدْ يَكُون مقابل لقلق يَسُوعَ عَلَى أورُشَلِيمَ (مت ٢٣: ٣٧-٣٩). في ٢تي ١: ٣ الكلمة *adialeiptōs* تستعمل في تذكرِ بُولُس المتواصلِ لتيموثي في صلاواتِه.

الظرف للكلمة *adialeiptōs* يرد وحِيداً وعلى نفس النمط في الأدب البولسي. في ١تس ١: ٢ نجده مُستعمل في صلاواتِ بُولُس المستمرةِ من أجل المَسِيحِيين التسالونيكيين (قا؛ رو ١: ٩). وعلى نفس النمط، يَشْكرُ بُولُسُ اللهِ بشكل ثابت لاستجابة التسالونيكيين لكلمةِ الله (١تس ٢: ١٣) ويَحُثّهم عَلَى الصَلاة بشكل متواصل (٥: ١٧).

انظر أيضاً *menō*، يبقى، يمكث (٣٥٣١).

٩٠ (*adialeiptōs*، بشكل متواصل، بلا انقطاع) ← ٨٩.

٩٢ (*adikeō*، يذنب، آثم، يظلم، ظالم، مظلوم، يضر) ← ٩٤.

٩٣ (*adikēma*، ذنب، إثم، ظلم) ← ٩٤.

٩٤ ἀδικία، ἀδικία، (*adikia*)، إثم، ظلم (٩٤)؛ ἀδικέω، (*adikeō*)، يذنب، آثم، يظلم، ظالم، مظلوم، يضر، يؤذي (٩٢)؛ ἀδίκημα، (*adikēma*)، ذنب، إثم، ظلم (٩٣)؛ ἄδικος، (*adikos*)، أثيم، ظالم، ظلم (٩٦)؛ ἀδίκως، (*adikōs*)، بالظلم (٩٧).

ث ي & ع. ق ١. (أ) ترد *adikeō* وإشتقاقاتها في أغلب الأحيان في ث ي كحرف أوّل (حرمان ألفا) ليُشيرُ إليه، ويدلون على نقيض المفاهيم الإيجابية *dikē*، *dikaiosynē* و *dikaios* (← *dikaiosynē*، بر، عدل، ١٤٦٦) وبمعنى آخَرَ، الظالمون عكس المنصفون. الفعل *adikeō* يَقْصدُ به إرتكاب الظلمَ؛ بمفعول به، ويَتعاملُ بشكل ظالم مَع شخص ما، ويجْرحُ، ويأذي؛ في المبني للمجهول، يُعاني من الظلم. يَدلُ الاسم *adikēma* عَلَى العملِ الفردي الظالم. الأعمالُ الظالمة يُمْكِنُ أيضاً أنْ تُوْصَفَ كـ *adikia* بيد أن هذا الاسم يُستعملُ بشكل خاص لفكرةِ الظلم. الكلمة *adikos* هي صفة لكلا الاسمين، غير أن لَها معنى أكثَرُ عمومَية للخطأ، وعديم الفائدةِ، ولَيس مِنْ طبيعةِ صحيحةِ.

(ب) معنى الكلماتِ في هذهالمجموعةِ عادة ما تكون معتمدةً عَلَى كَمْ العدالة المحسوسةَ في وقت معيّن. تُغطّي الكلمة *adikos* كُلّ الذين ينتهكون الأخلاق، سواء كانت: عادات، أو معايير، أو حشمةِ (*dikē*)، كُلّ هؤلاء هم: محتالون أو شنيعُون أو غير مهذّبون. فالـ "ظالمْ" لا يُقاس بالقوانين المُحدّدة كتابةً، كما هو الحال مَع *anomos*، بلا نَامُوس، خارج عن القانون (*nomos* شريعة، ناموس ← ٣٧٩٥).

(ج) الكلمة *adikia* هي عَلَى أية حال، كثيراً ما تكون متجذِّرة في الفكر الشرعي. وهي مرادف للكلمة *parabasis* (التعدي ← ٤١٢٦) كما يُمكِنُ أنْ تُشيرَ أيضاً إلى الجرائم المعيّنةِ مثل: السرقةِ، والإحتيالِ، وزنا المحارم، الخ. في قوائم النقائضَ تُستعمل *adikia* كوصف عامّ لمجموعة واسعة من الأشياء.

(د) تُستخدمُ هذه الكلماتِ أيضاً في السياق الديني. فالكلمة *adikeō* يُمكِنُ أنْ تَعْني إهمالَ شخص لواجباتِه نَحو الآلِهَةِ. فالظالمون لا يَنسجمونَ مع مطاليب الإلَهِ المُحددة ونتيجة لذلك فهم مذنبين أمامه. إذ هم يَنتهكونَ *eusebeia* جلال الله (*sebō* يُبجّل، يَعْبدُ ← ٤٩٣٦).

٢. (أ) تَستخدمُ سب هذه الكلماتِ لتَرْجَمة تشكيلة مكافئة عبرية (مثل؛ *adikeō* تُترجم ٢٤ كلمة عبرية مختلفة). الصفه *adikos* تُستعملَ غالباً كاسم، والظرف. تُمثّل *adikōs* كلمةَ عادة تَعْني خداع، وإحتيالَ، ويَكْذبُ (مز ٦٣: ١١؛ أم ٦: ١٧؛ أر ٥: ٣١). والكلمة *adikēma* نادراً ما ترد في سب وهي تَعْني فعلَ ظالمَ يُرتكبَ ضدَّ الشريعة أو مخالفةَ ضدَّ الله (مثل؛ لا ١٦: ١٦؛ أر ١٦: ١٧). والكلمة *adikia* هي، إلى حد بعيد، الأكثر شيوعاً مِن بين هذه الكلماتِ حيث ترد في سب (حوالي ٢٥٠ مرة)، وهي تُمثّل ٣٦ كلمة عبرية مختلفة؛ وتَعْني عادةً: مخالفة، وذنب، وعقاب؛ في بَعْض الحالاتِ: عنادِ، فجور (مثل؛ هو ١٠: ١٣)؛ الفعلَ العنيفَ، ظلمُ (ومثل؛ مز ٧: ١٦)؛ والكذبَ (مثل؛ ١١٩: ١٠٤).

(ب) الحقيقة بأنّ الكلمة *adikia* ترد في الغالبِ في المفرد لتجذب الإنتباهِ المُركّزُ لَيسَ عَلَى الفعلِ الفردي لكن إجمالاً على ظاهرة التعدي. الخَطِيّة في إسْرائيلِ القديمة كَانتْ قبل كُلّ شيء مخالفة لمتطلبات القداسة والتي تتعارض مع العدل الإلهي (١صم ٣: ١٣-١٤). وهذا في حد ذاته، أثّرَ عَلَى المجتمع، الّذِي يستمد وجوده بحفظِ العدالةِ الإلهية. لِذلك، فالخَطِيّة في ع. ق تُعتَبرُ ظاهرةَ ذاتَ أهمية لاهوتية وإجتماعية، كشَيء مُدمّر للمجتمع. لِهذا السبب يَجِبُ عَلَى شعب العهد أنْ يتطهّرَ من الشرّ الّذِي في وسطِهم (قا؛ لا ١٦: ٢١-٣٣؛ ١٧: ٤، ٩).

المخالفة التي تَوقِعُ في الذنبِ تُوجب خطوة مطلوبةَ ألا وهي عملية الدمارِ الّذِي تَرتدُّ آثاره عَلَى المُنتهكِ بالإضافة إلى المجتمع ما لم تكن هناك علاقة مُقدّرة للفعلِ والعاقبةِ المُحَطمةُ (تك ٤: ١٣؛ عد ٣٢: ٢٣). إنّ المخالفة، في المركز الأول، تُعتبرَ بموضوعية كحدث ضارّ حتى لو كان الشخص قد تورط في الخطأ (تك ٢٠: ٣-٧؛ ١صم ١٤: ٢٤-٤٥). هذه الآثار الضارّةِ يُمْكِنُ فقط أنْ تُوقَفَ بعقابِ المنتهكِ، بقتلِ لحيوانِ بديلِ، أو بذبيحة قربان تكفير.

٣. في الكتاباتِ المتأخرة لـ ع. ق وفي اليهوديةِ الكلمة *adikia* تميل إلى أن تكون محددةَ بالفعلِ الفردي الملموس، لكنّها توسعت لتشمل كُل الشعب. في هذا السياقِ الهَامّ ومن حين لآخر تُترجم سب الكلمة العبرية *šeqer*، بـ كذب، بالكلمة *adikia* (مز ٥٢: ٣؛ ١١٩: ٢٩، ٦٩؛ ١٤٤: ٨، ١١). يشير فيلو ويوسيفوس *adikos* و*asebes* في الوقت نفسه. كما تبرز الكلمة *dikaios* في تعليم فيلو عن الفضيلةِ، كذلك تبرز الكلمة *adikos* في تعليمه حول الفجور. اليهودية الرؤية تعتبر الفترة التي تَسْبَقَ مجئ المسيّا كـ"عالم العنف" (١أخن ٤٨: ٧)، الّذِي سيبيده المسيّا (٩١: ٥-١٣؛ مز سُلَ ١٧: ٢٩، ٣٦).

ع. ج ١. (أ) ترد الكلمة *adikeō* في ع. ج ٢٨ مرة فقط، أغلبها في أع و رؤ ويَقصدُ بها تَصَرُّف بشكل ظالم، يَآذي أناس آخرين (مثل؛ مت ٢٠: ١٣؛ أع ٧: ٢٤، ٢٦، ٢٧؛ غل ٤: ١٢). في رؤ تستخدم للأذى الواقع عَلَى الأشياء (٦: ٦؛ ٩: ٤). تُستخدم في المبني للمجهول لتعنى المُعَاناة من الظلم وهي ترد دائماً ضمن سياق العلاقاتِ بين البشر (أع ٧: ٢٤؛ ١كو ٦: ٧-٨؛ ٢كو ٧: ١٢). الكلمة *adikēma* تردَ ٣ مرات في أع ١٨: ١٤ و٢٤: ٢٠ لتَدُلَّ عَلَى عمل إجرامي؛ في رؤ ١٨: ٥ تتوازي مع الكلمة *hamartia* وتُستعملُ فيما يتعلق باللهِ. الكلمة *adikia* مُحددة عملياً في كتابات لوقا وبولس، بينما الكلمة *adikos* تُستَعمل، من حينٍ لآخر، بكل ما في الكلمة من معنى (مثل؛ مت ٥: ٤٥؛ لو ١٨: ١١). وكلها تَدُلّ عَلَى السلوك الّذِي لا يتطابقُ مع المعيارِ الأخلاقي. ترد الكلمة *adikos* كظرف فقط في ١بط ٢: ١٩.

(ب) تُصبحُ هذه المفاهيم هامّة لاهوتياً أكثر في سياقاتِ مكان وجود الّذِي فيه تَتغايرُ مَع الكلمة *dikaios*، صائبَ، والكلمة *dikaiosynē* بر، عدل (أع ٢٤: ١٥؛ رو ٣: ٥؛ ١بط ٣: ١٨) أو مَع الكلمة *alētheia* حق (مثل؛ يو ٧: ١٨؛ رو ١: ١٨؛ ٢: ٨). إنّ استخدام ع. ج لِهذه الكلماتِ يُرينا بأنّنا نَتعامل مع الأصنافِ المقبولةِ عموماً مِنَ الظلم، التي نَكتشفُ معناها، فقط، في كُلّ حالة مِن خلال فحص مُقرب. لِذلكَ يَجِبُ علينا أنْ نُرغب في أن نَتَعَلّم معنى كُلّ عبارة فردَية في سياقِها أو مِنْ خلال ما يُحددها أو ما يُتغايرُ مَعها.

٢. الكلمتانِ *adikia* و*hamartia* (ذنب ← ٢٨١) تَحْملان المفاهيمَ الأكثر أهميةً في عقيدة ع. ج للخطية. هذه الكلمة *adikia*، كما في سب، هي الأقل تحديداً والأكثر في فروقاتها الدقيقةِ للمعنى. التعريف في ١يو ٥: ١٧ يضع الكلمتين *hamartia* لتجانب الفكرةُ الرئيسيةُ؛ والتي تَعْني الكلمة *adikia* أعمالَ ظالمة والتي من المحتمل أن تكون الظلمَ بين البشرِ، الّذِي لَنْ يُعتَبرَ من الخطايا المميتة والتي سَتُغْفَرُ لَهم.

بمقارنة الكلمة *hamartia* مع *adikia* نجدها تَصِفُ بقوة أكثرَ الخصائصَ المرئيةَ ظاهرياً والتي تَقع تحت سلطةِ الخطيةِ. لِذلك، في مثلِ وكيل الظلم، إشارة تُصْنَعُ منها "مَالِ الظُلْم" (لو ١٦: ٩)، وفي يع ٣: ٦ مِنَ الظلم ما يُرتكبَ باللسانِ، وفي لو ١٨: ١-٨ عِنْ قاضي "ظَالِم".

٣. (أ) لم يستخدم بُولُس أَبَداً الكلمة *hamartia* في رو ١: ١٨-٣٢، حين يُناقشُ الخطايا المُخْتَلِفة للأمم، فقط الكلمتين *adikia* و*asebeia*. حيث يرتكز غضبُ اللهُ عَلَى الذين هم كمخلوقاته كان يَجِبُ عليهم أنْ يَعْرفونه ويُمجدونه (رو ١: ١٨، ٢١، ٢٥؛ ٢: ٨). وفي ١: ٢٩ الكلمة *adikia* نجدها في تعبيرُ شاملُ وفي بدايةِ قائمةِ النقائص. بنفس الطريقة، ١كو ٦: ١ يَتغايرُ الأثمه (وبقول آخَرَ: الأمميون الذين لا يَعْرفونَ الصلاح حتى الآن من خلال الإيمانِ فهكذا سَقطوا ضحايا لـ *adikia* ولغضبِ الله) مَع القديسين؛ الأول سوف لَنْ يَرِثَ مَلَكُوتَ الله (١كو ٦: ٩).

(ب) المعيار للإثم هُوَ برّ اللهِ نفسه (رو ٣: ٥، ٢٦؛ ٩: ١٤)، الّذِي يَكْشفُ عدم صلاح الإنْسَانَ (٣: ٥). لقد إتّسعتْ الفجوةَ بين برّ الله وإثمُ الإنْسَانِ لكن في المَسِيح تمّ إقامة الجسر بينهما، الّذِي بصلاحه هو أخذ مكانِنا (٣: ٢٤؛ ٢كو ٥: ٢١؛ قا؛ أيضاً ١بط ٣: ١٨). تقسيم جديد للصالحين والأثمة يتضح لأن الحقَ قد تُلقيَ (رو ١: ١٨؛ ٢: ٨).

كما أن الكلمة *adikia* إستخدمَت غالباً في ع. ق لتعني الكَذِب، والبطلان، لذا أيضاً بُولُس ويوحنا استعملا الكلمة *adikia* بالمقارنة مع *alētheia* (حقّ ← ٢٣٧؛ يو ٧: ١٨). إن نتيجةَ الإيمانِ بالمَسِيح لَيستْ مجرّد إزالة الخطيئة كقوة لكنها أيضاً التحويل إلى حَيَاةِ الصلاح (٢تس ٢: ٩-١٢). ضمن هذا الجماعةِ ليس هناك بعد أي مكانِ للمُقاضاة، لذا يُنَبّهُ بُولُس في ١كو ٦: ١-١١ الكورينثيين بالتَوَقّف عنه وأن يكونوا مُفَضلين المعاناة حتى ولو كانوا مظلومين (قا؛ ١بط ٢: ١٩). والقاعدة لتنفيذ ذلك، بالنسبة للمسيحيين، مُمكنة بالمحبّة (١كو ١٣: ٦). إن إنشغال شخص بحقوقه، يُمكِنُ أنْ يُؤدّي إلى الشجار ومُقاضاة الجار/ القريب، مُحَطماً وصية محبّة الجار والعدو. هذه الفكرة، التي هي إستمرار لوصيةِ ع. ق بمَحَبّة الجار (لا ١٩: ١٣-١٨)، يَرْجِعُ إليها يَسوعَ نفسه (مت ٥: ٤٣-٤٨).

٤. (أ) تُشرقُ هذه الرؤيةِ الأساسية للحَيَاةِ المَسِيحية على نفس النمط

في كتاباتِ ع. ج اللاحقة. في ٢تي ٢: ١٩ حيث يُحذِّرُ بُولُسُ الجماعةَ بأنَّ عدم الصلاح لا يتوافق بدعوة اسم الله. عب ٨: ١٢ يلتقط من رسالة أرميا ٣١ بخصوصِ محبّةِ الله المتسامح في الميثاقِ الجديدِ ويَعطيها تفسيرًا كرستولوجيًا، للمسيح الذي أمكنه أن يصنع غفران لعدم الصلاح وصيره ممكنًا (١يو ١: ٩).

(ب) في ٢بط يؤكد الرسول عَلَى الدينونة والقضاء النهائي لـ *adikoi* (٢: ٩، ١٣، ١٥).

(ج) العالم الشرير مُدان في القضاء النهائي الرؤيوي، وقد وَصفَت هذه الدينونة في رؤ حيث يستخدم كثيرًا هذا السفر الكلمة *adikeō* للأعمالِ القضائيةِ الموجهة ضدّ البشرِ والأشياء (٢: ١١؛ ٦: ٦؛ ٧: ٢٣؛ ٩: ٤، ١٠، ١٩؛ ١١: ٥ [مرتين]؛ قا؛ ٢٢: ١١).

انظر أيضاً *hamartia*، خطية (٢٨١)؛ *parabasis*، التعدي، التجاوز (٤١٢٦)؛ *paraptōma*، زلّة، خطية، ذنب، تجاوز (٤١٨٣).

٩٦ (*adikos*، أثيم، ظالم، ظلم) ← ٩٤.

٩٧ (*adikōs*، بالظلم) ← ٩٤.

٩٩ (*adokimos*، لا يصمد في الامتحان، يرفض، عديم القيمة، مستحق التوبيخ، غير مؤهل) ← ١٥١١.

١٠٤ (*adynateō*، غير ممكن) ← ١٥٣٩.

١٠٥ (*adynatos*، عاجز، ضعيف، غير مستطاع) ← ١٥٣٩.

١٠٦ (*adō*، يرنم، يغني) ← ٦٠٤٦.

١٠٩ (*azymos*، خالي من الخميرة، بدون خميرةٍ) ← ٢٤٣٤.

١١٣ ἀήρ، ἀήρ (*aēr*)، هواء، جو (١١٣).

ث ي & ع. ق طبقاً للمفاهيم الأدبية، *aēr* هواء، وهو ما يمَلأ الفضاءَ بين الأرضِ والقمرِ. إعتبره اليونانيون ملوّث لذا فهو مسكن الأرواحِ.

ع. ج الكلمة *aēr* ترد في ع. ج ٧ مرات. وهي تُستعملُ (أ) للفضاءِ الذِي هُوَ أعلى منّا (أع ٢٢ :٢٣؛ ١تس ٤: ١٧؛ رؤ ١٦: ١٧)؛ (ب) في التعابير: يَضْربُ الهُواء (١كو ٩: ٢٦)، ومن يَتكلّمُ فِي الهَوَاءِ (١٤: ٩)؛ (ج) وهي مرتبطة بدينونة الله (يصعد دخان مِنْ بئر الهَاوِيَةِ [← *abyssos*، ١٢] وهو ما يجعلَه مُظلماً هُوَ والشمسِ [رؤ ٩: ٢]؛ كما يسكب الملاك جامهُ مِنْ الغضبِ عَلَى الهَوَاءِ [١٦: ١٧]).

لكون الهُواء يَمْلأ الفراغَ بين السّمَاءِ والأرض، فهو المكانُ حيث يُلاقي فيه المَسِيحِ الكَنِيسَةِ في الباروسيا (١تس ٤: ١٧). والشيطانُ هُوَ الرُوُح الشِرّيرَةُ الذي هو "رَئِيس سُلْطَانِ الهَوَاءِ" (إف ٢: ٢؛ قا؛ ٦: ١٢) والذي يعمل فِي أَبْنَاءِ المَعْصِيَةِ. لذلك، الأرْواح الشِرّيرَةُ خاضعة إلى حاكم مملكةِ الظلمةِ.

انظر أيضاً *daimonion*، شيطان، روح شريرة (١٢٢٨)؛ *ekballō*، يخرج، إخراج (١٦٧٥)، *diabolos*، إبليس (١٣٣٣).

١١٤ (*athanasia*، خلود، عدم الموت) ← ٢٥٠٥.

١١٩ ἀθετέω، ἀθετέω (*atheteō*)، يرد، يرفض، يرذل، يبطل، يخالف، يتهاون (١١٩).

ث ي & ع. ق في ث ي الكلمة *atheteō* يَقْصدِ بها إبْطال إتفاقيةَ أو وعدَ، أو للتخلي عن العقيدةِ، وعُموماً لإنْكار والتَخَلُّص مما قد فُرِضَ.

في سب الكلمة *atheteō* تُستَعملُ كثيراً للتعبير عن التَخلّي عن الإيمان بالله والبشر الآخرين، ولِلتعبير بشكل تجديفي والتَجَاهُل وإنتِهاك شيئ مقدّسِ (مثل؛ تقدمة الله، ١صم ٢: ١٧؛ شريعة الله، حز ٢٢: ٢٦).

ع. ج في ع. ج، الكلمةِ مستعملةُ لأفعالِ مرُوق: رفض اللهُ (١تس ٤: ٨)، وصيته (مر ٧: ٩)، ومشورته (لو ٧: ٣٠)، يَسُوعَ المَسِيح (لو ١٠: ١٦؛ يو ١٢: ٤٨)، ونعمة الله (غل ٢: ٢١)، وشريعة موسى (عب ١٠: ٢٨)، الإيمان الأول (١تي ٥: ١٢)، والسيادة (يه ٨) عَلَى الأرجح سلطان المَسِيح في مرسليه. إستثني هذا المعنى والذي يَظْهرُ في مر ٦: ٢٦؛ ١كو ١: ١٩؛ غل ٣: ١٥.

انظر أيضاً *katargeō*، يلغي، يُبطل (٢٩٣٤)؛ *exoutheneō*، مرفوض باحتقار، يُرذل (٢٠٢٤).

١٢٣ ἀθλέω، ἀθλέω (*athleō*)، يجاهد (١٢٣)؛ ἄθλησις، (*athlēsis*)، مجاهدة (١٢٤)؛ συναθλέω، (*synathleō*)، يجاهد مع (٥٢٥٤).

ث ي & ع. ق فئة الكلمةِ *athlēsis* و *athleō* و *synathleō* مستخدمة للمسابقاتِ الرياضيةِ. وَقَدْ، عَلَى أية حال، تَكونُ مستعملة مجازياً للدلالة عَلَى أيّ شئ يَتطلّبُ جُهداً.

ع. ج مِنْ الأربعة مقاطع ع. ج الّذِي يَتضمّنُ صيَغَ *athleō* (٢تي ٢: ٥ *synathleō* في ١: ٢٧؛ ٤: ٣؛ *athlēsis* عب ١٠: ٣٢)، ثلاثة منها تَرتبط بالألم. في فقرةِ عب، تُشيرُ إلى مُرَافَقَة الكلمة *theatrizomenoi* إلى حشدِ المشاهدين الذين كانوا حاضرين الإساءةِ والتعذيب، كما في ٤مك ١٧: ١٤-١٧.

انظر أيضاً *agōn*، جهاد (٧٤)، *brabeion*، جعالة (جائزة) (١٠٩٢)؛ *thriambeuō*، يقود في موكب النُصرة، يظفر (٢٥٨١)؛ *nikaō*، يغلب، غالب (٣٧٧١).

١٢٤ (*athlēsis*، مجاهدة) ← ١٢٣.

١٢٥ (*athroizō*، يجمع، يجتمع) ← ٥٢٥١.

١٣٠ (*Aigyptios*، مصري) ← ١٣١.

١٣١ Αἴγυπτος، Αἴγυπτος (*Aigyptos*)، مصر (١٣١)؛ Αἰγύπτιος، (*Aigyptios*)، مصري (١٣٠).

ع. ق في سب، *Aigyptos* تُترجمُ من العبرية "مصرايم" *miṣrayim* ومعنى الكلمة غير مؤكد. أهميةُ مصر في ع. ق قَدْ يُمَسّحُ تحت سبعة رؤوسِ. (١) أولاً هي جزء من عالم الله. في تك ١٠: ٦، ١٣، *miṣrayim* (سب، مصرايين *Mesrain*) يَظْهرُ كشخصية سلالية أو رمزية لمصر والمصريون، متضمن مكانه في عالم الله بين عوائل الأرض. في النهاية المعاكسة مِنْ الفراتِ، حيث نيل مصر كَانَ أبعدَ حَدّ للأراضي التي وعدَ الله بها إبْراهِيمَ (تك ١٥: ١٨). ثقافياً، مصر كَانتْ أرضَ العصر القديمِ العظيمِ (قا؛ أش ١٩: ١١)، عُرِفَت بالمُنتَجاتِ الفاخرةِ مثل الكتّان الرَفيع (أم ٧: ١٦؛ حز ٢٧: ٧) والمركبات السريعة والجياد الجَسُورة (١مل ١٠: ٢٨-٢٩؛ نش ١: ٩). وبالرغم مِنْ أنّها كَانَت بلاد قويّة، إلا أنها كَانَت خاضعة للاستدعاء في حضور الله (زك ١٤: ١٨-١٩). استخدم اجتياح فيضانِ النيلِ السنوي كرمز للقضاء المُدَمّر لإسْرَائِيلَ (عا ٨: ٨؛ ٩: ٥).

(٢) مصر كَانتْ مكانَ المأوى والإقامة المؤقتة. بعد بَيْتَ إيل (قا؛ تك ١٢: ٨)، إبْراهِيمَ، بعد اشتداد المجاعة، أرادَ النجاةَ التي لَيستْ مِنْ اللهُ لكن في مصر (١٢: ١٠-١٣: ١). ومِنْ هناك جَلَبَ هَاجَرُ، التي قِبلها من سَارَةَ التي أرادتْ حَلّاً إنْسانياً لعدم إنجابها أطفال (تك ١٦). وفي الوقت المناسبِ (قا؛ ١٥: ١٣-١٤)، كَانتْ مصر المأوى المجهّز إلهيا لأسرةِ إسْرَائِيل (تك ٣٧؛ ٣٩-٥٠) من خلال يوسف (٤٥: ٧٨؛ ٥٠: ٢٠).

(٣) في تقليدِ ع. ق، أصبحتْ مصر وقبل كُلّ شيء "أرْضَ العبوديةِ" التي منها أنقذَ اللهُ إسْرَائِيلَ بالقوّةِ والعجائبِ (خر ٢٠: ١) في النزوح الجماعي (خر ١-١٥). هذه النجاةِ تُذكرتْ في الصحراءِ (خر ٢٣؛ ٣٢؛ لا ١١: ٤٥؛ ٢٥: ٣٨؛ الخ.) وأثارت عجب خصوم إسْرَائِيلَ (يش ٩: ٩؛ اصم ٤: ٨؛ ٦: ٦). وصار موضوع استرادهم من مصر كنقطة بداية رئيسية لإسْرَائِيلَ كامِلة. وتغنى ناظمو المزامير بذلك وإلى الأبد (مثل؛ مز ٧٨: ١٢، ٤٣، ٥١؛ ٨٠: ٨؛ ١٠٦: ٧، ٢١)، وزادَ الأنبياء الجوقةَ (مثل؛ أر ٢: ٦؛ حز ٢٠؛ دا ٩: ١٥؛ هُوَ ١٢: ٩، ١٣؛ عا ٢: ١٠؛ ٩: ٧؛ حج ٢: ٥). وأصبحت إسْرَائِيلُ بخروجها مِنْ مصر كـ"ابْنَ" الله (هُوَ ١١: ١).

(٤) أصبحتْ مصر رمز العبوديةِ الرُوحيةِ الأبعد، مثل؛ مِنْ العبوديةِ إلى الوثنية في المنْفى المُستقبلي (هُوَ ٨: ١٣ و٩: ٣ في سياقِ التهديدِ الآشوري)، وبالرغم من أنّه لن يَكونَ هناك نفي للأمةِ العبريةِ إلى مصر ثانيةً (١١: ٥). النجاةُ المستقبلية لإسْرَائِيلَ كَانتْ مُقاسة بالنجاةِ المصريةِ (أش ١١: ١١؛ هو ١١: ١١؛ زك ١٠: ١٠).

(٥) بعد فترةِ النزوح الجماعي، يَتفاوتُ دورِ مصر في ع. ق من حين لآخر كحليفَ (امل ٣: ١) أو كملجأ (امل ١١: ٤٠؛ أر ٢٦: ٢١-٢٣)، وأحياناً خصم تامّ (امل ١٤: ٢٥-٢٦؛ ٢مل ٢٣: ٣٣-٣٤)، لكن قبل كُلّ شيء كفخّ، بوضع الثقةِ في غير مكانها طلباً للمساعدةِ (مثل؛ ٢مل ١٧: ٤). وثِقَ بـ"القوّةِ" المصريةِ بدلاً مِنْ اللهِ والتي أدّتْ إلى أشكالِ جديدةِ مِنْ العبوديةِ (قا؛ أش ٣٠-٣١؛ أر ٢: ١٨، ٣٦؛ ٣٧: ٥، ٧؛ ٤١: ١٧؛ ٤٢-٤٤؛ حز ١٧: ١٥؛ ٢٣؛ هُوَ ٧: ١١، ١٦؛ ١٢: ١).

(٦) صرّحَ الرّبّ بدينونته عَلَى مصر من خلال كلمتِه إلى أشعياء (أش ١٩-٢٠)، وأرميا (أر ٤٦)، وحزقيال (حز ٢٩-٣٢)، وحتى يونيل (٣: ١٩)، بسبب الكبرياءِ، والثقة بالنّفسِ، وهجماتِهم عَلَى شعب العهدِ.

(٧) بيد أنّ مصر ستعود وستَعْرفُ الشَفَاء مِن القدوس. وستكون مع الآشوريين وإسْرَائِيلَ معاً ليصبحَوا شعبَ اللهِ (قا؛ أش ١٩: ١٩-٢٥) ولن يحدث مرة أخرى مطلقاً أن تَكونُ فخّاً أو تَكونُ متعالية عَلَى الأممِ الأخرى (قا؛ حز ٢٩: ١٣-١٦).

ع. ج في ع. ج، تُقابلُ أدوارَ مصر تلك التي في ع. ق. (١) في عيدِ العنصرة، كانوا مع الآخرين، حيث سَمعَ مصريين عن أعمال اللهِ التي أعلنتْ لهُم في لسانِهم الخاصِ (أع ٢: ١٠). اللهُ كَانَ يَمْنَحُهم خلاص.

(٢) النجاة مِنْ مصر في النزوح الجماعي بَقيتْ مثال لقوّةِ خلاص اللهُ (رج أع ٧؛ ١٣: ١٧)، وخيانة إسْرَائِيلَ اللاحقة بعد الخروج كَانتْ مثالَ للذنبِ الإنْسَانِي (رج أع ٧: ٣٩؛ عب ٣: ١٦؛ ٨: ٩؛ يه ٥).

(٣) فيما كان إسْرَائِيلَ وعائلته قد حُملت إلهِياً إلى مصر (تك ٤٥: ٥، ٧)، مِنْ ثَمّ فإنّ اللهَ سيدعو إسْرَائِيلَ لاحقاً كـ"ابْنَه" (هو ١١: ١)، لذا يَسُوعَ الرضيع أخِذَ إلى اللجوءِ في مصر بالأمر الإلَهْي (مت ٢: ١٣)، ومِنْ هناك تَبرزَ في التحقيقِ النهائي لكلماتِ هوشع (مت ٢: ١٥، ١٩) (← *plēroō*، ٤٤٤٤).

(٤) مصر أيضاً رمزُ للأمور الدنيوية والمادية. كاتب عب، في قائمته لأبطالِ الإيمانِ، يذكر كيف رفضَ موسى تملّق مصر بكنوزها الغزيرة والمتنامية مُستحسناً دعوة اللهِ لتحرير شعبه (١١: ٢٤-٢٧). هذا الموضوع للتأثير الدنيوي في المعارضة للهِ يَجِدُ تركيزاً أيضاً في رؤ ١١: ٨، حَيث ستتمدد أجسام الشاهدين المقتولين في شوارع المدينةِ "الّتِي تُدْعَى رُوحِيّاً سَدُومَ وَمِصْر". أخيراً، يُقابل بُولُسُ مِنْ تك ١٦ مثال هَاجَرُ / إسماعيل وسارَةَ / إسحاق يستنبط تَصوير للتقيّد الحرفي إنْسَانِي والوعد والإنجاز الإلَهْي، ولإيضاح الفرقِ بين الناموس والنعمةِ. إنّ الأولَ وِلِدُ مِنَ النفسِ الإنْسَانِي، تحت الشريعة؛ والأخير وريثُ الوعدِ، هبةِ اللهِ مِنْ فوق (غل ٤: ٢١-٣١).

١٣٢ (*aidios*، أبدي) ← ١٧٢.

١٣٣ αἰδώς ،αἰδώς، (*aidōs*)، ورع، خشوع، احترام، وقار (١٣٣).

ث ي & ع. ق ١. (أ) في ث ي، الاسم *aidōs* يَتَعلّقَ بالفعل *aideomai* أنْ يَكونَ عِنْدَهُ إحترامُ لـ، وموقف رهبةِ من، وتَعني الخشية، والوقارَ، والتواضعَ. بالمقارنة مع *hybris* التي تعني التكبّر، تُبيّنُ الكلمة *aidōs* إحتراماً للمؤسساتِ المُقدسةِ (مثل؛ البيت، والزواج، وقوانين الضيافة) أو لإمتيازاتِ شعب مُعين (مثل؛ الملك، والكاهن، والخطيب). وهي تَعْني أيضاً خوفَ من أيّ ضرر أو تغيير في الظروفِ الحاليةِ.

(ب) في فترةِ تاليةِ أصبحَت *aidōs* لَهُا مفهومَ مستقلّ في الأخلاقِ اليونانية الفرديةِ، تُبيّنُ الإحساسَ بإحترام الذاتِ، والشرفِ، أو الخزي. الكلمة *aidōs* بهذا المعنى تجيء لكي تُرتَبطَ بـ *sōphrosynē* التعقل، والإنضباط، والكلمة *eleutheria* والتي تعني الحرية، كموقف الشخص الجديرِ. هذه الكلمةِ تُحدّدُ قيد إستعمالُها في لغةِ النخبةِ وفي الأخلاقِ الأرستقراطيةِ في مجتمع قُسّمَ بنظامِ طبقي.

٢. في اللغة العبرية لا تَمتلكَ أي مكافئ للكلمة *aidōs*. ترد هذه الكلمةَ فقط في سب في ٣مك ١: ١٩ بمعنى التواضع وفي ٤: ٥ لتوقير العُمر. يرد الفعل *aideomai*، ٧ مرات في سب (٥ مرات منها في مك)، حيث يَقْصدُ منها الوَقُوف في رهبةِ أو يُظهرُ إحتراماً.

ع. ج في ع. ج *aidōs* ترد الكلمة فقط في ١تي ٢: ٩، حيث يَكْتبُ بُولسُ للنساءِ ما يَجِبُ أنْ يَكن عليه تصرّفهنّ "الْحِشْمَةِ مَعَ وَرَعٍ وَتَعَقُّلٍ" خلفية الأخلاقِ اليونانيةِ والرواقيةِ واضحة، والسياقُ (٢: ١٠) يَجْعلُ الأمر واضحاً بالإعتدال في اللباسِ وهو لَيسَ مرهق هنا بقدر "بِأَعْمَالٍ صَالِحَةٍ" كالزينة الصحيحة للمرأةِ. يَرِدُ الاسمُ أيضاً في النصوصِ المختلفةِ في عب ١٢: ٢٨، حيث يَدُلّ عَلَى الخشوع والتقوى نحو اللهِ.

انظر أيضاً *aischynē*، خجل، خزي، عار (١٥٨).

١٣٥ αἷμα ،αἷμα، (*haima*)، دم (١٣٥).

ث ي & ع. ق ١. في الأزْمِنَةُ المبكرة استخدمت الكلمة *haima* بشكل فسيولوجي كحامل الحَيَاةِ وقوة الحَيَاةِ. وهو شرطُ لكلّ من الحَيَاةِ البشريةِ والحيوانيةِ. ويُمْكِنُ أنْ يَدُلّ، مجازياً، أيضاً عَلَى النسْلِ. ولكون الدمَ أساسِ الحَيَاةِ، تُصبحُ "يُرِيقُ دماً" مرادفاً لـ"قتل". فخطية الدمِ كَانَ يلزام أنْ يُكفَرَ عنها بالدمِ.

تكتسبُ الكلمة *haima* أهميةَ خاصّةَ في الاستخدام الديني، لأنه العنصرَ الأكثر أهميةً في القرابين. الدمُ القرباني إعتبرَ بمثابة إمتِلاك التَقْوية وتَطهير القوّةِ. اليونانيون والرومانيون كَانَ لَديهمْ قرابين دمّ للمَوتى؛ وهي أصلاً دمّ يُصبّ عَلَى المَوتى، ثمّ بعد ذلك في المحرقةِ الجنائزيةِ، وأخيراً إلى القبرِ وعلى التلّ الخطير.

طقوسُ الدمَ المتعدّدةِ التي تَتضمّنُ الشرب أو رش الدمِ، يتضمن ذلك في أغلب الأحيان الدمّ الإنْسَانِي، إستخدمتْ خصوصاً في الطقوس السحريةِ لجَلْب المطرَ، والرفاهيةِ، والمَحبّة، أو الأذي. شرب الدمّ، خاصة دم العدو المقتولِ، يجَلبَ القوّةَ ويعطىَ هبةَ النبوءةِ. في دمّ العهْدِ تُجمع قطرات من الدمِ الإنْسَانِي في كأسِ ويُشْربه كل المشاركين مع النبيذِ.

٢. يَرى ع. ق، مثل العالم الكلاسيكي، الدمَ كأساس الحَيَاةِ (تك ٩: ٤؛ لا ١٧: ١١، ١٤؛ تث ١٢: ٢٣). اللهُ هُوَ الإلَهُ الوحيدُ لكُلِ الحَيَاةِ.

وهو ذو السيادةِ عَلَى الدمِ وحَيَاةِ البشرِ (قا؛ حز ١٨: ٤). لِذلك فهو يَنتقمُ لإراقة الدمِ البريءِ (تك ٩: ٥؛ قا؛ أر ٥١: ٣٥-٣٦ = سب ٢٨: ٣٥-٣٦).

يَعُودُ أيضاً الدمُ الحيواني إلى اللهِ. هُوَ مقدّسٌ، وإستهلاكُه محرّمٌ تحت تهديد الموت (لا ٣: ١٧؛ ٧: ٢٦-٢٧ = سب ٧: ١٦-١٧؛ ١٧: ١٠، ١٤؛ تث ١٢: ٢٣؛ ١صم ١٤: ٣٢-٣٤). إنّ دمَ الحيواناتِ القربانيةِ يُعادُ إلى اللهِ، أنْ يُصبّ خارج في قاعدةِ المذبحِ. هُوَ يُستعملُ للرش عَلَى المذبح (خر ٢٩: ١٦؛ لا ٣: ٢)، والكاهن الأعظم (خر ٢٩: ٢١)، وحجاب القدس بخيمة الاجتماع (لا ٤: ٦؛ عد ١٩: ٤). الدمُ القرباني لَهُ قوّةٌ أيضاً للتكفير (لا ١٦: ٦، ١٥-١٩؛ ٢ أخ ٢٩: ٢٣-٢٤)، والتطهير (لا ١٤)، وتقديسُ الشعب (خر ٢٩: ٢٠-٢١). واستخدم للدخول في العهد (٢٤: ٦-٨). وَضعَ الدمُ عَلَى أطرِ الباب لِيَحمى المولود البكر مِنَ الموتِ (١٢: ٢٢-٢٣).

إستمرّ هذا الفَهم للدمّ في اليهوديةِ اللاحقةِ. فكرةُ قدسيةِ الدمِ، عَلَى وجه الخصوص، إستمرّت. والتعبيرُ *sarx kai haima*، لحمُ ودَمُ، هُوَ وصفُ مثالي للبشرِ في هذه الفترةِ.

ع. ج ترد الكلمة *haima* في ع. ج ٩٧ مرة. حيث تُستخدم للدلالة عَلَى الدمِ الإنْسَانِي، حرفياً (مر ٥: ٢٥؛ لو ١٣: ١؛ يو ١٩: ٣٤) ومجازياً (وبقول آخرَ: دمّ .. سُفك ، مت ٢٣: ٣٥)؛ كما ترد مركبة *sarx kai haima*، لحم ودمّ (٥ مرات)؛ لدمّ الحيواناتِ عُموماً (أع ١٥: ٢٠، ٢٩؛ قا؛ لا ١٧)؛ ودَمّ الذبائحِ بشكل خاص (١٢ مرة في عب)؛ والأكثر أهميةً بشكل لاهوتي، لدمّ المَسِيح، حيث أنّها رُبِطت مباشرة ٢٥ مرة بأهمية الخلاص بموتِ يَسُوعَ؛ وكإشارة رؤيوية (٩ مرات).

١. الكلمة *haima* ترد كدمّ إنْسَانِي (يو ١٩: ٣٤) حاملٌ للحَيَاةِ (رج نص المُلاحظةِ في ت. ي عَلَى يو ١: ١٣). التعبيرُ إراقَةُ الدمِ يُشيرُ إلى موتٍ عنيف لشخصٍ عَلَى يدِ آخرين (رو ٣: ١٥). تُفْهَمُ هذه الفكرةِ في عب ١٢: ٤، "لَمْ تُقَاوِمُوا بَعْدُ حَتَّى الدَّمِ .. " وبالطريقة نفسها دمّ يَسُوعَ يُمكِنُ أنْ يُشيرَ إلى موته العَنيفِ، فيَ اعتراف يَهُوذا (مت ٢٧: ٤)، وبيلاطس (٢٧: ٢٤) وشعب إسْرَائِيل (٢٧: ٢٥؛ أع ٥: ٢٨) المذنب.

اللهُ وحده الرّبّ لِكُلّ الحَيَاةُ. لذا فهو من يسيطرُ عَلَى الدمِ والحَيَاةُ الإنْسَانِيةِ، وهُوَ مَن يَنتقمُ للدمِ الإنْسَانِي البريءِ (تك ٩: ٥)، خصوصاً دمّ الشهداءِ، مِنَ الأنبياءِ والرجَالِ الصّالِحين (مت ٢٣: ٣٠، ٣٥؛ لو ١١: ٥٠-٥١)، كما يَطْلُبُ القديسين والشهداء من يَسُوعَ الانتقام لَهُم (رؤ ٦: ١٠-١١؛ ١٦: ٦-٧؛ ١٧: ٦؛ ١٨: ٢٤؛ ١٩: ٢) إذ بذلوا حياتهم في سبيلِ كلمة اللهِ. الدمُ يُمْكِنُ أنْ يَدُلَّ عَلَى كامل الشخص في نظر الله، لأيّ كُلّ فرد يَجِبُ أنْ يَعطي حسابَ إلى اللهِ. وحين كَانَ بُولُسُ يقولُ: "دَمُكُمْ عَلَى رُؤُوسِكُمْ" (أع ١٨: ٦) و"..أَنِّي بَرِيءٌ مِنْ دَمِ الْجَمِيعِ" (٢٠: ٢٦)، كَانَ يَنْظُرُ للوراء إلى حز ٣: ١٧-١٩: أنجزَ بُولُسُ مهمّتَه بإعْلان الإنجيلِ، والأفسسيين كَانوا مسؤولين فقط أمام الله عن حياتِهم من الآن وفي الأبَدِيةِ.

٢. التعبيرُ *sarx kai haima*، لحمُ ودمُ، يُصورُ ضعفَ الطبيعة الإنْسَانِيةِ وسرعة زوالها، وفي النهاية، عبوديةِ للخطية والموتِ. الخوف من الموتُ (عب ٢: ١٤-١٥) إشارةُ مهمةُ لحالتِنا السَاقطةِ كمخلوقات (كـ"لَحْمٍ ودَمٍ"). في حالتِنا الطبيعيةِ التي نَحْنُ لا نَستطيعُ بها المشاركة في مجدِ الله، بـ"إِنَّ لَحْماً وَدَماً لاَ يَقْدِرَانِ أَنْ يَرِثَا مَلَكُوتَ اللهِ" (١كو ١٥: ٥٠).

إنّ التقييداتَ الصارمةَ للمَعرفَةِ الإنسَانِيَّةِ مرتبطة بعجزه كنتيجة للخطيئةِ. فقط اللهُ الّذِي لديه قدرَاتُ لا نهائيةُ مِنَ المعرفةِ والرؤيا. لذا، المعرفة الحقّة لله ممكنة فقط بواسطة الرؤيا الذاتيةِ الخاصةِ. "إِنَّ لَحْماً وَدَماً [حرفياً] لَمْ يُعْلِنْ لَكَ لكِنَّ أَبِي الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ" (مت ١٦: ١٧). هذا يَعْني الترك النهائي لِكُلّ جُهد للإستِناد عَلَى الرؤية الإلهية في السلطةِ الإنْسَانِيةِ (غل ١: ١٦). المَسِيحيون مَشْغُولون في معركةِ الإيمانِ بالقوَى المعاديةِ، التي "لَيْسَتْ مَعَ دَمٍ وَلَحْمٍ" (إف ٦: ١٢). لِذلك نَحْنُ لاَ نَستطيع إيجاد الأسلحةِ في قدراتِنا النَفسيةِ أو الأخلاقيةِ الخاصةِ، لكن يَجِبُ أَنْ نَتّجهَ إلى اللهِ طلباً للمساعدةِ.

٣. أخذ ع. ج مفهوم الدمّ القربانيّ مِنْ ع. ق. عب ٩: ٧، ١٢-١٣، ١٨-٢٢، ٢٥؛ ١٠: ٤؛ ١١: ٢٨؛ ١٣: ١١ حيث يُشير دمّ الذبائح الحيوانية، الّذِي يخدم كنوعِ الدمّ المتفوّق للمسيح، ع. ج المرموز إليه. إن موت يَسُوعَ لَهُ أهميةُ المُصَالَحَة، وَيَجْلبُ دمّه القرباني المغفرة والتقديسَ، ويُؤسّسُ سلاماً مَع اللهِ، ويُدعم أساس العلاقة مَعه.

في ممارسةِ الذبائح التي نُفّذتْ مِن *haimatekchysia* إراقة الدمِ. هذه الكلمةِ ترِدُ في ع. ج فقط في عب ٩: ٢٢ ولا يُمكنُ أنْ تُستعملَ من قبل غير المَسِيحي. في السياقِ، يُرجعُ قبل كُلّ شئ إلى ميثاق العهدِ في سيناء (خر ٢٤: ٥-٨) وبشكلٍ مُحدّد إلى قتلِ الحيوانِ القرباني. من المحتمل أن الكلمة تَتضمّنُ أيضاً سُكْب الدمِ عَلَى قاعدةِ المذبحِ (٢٩: ١٢؛ لا ٤: ٧، ١٨، ٢٥، ٣٠، ٣٤؛ ٨: ١٥؛ ٩: ٩)، وَسَائِرَ الدَّمِ يُصَبُّ الَى اسْفَلِ الْمَذْبَحِ (خر ٢٤: ٦؛ لا ١: ٥، ١١؛ ٩: ١٢) ويَرْشه عَلَى شعب إسْرَائِيل (خر ٢٤: ٨؛ عب ٩: ١٩). في عب ١١: ٢٨ سُكْب (أو رش) الدمّ يُشيرُ إلى ذبيحة عيدِ الفصحِ (خر ١٢: ٧، ١٣، ٢٢-٢٣). مَنحَ ع. قَ تعبيرَ رمزياً إلى قدرةِ الدمّ عَلَى إزالة الذنبِ والخلاصُ. يَرى ع. ج في موتِ السيد المَسِيح، الأهميةَ المطلقة وإنجاز هذه الفكرةِ.

فكرة دم يَسُوعَ المَسِيح يَحتَل الموقعَ المركزي في ع. ج (١بط ١: ٢)، دمّ يَسُوعَ (عب ١٠: ١٩؛ ١يو ١: ٧)، دمّ المَسِيح (١كو ١٠: ١٦؛ إف ٢: ١٣؛ عب ٩: ١٤)، دمّ الرّبّ (١كو ١١: ٢٧)، دمّ الحملِ (رؤ ٧: ١٤؛ ١٢: ١١). يَشتقّ معناه مِنْ ذبائح يوم التكفير (لا ١٦). وهُوَ دمُ قرباني والذي يتمثل في طاعةِ المَسِيح المثَاليةِ لله (رو ٥: ١٩؛ في ٢: ٨؛ عب ٥: ٨)، وهو دم أريقَ عَلَى الصليبِ (عب ٩: ١٢-١٤). في معاناته وموتِه يَسُوعَ أعطىَ الذبيحة الحقة من أجل إزالةِ الخطايا والمصالحةِ مَع الله.

بدمّه إفتدى المَسِيح أيضاً وحرّرَ الْكَنِيسَةِ، شعب اللهُ الجديدَ، مِنْ قوّةِ الشيطانِ والسلطاتِ الشريّرةِ الأخرى (أع ٢٠: ٢٨؛ إف ١: ٧؛ ١بط ١: ١٨-١٩؛ رؤ ٥: ٩؛ ١٢: ١١). ذلك الدمّ يُبرّرُ كُلّ الّذِي يُخصّصُ لأنفسهم موته القرباني (رو ٣: ٢٥؛ ٥: ٩) ويُطَهّرهم مِنْ خطاياهم. يستر الله كامل ذنب أولئك الذين يَقرّونَ بذنوبهم إليه في الثّقةِ المخلصةِ (١يو ١: ٧-١٠؛ رؤ ١: ٥؛ ٧: ١٤). وبذا، من المُمكن أنْ يَكُونَ لدَيهُ ضمير مرتاحُ أمام الله (عب ٩: ١٤؛ ١٠: ٢٢؛ ١٣: ١٨).

في ع. ق المصالحةِ والتطهير كَانتا مختلفتان، ولو أنّ لَهما ذات العلاقةِ، والأعمال. فالمصالحةُ تَنتَجُ مِنْ جَلْب الدمّ القرباني إلى قدس الأقداس في يوم التكفير؛ أما التطهيرُ فيمكن بلوغه في أي وقت كان من السّنَةِ وكان يتمّ خارج قدس الأقداس. أما في ع. ج فكلاهما يتمان في الخلاص بدمّ المَسِيح.

في دم يَسُوعَ تكمن القوّةَ للتقديس (عب ١٣: ١٢). وهو أيضاً يحقق لنا القرب من الله (إف ٢: ١٣، ١٨؛ عب ١٠: ١٩)، ونحن نَستلمُ تأكيدَ الإيمانِ، والثّقةِ في الصلاةِ، والحَيَاةُ المُتَغَيّرةِ (١بط ١: ١٣-٢٣). كـ"دمّ العهدِ" (مت ٢٦: ٢٨؛ مر ١٤: ٢٤؛ ١كو ١١: ٢٥؛ عب ١٠: ٢٩؛ ١٣: ٢٠)، هُوَ الأمر اللاهوتي الأساسي الجديدِ، يَضْمنُ وعودَ ع. ج (أر ٣١: ٣١-٣٤).

أحياناً يُستَخدمُ الدمُ مجازياً لعمل كفارة المَسِيح في (٦: ٥٣-٥٦؛ رؤ ١٩: ١٣)، الجزء أنْ يُستعملَ لفعلِ الخلاص الكاملِ وعملِ يَسُوعَ (إف ١: ٧). عَلَى أية حال، في أغلب الفقراتِ التي إستشهدتُ بها، لا يستطيعُ أحد إسْتِبْدال موتِ المَسِيح ببساطة بدمّ المَسِيح. بالأحرى، الدمّ يَعْني قبول الفردِ لموت يَسُوعَ. هذه تُشارُ إلَى بشكل واضح في

العبارة "دَم رَشّ" (عب ١٢: ٢٤). فيما كانت المصالحة في جماعة ع. ق تُنفَذ بوضوح بدمّ حيوانٍ. ففي في ع. ج بركُه رُوحَيةً حقيقيّة مخفيّة في دمّ يَسُوعَ (ابط ١: ٢؛ عب ٩: ١٣-١٤؛ ١٠: ٢٢). بينما يُخصّصُ مؤمنيّن دمّ يَسُوعَ، قوّة موتِه القرباني يُصبحُ لَهُم في كُلِّ تأثيراتِه.

٤. دمُ (ولونه، أحمرُ) يُصوّرُ بشكل رمزيّ الرعبَ الأخروي عَلَى الأرض والسّمَاءِ في الأيامِ الأخيرة. هنا أيضاً روابطُ مباشرةً مَع ع. ق. يَستلهمُ ع. ج مِنْ يوئيل، نبوءة التغيير في لونِ القمر (٢: ٣١ [النص الماسوري ٣: ٤]؛ قا؛ أع ٢: ٢٠؛ رؤ ٦: ١٢). بنفس الطريقة، الدمّ والنار يُستعملانِ لتصوير الحربِ (يو ٢: ٣٠ [النص الماسوري ٣: ٣]؛ قا؛ أع ٢: ١٩؛ رؤ ٨: ٧). تغييرُ الماءِ إلى دمّ يُشيرُ إلى الكوارثِ الأخرويةِ (خر ٧: ١٧-٢١؛ رؤ ٨: ٨؛ ١١: ٦؛ ١٦: ٣٤). دمُ الكرم، في ع. ق تعبير مجازي للنبيذِ (تك ٤٩: ١١؛ تث ٣٢: ١٤)، يُصبحُ صورةَ القضاءِ العظيم عَلَى الأمم (رؤ ١٤: ١٩-٢٠؛ قا؛ أش ٦٣: ٢-٣)، حين سَيُحطّمُ اللهُ كلَّ السلطات المعارضة للمسيح في نهايةِ التاريخ.

١٣٦ (haimatekchysia، إراقة الدمّ) ← ١٣٥.

١٣٩ (ainesis، تسبيح) ← ١٤٠.

١٤٠ **αἰνέω**، αἰνέω، (aineō)، يُسبح (١٤٠)؛ αἶνος، (ainos)، يُسبح، تسبيح (١٤٢)؛ αἴνεσις، (ainesis)، تسبيح (١٣٩)؛ ἐπαινέω، (epaineō)، يمدح (٢٠٤٦)؛ ἔπαινος، (epainos)، مدح، حمد (٢٠٤٧).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي تأتي الكلمة aineō ليُقصَدَ بها الإشارةُ (خاصةً بشكل مشرّف وكذلك للتمجيد)، وللقسَم، والوَعدُ، أو القَول ببساطة. الاسم ainos يعَنى به القول خاصة المُفعم بالمشاعر والمعنى أو المُعبّرُ عنه بشكل ذكي، والذي يَحتاجُ إلى توضيح. هكذا، وتأتى أيضاً لتعني: المثل، والقصّة، والخرافة؛ والمديحُ، وقصيدةُ المدح. أما الفعلُ المركّبُ epaineō فيُقصَدُ به الإستحسان، والتشجيع؛ وأيضاً للتمجيد، ويَمنحُ بإشارةٍ عامةٍ مِنَ الإحترام. الاسمُ المطابقُ epainos يعَنى التمجيد، والموافقة، والإتفاقية، وأغنيةَ المديح (عن شخصَ؛ ولإلهِ hymnos، وأغنية، وترتيلةٍ، قد استخدمت ← ٥٦٣١).

٢. تَستخدمُ سب الكلمة aineō لتَرجَمة الكلمة العبرية hālal بصورة رئيسية في التسبيح (مثل؛ ١أخ ١٦: ٤، ٣٦؛ أش ٦٢: ٩؛ قا؛ مز ١٨: ٣)، ولو أنها تُترجمُ أيضاً أفعال عبرية أخرىَ. بطريقة مماثلة، epaineō تُمثّل بصورة رئيسية مواقف هلل hālal (مثل؛ تك ١٢: ١٥؛ قض ٦: ٢٠؛ مز ١٠: ٣). الاسم ainesis شائعٌ نسبياً في سب، بينما ainos وepainos نادرين.

تَستعملُ سب الكلمة aineō فقط في معنى المَدح. هناك، عَلَى أية حال، إختلاف مُميّز بالنسبة للعبرانيين، حيث أنّ هلل hillēl إستخدمتَ في السياقاتِ العلمانيةِ (مثل؛ في تك ١٢: ١٥، المدح لإمرأةٍ جميلةٍ؛ في ٢صم ١٤: ٢٥، لرجلٍ وسيم؛ في مز ١٠: ٣، لافتخار الشرير؛ في قض ١٦: ٢٤، لتمجيد داجون). تَميل سب لتَفادي الكلمة aineō في إعادة مثل هذه الفقراتِ، لأن تَبقيها للمديح الثابت لله في العبادةِ الحقةِ، وبشكل خاص في مز ١٤٦؛ ١٥٠. epaineō وepainos حيث نستعمل لتمجيد الله من شعبه، وأيضاً للمديح بين البشر.

ع. ج ١. الكلمة aineō ترد ٨ مرات في ع. ج (لو ٢: ١٣، ٢٠؛ ١٩: ٣٧؛ أع ٢: ٤٧؛ ٣: ٨، ٩؛ رو ١٥: ١١ [يَقتبسُ مز ١١٧: ١]؛ رؤ ١٩: ٥). ترد الكلمة ainos فقط في مت ٢١: ١٦ (مَقتبسُ مز ٨: ٢) ولو ١٨: ٤٣، كما ترد الكلمة ainesis فقط في عب ١٣: ١٥. نَجدُ أن استخدام سب يتم بصرامة؛ لكل من الفعل والاسم حيث تستعملهُ بالتحديد لتمجيد الله. إنّ المُركّبات epaineō وepainos فهي تستخدم لكل من اللهِ والبشر.

٢. بالمقارنة مع ث ي، نجد فئةَ هذه الكلمةِ في ع. ج لا تَعْني المَدْح لمآثر خاصّةٍ؛ بل هي تُنطبقُ عَلَى شخصٍ ما وليس عَلَى مجرّد أفعالٍ معيّنةٍ. إنّ الإسلوبَ الّذي في الكلمتين epainos وepaineō يرينا أنها مستعملةٌ بشكل واضح في الأساس لله فقط حيث يُمْكِنُ أَنْ يعطي هذا الإعترافِ في قرار خلاصه في يوم الدينونة (رو ٢: ٢٩؛ ١كو ٤: ٥؛ ١بط ١: ٧). في الوَقت الحاضر، عَلَى أية حال، قَدْ يَتلقى فرد المديحَ مِنَ الكَنيسةِ (٢كو ٨: ١٨)، الرسول (١كو ١١: ٢، ١٧، ٢٢)، والسلطات المُعينة من اللهِ (رو ١٣: ٣٤؛ ١بط ٢: ١٤).

٣. هذه الفئة المُفَضّلة للكلمةِ حيث أنّها طلب المديح الرسمي لله بالشكر، والصلواتِ، والتراتيلِ (مت ٢١: ١٦؛ لو ٢: ١٣، ٢٠؛ ١٨: ٤٣؛ ١٩: ٣٧-٣٨؛ أع ٢: ٤٧؛ ٣: ٨، ٩؛ رو ١٥: ١١؛ إف ١: ٣٦؛ في ١: ١١). هذا المديح يُعطى هبةً، لَكنّه يَصِلُ تطويرَه الكاملَ في الخَليقة الجديدةِ (في ١: ١١؛ رؤ ١٩: ٥). ترد الكلمة ainesis في التعبيرِ "ذَبيحَة التّسْبيح" (عب ١٣: ١٥)، حيث أنّ ذبيحة المَسيحي تُغايرُ الذَبائح اليهوديةِ.

انظر أيضاً eucharistia، شكر (٢٣٧٤).

١٤١ (ainigma، لغز، رمز غامض) ← ٤١٣٠.

١٤٢ (ainos، يُسبح، تسبيح) ← ١٤٠.

١٤٥ **αἱρέομαι**، αἱρέομαι، (haireomai)، يختار، يُفضّلُ (١٤٥)؛ αἵρεσις، (hairesis)، شيعة، مذهب، بدعة (١٤٦)؛ αἱρετικός، (hairetikos)، مُبتدع، هرطوقي، زنديق (١٤٨)؛ αἱρετίζω، (hairetizō)، يختار (١٤٧)؛ διαιρέω، (diaireō) يوزّع، يُقسّم (١٣٤٩)؛ διαίρεσις، (diairesis)، نوع، حصّة، قسم (١٣٤٨).

ث ي & ع. ق ١. haireō (في المبني للمعلوم) يرد كثيراً في ث ي بمعنى يأخذ، ويَستولى عَلَى، يُمسك، يَفهمُ. لكن في المبني للمتوسط haireomai يعني أن يأخذ لنفسه، ويَستولى على لنفسه، ويَختارُ لنفسه، أيضاً تُستعملُ بشكل عام. يَدلُّ الاسم hairesis عَلَى (أ) الأخذ، الإستملاكِ، الغزو؛ (ب) الإختيار؛ (ج) التطلّع، والميل؛ و(د) قرار أو عزيمة هادفة. وهكذا فهي تَحتوي دائماً عَلَى عنصرَ العملِ والقرارِ الشخصي.

الصفة hairetikos تَصِفُ شخص ما قادر عَلَى الإختيارِ. أما الكلمة hairetizō فهي شكل مركّزُ، يُقْصَدُ به "إختيار شخص ما". أما الاسم diaeresis القابل للإشتقاق فيُقصد بها التَفكيك أو التقسيمَ للتَمييزَ (وبقول آخَر: للتَمييز، والفَصل)، ثمّ أيضاً للتَخصيص. العلامة اللاتينية للإسم تَعْني بنفس الطريقة: التشريح، والتوزيعَ، والتخصيصَ، والتصنيفَ. كما في حالة الكلمة hairesis التي تفيد التأكيد عَلَى العملِ وثانوياً فقط في التأثير.

عند كُتّاب الأدب مؤخراً وبشكل خاص في الهَلينية اليونانية، تدل الكلمة hairesis عَلَى التعليم أو مدرسةِ فيلسوفٍ معيّنِ الّذي يتميّزُ به شخص ما باختياره الشخصي. المدرسة الفلسفيةِ، التي إجتمعَت حول شخصيةٍ موثوقةٍ مِنْ معلّمِها، تعُرَفَ بعقائدِها، وأتباعِها المؤيدين. إستعملَ أفلاطون الكلمة dihairesis كتعبير لطريقةِ الجدلِ، كما إستخدمَها لغرض تَصنيف الكلماتِ.

٢. تَبْرزُ فئةِ هذه الكلمةِ بشكل نادر في سب، وقد يرجع سبب ذلك لطبيعةِ مفهوم ع. ق للإختيار، الّذي لا يستند إلى نمطِ الإختيار السياسي الحرّ أو مِنَ الحريةِ الكاملةِ لإختيار مجموعةِ التعليمات أو وجهةِ نظر للحَياة. الكلمة haireomai ترد ١١ مرة وتَعْني الإختيار، ويَوصي

ب، والبهجةِ في. أما الكلمة *hairesis* فترد ٥ مرات وتَدُلُّ عَلَى عرض طوعي أو إختيار حرّ. الأكثر تكراراً هُوَ للشكل المركز للكلمة *hairetizō* بمعنى يَختارُ، الّتي تُستَعملُ في أغلب الأحيان بعملٍ من أجل اللهِ *eklegomai* للإختيار (قا؛ ١أخ ٢٨: ٤، ٦، ١٠؛ مز ٢٥: ١٢؛ ١١٩: ٣٠). إنّ معنى التبني أيضاً موجود في بَعْض الأمثلةِ (حج ٢: ٢٤؛ مل ٣: ١٧). الكلمة *diaireō* ترد بصورة رئيسية بمعنى يُصنّفُ، يُقسّمُ (قا؛ تك ٣٢: ٧؛ يش ١٨: ٥؛ ١أخ ٢٤: ٣-٥؛ حز ٣٧: ٢٢).الاسم *diairesis* يَعْني عادة توزيعَ ، جزءَ، قسمَ (مثل؛ ١أخ ٢٧: ١-١٥)، أو حتى عشيرة (قض ٥: ١٦).

٣. كتاباتُ فيلو وبشكل خاص كتابات يوسيفوس تضمّنت توسيعَ محدّدَ لِهذه الاسماءِ. الكلمة *hairesis* كَانَت تُستَعملُ لوَصْف كلّ من المَدارِس اليونانية الفلسفيةِ والفئاتِ الدينيةِ التي هي ضمن اليهوديّة: الأسينيّين، والصدوقيين، والفريسيين. إنّ المكافئَ العبراني في الربانية اليهودية *mîn* الّذِي يَدُلّ عَلَى عضو طائفةِ (*hairetikos*)، ولَيسَ عَلَى الطائفةَ نفسها. ثمّ خَضعَ معنى الكلمةِ لتغييرِ حاسم، حتى انحصر أستخدامَه في أغلب الأحيانِ للدلالة أكثر عَلَى طائفةٍ ضَلالية في المعنى السيئ. هذا التغيير، الّذِي أتى عام ١٠٠م، أدّى أخيراً إلى أن تُستخدم الكلمةَ *mîn* بشكل لا يُفرّقُ بين تلك الفئاتِ وبين الجالية اليهودية، لكن لتَميِيز أناس لَهُم معتقداتِ أخرى، مثل؛ المَسيحيون أو الغنوسيين. هؤلاء أناس هم خارج عقيدة الجماعة لذا فقد إعتبرَوا خارج مجالِ خلاص.

ع. ج ١. في ع. ج الكلمة *haireomai* ترد ٣ مرات فقط، تأتي دائماً في المبني للمتوسطِ في ١: ٢٢ وعب ١١: ٢٥ لَهُا المعنى الأضعفُ يُفضّلُ. هنا يَتداخلُ في المعنى مَع الكلمة *thelō* (← ٢٥٢٧) والكلمة *boulomai* (← ١٠٨٩). تُعربُ الكلمة *thelō* أكثرَ عن قرارُ ذو سيادة بنيّةٍ حازمةٍ واضحةٍ، بينما الكلمة *boulomai* تَعْني أمنيةً ورغبةً مستندة عَلَى السلطةِ المُصرّحةِ.

في ٢تس ٢ :١٣ الكلمة *haireomai* لَهُا معنى كتابي مُتَخَصصُ ولا ترد في ث ي، وتدل عَلَى اختيار شخصٍ ما لشيئ (هنا، إختيار الله للكنيسةِ للخلاص). بهذا المعنى مِنْ قرارِ اللهِ الإنتخابي، الذي سَيُميّزُ عَنْ *eudokeō* يُسر، يستحسن (← ٢٣٠٥)، الّذِي يَبدي إختيارَ اللهَ ذو السيادةِ، و *klēroō* (←*klēros* [٣١٠٢])، المَعدُودين مُختَارين، كأولئك المدعويين، قدرهم المعيّن. *eklegomai*(← ١٧٢١)، من الناحية الأخرى، تُوَكّدُ السمةَ الإنتقائية للإختيار، و*dechomai*، (← ١٣١٢)، قبولِ وإستقبالِ عَلَى أساس مشيئة صلاح الله.

٢. يَتبع معنى ع. ج للكلمة *hairesis* الاستخدام في اليونانية الهُلينية واليهودية في أع، حيث تردد٦ مِنَ الأمثلةِ الـ٩، يُشيرُ إلى أطرافِ الفريسيين والصدوقيين كشيع من بين المجتمع اليهودي (٥: ١٧؛ ١٥: ٥؛ قا؛ ٢٦: ٥). مِنْ وجهةِ النظر اليهوديةِ، أيضاً يوصف المسيحيين بأنهم ينتمون إلى شيعة، التي هي الناصريين (٢٤: ٥؛ قا؛ ٢٤: ١٤؛ ٢٨: ٢٢).

بسبب طبيعة الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحِيةِ العالميةِ، فهي لَمْ تَرى نفسها كـ *hairesis* وبقول آخَرَ: مدرسة أو حزبِ غير مخوّل. لِذلك في غل ٥: ٢٠ تُدرجُ *hairesis* كأحد أعمالِ الطبيعةِ الشرّيرةِ. وتبريرُ ذلك منصوص عليهِ في ١كو : أي شخص يعملِ عَلَى تسبيب أي إنشقاق في الْكَنِيسَةِ أو إنقسامات إلى فِرَق فكأنه يُفرّقُ المَسِيح، حيث أن الْكَنِيسَةَ هي جسده(١كو ١: ١٠-١٣؛ ١١: ١٨-١٩؛ قا؛ ١٢: ٢٧). يُميّزُ بُولُس بين *hairesis* و*schismata*. فبينما تَدُلُّ الأخيرة عَلَى الإنشقاقاتِ في الكَنيسةِ التي تَجلبَ بالنزاعاتِ الشخصية المُندفعةِ، فإن *haireseis* تُضيفُ إلى الإنقسام تعبيرَ أخروي. *haireseis* المُدمّر الحاصل بسبب نشاط المعلمين الكاذبة، الذين يُنكرُون المَسِيح (قا؛ ٢بط ٢: ١).

بالمقارنة مع ث ي، نجد أن *hairetikos* مستعملة في النص الكتابي باليونانية، لتطلق عَلَى أتباع *hairesis* وبقول آخَرَ: زنديق. في تي ٣: ١٠ حيث نرى إجراء الكَنيسَةِ في مُعَاقَبَة الزَنادقةِ/ المبتدعين، وهي تتبع المبادئ التي ذُكرتْ في مت ١٨: ١٥-٢٠ و٢يو ١٠.

٣. الكلمة *diaireō* يَجبُ أَنْ تُترجمَ في ع. ج للتقسيم، يُوزّعُ (مثل؛ لو ١٥: ١٢: "فَقَسَمَ لَهُمَا مَعِيشَتَهُ"). في ١كو ١١: ١٢يَتكلّمُ بُولُسُ عن توزيع الْهِبات الرُوحيةِ، التي يُقَسّمُها الرُوحَ عَلَى أعضاء الْكَنِيسَةِ بحسبَ إرادته. تَردُ العلامة اللاتينيةُ الإسمية في ع. ج فقط في ١كو ١٢: ٤٦ (٣ مرات)، حيث تُشيرُ إلى الطبيعةِ المنوّعة لَهُباتِ الرُوحَ وكيفية توزيعها بين أعضاء الْجَسَدِ في وحدةِ النعمةِ الواحدةِ لله.

انظر أيضاً *eklegomai*، يختار لنفسه، يختار (١٧٢١).

١٤٦ (*hairesis*، شيعة، مذهَب، بدعة) ← ١٤٥.

١٤٧ (*hairetizō*، يختار) ← ١٤٥.

١٤٨ (*hairetikos*، مُبتدع، هرطوقي، زنديق) ← ١٤٥.

١٤٩ αἴρω ،αἴρω ،(*airō*)، يأخذ، يحمل، يرفع، ينقل، ينزع، يُعلّق (١٤٩)؛ ἐπαίρω ،(*epairō*)، يرفع، يرتفع (٢٠٤٨).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي الكلمة *airō* يُقصدُ منا الرَفْع فوق أَو يَحْملُ. عندما تَرفع السفينةَ شراعِها، فإنه يعني بأنها أصبحت جاهز للبَدْء؛ ومن ثم الفعل يأتي لِيَقْصد الإبحار، أو بشكل عمومي أكثر، للبَدْء. كما يُستعمل الفعل أيضاً لرَفْع شجاعةِ شخص ما. وفي وقت لاحق تطوّرَ المعنى فأصبح يُضاف لِلقَتْل (وبقول آخَرَ: لرَفْع وأخْذ حياتِه، ووَضعَ حدّاً لَها). أما الكلمة *epairō* كَانَ لدَيها معنى مجازياً أكثرَ يُستعمل لإثارة عواطفَ شخصِ، وللإثارة؛ وأيضاً، للمبالغة، والتمجيد.

٢. ترد كثيراً كلّ من هذه الكلماتِ في سب. وهي في أغلب الأحيان تعني *airō* ببساطة وسائلَ للرَفْع والحَمْل (مثل؛ لا ١٠: ٤-٥؛ يش ٣: ٣، ٦). لَكنّها كَانَت ذات أهمية لاهوتيةُ أيضاً، كما هُوَ الحال في رَفْعُ الأيادي (مز ٢٨ :٢؛ ١١٩ :٤٨)، والعيونَ (١٢٣: ١) أو الرُوحَ (٢٥: ١) نحو الرَبّ، أو في الأَخْذ، غفران الذنوب (١صم ١٥: ٢٥؛ ٢٥: ٢٨). الكلمة *epairō* أساساً تأتي كمرادفٍ لـ *airō* (مثل؛ يَرْفعُ عينَيه، تك ١٣: ١٠؛ يَرْفعُ يديه، مز ١٣٤: ٢؛ قا؛ خاصة ٢٤: ٧، ٩ التي تَستخدمُ كل من الكلمتين *airō* و*epairō* بالتوازي). كما يُلاحظ، عَلَى أية حال، في أش ٦: ١إستعمالاتُ للكلمة *epairō* عندما يَرى أشعيا الرَبّ مُرتَفعاً عَلَى عَرْشِه.

ع.ج ١. في ع. ج الكلمة *airō* مستعملةُ ١٠١ مرة. وهي في أكثر الحالاتِ، تَعْني ببساطة: يرفع، ويَأخذ، ويَحْملُ (مثل؛ مت ١٤: ١٢، ٢٠؛ مر ٢: ٣). في يو ١٩: ١٥، يَدْعو الحشدُ بيلاطس لأَخذ يَسُوع بعيداً ويَصْلبُه. في رؤ ١٠: ٥ يَرْفعُ الملاكُ يدّه اليمنى لإداء القسم.

لكن *airō* لَها أيضاً استعمال مجازي مُشابه لـ سب. ففي يو ١١: ٤١، يَرْفعُ يَسُوعُ عينَيه ويَصلّي لله (مُلاحظة: هكذا تَستعملُ هذه الآية نفس الفعل المُستخدم رفع الأحجار عَنْ قبر لعازر)، وفي أع ٤: ٢٤ يَرْفعُ المَسِيحيين الأوَائِل صوتَهم في الصلاة إلى الله. في كو ٢: ١٤ يُؤكّدُ بُولسُ بأنّ يَسُوعَ أخذ أو أزال ذنوبَنا مُسمراً إياها عَلى الصليب، ويُشيرُ يوحنا كَيفَ أنّ ابْنَ اللهِ أظهرَ "لِكَيْ يَرْفَعَ خَطَايَانَا" (١يو ٣: ٥). لربما أيضاً أن يكون المعنى الذي قصده يوحنا المعمدان، بالإشارة إلى يَسُوعَ كـ "حَمَلُ اللهِ الّذِي يَرْفَعُ خَطِيّةَ الْعَالَمِ" (يو ١: ٢٩).

يرد استعمال آخرَ مُتَخَصّص للكلمة *airō* في مت ١٦: ٢٤؛ مر ٨: ٣٤؛ لو ٩: ٢٣، حيث يَسُوعَ يَدْعونا ويَتحدّانا لإنكار أنفسنا، "وَتَحْمِلُ" صليبنا، ونتبعه. ربنا يَدْعونَا إلى التلمذةِ المكرّسة، وحتى لو كانت تعني الإستشهادَ.

٢. ترد الكلمة *epairō* في ع. ج ١٩ مرة. وهي مشابهة للكلمة *airō*

حيث يُمكِنُ أَنْ تَدُلّ عَلَى الصُراخ (يَرْفعُ صوتَه ، لو ١١: ٢٧؛ أع ٢: ١٤)، والرُؤية (يَرْفعُ عينَيه ، لو ١٦: ٢٣؛ ١٨: ١٣)، والصلاة (يَرْفعُ يديه إلى الرّبّ، ١تي ٢: ٨). يَسُوعَ "رَفَعَ يَدَيْهِ" وَبَارَكَ تلاميذه (لو ٢٤: ٥٠)، والتي بعدها "أُصْعِدَ" إلى السَمَاءِ (أع ١: ٩).

١٥١ αἴσθησις، αἴσθησις (*aisthēsis*) فهم، تجربة (١٥١)؛ αἰσθητήριον (*aisthētērion*)، حاسة (١٥٢).

ث ي & ع.ق ١. تعني *aisthēsis* في ث ي الإدراك بالأحاسيس (بالمقارنة مع المعرفةِ خلال الاستدلال العقلي)، التجربةِ، الإحساسِ؛ في سياقٍ أخلاقي ليَعْني القضاء.

٢. في سب تُستخدم الكلمة *aisthēsis* في الأدب الحكمي بالدرجة الأولى، وتَعْني معرفةً خاصةً، الحكمةَ، البصيرةَ الحقّة؛ وكثيراً ما تَتَضمّنُ التمييزَ الأخلاقي والقرارَ. الكلمة *aisthētērion* هي العضو حيث يجعل لَهُ مثل هذا التمييز (قا؛ أر ٤: ١٩). وتَتحمّل هذه البصيرةِ بالمقارنة مع إنعدامَ الخبرة (أم ١: ٤)، وإنعدامِ الإنضباطِ (البلادة) (١٢: ١)، والحماقة (١٥: ٧). تَجْلبُ الحكمةُ معرفةً حقيقيةً عن الله (٢: ٣-٦)، التي تَبْدأ بـ "مَخَافَةُ الرّبِّ" (١: ٧).

ع.ج تُستعمل كلٌ من الكلمتين *aisthēsis* و*aisthētērion* في ع. ج مرة واحدة. في (في ١: ٩) يَضِعُ بُولُسُ "الفَهْم" (*aisthēsis*) و"المَعْرِفَة" (*epignōsis*، ← *ginōsko* ١١٨٢) جنباً إلى جنب كاثنتين مِنْ تعابيرِ ووظائفِ المحبّة. توجّه المعرفةُ أولياً نحو الله؛ أما الفطنةُ فضروريةٌ للعلاقاتِ الإنسانيةِ، حيث يَجِبُ أَنْ يُميّزَ بين الخير والشرّ والحُكم وفقاً لذلك (قا؛ خاصةً ١: ١٠).

عب ٥ :١٤ يَقُولُ بأن "الْبَالِغِينَ" الَّذِينَ بِسَبَبِ التَّمَرُّنِ قَدْ صَارَتْ لَهُمُ الْحَوَاسُّ مُدَرَّبَةً (*aisthētēria*) "عَلَى التَّمْيِيزِ بَيْنَ الْخَيْرِ وَالشَّرِّ" أصبحَ العضو الملموس للحسّ هنا عملياً هُوَ القَدرةِ المألوفةِ. إنها هبةٌ رُوحَية، والتي يجب أن تُطوّرَ، بأية حال.

انظر أيضاً *ginōskō*، يَعرف، يُعرّف، عارف، معروف، يعلم، عالم، يفهم (١١٨٢)؛ *agnoeō*، لا يَعْرِف، يجهل (٥١).

١٥٢ (*aisthētērion*، حاسة) ← ١٥١.

١٥٣ (*aischrokerdēs*، طامع بالرّبح القبيح) ← ١٥٨.

١٥٤ (*aischrokerdōs*، لربح قبيح) ← ١٥٨.

١٥٥ (*aischrologia*، كلام قبيح) ← ١٥٨.

١٥٦ (*aischros*، قبيح، مخزي، معيب، خسيس) ← ١٥٨.

١٥٧ (*aischrotēs*، قُبح، قباحة، فجور) ←١٥٨.

١٥٨ αἰσχύνη، αἰσχύνη (*aischynē*)، خجل، خزي، عار (١٥٨)؛ αἰσχύνμαι (*aischynomai*)، يستحي، يخجل، يخزى (١٥٩)؛ ἀνεπαίσχυντος (*anepaischyntos*)، لا يخزى (٤٥٤)؛ ἐπαισχύνομαι (*epaischynomai*)، يستحي، يخجل (٢٠٤٩)؛ καταισχύνω (*kataischynō*)، يخجل، يُخجل، يُخزى، يشين (٢٨٧٥)؛ αἰσχρός (*aischros*)، قبيح، مخزي، معيب، خسيس (١٥٦)؛ αἰσχρότης (*aischrotēs*)، قبح، قباحة، فجور (١٥٧)؛ αἰσχροκερδής (*aischrokerdēs*)، طامع بالرّبح القبيح (١٥٣)؛ αἰσχροκερδῶς (*aischrokerdōs*)، لربح قبيح (١٥٤)؛ αἰσχρολογία (*aischrologia*)، كلام قبيح (١٥٥).

ث ي & ع.ق ١. (أ) في ث ي ترد الكلمة *aischynō* بشكل خاص تقريباً في المبني للمتوسطِ أو المبني للمجهولِ ليُقصدُ بها الإحساسِ بالخزي، وأن يَكونَ خجلاناً، أو لكي مُرتبكاً، وأن يَكونَ مُحبطاً. الكلمة *epaischynomai* شكلٌ نشط من المبني للمتوسطِ، والكلمة *kataischynō* للمعلوم والمبني للمجهول مِنَ المعنى *aischynō*. الاسم *aischynē* لَديهِ معنى الفاعل بالتواضع (مفهومَ كخوف مما هُوَ *aischron* قبيحُ) والمفعول به مِنَ الخزي (الّذِي يَنْتجُ مِنَ عملِ مخزي). الكلمة *aischynē* ترد بشكل رئيسي للدلالة عَلَى مفهومُ إجتماعي؛ حين يُعرّضُ شخص لسخريةِ الجماعةِ، أو أنَهُ يُحاول الهُرُوب مِن جراء خجلَهُ.

(ب) تُستعمل الكلمة *aischros* حرفياً ومجازياً بمعنى خسيس (مثل؛ مكسب خسيس). *aischrotēs* تَعْني قبحاً.

٢. (أ) تَستخدمُ سب الكلمة *aischynō* عُموماً لتعني الوَضْع الجَالِب للخزي؛ بينما تعني الكلمة *aischynē* الخزي. ترد كثيراً جداً الفئة من هذه الكلماتِ في أش، و أر، و مز؛ حيث التأكيدُ لَيسَ عَلَى الناحيةِ الإجتماعية، بل عَلَى الناحية اللاهوتية، في التعبير *aischyno*. كثيراً ما يكون يهوه هُوَ الفاعل الضمني أو المُحدد لـ *aischynō* كما قَدْ يُرى في المبني للمجهول إستعمالَه مرّكباً كإطناب لأجل الله (قا؛ أش ١: ٢٩؛ ٢٠: ٥؛ أر ٢: ٢٦). يَصلّي ناظمو المزامير من أجلَهُ (قا؛ مز ٦: ١٠؛ ٣٥: ٢٦؛ ٤٠: ١٥) والأنبياء يَتنبّؤونَ (أش ١: ٢٩؛ ٤١: ١١؛ أر ٢: ٢٦) قضاء يهوه، الّذِي سَيَضِعُ أعدائهم والأشرارَ الجَالِبين الخزي عليهم (مز ٤٠: ١٤؛ ٨٣: ١٦-١٨). هكذا في ع. ق *aischynō* يُحيل أولياً إلى الخَرَابِ المفعول به مِنَ الأشرارِ أو كُل الأمةِ (قا؛ ٦٩: ٤-٧ و١٩-٢٠).

(ب) في المعنى الجنسي ترد الكلمة *aischynō* كثيراً في حز (١٦: ٣٦-٣٧؛ ٢٣: ١٠، ١٨) وفي البيان المعياري في تك ٢: ٢٥، "وَكَانَا كِلاَهُمَا عُرْيَانَيْنِ آدَمُ وَامْرَأَتُهُ وَهُمَا لاَ يَخْجَلاَنِ" فجْلبُ الخزي عَلَى الجسد هنا هو التعبيرُ الأكثر بدائية للشعور بالذنبِ، وهو إشارة إلى الأذى الّذِي تَمُرُّ به الطبيعةِ الجسمانيةِ ويُثيرَ الشكّ حول وحدةِ الجسمِ والرُوحِ. يَنْتجُ هذا الإضطرابِ مِنْ فعلِ العصيانِ ضدّ يهوه، ويَرُدُّ آدَمَ وحواءَ إلى الخسارةِ مفعول به مِنَ البراءةِ، والإضطرابِ الأعمقِ في علاقتِهم مَع اللهِ، بالشعور بالخزي (٣: ٧).

ع.ج غالباً ما ترد فئةِ هذه الكلماتِ في ع. ج بشكل أقل بكثيرُ، مِنْ سب. يَبْرزُ الاسمُ والفعل معاً فقط ١١ مرة، *aischros* أربع مرات، *epaischynomai* ١١ مرة، *kataischynō* ١٣ مرة، و *aischrotes* و*aischrologia*، مرة لكُل منهما، و*aischrokerdes* مرتان. استخدام ع. ج أقربُ في ذلك لـ سب مِنه في ث ي.

١. (أ) مر ٨ :٣٨ ولو ٩: ٢٦ إستخدما الكلمة *epaischynomai* بمعنى لِكي يَكُونَ خجلاً (يَسْتَحي). النقطةُ المرجعيةِ لَيستْ، بأية حال، مزيّة أو نقيصة، لكنها الإعترافُ بالمَسِيح. أنْ يَكُونَ خجلاً (يستحي)، وبقول آخَرَ: الإذْعان للخوفِ من السخريةِ الإنسانيةِ، وهو تصرّف مَرْفُوضُ إذ أنه يُنكرُ السلطةَ الأخروية والعالميةَ لابْنَ الإنْسَانِ (قا؛ ٢تي ١: ٨، ١٦؛ ١بط ٤: ١٦).

(ب) عَلَى نَحوٍ مماثل للأنبياء (قا؛ أر ٨: ٩)، يَتكلّمُ بُولُسُ في ١كو ١: ٢٧ عن اللهِ كَمن يُجلب الخزي عَلَى، وبقول آخَرَ: لِيُخْزِيَ الْحُكَمَاءَ وَاخْتَارَ اللهُ ضُعَفَاءَ الْعَالَمِ لِيُخْزِيَ الأَقْوِيَاءَ، وبقول آخَرَ: يَعطيهم مقاماً مساوياً. فمن خلال صليبِ المَسِيح المَجدِ والخزي مَرّا بتبادلِ القِيَم. وبنفس الطريقة في رو ٥: ٥، يُؤكدُ بُولُسُ (حرفياً): "وَالرَّجَاءُ لاَ يُخْزِي" وبقول آخَرَ: هُوَ لا يَستندُ إلى شَيء غيرِ موجودٍ ولذلك لَنْ يَخيبَ أملنَا؛ وبدلاً مِن ذلك، فهو يَستندُ إلى وعودِ الله (قا؛ ٨: ٢٤-٢٥).

رو ١ :١٦ ترد إستعمالات الكلمة *epaischynomai* كجزء مِنْ إعترافِ مسيحي قديم. العبارةُ السلبيةُ "لَسْتُ أَسْتَحِي" تعني إيجابياً، "أنا أعترفُ" الإقرارَ لَيسَ نفسياً لكن بالأحرى هُوَ شرعي: بالإنجيلِ أنا لَست أستحي. يُوافقُ بُولُسُ عَلَى نفس الفكرِ الّذِي في شكلِ المبني

للمجهول في ٩: ٣٣، المُقتبس مِنْ أش ٢٨ :١٦: المؤمنُ "لاَ يُخْزَى" وبقول آخَرَ: لوجوده أو لوجودها مضمونُ (قا؛ أيضاً ١بط ٢: ٦). القلقُ الرسولي المستمر بِإنّهُ لا يَجِبُ أنْ يَجلب الخزي عَلَى عملِه التبشيري (٢كو ٧: ١٤؛ ٩: ٤)، وبقول آخَرَ: بأنّه لا يَعْمل بلا جدوى (قا؛ غل ٢: ٢؛ فِي ٢: ١٦؛ ١تس ٣: ٥). في ٢تي ٢: ١٥ نجد أن أمنيةَ بُولُسَ لتيموثاوس بألا يخزى من (*anepaischyntos*) الإنجيلِ لكن يَجِبُ أنْ يُفصّل كلمةَ الحَقّ بالاستقامة. كما في ع. ق، كذلك في استعمال بُولُسُ للكلمة *kataischynō*، المعنى الأساسي هُوَ المفعول به، لكي يستحي بـ؛ المشاعرُ الإنْسَانيةُ للخزي هي الفاعل، الجانب الآخر من العملة المعدنيةِ.

(ج) يَستعملُ كاتب عب *epaischynomai* بالإشارة إلى فاعلية خلاص الله: المَسِيح لا يستحي ان يدعو البشرِ إخوتِه وأخواتِه (٢: ١١)، ولاَ يَسْتَحِي بِهِمِ الله أَنْ يُدْعَى إِلَهَهُمْ (١١: ١٦). المَسِيح حتَى يَأخذُ الخزي العامّ (*aischyn*) بالموتِ عَلَى الصليبِ عَلَى نفسه (١٢: ٢).

٢. تعني *aischynē* في ع. ج معاناة الخزيِ أو الخزيِ الذاتي (٢كو ٤: ٢؛ يه ١٣). فِي ٣: ١٩ و رؤ ٣: ١٨ إستخدمت الكلمة *aischynē* بمعنى جنسي. *aischros* قبيح أو معيب، ترد في ع. ج بصورة رئيسية في العبارةِ *aischron estin* "لأنّهُ قَبِيحٌ" (١كو ١١: ٦؛ ١٤: ٣٥؛ إف. ٥: ١٢). يَستعمل بطرس الكلمة *aischrokerdē* (ظرفياً بمعنى رِبْح قَبِيحٍ) لتَشجيع "الرعاة" لخِدْمَة الكَنِيسَةِ بألا يكونوا: راغبين في، ولاَ مَدفوعين بالذنبِ ولا للطمعُ (١بط ٥: ٢). أخيراً، *aischrologia*، كلام كريه (قبيح) (كو ٣: ٨)، و*aischrokerdēs* طمّاع للربح القبيح (١تي ٣: ٨؛ تي ١: ٧)، حيث ترد قوائم الخطايا.

انظر أيضاً *aidōs*، ورع، خشوع، احترام، وقار (١٣٣).

١٥٩ (*aischynō*، يستحي، يخجل، يخزى) ← ١٥٨.

١٦٠ αἰτέω، αἰτέω (*aiteō*)، يسال، يَطْلُبُ، يلتمس (١٦٠)؛ αἴτημα، (*aitēma*)، طلبة (١٦١)؛ ἀπαιτέω (*apaiteō*)، يُطالب، يَطلبُ (٥٥٥)؛ ἐξαιτέω (*exaiteō*)، يسأل، يَطلبُ (١٩٧٧)؛ παραιτέομαι (*paraiteomai*)، يستعفي، يعفي، يرفض، يجتنب، يعرض عن (٤١٤٨).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي، المعنى الأساسي لـ *aiteō* أنْ يَسْألَ أو يَطلُبَ؛ في المبني للمتوسط، يسأل (أو يطلبُ) لنفسه. أما الاسم *aitēma* فهو يَعْني الشيءَ الَّذِي يُسَألَ عنه، كما تأتي بمعنى طلب، وسؤال، أو مطلب. وتُشدّدُ الكلمة *apaiteō* عَلَى فكرةَ الطَلَب، وعادةً تأتي بمعنى طَلَب إرجاع. الكلمة *exaiteō* يُقْصدُ بها السُؤال لنفسه، بينما الكلمة *paraiteomai*، بسبب الإحساس المُرْتبط بالبادئةِ *par*، فإنه يُقْصدُ بها الطَلَب الَّذِي يَكونَ مصدَره مِنْ الوَاجب، لتَقديم شخص إعتذارِه.

٢. إنّ المكافئَ العبري للسُؤال، والإلتماس، والطَلَب للنفس هُوَ الكلمة *šā'al* (تث ١٠: ١٢؛ قض ٥: ٢٥؛ ١صم ١٢: ١٣؛ أي ٣١: ٣٠؛ الخ). وهي تُستعملَ بالإشارة إلى الله، وهو ما يُقرّبُ بعناية فكرةَ الصلاةِ ويُرتَبط بالشكر في أغلب الأحيان للصلاةِ المُستجَابةِ (مثل؛ ١صم ١: ٢٠؛ مز ١٠٥: ٤٠). في اللغةِ القانونيةِ يُمْكِنُ أنْ تعني الفَحْص (تث ١٣: ١٥)، يَستشيرُ. *šā'al* المُعَادُ مِن قِبل *aiteō* بشكل عام عندما يكون السؤالِ عن شيئٍ مُحددة (مثل؛ خر ٣: ٢٢؛ يش ١٤: ١٢؛ قضِ ٥: ٢٥؛ ١صم ١٢: ١٧)؛ عندما سألت حنّةَ مِنْ يهوه لنفسها طفلاً "زرع بشر" أجابها عالي الكاهن "إِلَهُ إِسْرَائِيلَ يُعْطِيكِ سُؤْلَكِ الَّذِي سَأَلْتِهِ مِنْ لَدُنْهُ" (١صم ١: ١٧). وهي ترد بنفسِ الطريقة في مز، حيث *aiteō* تُبدي وعدَ الصلاةِ المُستجَابةِ، التي تَتعلّقُ بطلبِ معيّنِ (مثل؛ مز ٢: ٨؛ ٢١: ٤؛ ٢٧: ٤).

ع.ج ١. في ع. ج *aiteō* و*aiteomai* تردا ٧٠ مرة. حيث يُقْصدُ بهما الطَلَب عموماً، ويَسْألُ (لنفسه). **(أ)** عَلَى المستوى الإنْسَانِي، الشكل في المبني للمتوسطِ (*aiteomai*) يُستَعمل بشكل دائم تقريباً في مُخاطبة الرؤساءِ (مثل؛ مت ١٤: ٧؛ ٢٧: ٢٠؛ لو ٢٣: ٢٣؛ أع ٩: ٢) لذا فإن لَها نكهةَ رسميةً. في العُموم، الشكل في المبني للمعلوم مِنْ الفعل (*aiteō*) لَيْسَ لَهُ فروق دقيقةُ خاصّةً. فقط في مت ٥ :٤٢ حيث الفعل *aiteō* لَهُ أثرُ الإكراهِ: لطَلَب شيئ غير سارٍ، أو عَلَى الأقل طَلَب للدخول في طريقَ الَّذِي فيه الشخصَ الآخرَ يَبْدو غير سار (لِذلك يُمْكِنُ أنْ تُتَرجَم هنا "يَتحرّش بـ" تقريباً). يُؤكّدُ يَسُوعَ بأنّ أتباعَه يَجِبُ أنْ يتجاوبوا حتى مع طلباتِ مثل تلك. النتائجُ الأخلاقيةُ يَجِبُ أنْ تُلاحظ: سَأتغلّبُ عَلَى تردّدِي وأفتحُ كل القلب وأسلّمُه للشخص الَّذِي يُقدّمُ الطلبَ، فالطلبِ ليس بشيءُ أقل مِنْ أن الله يَدْعوني لفَتْح قَلبِي لَهُ.

(ب) في تلك الفقراتِ حيث أنّ الإلتماس يكون من الله، فلا إختلافَ في المعنى قابل للإدراك بين المبني للمعلوم والمبني للمتوسطِ حيث أن الأشكالَ من هذا الفعل في مثل هذه الطلباتِ هي صلواتَ توسليِة (قا؛ مت ٢١: ٢٢)، مع ذلك في ع. ج كلماتِ أخرى يُمْكِنُ أنْ تُستَعمل أيضاً (رج، مداخلَ الإحالاتِ في نهايةِ هذه المقالةِ). غير أن المُلفت للنظر هُوَ أن يَسُوعَ نفسه لم يستخدم الكلمة *aiteō* في طلباتِه وصلواتِه الخاصةِ، لكنه استخدم دائما الكلمتين *deomai* أو *erōtaō* (مثل؛ لو ٢٢: ٣٢؛ يو ١٤: ١٦؛ ١٦: ٢٣-٢٦). لأنه من المفترض أن الفعل *erōtaō* يَتعلّقُ عادةً بطرح سؤالَ مع الاَحتفاظ بنكهةِ المحادثةِ العميقةِ.

(ج) حيثما يَتكلّمُ ع. ج عن الطلباتِ المُقدّمَة إلى الله، فهو يُؤكّدُ بأنّ مثل هذه الطلباتِ مسموعة من اللهِ (قا؛ مت ٦: ٨؛ ٧: ٧-١١؛ ١٨: ١٩؛ ٢١: ٢٢؛ مر ١١: ٢٤؛ يو ١٤: ١٣-١٤؛ ١٥: ٧، ١٦؛ ١٦: ٢٣-٢٤، ٢٦؛ يع ١: ٥؛ ١يو ٣: ٢٢؛ ٥: ١٤-١٥). هذه الحقيقةِ تُشجّعُنا عَلَى الصَلاة بدون أدنى شك. فإننا نحكم عَلَى صلاتنا بالموت، إذا كان هناك شَكّ في قلوبِنا.

ما هي القاعدةَ لَهُذا اليقين؟ في مت ٧: ٨ حقيقة أنّ الطلباتِ مسموعة منصوصُ عليها كمبدأ أساسي لمَلَكُوتُ اللهِ: "كُلّ مَنْ يَسْأَلُ يَأْخُذُ" عَلَى أساس هذا المبدأِ ، يَقُولُ يَسُوعَ: "مَنْ يَطْلُبُ يَجِدُ" (٧: ٧). إنّ الأساس الجوهري لَهُذا المبدأ يُعطى في ٧: ٩-١١ (قا؛ أيضاً ٦: ٨؛ يو ١٥: ١٦؛ ١٦: ٢٣، ٢٦-٢٧؛ كو ١: ٩-١٢): الله الأبُ الَّذِي يَحبُ خاصته أكثر مِنْ أي أبّ دنيوي يَحبُ طفلَه لذا فهو لا يَقدرُ عَلَى السَماح لطلباتِهم بأن تَكونَ غير مجدية، لكنه يَعطِيهم ما يَحتاجونَه. بقول آخرَ، الحقيقة المستندة عَلَى صلاح ومحبّة الله الأبويةِ. علاوة عَلَى ذلك، فالله إله حيّ، الَّذِي يَسْمعُ ويَرى وقلبُه دائماً ملئ بالشفقة.

لذا؛ كما يَتعاملُ الله معنا، يَجِبُ أنْ نَتعاملَ بنفِس الكيفية مع جيرانِنا/ قريبنا ونَتجاوبْ مع طلباتِهم (مت ٥: ٤٢). وأنْ نَعطي لَهُم باستمرار لأننا نُواجهُ كل، يوم ثانيةَ كرم وصلاح الله الأبوي.

(د) يُؤكّدُ ع. ج مراراً وتكراراً بأنّ الصلاةَ المُستجابة من الله يَجِبُ أنْ تَكونَ من النوع الصحِيح للصلاةِ. هذا ما يُلمّحُ إليه في مت ٧: ٧-٨، حيث أن الأفعال: "يَطْلُبُ" (*zēteō* ← ٢٤٢٦) و"يَقْرَعُ" (*krouō* ← ٣٢١٨) مستعملة بالتوازيِ مَع "يَسْألُ". في الكتاب كثيراً ما يُشار لإرادةِ الله لَها كمفعولَهُ به يَدْل عَلَى موقف الله تجاهنا. الصلاةُ الصحيحةَ يَجِبُ أنْ تَكونَ متوافقة مع طبيعةِ من نُوجّهُها إليه، ففي هذه الحالة طَلباتنا سَتَكونُ حَسب مَسَرّة قلب الله ومطابقة لإرادتهِ (قا؛ ١يو ٥: ١٤). للطلب مِنْ الله فإنه يُقْصدُ بالسُؤال منه شيئٍ حقَ وخير (مت ٧: ١١). يُترجمُ لوقا هذا بشكل مُحدّد كسُؤال من رُوحَ القدس (١١: ١٣). في أماكنِ أخرى تُوصف الصلاة الصحيحةِ كطلَب بإيمان (مت٢١: ٢٢؛ يع ١: ٥-٦). في الصلاةِ لا يَجِبُ أبَداً أنْ نَنْسي مَنْ نَحْنُ ومن نُخاطبُ: الله الحيّ، الله القدير الَّذِي ليس لديه شيء مستحيل، ومَنْ ثم كل الأشياء قَدْ تَتوقّعُ.

الشَكَ في اللهِ في واقع الأمر بمثابة ظُلم لَهُ، إذ أن هذا يُقلِّلُ من شأنه كإلِه، ويسيئُ التقدير لشخصِه، ولا يجعلنا نستلم أي شيءَ منه (يع ١: ٧). الصلاةُ الصحيحةُ مُرتَبَطة بالإيمان. تتوسَعُ الفقراتُ في كتابات يوحنا المُختلِفةُ فكرةُ الطَلَب بإيمان: كلماتُ يَسُوعَ يَجِبُ أنْ تَثبُت فينا (يو ١٥: ٧)؛ كما يَجِبُ أنْ نَحفظ وصاياه ونَعمَلُ الأعمال المرضية أمامه (١يو ٣: ٢٢)؛ ويَجِبُ أنْ نَطلُبَ في اسم يَسُوعَ (يو ١٤: ١٣-١٤؛ ١٥: ١٦؛ ١٦: ٢٤، ٢٦). لذا؛ فإن مثل هذه الصلاةِ تُسمَعُ ويُمكنُني أنْ أكُونَ مُتَأكِدَاً من هذه الحقيقةِ، والنتيجةُ هي الفرح (١٦: ٢٤). مت ١٨: ١٩ قَدْ يَكُون ذو العلاقةَ هنا: الصلاةُ المتَحدةُ مِن قِبل عِدّة تَلاميذ تُشير إلى أنّ كُلِ رغبات أنانية قد تُركتْ، فالصلاةِ الأنانيةِ خاطئةٌ ولا تأخذ شيءَ مِنَ اللهِ (يع ٤: ٣؛ قا؛ مر ١٠: ٣٥).

٢. عندما يرد المفعول به مِنَ الكلمة *aiteō* فإنها تتبع شخصُ، وهذا يَفترِضُ بسهولة القَصدَ من المَطلَب، ويَطلُبُ (لو ١: ٦٣؛ أع ١٦: ٢٩)؛ هذه أيضاً صحيحةُ فعندما يطلبُ الدائِنُ من المدين بإرجاع ما أعطي لَهُ عَلَى سبيل الأمانة أو الثقة (تُسنَدَ لله في لو ١٢: ٤٨). في ١بط ٣: ١٥، "مُجَاوَبَةِ " (بخصوص الرجاء المَسيحي) يَقصدُ طَلَب برهانِ عن حقيقتِه ومصداقيتِه، أو ببساطة طَلَب معلوماتِ.

يُسلِّطُ هذا المعنى الضوء عَلَى النتائج التي تَكْمنُ وراءِ سؤال الْيَهُود لـ"آيَةٌ" (١كو ١: ٢٢؛ *sēmeion*، ←٤٩٥٦). إذ أن أولئك يَأخذونَ موقِف مَن يَضَعَ نفسه أعلى من اللهِ ويَدْعونَه للمحاسبة؛ هم يَطْلبونَ من اللهِ وجوبَ أنْ يُبرِّرَ نفسه فيما يتعلق بعَمله في المَسِيح. لذا فلا عجب أن يرفض يَسُوعَ طلبَهم (مت ١٦: ١٤، ومع ذلك فالكلمة *erōtaō* مستعملَة هنا).

٣. (أ) يَرد الاسم *aitēma* بمعنى غيرِ ديني في لو ٢٣: ٢٤. وفي المعنى الديني، وبقول آخَرَ: عندما نُخاطبَ الله، يَعْني طلباً وخصوصاً أيّ طلب فردي يَنْظرُ فيما يتعلق بمحتواه (مثل؛ في ٤: ٦؛ ايو ٥: ١٥).

(ب) الفعل *apaiteō* المركّبَ المعنى المكثّفَ في أغلب الأحيان يَحْملُ معنى المُطالَبة، لكنه مستعملُ بمعنى الإسْتِرْداد أمّا بخصوص ما سُرِقَ (لو ٦: ٣٠ ب) أو ما أُقرِضَ لفترةِ محدودةِ (١٢: ٢٠، حيث يَطلُبُ اللهُ إسترجاع حَيَاةُ شخص).

(ج) يَرِد *exaiteō* فقط في لو ٢٢: ٣١ بمعنى طَلَب تسليم شخص ما (بطرس). هذا المطلب تقدم به الشيطانِ لرب بطرس، والمعنى هنا، هو الله نفسه، وليس الغرض المزعوم ألا وهو لإختبار أصالةِ وصمودِ إيمانِ بطرس، لكن الدافعِ الخفي هو إسقاطه.

(د) في مر ١٥: ٦ *paraiteomai* يُقصدُ بها السُؤال عن إطلاقِ شخص ما، بينما في لو ١٤: ١٨-١٩ يَقصدُ السُؤال عن إطلاق خاص (مِنْ إلتزام بقُبول دعوةَ). يَجِبُ أنْ يكون الإلتزامَ الموجب مُعتبَرَ عَلَى أنه لا يُطاقَ، من ثمّ يُمكِنُ يَقصدَ من الفعل الرَفض، الإستعفاء (مثل؛ أع ٢٥: ١١، بخصوص عقوبة الموت الرومانية؛ عب ١٢: ١٩، ٢٥، بخصوص اللهِ وكلمته) أو للرَفض (مثل؛ ١تي ٤: ٧؛ ٥: ١١؛ ٢تي ٢: ٢٣). في تي ٣: ١٠، يُبارِك الإجراءاتَ التأديبية المنظورة. يَكتسبُ فعلُ الرفض لشخصيةَ ما هنا شكلاً رسمياً، مع ذلك سواء يُشيرُ إلى الطردِ الرسَمي أو فقط إلى تَوَقُف الزمالةِ يَبْقى سؤالاً مفتوحاً.

انظر أيضاً *gonypeteō*، يجثو، يسجد (١٢٠٦)؛ *deomai*، يسأل، يَطْلُبُ، يتوسل، يلتمس (١٢٨٩)؛ *proseuchomai*، يصلي، يتضرّع (٤٦٦٧)؛ *proskyneō*، يسجد، يُقدّم الإجلال والتوقير، ينطرح أرضاً، يُبجل (٤٦٨٦)؛ *erōtaō*، يسأل، يَطْلُبُ (٢٢٦٣)؛ *krouō*، يقرع (٣٢١٨)؛ *entynchanō*، يتجه لـ، يقترب من، يتوسّل، يتضرّع، يتشفع (١٩٦١).

١٦١ (*aitēma*، طلبة) ←١٦٠.

١٦٢ αἰτία، αἰτία، (*aitia*)، سبب، أمر، علة، دعوى (١٦٢)؛ αἴτιος، (*aitios*)، سبب، مسئول، مذنب، اتهم (١٦٥)؛ αἰτίωμα، (*aitiōma*)، دعوى (١٦٦)؛ ἀναπολόγητος، (*anapologētos*)، بلا عذر (٤٠٦)؛ ἀναίτιος، (*anaitios*)، بريء (٣٦٠)؛ ἀνέγκλητος، (*anenklētos*)، غير مُتهم، بلاَ لَوْم، نزيه، بريء (٤٤١).

ث ي & ع.ق ١. في ث ي الكلمة *aitia* تَعْني الأرضَ أو الدافعَ لفكرِ أو عملِ، في معنى سببي، لأصلِ أو مناسبةِ شيءِ، أو حدثِ، أو ظاهرةِ. وعلى الرغم مِن هذا ،فإن *aitia* تُستَعمَلُ نادراً بمعنى الخير أو محايدِ. عادة ما تَحْملُ معنى التهمةِ، والإتّهام، واللوم، وتُشيرُ إلى المسؤوليةِ والذنب المُرْتبطُ بمعلوم عَلَى نفس نمطَ الكلمة *aitiōma* حيث لا ترد قبل أع عَلَى الرغم من ورودها في ث ي في الشكلِ *aitiama*، والذي يَعْني تهمةُ ضدّ مخطئ. والكلمة *aitios* تَعْني مسؤول مُستحق اللومَ. أما الصفه *anapologētos* المركّبة فهي مستعملة في نفس السياقِ الّذِي يُشِيرَ إلى يأسِ في حالةِ الدفاعِ عن الشريعة؛ وهي ترد في القرن الثاني ق.م. بمعنى بلا عذر.

٢. يَستعملُ سب *aitia* بشكل ثابت. وهي ترد أكثر من ٢١ مرة، في الغالب في الأبوكريفا (خاصةً ١-٤مك). ما عَدا ٤مك ١: ١٦، حيث يُسيطرُ عليه المفهوم الفلسفي للسببِ، تَتَعاملُ إستعمالاتُ سب مع بَعْض الحدثِ الّذِي يَعُودُ إلى الجانبِ المُظلم للحَيَاةِ: مثل؛ القتال (٢مك ٤: ٤٢)، عبادة أصنام (حك١٤: ٢٧)، المَوت (١٨: ١٨؛ ١مك ٩: ١٠)، سرور حسّي (سوسنّا ١٤). في تك ٤: ١٣، قابيل يَصْرخُ: "ذَنْبِي [*aitia*] اعْظَمُ مِنْ انْ يُحْتَمَلَ". الفعل المُستحق اللوم والعقاب كنتيجته الحتمية إرتبطتْ بالسبب. أي ١٨: ١٤ يَحتوي عَلَى حكمةَ القدر المحتوم للأشرار لكي يُضْرَبوا بمرضِ قاتِل (تَختلفُ سب عن النص الماسوريِ هنا، حيثُ تَستعملُ *aitia* في وصفه للموتِ كنوع مِنْ ضربةِ مهيبةِ مِنْ مَلِكُ الأهوالِ). أم ٢٨: ١٧ يَستنتجُ بأنّ "الإنْسَانِ المذنب [*aitia*] يُعذّبَ بالقتلِ" سَيَذْهبُ إلى القبرِ يَتجوّل في عدم أمان.

٣. الكلمة *aitios* مستعملَة ٧ مرات في سب: ٦ مرات منها في الأبوكريفا، حيث تَعْني بَعْدَ أنْ أصبحَ المذنب، وفي ١صم ٢٢: ٢٢، حيث دَاوُدَ يُعلنُ بأنّه "مسؤول عن موتِ" عائلة الكهنةِ. الكلمتان *anapologētos* و*aitiōma* لا تَرْدانِ في سب.

ع. ج ١. في ع. ج الكلمة *aitia* تَرِدُ ٢٠ مرة. تَستعملُ بَعْض النصوص هذه الكلمة في معنى سببي تماماً، حيث يَذْكرُ السببَ الّذِي نتج عنهُ الشيئ. لذا فالمرأة نازفةِ الدمّ تَعطي يَسُوعَ السببَ الّذِي دفعها للمَسْه (لو ٨: ٤٧). يَستفسرُ بطرس عنِ السبب لزيارةِ رجالِ من قِبل كورنيليوس لَهُ (أع ١٠: ٢١). أمُ وجدةُ تيموثاوس تَعْملانِ كـ"سبب" لرسالةِ تذكير خاصّة مِن بُولُسُ لَهُ (٢تي ١: ٦). كما ترد إستعمالاتُ مماثلةُ في ٢تي ١: ١٢؛ تي ١: ١٣؛ عب ٢: ١١. أما الاسم *aitios* فمُستعمل في عب ٥: ٩ في حسّ إيجابي للمسيح الذي صار "لِجَمِيعِ الّذِينَ يُطِيعُونَهُ سَبَبَ خَلاَصٍ أَبَدِيٍّ".

٢. *aitia* تُستَعمَلُ أيضاً بالإرتباط مع دعاوى وإتّهامات قانونية موجهة ضدّ شخص ما. في مت ١٩: ٣ يَسْأَلُ الفريسيون فيما إذا كانَ هناك إمكانية طلاق قانوني لـ"كُلِ سبب"، كما لو أن الطلاق هُوَ النتيجةُ الحتميةُ لمثل هذه الأسبابِ، بينما جواب يَسُوعَ يُقدم إمكانية بداية جديدة للزواجِ المُضطرِب. عَلَى أية حال، في ١٩: ١٠، الكلمة *aitia* تَعْني حالةُ أو "موقف". من المحتمل أن يكون هناك تلميح إلى مُناقشة متلاقيةِ عَلَى الإتّصالِ بين الزواج والتلمذة، والذي قدّمَ إختياراً بين الزوجةِ والرَبِ (قا؛ ١كو ٧: ٣٢-٣٥).

في أع ٢٢: ٢٤؛ ٢٣: ٢٨؛ ٢٥: ١٨، ٢٧، يَكْتبُ لوقا عن تجاربِ بُولُس ويَتعلّقُ بكَشْف خلفيةِ التهم الموجهة ضدّه أو لتَكشف بأنّها بلا أي أساس. أع ٢٥: ٧ يقدم إستعمالاتِ لِهذِه الإدعاءاتَ الغير قابلة عَلى البرهَنَة والتي هي الاسم *aitiōma*، تُهماً (ترد هنا فقط في ع. ج). كما تُستعمل *aitios* في معنى مماثِلِ في قصّةِ الإضطراب تحت قيادة دِيمِتْرِيُوسُ (أع ١٩: ٤٠)؛ هناك خطر في توجيه التهمة ضدّه إذ أنها تضعُ المدينةِ في حالةِ الفوضى، إذ لا توجد علّة يمكن من أجلِّها أن يقدم "حِسَاباً" مقنعَ يُمكِنُ أَنْ يُعطي.

٣. تجميع ثالث مِنْ نصوصِ ع. ج يَجِبُ أَنْ يَعمَلُ بالمناسبةِ لحكم إعدام. (أ) النقش عَلى الصليبِ حَدّدَ "التهمةَ" التي حُكِمَ بها عَلى يَسُوعَ بالموت (مت ٢٧: ٣٧؛ مر ١٥: ٢٦). هذا أشارَ إلى المشاهدين بأنّ إعدامَه كَانَ حتمي بسبب إدّعائِه بأنه يسعى ليكون ملكاً. عَلى أية حال، الإنجيلِ، يَشْهدُ إلى ضرورةِ أعمقِ مِنَ العواملِ البشريةِ المباشرة، لموت يَسُوعَ الّذِي نبع أصلاً مِنْ غرضِ اللهِ. في أع ١٣: ٢٨ هذا "أرضية مناسبة " للموتِ المَذْكُورُ في خطابِ بُولُسُ والمَوْصُوفةُ بالغير مبرّر من جهة العدالةِ الإنْسَانِيةِ.

(ب) في تقرير المحاكمة أمام بيلاطس (الّذِي فيه تتشابكُ العديد مِنْ الأفكارِ القانونيةِ)، يَلْفظ بيلاطس خاتمتَه المتكرّرة بأنّه لَمْ يَجدَ أي علّة تستحقَ موتِ يَسُوعَ (*aitia* في يو ١٨: ٣٨؛ ١٩: ٤، ٦؛ *aitios* في لو ٢٣: ٤، ١٤، ٢٢). لِذا في الإنجيلِ يُعتبر الحشدَ، بطَلَبه موتِ رجلِ بريءِ، مُستحقاً اللومُ بدرجة أكبر.

(ج) أع ٢٨: ١٨ إستعملت *aitia* مرّتين، المرة الأولى للتهمةِ التي وجهت ضدّ بُولُس بإرتكاب جريمة كبرى. لكون، عَلى أية حال، كان هناك سببُ غير كافي (*aitia*) للإتّهام، الرومانيون تَمنّوا إنْقاذه مِنْ إدانةِ ظالمةِ كانت ستقوده إلى الموتِ.

٤. يَستعملُ بُولُسُ *anapologētos* مرّتين في رو لتَعني حالةَ غير مُبررةُ في المعنى القانوني. عَلى ضوء العلم الأخرويّ، الأشرار "بِلاَ عُذرِ" حينما يَقفونَ أمام غضبَ اللهِ المُهلِكِ (رو ١: ٢٠). لا أحدُ قادرُ، تحتَ أية ظروف، لتَقديم "عُذرٍ" إلى اللهِ (٢: ١). كُلّ شخصُ، سواء كان يهودياً أو غير يهودي، يَستحقُ موتاً؛ لذا، كحجّة رو ٢ يَستمرُّ، نَحْنُ معتمدون كلياً عَلى صلاح ونعمةُ اللهُ المجّانية في يَسُوعَ المَسِيحِ. هُوَ أَخذَ مكانَنا في الموتِ عَلى نفسه وبهذه الطريقة "أعذرَنا حقاً". أعطىَ التأكيدُ اللاهوتي لموضوعِ حتمية معاناةَ المَسِيحِ نظيرُ منطقيُ للأفكارِ التي إرتبطت بهذه الفئةِ مِنَ الكلماتِ (قا؛ مر ٨: ٣١؛ ٩: ١٢؛ لو ٢٤: ٢٦-٢٧؛ *dei* ← ١٢٥٦).

٥. الصفة *anaitios*، بريء، مستعملَة في مت ١٢: ٥، ٧ لوَصْف الشرطِ البريئ للكهنةِ الذين "يُدَنّسُونَ" السّبتَ بالخدمة في الهَيكل. *anenklētos* تَعْني "بلا عيب"، "بريئ"، حيث تَتكلّمُ عن المَسِيحيين الذين سَيُقفونَ بلاَ لَوْمٍ أمامَ المَسِيحِ في يوم الرّبّ (١كو ١: ٨؛ قا؛ كو ١: ٢٢). حَيَاةُ بِلاَ لَوْمٍ مُتطلّبةُ أيضاً مِنَ القَادَة المَسِيحيينِ (١تي ٣: ١٠؛ تي ١: ٦-٧).

انظر أيضاً *elenchō*، يكشف، يُعرّضُ، يُدين، يُعاقب، يبكت، يوبخ (١٧٩٤)؛ *enochos*، مُذنب، خاضع لـ، عُرضة لـ (١٩٤٤)، *amemptos*، بريء، بِلاَ لَوْم، بلا عيب (٢٨٩).

١٦٥ (*aitios*، سبب، مسئول، مذنب، اتهم) ← ١٦٢.

١٦٦ (*aitiōma* ، دعوى) ← ١٦٢.

١٦٨ (*aichmalōsia*، سبي) ← ١٧١.

١٦٩ (*aichmalōteuō*، يسبي، يوضِعُ في السجنِ) ← ١٧١.

١٧٠ (*aichmalōtizō*، يسبي، يستأسر) ← ١٧١.

١٧١ αἰχμάλωτος، αἰχμάλωτος، (*aichmalōtos*)، ماسور، أسيرُ الحرب (١٧١)؛ αἰχμαλωτίζω، (*aichmalōtizō*)، يسبي، يستأسر (١٧٠)؛ αἰχμαλωτεύω، (*aichmalōteuō*)، يسبي، يوضِعُ في السجنِ (١٦٩)؛ αἰχμαλωσία، (*aichmalōsia*)، سبي (١٦٨)؛ συναιχμάλωτος، (*synaichmalōtos*)، ماسور (٥٢٥٧).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي الكلمة *aichmalōtos* تعني حرفياً إصطيادَ شخص بالرمح؛ لِذلك فهي تَدُلّ عَلى الشخص المَمسوك كأسير حربِ. أما الفعل *aichmalōtizō* يَقصدُ منه المَسْك كَأسير حرب، يُأخَذ سجيناً؛ *aichmalosia*، يُقتَاد للأسرِ.

٢. (أ) الكلمة *aichmalōtos* تَردُ ٢٥ مرة في سب ويَقصدُ بها عادةً السبي كأسير (عد ٢١: ٢٩؛ أش ١٤: ٢) أو الذّهابُ إلى المنفى (٥: ١٣؛ عا ٦: ٧). أما الاسم *aichmalōsia* فهو أكثرُ تكراراً (١٣٠ مرة) ويَعْني سجناً، سجينَ، إبعادَ، سبي. عادةً ما يُشيرُ إلى السبي البابلي أو المسبيين (مثل؛ أش ٤٥: ١٣؛ أر ١: ٣؛ حز ١: ١-٢). أما الكلمة *aichmalōteuō* فهي ترد (٤٥ مرة) والكلمة *aichmalōtizō* ترد (٢٣ مرة) حيث يُقصدُ بها يُقتاد للأسر.

(ب) أصلاً إسْرَائِيلَ لم يكَن لَدَيها خبرةُ في أخذ أسرى الحرب. إذ أن الجهاد المقدّسُ الّذِي كانت تشنّه بحسب أوامر يهوه كان يتطلّبَ الإبادةَ الكاملةَ للعدو (مثل؛ يش ٦: ١٧-٢١؛ ١صم ١٥: ٣). إلا أنه وبشكل تدريجي، عَلى أية حال، حَدثتْ تغييرات، إذ بدأوا كمنتصرين ببَيْع الأسرى كعبيد (١صم ١٥: ٨-٩). كما اعتبرت النِساءُ في أغلب الأحيان جزءَ من الغنيمةِ (تك ٣٤: ٢٩؛ عد ٣١: ٩؛ تث ٢١: ١٠-١٤).

(ج) تَظْهرُ مشكلةَ الأسرى خصوصاً في المنفى، عندما أُبعدتْ مجموعات كاملة من الشعب الإسْرَائِيلي إلى آشور وبابل. كان رعبَ الأسر للإسْرَائِيلَيين، حيث أنه لَمْ يَكمنْ في التسليمَ فقط لأيدي الشعوب الناقمةَ علَيهم. بل بالأحرى، كان الإبعاد عَنْ أرضِهم الخاصةِ التي عَنتْ لَهُم وقبل كُل شيء خسارة إدّعائِهم بالخيرات الوَعودةُ مِن قِبلِ يهوه كوعد ميثاقِه. للعَيْش في أرضِ أجنبيةِ وعدائيةِ كَانتْ مساوية لأنْ تُقطَع مِنَ الشركة مع الخالقِ وضامنِ وجودِهم الخاص (قا؛ مز ١٣٧: ١-٦). عَرفَ هذه شعب بأنَّ الأسرَ والإبعادَ كانا عقابَ أوقعَه بهم غضب اللهِ (مز ٧٨: ٦١-٦٢؛ أر ١٥: ٢).

ع. ج ١. تَرِدُ هذِه الفئةِ مِنَ الكلماتِ ١٢ مرةِ فقط في ع. ج. في تَمْثيل السبي مِن قِبلِ الأمَم كالعقاب النهائي من الله (لو ٢١: ٢٤)، في ع. ج أصداء رؤيوية لـ ع. ق تمثل الرعب من فكرة السبي. ويظهر بشكل هامٍّ في لو ٤: ١٨ (مُقتبسُ مِن أش ٦١: ١) حيث يَتضمّنُ بشكل واضح تَحرير السجناء من خلال أعمالِ خلاص يَسُوعَ المُخْتلفِةِ. يَفْهمُ ع. ج الحريةَ بأنّها ما يجلبه يَسُوعَ لكلّ مِن تَسهيل وتَحسين العلاقات الإنْسَانِيةِ وتَصالحُ البشر مَع اللهِ.

في إقتباسين من ع. ق ترد الكلمة *aichmalōsia* بمعنى مُغاير (إف. ٤: ٨ إقتبستِ من مز ٦٨: ١٨؛ رؤ ١٣: ١٠ يُكيّفُ إر ١٥: ٢). في إر ١٥: ٢ كَانَت رسالةَ دينونة موجّهة إلى أورُشَلِيمَ، لكن في حالة مسيحيي الكَنِيسَةِ الذين هم مدْعَونَ للمُعَاناة من الأسر لسبب إيمانِهم. عَلى أية حال، لا يَجبُ عليهم أنْ يَلْجأوا لقوّة السلاح، كما فَعَلَ بطرس في جثسيماني. في ٢تي ٣: ٦ الكلمة *aichmalōtizō* تَعْني الأسْر، يُحرز أكثر من سيطرة.

٢. تعكس كتابات بُولُسُ كفاحه الْمَسِيحي ضِدّ الْخَطِيَّة، حيث تُرينا المبدأَ الّذِي يعمل فيه "وَيَسْبِينِي إِلَى نَامُوسِ الْخَطِيَّةِ" للعمل بمقتضاه (رو ٧: ٢٣). بِالتّبَاين، مع مفهومِ بُولُسَ لِلْحَيَاةُ الجديدةِ الّذِي يعتبرها إتحاد حصري مَع الرّبّ يَسْمحُ لَهُ باستخدام الكلمة *aichmalōtizō*

لخدمةِ الْمَسِيحِ: "وَمُسْتَأْسِرِينَ كُلَّ فِكْرٍ إِلَى طَاعَةِ الْمَسِيحِ" (٢كو ١٠: ٥؛ قا؛ ٢: ١١؛ ٣: ١٤؛ ٤: ٤).

٣. يُشِيرُ بُولُسُ إلى الأسر الّذي فيه يَشْتَرِكُ مع الْمَسِيحيين الْمُخْتَلِفِين عندما يَدْعو أولئك بشكل خاص المقربين منه *synaichmalōtoi*، الْمَأْسُورَيْنِ مَعِي (رو ١٦: ٧؛ كو ٤: ١٠؛ فل ٢٣).

انظر أيضاً *desmios*، سجين (١٣٠٠)؛ *doulos*، عبد (١٥٢٨)؛ *libertinos*، معتق، العبد المعتق أو المحرر(٣٣٣٩).

١٧٢ αἰών ،αἰών، (*aiōn*)، آيون، دهر، عالم، فترة الحَيَاةُ، أبد، أزل (١٧٢)؛ αἰώνιος، (*aiōnios*)، بلا بداية أو نهاية، أزلي، أبدي (١٧٣)؛ ἀΐδιος، (*aidios*)، أبدي (١٣٢).

ث ي & ع. ق ١. الكلمةُ اليونانية *aiōn*، ربما تكون قد إشتقّت مِنْ الكلمة *aei*، حيث لا تعتبر، دائماً، زمن كبير مِنْ وجهة نظر مُجرّدة من إبتداء فترة زمنية لحَيَاةُ شخص. في كتابات هوميروس الكلمة *aiōn* في أغلب الأحيان تتوازي مع *psychē* النفس، والحَيَاةُ؛ بينما تَدُلّ عند شعراءِ آخرين عَلَى فترةِ حَيَاةُ أو جيلِ. من هنا يُمْكِنُ أَنْ تَعْنِي الزمنَ الّذِي عاشَه أو سَيَعِيشُه، وبقول آخَرَ: هي ما يُمْكِنُ أَنْ يكون مُتَعلِّقاً بكلِّ من الماضي والمستقبل. وهكذا بَدا ملائم في وقت لاحق للفلاسفةِ أَنْ يَستعملوا الكلمةَ لكل من الماضي القريب والبعيدِ وللمستقبلِ البعيدِ، والأَبَدِيَّةَ.

تطورت الكلمة *aiōn* عند أفلاطون، حيث استخدمها لتَصوير زمن مُتَسامي جداً والذي هُوَ بلا حدودٍ وأبدي، من حيث فكرةِ الزمنِ نفسها. لائم بلوتارخ والرواقيون هذا الفَهْم، مَع أسطورة آيون، إِلَهَ الخلودِ، الّذِي يُعتقد بأَنْ كان يُحتفي به في الأسكندرية. في الفلسفةِ الْهِلينية، ساهم مفهوم الدهرِ نحو حَلِ مشكلةِ النظام العالمي. حيث تولى الدهرُ دور قوى الوساطةِ التي تُجسّرُ التمييزَ النوعي اللانهائي بين الله والعالم. حيث الإنبثاقَ الديني *plērōma*، والإمتلاء من الكائن الديني (*plēroō*، يُتَمم، ← ٤٤٤٤). كمستويات مختلفة مِنْ وجود اللاهوتِ، يَحْكمونَ الفتراتَ التاريخيةَ الْمُخْتَلِفةَ، التي تَتْلي أحدهما الآخر في حركةِ دائريةِ ثابتةِ. الفكرُ الديني الشخصي للدهرِ كَانَ واسع الإنتشار في تأمّلات المشرقِ القديمِ.

٢. (أ) ترد الكلمة *aiōn* في سب أكثر من ٤٥٠ مرة، منها أكثر من ١٠٠ مرة في مز وحده. وهي في سب تكافئُ للكلمة العبرية *ʿôlām* وقت طويلِ أو فترةِ، والتي تُستعملُ أيضاً كظرف لتعني: إلى الأبد، إلى الأزل. هذه الحقيقةِ لَيستْ، عَلَى أية حال، بسبب هذا التطويرِ التقديري التالي في معنى الكلمةِ، لكن للمعنى الأساسي لفترةِ الحَيَاةُ. هذا يُرينا بشكل واضح المناسبة التي فيها تستعملُ سب الصفتين *aiōnios* (حوالي ١٦٠ مرة) و*aidios*، وكلاهما بمعنى أبدي. الكلمةُ الأخيرةُ، هي تعبيرُ عن الثباتِ والدوام الغير قابل للتعديلِ وهو ماـنْجمُ عن توفيقية هلينية، مصرية، وفكرِ شرقي، وترد فقط في حك ٧: ٢٦ مسندة للحكمةِ وفي ٤مك ١٠: ١٥. بالتَبايُن مع الورود المتكرّر لـ *aiōnios* في كل من العهدين القديم والجديد فإننا نرى بأن المعنى هنا بفكرةِ التوراتية الملموسة عَلَى نحو مميز الّذِي يجب أنْ يُفْهَمَ فيما يتعلق بالمدّةِ الكاملةِ لحَيَاةُ شخصِ.

الكلمة *ʿôlām*، فترةُ، في ع. ق دائماً ما تُصنّف من لحظة، حين تُستخدم الكلمة *regaʿ* (*chronos*، ← ٥٩٨٩؛ قا؛ أش ٥٤: ٧-٨). ولقوة فعالية زمن حدثِ فريد، فالكلمةُ *ʿēt* (*kairos*، ← ٢٧٨٩؛ قا؛ مي ٥: ٣) متاحةُ. إذا *ʿôlām/aiōm* في ع. ق تَدلان هكذا عَلَى مدى الحَيَاةُ، لا يَستطيعُ أحد الشروع بتَوضيحه لتلك الفقراتِ التي فيها عصر قديمُ بعيدُ الذي يُعتَبرُ *ʿôlām*. بالأحرى، هُوَ حالةُ، للوهلة الأولى، مدى الزمن، مثل؛ لأيِّ مُدّة العبدِ مُجبرُ (خر ٢١: ٦؛ تث ١٥: ١٧)، لتكريس صموئيل في خدمةِ الْهيكل (١صم ١: ٢٢)، ولخدمةِ أبناءِ هارون الكهنوتي (خر ٢٩: ٩). في كُلِ هذه الحالاتِ تُمتدُّ طوال حَيَاةُ الشخصِ كلها، لكنها مُحدّدَةُ بهُ أيضاً. فكُلُّ هذا يَنتهي بموتِ الشخصِ المعني.

(ب) أيضاً هذه الحالةُ في التصريحاتِ الّتي حُددت من الأجيالِ (مثل؛ خر ٣٢: ١٣؛ ٤٠: ١٥؛ مز ١٨: ٥٠) أو كُلّ الأمةِ (يش ٤: ٧؛ قض ٢: ١). بأفول هذه الكياناتِ، ينتهي الزمن الْمُشار إليه هنا أيضاً، بدون هذا الظهُور بشكل خاص كإنحسار ملحوظ، إذ أنهُ في الحقيقة "زمنهم".

هذا يُزوّدُنا بالتفسير الأسهلِ لما يُسمّي بصِيغةِ الأَبَدِيَّةِ: مثل؛ "مُبَارَكٌ الرّبُ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ مِنَ الأَزَلِ وَإِلَى الأَبَدِ"[*apo tou aiōnos kai hens tou aiōnos*]، (١أخ ١٦: ٣٦، ترجمة حرفية). تُستَدعى إِسْرَائِيلَ للشكرِ والتمجيد الدائم (١٦: ٣٤)، وهو الّذِي إرتبط باِسْتِمْرارِ بالأمةِ في كُلّ أجيالِها. في الحقيقة، "أبدي" ولـ"أَلْفِ جِيلٍ" تَقِفُ بالتوازي في ١٦ :١٥. مع الصيغةِ "مِنَ الأَزَلِ وَإِلَى الأَبَدِ " هذا الْمُشتَقّ أفضل مِنْ الصيغةِ الأخرى "إِلَى الأَبَدِ عَهْدَهُ، الْكَلِمَةَ الَّتِي أَوْصَى بِهَا إِلَى أَلْفِ جِيلٍ. [*eis ton aiōna eis tas geneas auton*] " (خر ٤٠: ١٥، ترجمة حرفية؛ قا؛ أش ١٣: ٢٠). وهكذا تَستعيدُ الصيغةُ معناها الصحيحَ في ذلك حتى هنا هُوَ لَيسَ طلبَ الأبد هنا وتَخيلَه بالشروطِ الْمُجرّدةِ واللانهائية، لكن من ناحية حياتِه ويَمْدحُ فيما يتعلق بالله. إنّ محتوى وعودِ اللهُ الأبديّة أبداً ثابت من غيرُ تبديل، هذا في علاقةٍ متبادلةٍ مَع البشرِ (قا؛ ١صم ٢: ٣٠؛ ٣: ١٣-١٤): فطالما أنها سليمة، فهُوَ أبدي، لكنّها يُمْكِنُ أَنْ تنفرط.

(ج) حتى الوعود العظيمة، التي هي قائمة للأبد، فهي لَيستْ أَبَدِيَّةُ ببساطة أو غير قابلة للنقض. إذ عليهم أن يَبْقوا مربوطينَ بنقاط شواهدهم الحيَةَ كمرجع في اللهُ الحيّ (مثل؛ في ١مل ٩، أَبَدِيَّةُ الْهيكل مرتبطةُ بوجودَ اللهُ الحَيّ؛ ٢صم ٧ يُشيرُ إلى أَبَدِيَّةُ مُلك دَاوُدَ). الحَيَاةُ الإِنْسانِيةُ مُحدودة (تك ٦: ٣)؛ لذا لا يمكن أن تكون أساس لفترة لا نهائيةِ. لكن لأن حَيَاةُ اللهُ الأبديّة (مقابل، الجدال ضدّ الأصنام الميتةِ في أش ٤٠ و٤٤)، فإن عمله وخلاصه أبدي (٤٥: ١٧)، كما أن عهده أيضاً باق (٥٥: ٣)، وإرادته ثابتة (خر ١٢: ١٤-٢٤؛ ٢٧: ٢١).

(د) هذا يُوضّحُ لماذا *ʿôlām* قادرة ليس فقط عَلَى تعيّنَ الزمن اللاحقَ والمستقبلي (تك ١٣: ١٥؛ خر ١٤: ١٣، تث ١٣: ١٦؛ ٢٣: ٣، ٦؛ ٢٩: ٢٩؛ يش ٨: ٢٨؛ مي ٤: ٧) لكن أيضاً الجيلِ القديمَ البعيدَ (تك ٦: ٤؛ تث ٣٢: ٧؛ مي ٥: ٢). كُلّ الأَزْمِنَةُ مُتعلّقةُ بالعملِ في التاريخ باللهُ الحيّ (يؤ ٢: ١-١١). من الصحيحُ أنهُ توجد ميول في الأجزاءِ الأخيرةِ من ع. ق نحو مفاهيم مُجرّدةِ عنْ الأبدية (مز ٩: ٥؛ ٢١: ٤؛ قا؛ سي ١: ٢)، حتى أنه هناكَ فقرات في الأبوكريفا التي تَتَكلّمُ عن الأَبَدِيَّةِ خالِ تماما من الزمنِ (مَع أم ٨: ٢٣ كنقطة إفتراق). بيد أنه من الواضح أنّ ع. ق أبقي دائماً عَلَى *ʿôlām/aiōm* التي تَحتفظ باللا إرتباط الدائم للزمن بالحَيَاةُ. الفكرةُ هي أن الزمن الّذِي يعيشِ فيه البشرُ ليس أبدياً وأن هذه الأَبَدِيَّةُ هي "الزمن" الّذِي يعيش فيهُ الله، والذي لا تتواصل مع مفهوم ع. ق.

٣. يُستَمرُ هذا المعنى للكلمة أيضاً في الكتاباتِ الرؤيويةِ اليهوديةِ الأقدم (مثل؛ ١أخن) وفي مخطوطات البحرِ الميتِ. الكلمة *ʿôlām* تزدادُ شحوباً حتى ليخيل أنها تُصبحُ صفةً لكُلّ شيءِ يتصل باللهُ وبعالمه السماوي: الملائكة، والدينونة النهائية، وبركات الخلاص، وحتى بالأتقياء.

فقط في الربانية اليهودية، في نهاية الحقبة وفي الأدب الرؤيوي القرن الأول الميلادي (مثل؛ ٢إسد) نجدُ إستخدام واحد جديدَ للكلمة *ʿôlām* والتي تحمل معنى متسعا وأيضاً وقتياً. وقد تم تحت تأثير الفكرِ الفارسي، تنظيم إقرارات ع. ق فيما يختص ببدايات ونهايات الأَزْمِنَةُ (أش ٢٤-٢٧؛ يؤ٢) إلى مذْهَب عالمين (دهرِ)، والذي يبقى بينهما

كعامل مشترك واحد هُوَ أن الله رب هذا العالم كما هُوَ رب هذا الزمن وذاك. إن العلاقة بينهما متباينة، فبالنسبة للزمن الحاضر تسود الخَطِيّة وعدم الصلاح والألم. لكن حين يلغي الزمن الآتي هذا الحاضر سينتهي كل هذا وستوجد حينها أرْضَ جديدة، حيث سَيَحيا الأبرار.

إنّ مطابقةَ ع. ج للتعبيرين aiōn دهر، وkosmos، عالم (← ٣١٨٠)، مستندة أيضاً عَلَى هذه الفكرة. حيثُ المسيا المنتظر آماً يَجْلِبُ العُصرَ المستقبلي نفسه، أو "أيامَ المسيا" والتي يُظنُّ أنها فترة إنتقالية، سيتبعها الزمن الجديد. وهذا ينعكس عَلَى التعابير مثل: "هذا الزمن" و"الزمن الآتي".

ع. ج ١. في ع. ج، يَرِدُ الاسم aiōn أكثر من ١٠٠ مرة، والصفه aiōnios ترد ٧٠ مرة، وaidios مرتين فقط[رو ١: ٢٠ عن قُدْرَةُ اللهُ السَرْمَديّةُ وَلاَهُوتُهُ؛ وفي (يه ٦) عن القُيُودِ الأَبَدِيّةِ للملائكةِ السَاقِطين]. يتضمن الاسم aiōn المعاني التالية: (أ) وقت طويل، فترة من الزمن، حيث أن كلاهما يُمْكِنُ أنْ يُقصد بها فترة معينة من الوقت أو فترةِ غير محدودة من الوقتِ؛ وتكون مُرْتَبَطَة، بشكل أساسي، بحرفِ جرّ. فمعنى "أَبَدِيّةُ" مناسب لمؤهلاتِ معينة، لأن فكرةِ ع. ق عنِ الزمن، التي يُقررها بالدرجة الأولى ع. ج، حيث أنه لا يَعتبرُ الأَبَدِيّةَ كعكس للزمنية.

(ب) عصر، دور، دَهْر (للعالم)، تُشير في متى، بشكل خاص، إلى نهايةِ العالم (١٣: ٣٩؛ ٢٨: ٢٠). وهو يَدُلُّ عَلَى مجريات أحداث العالم. كما يُستَعملُ في الجمع أيضاً بنفس المعنى (مثل؛ عب ٩: ٢٦؛ ١كو ١٠: ١١). إنّ الفكرةَ الأساسية هي أن العالمِ تدور أحداثه في سلسلةٍ من العصور المتعاقبة.

(ج) من حين لآخر نرى معنى aiōn بحسِ مكاني، من المحتمل أن ذلك يَعُودُ إلى تأثيرِ اليهودية الرؤيوية (مثل؛ مر ٤: ١٩؛ ١كو ٢: ٦؛ خصوصاً [الجمع] عب ١: ٢؛ ١١: ٣).

٢. الدليل النحوية البسيط عَلَى إستخدام aiōn في أطراف ع. ج يعود لمصدرين: ع. ق واليهودية المتأثرين بالفكر الفارسي. الإستخدام المجرور لـ aiōn في ع. ج (أكثر من ٦٠ مرة) لا يوضّح الصلة بين aiōn، زمن، والحَيَاةُ للقارىء بالإضافة لإستخدامها في ع. ق. صحيح أنه حتى هنا يصعب إنكار الصلة فـ (eis ton aiōna تعني "الأبَدِ" في ١كو ٨: ١٣؛ و"إلَى الأبَدِ" في لو ١: ٥٥)، بيد أنه طالما أنها مسبوقة بحرف الجر، ففي إمكان المرء إعتبار دلالة الإستخدام الأساسي للكلمة في ع. ج إما تعييناً "العصر قديم" أو "المستقبل بعيد".

(أ) المعنى "العصر القديم"(مع حروف الجر apo، من، pro، قبل، ek، من) نادر. لكنه يرد في لوقا دائماً في سياق التصريحات التي قد نطق بها الله منذ القدم عَلَى لسان الأنبياء (لو١: ٧٠؛ أع ٣: ٢١؛ ١٥: ١٨) و- كما توضح الثلاث آيات- من خلال النبي الأساسي موسى (قا؛ لو٢٤: ٢٧) وترد أيضاً في يو٩: ٣٢ بمعنى "مُنْذُ الدّهْر" [ek tou aiōnos]وفي ١كو٢: ٧؛ أف٣: ٩؛ كو١: ٢٦ وتقارب خاصة يه ٢٥ معنى أَبَدِيّة ما قبل الأزْمِنَةُ.

(ب) يمكن أن يُرى أيضاً تغيير المعنى والموجود بتوسع أكثر في التصريحات عن المستقبل والمتصلة فقط بطريقة منتظمة مع eis إلى (وعموماً مع المفرد aiōn) وهي واضحة بشكل أكبر في تلك الفقرات مثل مت٢١: ١٩؛ مر٣: ٢٩؛ لو١ :٥٥؛ يو١٣: ٨؛ ١كو٨: ١٣التي تتحدث عن المستقبل داخل الزمن المتصل بالفترة التي يتم الإشارة إليها. ومع هذا فإن تصريحات الكتابات اليوحناويه والتي لا يمكن الرجوع إليها دائماً بتأكيد مطلق للمعنى (ومثل؛ يو ٤: ١٤؛ ٦: ٥١، ٥٨؛ ٨: ٣٥، ٥١-٥٢؛ ١يو٢: ١٧؛ ٢يو٢). وفي عب، حيث المعنى واضح (مثل؛ ١: ٨، يقتبس من مز ١١٠: ٤؛ عب ٥: ٦؛ ٦: ٢٠) ومن الطبيعي في تلك الحالات، حيث إستخدمت aiōn بصيغة الجمع، أن تتكشف جميعها عن ميل قوي لتصوّر ما بعد الدنيوي، الأَبَدِيّةُ.

تبقى هذه الاستخدامات في السياقات اللاهوتية (يو)، والكرستولوجية (عب)، أو تسبيحات الحمد والشكر (إقرارات الجمع، مثل؛ رو ١: ٢٥؛ ١١: ٣٦). كما في ع. ق تكشف هذه البيانات خلفية اليقين بأن حَيَاةُ الله لا تنتهي أبداً، وبقول آخَرَ: أن كُلّ شيء ينتمي إليه لا يمكن أن ينتهي أيضاً وهذا ينطبق حتى حين يُشدد عَلَى مفهوم الدهر (ومثل؛ eis tous aiōnas tōn aiōnōn؛ حرفياً "إلى أبد الآبدين") فمازال الاتصال هنا بين المعنى الأساسي لـ aiōn كفترة للحَيَاةُ لم يُفقد. كما يطلق أيضاً عَلَى الله الحي "بالأبدي". لكن هذا لا يجب أن يجعلنا ننسى انه أيضاً الديان النهائي، حتى أن يجب تسمية الهَلاك بـ aioōnios الأبدي (مت١٨: ٨؛ ٢٥: ٤١، ٤٦؛ مر٣: ٢٩؛ ٢تس١: ٩؛ عب٦: ٢؛ يه٧).

٣. يختلف الأمر تماماً باستخدام الكلمة aiōn كاسم والتي ترد٤٠مرة. حيث يجب أن يرى بطريقة معاكسة لخلفية الأدب الرؤيوي اليهودي. إذ أن الكلمة تخدم كالمصطلح الأساسي لفهم تاريخ ع. ج وعلمه الآخروي. وهذا يعنى أن aiōn، دهر، والتي ترد في كافة أنحاء ع. ج.

(أ) بالنسبة للاناجيل الازائية، فأن الحقيقة الأكثر أهمية هي بزوغ مَلَكُوتُ الله. إذ أن التفاصيل الرؤيوية مُسيطرة عليها، لكي تُصرّح بالقول: أن الزمن الحاضر قد قارب عَلَى نهايته لأن مَلَكُوتُ الله قد أتى. كما يمكن إدراك الفارق بالكاد بين الدهرين؛ فهو يخدم فقط طرح الفرج ذو الطبيعة المختلفة بالإنفصال عن العالم تحت حكم المسيا، حيث تتبع قيامته خاصيتين وهما رجوعه ثانية وقيامة الموتى. فقد أشرق ع. ج مع يَسُوعَ والفترة حتى مجيئه ثانية تُمكّن الجماعة المَسِيحية من إعلان الإنْجِيل.

يعرض مت المفهوم الأكثر إكتمالاً ووضوحاً للدهر بمعنى التمييز بين عالمين متتالين في الفضاء والزمن، وهنا فقط نجد التمييز النموذجي بين "هذا الزمان" و"الزمان الآتي"[ت.ت (١٢: ٣٢)] في الجواب عن السؤال المختص بزمن نهاية العالم وعلامات المستقبل المسياني (٢٤: ٣)، لقد استطاع مت أن يقدم إجابة واضحة، ليس فقط في الوحي اللاحق (ص ٢٤-٢٥، هنا بدون الكلمة aiōn). لكن بطريقة أكثر وضوحا في تفسير مثل الحنطة والزوان (١٣: ٣٦-٤٣، قا؛ ١٣: ٤٩). لكن هذا مختلف بشكل كبير عن تلك المفاهيم التي في قمران، مثل؛ حيث لا توجد معركة نهائية ولا ثنائية العوالم المختلفة، والحكام، والمواضيع. إن ابْنَ الإِنْسَانِ هُوَ رب، ومع أن الشيطان قد يستطيع جلب الخَرَاب، لكنه ليس نظيراً حقيقياً لابْنَ الإِنْسَانِ. فان العالم هُوَ خليقة الله وسيظل كذلك وليس لَهُ ولا للدهر سلطان في ذاتهما ولا هما منبثقان من الله أو ينوبون عنه.

(ب) يستخدم بُولُسَ أيضاً المفاهيم الرؤيوية في الإسخاتولوجي. فهو يستخدم aiōn لتعيين فصل العالم بدون المَسِيح وتحت سلطة الخَطِيّةَ (غل١: ٤، فالمَسِيح "..يُنْقِذَنَا مِنَ الْعَالَمِ الْحَاضِرِ الشِّرِّيرِ"، قا؛ رو١٢: ٢). والشيطان حقيقةً هو "إِلَهُ هَذَا الدَّهْرِ" (٢كو٤: ٤)، والعالم الحالي مُسيطر عليه من القوى الشيطانية الشريرة. لكن، مقابل قوى الظلمة يصطف مَلَكُوتُ المَسِيح المنتصر(قا؛ كو١: ١٣).

يتضح من مجابهة بُولُسَ مع معارضيه في كورنثوس فهمه لمسلك العالم من منظور الرؤيوية اليهودية. لقد إعتقدت مجموعة المتحمسين بأنهم، بالمَعْمُودِيّة، يمكنهم نوال الفداء والقيامة من الأموات (١كو ١٥: ١٢-٢٤؛ قا؛ ٢تي١: ١٨). فقد أبدل الشعراء الكورنثوسيون توقعات المستقبل الأخروي بأخروية حالية؛ فقد أتى إليهم الخلاص النهائي بالفعل. لكن بالرغم من تشديد بُولُسَ عَلَى ملء الزمان (غل٤: ٤) وأن الخليقة الجديدة قد إبتدأت بالفعل (٢كو٥: ١٧)، والتي فيها اقتدى المَسِيح كنيسته من هذا العالم الحاضر الشرير(غل١: ٤). لكنه في

١كو١٥: ٢٠-٢٨، بالتباين مع نقطة البداية، يوضح ويؤكد عَلَى أن حكم الْمَسِيح لم يتمم هدفه النهائي بعد، ويضيف لاحقا في أف١: ٢١ يستمر في القول بأن هذا الدهر مازال باق وأنه ما يزال في انتظار دهر آتي.

من هنا لم يطور بُولُسُ، ولا في بقية ع. ج، أي نظام عقائدي للدهر. فالدهور متداخلة والأخروية محددة فقط بإستعلان الْمَسِيح، فمع الْمَسِيح كنقطة تحوّل الزمن، فمعه الخلاص الآني قد حضر (قا؛ رو ٣: ٢١؛ كو ١: ٢٦). وبالنسبة للمؤمن، الدهر الحاضر (١كو ١: ٢٠؛ ٣: ١٨؛ ١٠: ١١) ينتمي للماضي. فالتباين اللائق لِهَذا الدهر هُوَ اللهُ نفسه في بره وملكوته.

(ج) يُدعى هذا الدهر في عب "الْوَقْتِ الْحَاضِرِ[*kairos*، ← ٢٧٨٩]" (عب ٩: ٩) و"وَقْتِ [*kairos*] الإِصْلاَحِ" (٩: ١٠). إن معادلة *aiōn* و*kosmos* (١: ٢؛ ٩: ٢٦؛ ١١: ٣) ربما تكون ناشئة عن إستخدام لغوي يهودي، كما يمكن أيضاً أن تكون علامة غنوسية. فتكرار *aiōnes* في صيغة الجمع بمعنى عالم (بالمعنى المكاني للكلمة وليس الزمني)، يعود لمفهوم الطبقات المختلفة للإطار العالمي أو لتعددية الأنظمة العالمية. فمن الممكن العثور عَلَى أربع أو سبع دهور في الكتابات اليهودية.

عَلَى الرغم من تبني الكثير من العناصر الْهِلِينية اللغوية والتصويرية، فإن عب تتمسك بالإعلان الأخروي البدائي الْمَسِيحي. معروف تعاقب دهرين (الَّذِي في عب يظهر بوضوح كرستولوجيا)، لانْقِضَاءِ الدُّهُورِ (٩: ٢٦) الَّذِي أظهر لأن الْمَسِيح أتى لكي يُبطل الْخَطِيّة بذبيحة نفسه. إن الدهر الحالي مُعرّف بالذبيحة والخيمة الأولى، بينما يهتم ع. ج بعمل اللهُ في القدس السماوي. هناك أسس الْمَسِيح خدمته الكهنوتية، والجماعة الْمَسِيحية في الطَّرِيقَ إلى هناك (٩: ٨- ١٥؛ قا؛ ١٠: ١٩؛ ١٣: ١٤). ويمتد ع. ج إلى الزمن الحالي من العالم السماوي، حتى وإن كان مخفي، إلا أنه حاضر (٦: ٥).

(د) عَلَى عكس ذلك، يُطوّر الكاتب، في ٢بط، بوضوح المستقبل الأخروي. بالرغم من أن المجيء الثاني الْهَائل لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ (١: ١٦) ودخولَهُ إلى ملكوته الأبدي (١: ١١) فهو يذكر بوضوح، أن توجيه الإهتمام يجب أن يكون بالأحرى إلى بركات الخلاص المستقبلية، مكافأة الأبرار، والإشتراك في طبيعته الإِلَهِيَّة (١: ٤). تُركّزُ الرسالة عَلَى إعلان نهاية الأَزْمِنَةَ، وحقيقة الدينونة (٢: ٤- ١٠؛ ٣: ٥- ١٠)، وانحلالِ النظام الحالي (٣: ١١- ١٢)، وانتظار وعده بـ "سَمَاوَاتٍ جَدِيدَةً وَأَرْضاً جَدِيدَةً، يَسْكُنُ فِيهَا الْبِرّ" (٣: ١٣). تُختم الرسالة بتسبحة شكر "لَهُ الْمَجْدُ الآنَ وَإِلَى يَوْمِ الدَّهْرِ [ترجمة حرفية]. آمِينَ" (٣: ١٨).

٤. يُقابل التعبير "حَيَاةُ أَبَدِيَّةُ" المعنى الأساسي لـ *aiōn* كما عرّفه ع. ق، ويجب أن يُفهم مبدئيا كالحَيَاة العائدة لله. عن سفر دانيال "الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ" هُوَ تعبير الْمُشتاقون للبركات الأخروية للخلاص، حَيَاةُ الدهر الآتي (دا ١٢: ٢). وفي الاناجيل الازائيّة (مثل؛ مت ١٨: ٨؛ ١٩: ١٦، ٢٩؛ ٢٥: ٤١، ٤٦)، وفي رسائل بُولُسُ (مثل؛ رو ٢: ٧؛ ٥: ٢١؛ غل ٦: ٨؛ ١تي ١: ١٦؛ ٦: ١٢)، وفي يه ٢١، هناك فهم وقتي لِلْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ (← *zōē*، ٢٤٣٧). إنها الحَيَاةُ الْمُنتظرة في المستقبل مع قيامة الأموات، كما يُمكن أن تُستخدم كتعبير في اليهودية بالتناوب مع مَلَكُوتُ اللهُ (قا؛ مت ٢٥: ٣٤؛ ١كو ٦: ٩- ١٠) للدلالة عَلَى الخلاص.

يفهم يو الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ في علاقتها بالْمَسِيح من خلال الإيمان والْمَحَبَّة وفي حفظ وصايا الْمَسِيح (مثل؛ يو ٣: ١٥- ١٦، ٣٦؛ ٤: ١٤، ٣٦؛ ١٧: ٢-٣). تُشير هنا كلمة "أَبَدِيَّة" إلى نوعية مؤكدة: فهي حَيَاةُ مخالفة للوجود القديم الْمُمثّل في الحقد، والخطية، والألم، والموت. لذا؛ فالْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ لا تبدأ في المستقبل، بل هي مملوكة لأولئك الذين دخلوا في شركة مع الْمَسِيح. وهكذا يتحدث في يو ٣: ١٥ عن إمتلاك الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ كعطية. بيد أن لَهَا أيضاً معنى وقتي، حتى ما تُشير كلمة أَبَدِيَّةُ (*aiōnios*) إلى كمّ هذه الحَيَاةُ: لأنها تنتمي للمسيح، الَّذِي هُوَ ذاته الْحَيَاةُ (١٤: ٦)، والتي بلا نهاية. وهذه الْحَيَاةُ لن تتوقف حتى بالموت (٨: ٥١؛ ١١: ٢٥- ٢٦). كما يجب أن نُلاحظ بأن ع. ج لا يستخدم العبارة "موت أبدي"، إذ أن فكرة الأَبَدِيَّة ترتبط بعناية شديدة بالْحَيَاةُ، وأن إنكار الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ يُمكن أن يكون مفهوماً أيضاً كخبرة خَرَاب فقط.

٥. بإجراء مسح لإستخدامات الكلمة *aiōn*، دهر، وإرتباطها بالأسخاتولوجي، يُمكننا أن نُثبت أن، بكل التأكيدات المختلفة، أن ع. ج يتكلم عن الأَبَدِيَّة بشكل غير مرتبط بالزمن. وأن أي ثنائية بين نظامين كونيين هي غريبة عليه. فالعالم هُوَ خليقة الله، والْمَسِيح هُوَ رب الكون، حتى وإن كانت سيادته هذه مخفية. لذا، التعبير *ho mellōn aiōn*، الدهر الآتي، يُستخدم بحذر شديد. فهو "اليوم" الَّذِي ينتصب في مركز الإقرارات، والأتي يُعتبر موافقاً فقط من خلال النظرة الحالية للحاضر. يمارس ع. ج، في كُلِ مكان، الحصافة في مواجهة الأمور الممنوع معرفتها (مت ٢٤: ٣٧- ٤٤؛ ١تس ٥: ١-٣). وهذا يُعتبر تحذيرا للمسيحين اليوم بألا يُخمّنوا حول أسرار الله.

انظر أيضاً *kairos*، وقت، زمان، حين، فرصة (٢٧٨٩)؛ *chronos*، وقت، فترة زمنية (٥٩٨٩)؛ *hōra*، ساعة، وقت (٦٠٥٢).

١٧٣ (*aiōnios*، بلا بداية أو نهاية، أزلي، أبدي) ← ١٧٢.

١٧٤ (*akatharsia*، نجاسة، دنس) ← ٢٧٥٤.

١٧٦ (*akathartos*، نجس) ← ٢٧٥٤.

١٧٧ (*akaireomai*، فرصة غير سانحة، لم يتسنّ له وقت) ← ٢٧٨٩.

١٧٨ (*akairōs*، قبل الأوان، غير مناسب) ← ٢٧٨٩.

١٧٩ (*akakos*، بلا شر، بريء) ← ٢٨٠٥.

١٨٠ ἄκανθα ἄκανθα، (*akantha*)، شوك (١٨٠) ἀκάνθινος، (*akanthinos*)، شائك، من شوك (١٨١).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي تشير كلمة *akantha* إلى شجرة أو عليقة شوك أو حسك وأيضا إلى آي وخزة سواء من نبات أو حيوان (مثل؛ القنفذ) أو سمكة. والصفة تعني شوكي، مصنوع من خشب الشوك، وتستخدم حتى في "الأسئلة الشائكة".

٢. تستخدم سب كلمة *akantha* بدلالات حرفية في خر٢٢: ٦؛ قض٨: ٧، ١٦؛ نش٢: ٢، لكن الرمز لم يبتعد أبداً بعيداً. يجتمع الحرفي والرمزي معاً في تك٣: ١٨(= سب ٣: ١٩) حيث يرمز نمو الشوك للطبيعة الجديدة الضالة لكل من أدم وحواء بعد أن أخطأ، وتستخدم أساساً كرمز للمحن (حز٢٨: ٢٤) والأشياء الخطرة المليئة بالصعوبات (أم١٥: ١٩) ومؤلم أو في غير مكانه (٢٦: ٩) شوك بدل العنب أو "عِنَباً رَدِيئاً" تمثل خيبة الأمل والرجاء المقطوع (مثل؛ أش٥: ٢، ٤، سب فقط) ويعود راجعا إلى مصدره في تك ٣: ١٨. ينمو الشوك كنبات بري حين تتوقف الزراعة (اش٥: ٦) ليس فقط جسديا لكن رُوحَيا ودينيا (مثل؛ اش٣٤: ١٣، هو١٠: ٨).

ع. ج يمتزج المعنى الحرفي مع الرمزي في الْمَسِيح. "إِكْلِيلاً مِنْ شَوْكٍ" (مت٢٧: ٢٩؛ مر١٥: ١٧؛ يو١٩: ٥) انه ليس في معاناة شديدة فقط لكنه يحمل ثمر لعنة تك ٣: ١٨. إن الشوك عدو النمو(مت١٣: ٧) ويخصص رُوحَيا كنموذج للناس القلقين والمهتمين بهذا العالم، بالبريق الخداع للثراء وكل الشهوات العالمية (١٣: ٢٢؛ لو٨: ١٤). حيث يظهرون الفشل في التجاوب مع كلمة الله ويعلنون عن قلب ضال (عب٦: ٨).

انظر أيضاً *tribolos*، شوك، حسك (٥٥٦٠)؛ *skolops*، شَوْكَةٌ (٥٠٢٢).

١٨١ (*akanthinos*، شائك، من شوك) ← ١٨٠.

١٨٢ (*akarpos*، غير مثمر، بلا ثمر) ← ٢٨٤٣.

١٨٤ (*akatakalyptos*، غير مُغطى) ← ٢٨٢١.

١٨٥ (*akatakritos*، بدون محاكمة، غير مدان) ← ٣٢١٠.

١٨٦ (*akatalytos*، راسخ، لا يزول) ← ٣٣٩٥.

١٨٩ ἀκαταστασία، ἀκαταστασία (*akatastasia*)، قلقلة، فوضى، تشويش، إضطراب، ثورة (١٨٩)؛ ἀκατάστατος، (*akatastatos*)، يُقلقل، يُزعزع (١٩٠).

ث ي & ع. ق في ث ي تشير هذه الكلمة بصفة عامة لمعنى سياسي يشير أوليا إلى الشغب، والفوضى، أو الارتباك، والاضطرابات التي يمكن أن تنتج عن العديد من الانشقاقات في الدولة. وعلى العكس من ذلك فإن لكلمة *akatastatos* لها أكثر بكثير من المعنى النفسي للتعبير عن أن يكون قلقاً ومضطرباً. واستخدمت سب كلمة *akatastasia* وفي أم ٢٦:٢٨ استخدمت للدلالة عَلَى الْخَرَاب الَّذِي ينتج عن الفم الملق واللسان الكاذب، وبأسلوب مماثل نجده في طو ٤: ١٣ يتحدث عن "اضطراب عظيم" نتيجة الاستسلام لخطية الكبرياء (الحديث هنا عن رفض الشخص اتخاذ زوجة من شعبه). والصفة *akatastatos* تخاطب مدينة أورُشَلِيمَ التي في حالة مضطربة، إذ تتقاذفها عواصف الحَيَاةُ (أش ٥٤: ١١).

ع. ج ١. وردت *akatastasia* خمس مرات في ع. ج ويمكن أن تعني عدم الاستقرار السياسي كما في ث ي وقد تنبأ يَسُوعَ في حديثه عن أواخر الأيام عن مجيء الحروب والثورات كأحد علامات نهاية هذا الدهر (لو ٢١: ٩). نتجت الاضطرابات أيضاً عن نشر بُولُسُ الإِنْجِيلِ في العالم اليوناني- الروماني، ففي أكثر من مناسبة سُجِنَ لسبب الشَّغب الذِي أحدثه أعدائه وهم يقاومونه (٢كو٦: ٥، قا؛ أع ١٦: ١٦-٢٤).

٢. استخدم ع. ج هذه الكلمة في الإشارة إلى الانقسامات بين البشر بصفة عامة وفي الْكَنِيسَةِ بصفة خاصة. يؤكد الكاتب في يع٣: ١٦ "لأَنَّهُ حَيْثُ الْغَيْرَةُ وَالتَّحَزُّبُ هُنَاكَ التَّشْوِيشُ" في علاقاتنا مع الآخرين وفي أنواع أخرى من الممارسات الشريرة. ويُعبّر بُولُسُ عن خوفه من رجوعه إلى كورنثوس لئلا تثور أمور وتنتج حالة من الفوضى العارمة بسبب المشاعر القاسية التي يضمرها لَهُ بعض الْمُؤْمِنِينَ في كورنثوس وأحدى الكلمات التي استخدمها في وصف هذه الحالة المحتملة هي *akatastasia* تَشْوِيشٌ (٢كو١٢: ٢٠).

٣. نجد أخيرا لـ *akatastasia* دلالة طقسيه ففي ١كو١٤، يتعامل بُولُسُ في هذا الإصحاح مع مشكلة المواهب الرُّوحَية وخاصة مع التكلم بألسنه والتنبؤ. فهو لا يريد لموهبة التكلم بألسنه أن تخرج عن السيطرة في الْكَنِيسَةِ، كما يقر بأن التنبؤ أَعْظَمُ من التكلم بالسنه، ولكن حتى في التنبؤ قد يحدث أن يشعر أكثر من شخص بأنهم مرشدون بالتنبؤ في نفس الوقت وهؤلاء يشجعهم الرسول بأن ينتظر كُلّ منهم دوره ويصرُّ عَلَى وجوب تقييم هذه النبوات من قبل الأنبياء. ويختتم كلمته في هذه المسألة ببيان عام عن الله "لأَنَّ اللهَ لَيْسَ إِلَهَ تَشْوِيشٍ بَلْ إِلَهُ سَلاَمٍ"(١كو١٤: ٣٣، رج أيضاً *eirēnē*، سَلاَم، ١٦٤٥).

٤. استخدمت *akatastatos* في يع ١: ٨ لوصف شخص دائم الشك في مشيئة الله وقدرته، فمثل هذا الشخص ذُو رأْيَيْنِ هُوَ مُتَقَلْقِلٌ فِي جَمِيعِ طُرُقِهِ. واستخدمت نفس الكلمة في نهاية هذه الرسالة لتشير إلى أحد سمات اللسان وهي أنه "لاَ يُضْبَطُ" وقادر عَلَى اقتراف شر عظيم (يع ٣: ٨).

١٩٠ (*akatastatos*، يُقلقل، يُزعزع) ← ١٨٩.

١٩٢ Ἀκελδαμάχ، Ἀκελδαμάχ، (*Hakeldamach*)، حَقْلَ دَمَا، حَقْلَ الدَّمِ (١٩٢).

يرد اسم هذا المكان فقط في أع ١: ١٩ حيث يُشير للحقل الَّذِي اشتراه يَهُوذَا بثلاثين من الفضة والذي من المفترض أنه انتحر فيه ويمكن مطابقته مع الحقل الَّذِي اشترته السلطات الدينية (الكهنة) (مت ٢٧: ٣ -١٠)، فكلاهما يشيران إلى مكان واحد عرف عند الشعب كـ "حَقْلَ الدَّمِ".

تحيط المشاكل بعدة أوجه في هذا الشأن.

١. امتلاك الحقل بحسب رواية مت (٢٧: ٧) تقول أن الكهنة هم الذين اشتروا الحقل، بينما يُشير أع ١: ١٨ إلى أن يَهُوذَا هُوَ الَّذِي اشترى الحقل. وبينما يربط مت ٢٧: ٣ بين إسهام يَهُوذَا في إدانة الرَّبّ يَسُوعَ مما دعاه لاتخاذ خطوات فورية لتبرئة نفسه من المال الملعون، لذا يجب أن نفهم أن ما ورد في أع ما هُوَ إلا مجرد نية لعمل صلة بين المبلغ المدفوع لِيَهُوذَا وشراء الحقل الَّذِي كان الكهنة مجرد وكلاء لَهُ في هذا الشأن.

٢. علاقة حَقْلَ الدَّمِ بموت يَهُوذَا. يشرح مت أن الاسم نشأ من استخدام المال ثمن الدمَ في الشراء ومما لاشك فيه أن أع لا يتطلب أكثر من هذا، فهو لا يحدد أن انتحار يَهُوذَا كان هناك ويذكر عَلَى الأغلب ظروف موته كتبرير أضافي لتلك التسمية المُنفّرة. عَلَى أي الأحوال بات انتحار يَهُوذَا مشهور من خلال التفاصيل المقيتة المسجلة في أع. فبعد شنقه، سقط جسده، ربما قبل أو بعد وفاته أو ربما في غصة آلام احتضار رجل سيء الحظ.

١٩٨ (*akoē*، سماع، أُذن، مسمع، خبر، تعليم، إشاعة) ← ٢٠١.

١٩٩ ἀκολουθέω، ἀκολουθέω (*akoloutheō*)، يتبع، تابع (١٩٩)؛ ἐξακολουθέω (*exakoloutheō*)، يتبع (١٩٧٩)؛ ἐπακολουθέω (*epakoloutheō*)، يتبع، يتّبع، تابع (٢٠٥١)؛ παρακολουθέω (*parakoloutheō*)، يتبع، يتتبّع، يرافق (٤١٥٨)؛ συνακολουθέω (*synakoloutheō*)، يتبع (٥٢٥٨).

ث ي & ع. ق ١. تعني *akoloutheō* الذهاب إلى مكان ما برفقة شخص ما، يرافق، يتبع، و(تعني في النوايا العدائية): يطارد، يتعقب وقد استحدثت معنى مجازي "يتبع التيار"، يفهم كما يمكن أن تعني في الأشكال الاسمية تلميذ أو تلمذه وعند الرواقيين لـ *akoloutheō* دلالة فلسفية، إن إتباع الطبيعة أو اللهَ هُوَ الاتجاه الأساسي لفلسفة الحَيَاةُ.

٢. تستمر معانى ث ي في سب. فنجد رغبة اليشع في أن يتبع إِيلِيّا كخادم لَهُ (١مل١٩: ٢٠). عادة لا يكون للكلمات قوة لاهوتية (مثل؛ را١: ١٤) لا يوجد في ع. ق سوابق للاستخدام الأكثر تعيناً لـ *akoloutheō* في ع. ج، فهو لا يتحدث أبداً عن أن تكون مثل اللهُ، لكن أن تطيعه فقط.

٣. تصف الكلمات، في اللغة العبرية المتأخرة، العلاقة بين التلميذ ومعلم التوراة. حيث يتبع التلميذ، الَّذِي اخضع نفسه للرابي، معلمه فيتبعه في كُلّ مكان يذهب إليه، ليخدمه وليتعلم منه. ويعتبر خضوعه للخدمة جزء جوهري لتعلم الناموس الموسوي، والغرض من هذا التعليم والتدريب هُوَ المعرفة التامة بالتوراة والقدرة عَلَى ممارستها وتطبيقها في كُلّ الأحوال.

ع. ج ١. إن الاستخدام المُقيّد لهذه الكلمات في ع. ج مهم. (أ) يقتصر ظهور *akoloutheō* عَلَى الاناجيل تقريباً. فالأفعال المركبة تستخدم

بصورة أقل ولا تطبق عادة عَلَى الناس، ما عدا synakoloutheō، يُرافق (مر٥: ٣٧؛ ١٤: ٥١؛ لو٢٣: ٤٩).

(ب) لا تستلزم التبعية عادة أن تكون تلميذاً، فان النظرات الإجمالية استخدمت المعنى المحايد للكلمة حين تحدثت عن الجموع التي تبعت يَسُوعَ (قا؛ مت٤: ٢٥؛ ٨: ١؛ ٢١: ٩؛ مر١٠: ٣٢).

(ج) يصبح للكلمة مغزى خاص حين تشير إلى الأفراد وغالباً ما ظهرت هذه الكلمة عَلَى شفتا يَسُوعَ في صيغة الأمر، كما حدث حين دعا تلاميذه لإتباعه (مت٩: ٩وز؛ ٨: ٢٢وز؛ ١٩: ٢١وز؛ يو ١: ٤٣؛ ٢١: ١٩-٢٢) والذين دعاهم تبعوه (مثل؛ لو٥: ١١). akoloutheō إذاً دعوة لتلمذة حميمة ليَسُوعَ الأرضي. كما المح يو لمضمونها الرُوحي في رفقة يَسُوعَ المُمجّد(خاصة يو١٢: ٢٦). تشير akoloutheō في رؤ ١٤: ٤ إلى هؤلاء الذين اشتركوا احتمال جزء من الآم الحمل الممجد المذبوح.

٢. akoloutheō في الاناجيل الازائيّة تعني الذهاب خلف. وتدعم هذه الحقيقة فكرة الصلة الوثيقة بين المعلم- التلميذ للرابانية، لكن توجد اختلافات مميزة بين تلاميذ يَسُوعَ والتلمذة للرابيين.

(أ) لم ينتظر يَسُوعَ أتباع طوعيين. فقد كان يدعو الناس بسلطان الَهْي كما كان الله يدعو الأنبياء في ع. ق (مر ١: ١٦-١٨وز؛ مت ٨: ٢٢).

(ب) لم يدع يَسُوعَ أتباعه لإتقان بعض التقاليد. لكنه بدلاً من ذلك أشار إلى الفجر المستقبلي لمَلَكُوتُ الله (لو٩: ٥٩-٦٠) وكانت التلمذة ليَسُوعَ تعني دعوة للمساعدة في خدمة المَلَكُوتُ (مر١: ١٥). والذين تمت دعوتهم شاركوه في سلطانه، فقد ذَهَبوا لنفس الناس (قا؛ مت ١٥: ٢٤ مع ١٠: ٥-٦)، بنفس الرسالة (قا؛ مت ٤: ١٧ مع ١٠: ٧)، ليقوموا بنفس الأعمال المُذهلة (مر٣: ١٤-١٥). وسوف يجلسون معه في عَرْشِه ليدينوا (مت١٩: ٢٨؛ لو٢٢: ٣٠).

(ج) من يقبل الدعوة يتخلى عن شخصه العتيق، وهذا ليس شرطاً مسبقاً مجحفاً لكنه يتبع بديهياً (مر١: ١٦-٢٠؛ مت ٩: ٩). لاحظ الشاب الغني الّذِي لم يستطع أن يحرر نفسه من قيوده القديمة (مر١٠: ١٧-٢٢)، وحتى التلميذ الّذِي يتبع يَسُوعَ ليس معفياً من خطر وضع قيود جديدة عَلَى حَيَاةُ التلمذة (مت ٨: ٢١-٢٢ وز).

(د) بما أن التلميذ لا يمكنه أن يتوقع حظ أفضل من سيده (مت١٠: ٢٤-٢٥)، فمن هنا تصبح الجاهزية للمعاناة جزء من التلمذة "مَنْ أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ وَرَائِي فَلْيُنْكِرْ نَفْسَهُ وَيَحْمِلْ صَلِيبَهُ وَيَتْبَعْنِي" (مر٨: ٣٤؛ قا؛ مت ١٠: ٣٨) أن تحمل صليبك معناه الاستعداد للموت (←stauros، ٥٠٨٩) الاستعداد للألم يكون محتملاً فقط من خلال إنكار الذات الّذِي يكمن في الحرية من الذات ومن كُلّ أشكال الضمان الشخصي.

٣. يتخذ يو أسلوب كلام الازائيّة (يو١: ٤٣) لكنه يميل لرؤية هذا أكثر ضمن إطار رؤيته الكلية حيث يظهر يَسُوعَ كنور وحَيَاةُ في عالم الموت والظلمة. وأي شخص يتبعه (٨: ١٢) يسير في النور ويخلص وهكذا فان تبعية يَسُوعَ تعني قبول رؤيته (قا؛ يو ١٢: ٤٤) وتعثر حَيَاةُ الناس عَلَى هدف جديد وهم يوجهون إلى الحَيَاةُ الحقيقة. فإن إتباع دعوة الرّاعِيّ (١٠: ٤، ٢٧) تعني كل من أولا: الأمان في المَسِيح وثانيا: الشركة في الألم معه (١٢: ٢٦) والذي يعني في المقابل التمجيد معه (١٢: ٣٢).

٤. يوضح بقية ع. ج معنى تبعية الْمَسِيح في كلمات مثل التي أدركها بُولُسُ عن الوجود في المَسِيح أو في فكرته عن التمثل بالمَسِيح (← mimeomai، ٣٦٢٨).

انظر أيضاً *mathētēs*، متعلّم، تلميذ (٣٤١٢)؛ *mimeomai*، يتمثل بـ، يتبع (٣٦٢٨)؛ *opisō*، وراء، بعد (٣٩٥٨).

٢٠١ ἀκούω، ἀκούω (*akouō*)، يسمع، يُنصت، يهتم، إستماع (٢٠١)؛ ἀκοή (*akoē*)، سماع، أذن، مسمع، خبر، تعليم، إشاعة (١٩٨)؛ ἀκροατής (*akroatēs*)، سامع (٢١٢)؛ εἰσακούω (*eisakouō*)، يستجيب، يسمع (في المبني للمجهول) (١٦٥٣)؛ ἐπακούω (*epakouō*)، يستمع لـ، يُصغي لـ (٢٠٥٢)؛ ἐπακροάομαι (*epakroaomai*)، يستمع بإنتباه (٢٠٥٣)؛ παρακούω (*parakouō*)، لا يسمع، لا يُعطي إنتباه (٤١٥٩)؛ παρακοή (*parakoē*)، عصيان (٤١٥٧)؛ ἐνωτίζομαι (*enōtizomai*)، ينتبه لـ، يسمع (١٩٦٩).

ث ي & ع. ق ١. (أ) تشير *akouō*، في ث ي أساساً إلى إدراك الأصوات عن طريق حاسة السمع. والشخص أو الشيء المسموع يعتبر مفعول به، والشخص الّذِي يسمع منه شيء مضاف إليه أو مجرور. *para*، *Apo*، أو *ek*، السمع، يغطي ليس فقط حاسة الإدراك لكن أيضاً قبول واستيعاب العقل لمحتوى ما سمع. أما الاسم *akoē* المتعلق به فيعني حاسة السمع، فعل السمع، عضو السمع (الأذن) ومحتوى السمع (الرسالة).

(ب) يلعب السمع دورا في كُلّ دين، وقد شددت اليونانية والهَلينية عَلَى رؤية اللاهوت. على الرغم من هذا فإنّ فكرة أن الآلهة تسمع ويُمكن سماعها ليست بغريبة عَلَى الوثنية.

٢. يقف *akouō* أو *akoē* بثبات في سب لـ *šāmaʿ* العبرية وتشاركها في ظلال معنى هذا الفعل ويشير المعنى الأساسي هنا أيضاً إلى حاسة الإدراك من خلال الأذن البشرية. لكن فوراً وبمجرد الحصول عَلَى المقولة أو الخبر أو الرسالة ينخرط الفهم. (تك ١٤: ١٤). يتطلب هذا الفهم الإنصات (٤: ٢٣؛ ٢٣: ١١) والفهم (١١: ٧؛ ٤٢: ٢) وقبول الشيء المسموع إليه. ومن هنا حملت كُلّ من *akouō* و*šāmaʿ* معنى الطاعة، و*akouō* المركبة موجودة أيضاً لـ *šāmaʿ* في سب مع اختلاف طفيف في المعنى.

٣. (أ) يوجد للسمع مغزى أكبر بكثير في الإعلان الكتابي عما لَهُ في العالمين اليوناني والهليني، لأن الله يقابل البشر من خلال كلمته، ونحن نشحن بسماع هذه الكلمة. لكن هذا لا يعني بالطبع أن الله لا يعلن عن نفسه في العالم بطريقة مرئية. مثل؛ حين أعلن الله عن نفسه لموسى في العليقة المحترقة (خر٣: ١-٦) ورأى أشعياء في الرؤيا، التي تضمنت دعوته، يهوه في الهَيكل محاط بالسرافيم وهم يسبحونه (أش٦: ١-٧) لكن هنا، مثلّه مثل معظم الإعلانات المرئية عن تكليف الله لشخص، يتصل الإعلان المرئي بالإرسالية النبوية المنطوقة والتي يجب أن تُسمع وتُطاع. وبالمثل، نجد عادة احتياج الرؤى التي ورد وصفها في الكتابات النبوية إلى تفسير (مثل؛ عا ٧-٩، ار ١: ١١-١٩) وهنا أيضا يكون السمع متحداً مع الرؤية.

(ب) موسى الذي كان "يُكَلِّمُ الرَّبُّ مُوسَى وَجْهاً لِوَجْهٍ" (خر٣٣: ١١) عاش في ذاكرة شعبه كمثال لحامل الإعلان الإلَهْي الشفهي. فالوصايا العشر المعطاة لَهُ في (خر٢٠: ١-١٧؛ تث ٥: ٦-١٢) تبداء بمهابة بكلمة "اِسْمَعْ يَا إِسْرَائِيلُ" (تث ٥: ١) كما يقف هذه الأمر كتحذير هام قبل وصية "فَتُحِبُّ الرَّبَّ إِلهَكَ.." (تث ٦: ٤-٥).

يفترض الإعلان النبوي أن محتوى إرادة الله معلوم بالفعل (مي ٦: ٨). وحذر الأنبياء، كحاملين للإعلان الإلَهْي، الشعب والأمة وحتى السماء والأرض لوجوب سماع كلمة الله الآتية من خلالَهم (أش ١ :٢، ١٠؛ أر ٢: ٤؛ ٧: ٢؛ ٩: ٢٠= سب ٩: ١٩؛ مي ١: ٢). لكن بالمثل تجدنا نسمع الأنبياء يتبرمون من عدم سماع إسْرَائِيلَ لصوت إلَهه وعدم استعداده للقيام بهذا (هُوَ ٩: ١٧؛ ار٧: ١٣؛ حز ٣: ٧) ومن هنا أصبح

الأنبياء وبالأخص في فترة ما قبل السبي مبشرين بالدينونة، فسينزل اللهُ بدينونته عَلَى شعبه الَّذِي لن يسمع لَهُ، ولم يعد الله نفسه مستعدا لسماع صوت شعبه (أش ١: ١٥؛ قا؛ حز ٨: ١٨). ورأى الأنبياء في فترة ما بعد السبي أن المصائب والدمار الَّذِي حلّ بأورُشَلِيمَ والسبي إلى بابل سببه إدانة الله لشعبه بسبب عدم استعدادهم للإنصات إليه (زك ٧: ٨-١٤).

النتيجة النهائية للسبي كانت أن إِسْرَائِيلَ أصبح شعب الشريعة الَّتِي سعى لإعادة طاعتها الواجبة لله عن طريق مراعاة أدق تفاصيل إرادة الله بالتدقيق الكامل. من هنا أصبح التوراة، المحتوية على أسفار موسى الخمسة، أهم جزء في التقليد، وتحتوي هذه الأسفار الخمسة عَلَى تشديد قوي عَلَى العلاقة بين السمع والعمل (خر ١٩: ٥؛ تث ٢٨: ١؛ ٣٠: ١١-١٤). لقد وقف الأنبياء بجانب التوراة في مركز الإيمان الديني بما أنهم حاملين مرسلين بالإعلان الإلَهِي. ويعتبر قول ع. ج "الناموس والأنبياء" وصفاً مجملاً لكتابات ع. ق والاستماع إليها هُوَ غاية اليَهُودي التقي (قا؛ مت ٥: ١٧-٢٠؛ ٢٢: ٤٠؛ لو ١٦: ٢٩).

(ج) تم تقوية الاستماع للشريعة عن طريق إقامة المجامع للعبادة المنتظمة كُل سبت. والتي أصبحت بؤر تركيز المجتمعات اليهودية فيما وراء الحدود الفلسطينية. وأصبح للتلاوة الشمّا (التي تتضمن أجزاء من تث ٦: ٤-٩؛ ١١: ١٣-٢١؛ وعد ١٥: ٣٧-٤١) مكان ثابت في عبادتهم، بالإضافة إلى قراءة اليَهُود الأتقياء لَهَا يوميا كعهد إيمان وشهادة. وكمبدأ يمكن لأي عضو من الجماعة مؤهل جيداً شرح التوراة في خدمات المجامع. ومع هذا فان تكوين فصل للمفسرين، والذين يدعون بالرابيين، مفهوم. وقد كان تسليم تفسير الآيات يتم من جيل لأخر شفهياً حتى تمت كتابتها بطريقة ثابتة في المشناه، وفيما بعد التلمود (القرن الثاني الميلادي وما بعده). ومن هنا فان السمع قد اكتسب أهمية أعظم في اليهودية، وبخاصة أن وجهة النظر الرابانية ترى أن زمن الرؤى قد انتهى.

٤. وبالضبط كما يسمع الناس اللهُ، فإنّ الله يسمعهمْ. وهذه هي الطريقة الرئيسية حيث يختلف الله الحي عن الأوثان، التي لَها آذان ولا يسمعون (مثل؛ مز ١١٥؛ ١٣٥: ١٧؛ حك ١٥: ١٥) ومن هنا يصلى كاتب المزمور قائلاً "أَمِلْ أُذُنَيْكَ إِلَيَّ. اسْمَعْ كَلاَمِي" (مز ١٧: ٦، قا؛ ٣١: ٢؛ ٨٦: ١، الخ). وكثيراً ما تحدث ع. ق رمزيا عن اللهُ الَّذِي يسمع ما يقولُهُ الشعب (عد ١٢: ٢)، من صراخ وطلبات وأيضا تذمر (خر ٣: ٧؛ عد ١٤: ٢٧).

لا يسمع اللهُ فقط للصلوات لكنه يجيبها أيضا. وهذا أيضاً يمكن التعبير عنه بـ *šāma*ᶜ و*akouō* (مز ٣٠: ١٠) لكننا في هذه الحالات نجد سب تستخدم *eisakouō* و*epakouo* المركبة والتي تتكرر بشكل خاص في لغة الصلاة (مثل؛ مز ٣: ٤؛ ٢٠: ١، ٦، ٩؛ أش ٤٩: ٨). تشتق كلمة *enōtizomai* ينتبه لـ، يسمع من *ous*، أذن. ومن هنا فإن ع. ق يحتوي عَلَى مدى واسع من المصطلحات التي من خلالَهَا يُعبّر اليَهُود الأتقياء عن تأكدهم من أن الله يسمع ويستجيب الصلوات. وقد وضعت بشكل خاص، ببراعة وجمال في مز ٩٤: ٩ "الْغَارِسُ الأُذُنَ أَلاَ يَسْمَعُ؟" ومن الناحية الأخرى يمكن للاثم أن يدخل بين الله والجنس البشري فيجعلَهُ يصم أذنيه حتى لا يسمع (أش ٥٩: ١-٢).

ع. ج ١. *akouō*، مستخدمة في ع. ج أكثر من ٤٠٠ مرة وتتبع استخدامات ث ي وع. ق لَهَا. يشير الاسم *akoē* (يرد ٢٤مرة) إلى حاسة السمع (١كو١٢: ١٧)، وفعل السمع (رو١٠: ١٧؛ ٢بط ٢: ٨)، والأذن (خاصة صيغة الجمع، قا؛ مر ٧: ٣٥؛ أع ١٧: ٢٠)، ورسالة أو تقرير (رو ١٠: ١٦؛ ١تس ٢: ١٣؛ عب ٤: ٢). ومن هنا "خَبَرِ الإِيمَانِ" (مترجمة حرفياً في غل ٣: ٢، ٥؛ قا؛ رو١٠: ١٧) هُوَ الرسالة الرسولية التي تحتوي عَلَى الإيمان المنطوق والمستقبل عَلَى أنه كلمة اللهُ (١تس ٢: ١٣)

تستخدم *eisakouō* المركبة (٥ مرات) كسماع اللهُ (لو١: ١٣، أع١٠: ٣١)، وعن سماع الشعب (وبمعنى آخَرَ؛ الطاعة، ١كو١٤: ٢١، وفي الاعتماد عَلَى، أش٢٨: ١١-١٢). وتعني *parakouō* (المذكورة ٣ مرات)، الإخفاق في السماع، لم يلتفت لـ، وفي مر ٥: ٣٦؛ مت ١٨: ١٧ تعني رفض الاستماع، يكون عاصياً. الاسم *parakoē* (المذكور ٣ مرات) عدم طاعة، عصيان، يشير لعصيان أدم لله (رو ٥: ١٩) وبالنسبة للكورنثوسيين، فعدم طاعتهم لبُولُسُ (٢كو١٠: ٦)، أما بالنسبة للبشر فهو عدم طاعتهم لكلمة اللهُ المعلنة من خلال الملائكة (عب ٢: ٢). تعني *enōtizomai* (المذكورة مرة واحدة)، انتبه جيداً إلى، (في أع ٢: ١٤) أما الكلمة النادرة *epakroaomai* (المستخدمة مرة واحدة) فتعني ينصت لـ (أع ١٦: ٢٥) بينما الاسم *akroatēs* المتعلق بها و(المذكور ٤ مرات) وبعني يَسْمَعُونَ نجده في رو٢: ١٣؛ ويع ١: ٢٢، ٢٣، ٢٥ حيث يقابل سامعوا الناموس (أو الكلمة) بالعاملين بها.

٢. (أ) أصبحت الظلال الْكَثِيرَةِ لمعنى كلمة *akouō* واضحة حين نسأل السؤال اللاهوتي: "كيف يمكن لشخص سماع رسالة ع. ج؟". إن محتوى هذه الرسالة هُوَ يَسُوعَ الْمَسِيحِ، المسيا الموعود به حسب ع. ق وقد منح كُل من يؤمن به تمام الخلاص والإعلان الجديد الَّذِي يفوق كُل ما في ع. ق. هذا الإعلان الَّذِي ظهر في الْمَسِيح لا يتم إدراكه من خلال السمع فقط لكن أيضاً من خلال الرؤية (لو ٢: ٢٠؛ يو ١: ١٤؛ أع ٤: ٢٠؛ ايو ١: ١؛ رج أيضاً *horaō*،٣٩٧٢). وقد أعلن يَسُوعَ بركة عَلَى عيون وآذان من أصبحوا شهوداً للخلاص، وهو ما تشوق له الأتقياء من الأجيال السابقة (مت ١٣: ١٦-١٧؛ لو١٠: ٢٣-٢٤). وقال يَسُوعَ لمن أرسلهم إليه يوحنا المعمدان وهو مسجون "اذْهَبَا وَأَخْبِرَا يُوحَنَّا بِمَا تَسْمَعَانِ وَتَنْظُرَانِ" (مت ١١: ٤). لأن أعمال يَسُوعَ المعجزية تقف بجانب كلماته.

(ب) تدرك أحداث القيامة وحلول الرُوحَ القدس يوم الخمسين بالسمع والرؤية أيضاً بجانب ظهور يَسُوعَ الأرضي. إن رؤية بُولُسُ الْمُغيّرة والحاسمة للمسيح (١كو١٥: ٩) والمسهبة في أع ٢٢: ١٤-١٥: بأنه سيكون "شَاهِداً لِجَمِيعِ النَّاسِ بِمَا رَأَيْتَ وَسَمِعْتَ". كما تشهد الاناجيل بأن رؤية الرسل للمَسِيح الْمقَام ارتبطت بسماعهم للإرسالية العظمى بأن يكونوا شهودا لَهُ (مت ٢٨: ١٨-٢٠؛ مر١٦: ١٥؛ لو ٢٤: ٤٦-٤٩؛ يو٢٠: ٢١؛ قا؛ أع ١: ٨). وقد أدركت أحداث حلول الرُوحَ القدس يوم الخمسين أصلاً بالسماع والرؤية (أع ٢: ٣٣؛ قا؛ ٢كو ١٢: ١-٦). يلعب السمع أيضاً دوراً هاماً في الرؤى في رؤ (مثل؛ ١: ١٠؛ ٥: ١١، ١٣). وبالرغم من هذا، فان لغز خلاصنا لا يسبر غوره أو تُدرك أبعاده، فَمَا أَعَدَّهُ اللهُ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَهُ: مَا لَمْ تَرَ عَيْنٌ وَلَمْ تَسْمَعْ أُذُنٌ وَلَمْ يَخْطُرْ عَلَى بَالِ إِنْسَانٍ (١كو ٢: ٩).

(ج) إن رسالة الْمَسِيح مؤسسة عَلَى أحداث إعلانية ذات جذور في ع. ق (رو١: ٢). ويتطلب استقبال رسالة الْمَسِيح إيمان، لكن للوصول للإيمان يجب أن يسمع الرسالة أولاً، وهذا بالتالي يتوقف عَلَى وجود مُبشر(رو١٠: ١٤-١٩؛ قا؛ تث ٣٢: ٢١؛ مز ١٩: ٤). من الناحية الأخرى، وكما هُوَ مذكور في يو٢٠: ٢٩ فإن الرؤية ليست شرط ضروري للإيمان.

(د) لا يفرق ع. ج بين أقوال الْمَسِيح وأقوال الرسل بمعنى أنه "اَلَّذِي يَسْمَعُ مِنْكُمْ يَسْمَعُ مِنِّي" (لو١٠: ١٦، قا؛ مت١٠: ٤٠؛ يو ١٣: ٢٠؛ غل ٤: ١٤). إن الرسل شهود للمسيح وممنوح لَهُم سلطته الكاملة، والكلمة التي قالَهَا الْمَسِيح تم نقلَهَا بحذافيرها ممن سمعوها (عب ٢: ٣). إن سماع الرسالة معناه سماع الْمَسِيح وكلمة الْحَقِّ (أف ١: ١٣؛ ٤: ٢٠-٢١) أو كلمة اللهُ (أع ١٣: ٧، ٤٤).

٣. يربط ع. ج مثل ع. ق الاستماع بالعمل. في الموعظة على الجبل

يشرح يَسُوعَ إرادة اللهُ المعلنة في الشريعة الموسوية ويُظهر سلطته، والتي يُميز الفرق الأساسي بينه وبين معلمي الناموس (مت ٧: ٢٨-٢٩؛ مر ١: ٢٢). ومِن هنا يِشبه الرَّبّ في المِثل الّذِي ينهي به هذه الموعظة فَكُلُّ مَنْ يَسْمَعُ أَقْوَالِي هَذِهِ وَيَعْمَلُ بِهَا أُشَبِّهُهُ بِرَجُلٍ عَاقِلٍ بَنَى بَيْتَهُ عَلَى الصَّخْرِ (مت ٧: ٢٤-٢٧). في لو ١١: ٢٨، يعلن يَسُوعَ بركته عَلَى الّذِينَ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللهِ وَيَحْفَظُونَهُ (← *phylassō*، ٥٨٧٥) ويشير يو ١٠: ١٦، ٢٧ إلى الخراف التي تسمع صوت يَسُوعَ وتتبعه.

يقابل بُولُسَ في رو ٢: ١٣ بين العاملين بالناموس وسامعيه *akroatai* والجمع *akroatēs* فالسامعون فقط هم اليَهُود الغير مؤمنين الذين لا يسمحون للناموس الموسوي بأن يرشدهم إلى المَسِيح، أما العاملون فهم المُؤْمِنِينَ الأمميين الذين يوضحون أن أعمال الناموس مكتوبة في قلوبهم (٢: ١٤-١٥؛ قا؛ أر ٣١: ٣٣) وبالمثل في يع ١: ٢٢-٢٣ يقارن العاملين بالكلمة مع السامعين فقط، فـ ع. ج يفهم الإيمان عَلَى انه ليس استماع فقط بل كطاعة.

نجد في مر ١٢: ٢٩-٣٠ (وز مت ٢٢: ٣٤-٤٠) — وكرد عَلَى سؤال من معلم للناموس أَيَّةُ وَصِيَّةٍ هِيَ أَوَّلُ الْكُلِّ؟ (مر ١٢: ٢٨)— نجد يَسُوعَ يستشهد بشمّا، الّذِي يتضمّن وصية "وَتُحِبُّ الرَّبَّ إِلَهَكَ.." (رج قسم ع. ق المذكور آنفا). ثم أضاف إليه من ذاته وصية ثانية مأخوذة من لا ١٩: ١٨ "تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ. لَيْسَ وَصِيَّةٌ أُخْرَى أَعْظَمَ مِنْ هَاتَيْنِ" (مر ١٢: ٣١). ولو ١٠: ٢٥-٣٧ أيضاً يجمع بين تث ٦: ٥ ولا ١٩: ١٨ بالرغم من أن يَسُوعَ هنا يجيب عَلَى سؤال ناموسي حول كيفية ميراث الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ فيقوم يَسُوعَ بمناقشة التطبيق العملي للناموس الموسوي من خلال مثل السامري الصَّالِحُ. ويتضح من هذه الحادثة أن الاستماع للناموس لا يمكن أن يكون وحده كافياً فلابد أن يتبعه العمل.

٤.(أ) الاستماع للكلمة لا يقود دائماً للإيمان، بمعنى قبول كلمة اللهُ (مر ٤: ١٦؛ لو ٨: ١٣). لو أردنا للبذرة المبذورة أن تأتي بالثمار فيجب علينا أن نضيف الفهم للاستماع (مت ١٣: ٢٣؛ ١٥: ١٠). والتوجه المضاد الّذِي لا يفهم الكلمة ولن يقبلُها سينتهي به الحال إلى التقسي (← *sklēros*، ٥٠١٧). ومن هنا تجدنا نعثر بطريقة متكررة في ع. ج، وخصوصاً فيما يخص بالأمة اليهودية، الإشارة إلى جملة التقسي المذكورة في أش ٦: ٩-١٠(قا؛ مت ١٣: ١٣-١٥؛ أع ٢٨: ٢٧؛ رو ١١: ٨). وفي يو يقول بوضوح بأن اليهود لم يستطيعوا أن يسمعوا حقاً (٥: ٣٧؛ ٨: ٤٣). وهذا بالضبط ما عناه استفانوس حين وصف القضاة في محاكمته بأنهم "غَيْرَ الْمَخْتُونِينَ بِالْقُلُوبِ وَالآذَانِ" وأوضح تصرفهم التالي الاتهام (أع ٧: ٥١؛ قا؛ ٥٧). حتى رسل المَسِيح لم يحموا من الفشل في السمع والفهم (مر ٨: ١٧-١٨).

يقابل التقسي بالحفظ لدى من فتح اللهُ آذانهم (اش ٥٠: ٥)، ومن يحفظون كلمته في قلب نقي وصالح (لو ٨: ١٥). ولِهَذَا النوع من الاستماع فقط يُستعلن سر مَلَكُوتُ اللهُ (مت ١٣: ١١). ولو أن هذا الاستماع والفهم هما عطية اللهِ، إلا أنه لا يمكن بأي حال إقصاء الفعل البشري. ونرى هذا في العديد والكثير من الدعوات للانتباه (مثلاً؛ "مَنْ لَهُ أُذُنَانِ لِلسَّمْعِ فَلْيَسْمَعْ" مت ١١: ١٥؛ قا؛ أيضاً ١٥: ١٠؛ مر ٤: ٢٤؛ رؤ ٢: ٧، ١١، ٢٩؛ ٣: ٦، ١٣، ٢٢).

(ب) يتعامل يو ٥: ٢٥، ٢٨ مع السمع في وقت النهاية، سيسمع الأموات صوت ابْنَ اللهُ وسينتبهون إما للحَيَاةُ أو الدينونة. إن إقامة لعازر الّذِي دعاه يَسُوعَ من القبر بصوت عظيم (١١: ٤٣) يسبق ويشبه هذا الحدث الأخير.

٥. يقال الأقل في ع. ج عن سمع اللهُ عنه في ع. ق. فآذان اللهُ مذكورة مرتين مقتبستين من ع. ق: يع ٥: ٤ (قا؛ أش ٥: ٩)؛ ابط ٣: ١٢(قا؛ مز ٣٤: ١٦). وتتبنى رؤ ٩: ٢٠ المقولة الموجودة في ع. ق بأن الأوثان لا تسمع. إن الله يسمع لمتقيه الذين يفعلون مشيئته (يو ٩: ٣١) وعلى المُؤْمِنِينَ أن يثقوا في أن اللهُ يسمع صلواتهم حين يصلونه حسب مشيئته (١يو ٥: ١٤). وتشير خطبة استفانوس (أع ٧: ٣٤؛ يقتبس خر ٣: ٧) إلى أن اللهُ سمع لشعب إِسْرَائِيلَ وهم في مصر. ترد *epakouō* في ع. ج فقط كاقتباس من أش ٤٩: ٨ (٢كو ٦: ٢). وتستخدم *eisakouō* كسماع واستجابة في ع. ج فقط كمبني للمجهول، وتشير في لو ١: ١٣ وأع ١٠: ٣١ إلى سماع صلاة زكريا وكورنيليوس. وينتقد يَسُوعَ في مت ٦: ٧ من هم، مثل الأمميين، يرجون النجاح في أن تسمع صلواتهم من خلال إطالتها وتكرار كلماتها. كما عبّر يَسُوعَ في العديد من المناسبات عن حتمية سماع الله للصلاة (مت ٧: ٧-١٢؛ لو ١١: ٥-١٣؛ يو ١٦: ٢٣-٢٤).

يتعامل عب ٥: ٧ مع سماع اللهُ لصلوات يَسُوعَ (خاصةً صلاته في جسثيماني، قا؛ مت ٢٦: ٣٦-٤٦) فيرى عب استجابة هذه الصلوات في رفع يَسُوعَ "صَارَ لِجَمِيعِ الَّذِينَ يُطِيعُونَهُ سَبَبَ خَلاَصٍ أَبَدِيٍّ" (*hypakouō* ←٥٦٣٤) "مَدْعُواً مِنَ اللهِ رَئِيسَ كَهَنَةٍ عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادِقَ" (عب٥: ١٠). وهذا يؤكد عَلَى التأكيد الموجود في قصة لعازر بأن الله يسمع ويستجيب يَسُوعَ دائماً (يو ١١: ٤١)، وبالمِثل يَسُوعَ كان دائماً يسمع لله كوالده، وكوسيط كان يوصل الإعلان الّذِي سمعه من والده (٨: ٢٦، ٤٠؛ ١٥: ١٥). فان علاقة المَسِيح مع والده لَهَا جذور متأصلة في هذا الاستماع المتبادل.

انظر أيضاً *hypakouō*، يسمع، يطيع (٥٦٣٤).

٢٠٢ (*akrasia*، عدم نزاهة، دعارة، عدم ضبط النفس) ← ١٦٠٢.

٢٠٣ (*akratēs*، عديم النزاهة، لا يمكن السيطرة عليه، نزع لجام) ← ١٦٠٢.

٢١٢ (*akroatēs*، سامع) ← ٢٠١.

٢١٣ (*akrobystia*، غرلة، قلفة، ذو غلفة) ← ٤٣٦٢.

٢١٤ (*akrogōniaios*، رَأْسَ الزَّاوِيَةِ، حجر الزَّاوِيَةِ) ← ١٢٢٤.

٢٢٤ (*alazoneia*، التَبَجُح) ← ٥٦٦٢.

٢٢٥ (*alazōn*، مُتبجّح) ← ٥٦٦٢.

٢٢٩ ἅλας، ἅλας (*halas*)، ملح (٢٢٩)؛ ἁλυκός (*halykos*)، مالح (٢٦٦)؛ ἁλίζω (*halizō*)، تمليح، يُملح (٢٤٥)؛ ἄναλος (*analos*)، بلا ملوحة، عديم الطعم (٣٨٣)؛ συναλίζω (*synalizō*)، يجتمع مع، يأكل (ملح) مع (٥٢٥٩).

ث ي & ع. ق ١. (أ) تعني *halas* في ث ي و(الأكثر شيوعا *hals*) أساساً ملح، وشعرياً: البحر، ومستعملةً كمثل: أن يأكلوا ملح معاً، وبمعنى آخَرَ: أن يكون صديق قديم، أو يتمتع بالكرم. وتعني *hahzō* الإمداد بالملح، أو أن يُملّح الطعام، أو ليجمع، أو يُجمّع، كجمع القوات العسكرية. وتعني *halykos*، مُملّح. و*analos*، بلا ملح، ماسخ. و*synahzō*، يجمع بـ، يأكل(ملح) مع، آي يأكل عَلَى نفس الطاولة.

(ب) القيمة الطبية والمنزلية للملح كمادة حافظة أو توابل ما زالت عَلَى حالُها، فكما كانت عالمية في القديم ما زالت إلى يومنا هذا. ربما ارتبط وضع ملح عَلَى الذبيحة في القديم بالفكرة البدائية بأنها وجبة مقدمة لله، لكن ربط الملح مع الإلَهُ يصنع أيضاً توازن في تصور الفساد والعفونة المتصلين عموماً بالشياطين. والتحالف الطويل المدى كان يتم بأكل خبز مع ملح أو ملح وحده، كما أشار العديد من الكُتّاب القدامى إلى قدرة الملح عَلَى تحسين إنتاجية التربة.

٢. في سب، الفعل *mālaḥ* في العبرية معناه يملح، ويترجم بـ *halizō* والاسم المطابق لَهُ *melaḥ* يترجم بـ *hals* أو *halas*. ترد

halykos مرة واحدة فقط كإشارة للبحر الميت (مثل؛ عد ٣٤: ٣). كان المصدر الرئيسي للملح في فلسطين مما يدعى تل الملح، والذي يمتد عَلَى طول سبعة أميال عبر الناحية الغربية الجنوبية للبحر الميت، كما كانوا يحصلون عَلَى الملح أيضاً من خلال تبخير الْمِيَاهِ في الملاحات في نفس المنطقة (قا؛ صف ٢: ٩؛ ١مك ١١: ٣٥) وأيضا من تقشير مستنقعات الملح الموجودة عبر الشاطئ (حز ٤٧: ١١). وقد اعتبر الملح ضرورياً جداً وخصوصاً لأناس كان اعتمادهم الأساسي في الغذاء عَلَى الخضروات (عز ٧: ٢٢؛ سي ٣٩: ٢٦). وتوضح القيمة التجارية للملح من دلائلُها بالنسبة إلى الضرائب (مثل؛ ١مك ١٠: ٢٩). كما كان الملح يستخدم في حفظ الأسماك واللحوم (با ٦: ٢٨= أخ إر ٦: ٢٨). وتدليك المولود الصغير بالملح (حز ١٦: ٤) الأمر الَّذِي ما زال العرب يمارسونه، ربما للحفاظ عَلَى الْحَيَاةُ أو لطرد الأرواح الشريرة بعيداً.

صنع المنظر المؤثر للخَرَاب حول البحر المالح (الميت) حداً طبيعياً (عد ٣٤: ٣)، كما عمل كتذكرة دائمة عَلَى قدرة الكميات الكبيرة من الملح عَلَى تدمير الزراعة (تث ٢٩: ٢٣)، وترك المنطقة غير آهلة بالسكان (ار ١٧: ٦). ورش مدن العدو بالملح بعد الاستيلاء عليها (قض ٩: ٤٥) قد لا يكون متضمناً استخدام كميات هائلة لجعل الأَرْض غير قابلة للزراعة، لكن تعمل الكميات المرشوشة كعلامة عَلَى لعن هذه المدينة بالجدب والعقم. إنّ معجزة الشفاء التي قام بها اليشع (٢مل ٢: ١٩-٢٢) في بداية خدمته كرمز لاستخدام الملح في إبقاء الفساد والموت.

يعتبر رش كمية صغيرة من الملح عَلَى العلف مفيدا كمطهر للحيوانات (اش ٣٠: ٢٤). كما كان معروفاً أن وضع قليل منه عَلَى التربة يعمل عَلَى تحسين نوعية المحصول المنتج. وأن تأكل ملح أحدهم، أي مع الخبز معناه الاستمتاع بضيافته، بينما يعني أكل ملح القصر (عز ٤: ١٤) الوجود في كشف الرواتب الملكية (قا؛ كلمة "salary"، مرتب، المُشتقة من الكلمة اللاتينية *sal*، ملح). لكن الفكرة الأسمى وراء هذا التعبير هُوَ الولاء في العلاقة بين المرؤوس برب عمله. وبنفس الطريقة ملح العهد (لا ٢: ١٣) الَّذِي يشير إلى ما يميز العلاقة بين الله وشعبه من قداسة وعدم نقض- ومن هنا جاءت عادة تمليح الذبائح (خر ٣٠: ٣٥؛ حز ٤٣: ٢٤).

ع. ج ١. (أ) يُذكر الملح ٦ مرات في فقرات ع. ج. ففي مت ٥: ١٣ يأخذ المعلقين الملح عادة كمادة حافظة لكن السياق هنا "الأَرْض" قد يشير أكثر إلى الخاصية المقوية للملح كسماد للتربة. فلم يأتي الْمَسِيح إلى العالم ليحفظه من الفساد لكن ليخلصه (يو ٣: ١٧) وليمنح وفرة الْحَيَاةُ (١٠:١٠). استخدم الملح مرة واحدة فقط في سب بمعنى منع التلف، إشارة إلى زوجات الكهنة اللاتي يُملّحن أنصبة الكهنة من لَحْمَ الذبائح لتستخدمها عائلاتهن فيما بعد (با ٦: ٢٨= أخ إر ٦: ٢٨).

ومن هنا ربما يكون من الأفضل ترجمة مت ٥: ١٣ إلى "انتم ملح للتربة" توزن بالتوازي مع ٥: ١٤ "أَنْتُمْ نُورُ الْعَالَمِ"، فبالرغم من عدم إمكانية رؤية الشخص للملح المضاف للطعام إلا أن بالامكان تذوقه، فالملح يمكن تذوقه باللسان كما تدرك العين النور، وفي الحالتين يُسرُّ المستخدم. لا يمكن أن تخفى مدينة موضوعة عَلَى تل حتى في الليل بسبب نورها. كما أن وجود الملح أو عدمه في الطعام لا يمكن أن يخفى عَلَى الآكل. لاحظ أن تلاميذ يَسُوعَ هم الملح والنور وليس الْيَهُود أو معلمي الناموس. أكثر من هذا فأنه لا فائدة من الملح الفاقد ملوحته والمصباح المخبأ وبالمثل فانه لا فائدة ترجى من التلميذ الْمَسِيحي الَّذِي يفشل في أن يكون مؤثراً أو لامعاً في العمل الَّذِي يريد الله منه القيام به.

(ب) إستقرار كلوريد الصوديوم كما رفع مركب كيميائي مشكلة من نحو الملح تقول مسؤولة عن فقد قدرته عَلَى التمليح. لكن غالباً كان يَسُوعَ يشير هنا إلى أحد أنواع الملح الفلسطيني الغير نقي والذي كانوا يستعملونه في حياتهم اليومية، وكان يفقد قدرته عَلَى التمليح من خلال التحلل الفيزيائي أو من خلال اختلاطه بمادة الجبس (سلفات الكالسيوم) المحمولة من الريح وطائرة في الْهَواء. من هنا فان كلمة "إِذَا صَارَ الْمِلْحُ بِلاَ مُلُوحَةٍ فَبِمَاذَا تُصْلِحُونَهُ؟" وهي أقرب الترجمات من الأصل، حيث أن ما يليها ليس متعارضاً مع حقيقة الظروف لكنه حقيقة محتملة.

٢. (أ) يقدم مر ٩: ٤٩ صعوبات في التفسير بسبب وجود ثلاث قراءات نصية رئيسية. أفضل قراءة مقررة هي "كُل واحد سيُملّح بنار" وفي مخطوطات أخرى مكتوبة "لأن كُل ذبيحة ستملح بملح" (لا ٢: ١٣)، ومع هذا يبقى آخرين لديهم مزيج من القراءتين. وفي أحسن الأحوال يبقى تفسير هذه الآية غير مؤكد. ربما تكون القراءة الثانية المقررة صحيحة في تفسير "تملح بنار" كإشارة بان التلميذ الْمَسِيحي يُملّح بالملح كما كان يفعل مع ذبائح ع. ق. وهذا يمكن أن يحدث من خلال التجارب (١بط ١: ٧؛ ٤: ١٢؛ قا؛ ١كو ٣: ١٣) وكل ما يتعارض مع الله يتم استبعاده. إن الاستعارة في التضحية بالنفس في مر ٩: ٤٢-٥٠ ملائمة لوقت معاناة يتم فيه امتحان مبدأ التضحية بقوة، وباتخاذ هذا الطّرِيقُ، فإن تعاليم الْمَسِيح تعلن تحدياً حرفياً عَلَى تحمل المعاناة والتي تلقّي بظلالُها عَلَى تجربة الْكَنِيسَةِ وقت نيرون في روما (ربما يكون سياق كلام لهذا الإِنْجِيل).

(ب) يُشك في الاتحاد العضوي بين مر ٩: ٤٩ و ٩: ٥٠، خاصةً أن القول الأخير يرد في سياق مختلف في مت ٥: ١٣؛ لو ١٤: ٣٤ حيث يستخدم كُل من مت و لو الفعل *mōrainomai* ("يفقد ملوحته" وتعنى أيضاً "يصير أحمق") بدلاً من مر"بِلاَ مُلُوحَةٍ" (*analos*). إذاً هناك علاقة بين يفقد ملوحته والغباء، وبين الملح والحكمة، فان "لِيَكُنْ لَكُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ مِلْحٌ" قد يكون لَهُا نفس المعنى الَّذِي لديها في الكتابات الرَّابانية حول التعليمات المقدمة إلى التلاميذ من المعلمين ليصبحوا حكماء. ويقصد مر ٩: ٥٠ حكمة آخَرَ الأيام بمعنى الحكمة التي يعيش بها التلاميذ في توجهاتهم الدينية وإيمانهم وسلوكهم واضعين في اعتبارهم أحداث آخَرَ الأيام الآتية (مت ١٠: ١٦؛ اف ٥: ١٥-١٦) وتمنح هذه الأحداث الرابطة العضوية بين مر ٩: ٤٩ و٥٠.

(ج) كيف يتفق وجود جملة "سَالِمُوا بَعْضُكُمْ بَعْضاً" في نهاية مر٩: ٥٠ مع ما سبقها؟ ربما يكون هذا مثال للأمرين اليونانيين في الظرف القريب النسق، متصلين بتوالي *kai* ("و"). "لو كان لكم ملح في أنفسكم [أي: تتعلمون الحكمة معاً]، حينها سيكون لديكم أيضاً القدرة عَلَى المحافظة عَلَى السلام مع أحدكم الأخر". لاحظ وجود حوار للتلاميذ فيما بينهم حول من فيهم الأعظم في سياق الكلام (مر ٩: ٣٤). لكن يجعل الملح من يأكلون من نفس المائدة أصدقاء، والأصدقاء لا يجب أن يتشاجروا. وعهد مثل هذا لا ينتهك.

(د) تلقي الإشارة إلى ممارسات قديمة الضوء عَلَى وحدة ومعنى مر٩: ٤٢-٥٠ ككل، فقد كان بتر اليد معروفا في الأَزْمِنَةُ التوراتية (تث ٢٥: ١٢). وكان القدماء عموماً يبترون يدي أو قدمي الشخص المُدان بالسرقة أو النهب أو التزوير. كما كانت العين تقلع حين الإدانة بالزنا (قا؛ تك ١٩: ١١؛ أي ٣١: ١؛ مت ٥: ٢٩-٣٠). (أعادت بعض الحركات الإسلامية المعاصرة مثل هذه الممارسات)، وقد أعتبر بتر اليد أو القدم عملاً إِنْسَانياً في عهد كان شائعاً فيه الحكم بقتل من يدان بالسرقة أو النهب أو الشغب أو حتى الزنا. وفي مثل هذه الأحوال كان يجب كي الجزء المتبقي بعد البتر وإلا حدثت غرغرينا. وكان الملح علاج بدائي للجرُوحَ، بضمن ذلك الإصابات الناتجة عن البتر.

في قول آخَرَ، ربما يكون استخدام يَسُوعَ لَهذه الكناية ليشجع أتباعه

اللجوء للنار الحالية الرمزية تفادياً للنار الفوق طبيعية للعالم الآتي، فإذا كان الملح يستخدم كدواء للأنسجة المتهتكة فان يَسُوعَ يدعونا لبتر رمزي عن هذا العالم، وفي هذه الأحوال سنتفادى الظروف التي سينتج عنها بتر فعلي لكن أيضاً تفادي النار في العالم الآتي.

٣. يتحدث لو ١٤: ٢٥-٣٤ عن الاحتياج للمواظبة بكل القلب عَلَى أتباع الْمَسِيح والذي يأخذ الصدارة حتى قبل العائلة. فلا يوجد عَلَى كُل من يحمل صليبه/ صليبها شهادة اضافية، فكل من يترك منزلَهُ بلا سقف يصير مضحكة، وكل من يسعى للسلام قبل بدء المعركة يهزم بدون نزاع، والملح الَّذِي يفقد ملوحته مثل كُلّ هؤلاء- لا يصلح كسماد أو من أجل أكوام السباخ.

٤. يقرر بُولُسُ في كو٤: ٦ أن كلام الْمَسِيحي يجب أن يكون بنعمة، "مُصْلَحاً بِمِلْحٍ". حيث يعطي الملح طعما للحديث وينصح به للتذوق (قا؛ أي ٦: ٦)، وقد تكون هذه هي الفكرة الأصلية للمجاز هنا. إن الملح أيضاً يحفظ من العفونة ويضمن النفع صحياً كما تحمل أف ٤: ٢٩ فكرة مماثلة "لاَ تَخْرُجْ كَلِمَةٌ رَدِيَّةٌ مِنْ أَفْوَاهِكُمْ، بَلْ كُلُّ مَا كَانَ صَالِحاً لِلْبُنْيَانِ، حَسَبَ الْحَاجَةِ، كَيْ يُعْطِيَ نِعْمَةً لِلسَّامِعِينَ". أما في كو٤ :٦ فيمكن فهم الملح أيضاً عَلَى أنه كناية عن الحكمة (قا؛ بالحوار السابق) "لِيَكُنْ كَلاَمُكُمْ كُلَّ حِينٍ بِنِعْمَةٍ، مُصْلَحاً بِمِلْحٍ، لِتَعْلَمُوا كَيْفَ يَجِبُ أَنْ تُجَاوِبُوا كُلَّ وَاحِدٍ".

٥. ترد *halykos* فقط في يع ٣: ١٢ في إستحالة أن ينبع كلٌ من الماء المالح والعذب من نفس النبع. لذا؛ فمن غير الطبيعي أن يُمَجِّدَ لسان الْمَسِيحي الْمَسِيح وبنفس اللسان يلعن.

٦. الورود الوحيد لـ *synalizō* في ع. ج (أع ١: ٤) يُشَكِّل صعوبات، سواء كان ذلك نصياً وتفسيرياً. لكن رؤية أن يتناولون الملح معاً يعني مجازياً الأكل معاً، فلربما تكون (ت.ع.م) قد ترجمته بطريقة صحيحة "بينما كان يأكل معهم" وقد تأكد أكل الْمَسِيح المقام الطعام مع تلاميذه في لو ٢٤: ٤١-٤٣ (قا؛ أع١٠: ٤١) ليقنعهم بحقيقة وجوده.

٢٣٠ ἀλείφω، ἀλείφω (*aleiphō*)، يدهن (٢٣٠).

ث ي & ع. ق اكتسب المسح بالزيت في الشرق الأدنى القديم أهمية خاصة مكتسبة من الأوقات المبكرة. فخصائص التطهير ومنح القوة التي كانت للمراهم والزيوت المدهونة لم تكن بغرض التطهير والصحة الْجَسَدِية والتجميل فقط، لكن أيضاً لتطهير الجرُوحَ وعلاج الأمراض. كما كانت الخصائص العلاجية مرتبطة بالسحر، فكل علة مرتبطة بقوة إِلَه من الآلِهَة أو الشياطين.

اكتسب الدهن بالزيت مغزى أبعد، والذي يمكن تتبعه إلى هذه الأفكار السحرية، حين مورست في المؤسسات الحكومية أو إقطاعية مَلِك في مصر أو كاهن في بابل. حيث يشير هذا الفعل هنا إلى مسئولية يجب القيام بها أو تكريم، بالإضافة إلى حماية الممسوح (← *chriō*، ٥٩٨٧). كما كانت الأشجار والأوثان، وحتى الأسلحة تمسح بالزيت.

كانت استخدامات المسحة ومغزاها في ع. ق قريبه من ممارساتها خارج إِسْرَائِيل. ففي سب *aleiphō* تستخدم عادة في الدهن للعناية بالْجَسَدِ أو من أجل التجمل (را ٣: ٣؛ ٢أخ ٢٨: ١٥؛ دا ١٠: ٣؛ يهو ١٦: ٨). والتدهن من المضيف علامة عَلَى التكريم والرعاية بضيفه (مز ٢٣: ٥، بالرغم من استخدام كلمة يونانية مختلفة هنا). ويغفل عنها أثناء فترة الحداد (٢صم ١٤: ٢؛ قا؛ ١٢: ٢٠). وتستخدم *aleiphō* في حز ١٣: ١٠-١٦ للتبييض. وأحياناً ما كانت هذه الكلمة مرادفة لـ *chriō*.

ع. ج ترد *aleiphō* فقط ٩مرات في ع. ج بالمقارنة مع الكلمة الأكثر إهمية *chriō*، وهي تشير للدهن الْجَسَدِي، والمقتصر عَلَى الناس. والمراهم المستخدمة هي: زيت الزيوت أو الأكثر ثمنا زيت المر، والبلسم. يمكن تمييز ثلاث أفكار رئيسية حول المغزى اللاهوتي للتدهن في ع. ج.

١. في الموعظة عَلَى الجبل (مت ٦: ١٧)، يأمر يَسُوعَ من يصومون بدهن أنفسهم بالزيت. ويرى هذا عَلَى أنه عمل طبيعي للحفاظ عَلَى الصحة الشخصية وتعبير عام عن الفرح الَّذِي يجب أن يستمر في فترة الصيام. فالشيء الوحيد الَّذِي لَهُ قيمة حقيقة هُوَ الَّذِي يفعل في الخفاء أمام الله وليس في العلن أمام الناس.

٢. تعتبر العادة اليهودية في مسح رَأْسَ الضيف هي خلفية لو ٧: ٣٨-٥٠ (قا؛ أيضاً يو ١٢: ٣)، حيث يفضح يَسُوعَ هنا مضيفه الفريسي الَّذِي فشل في منحه الكرامة التي يرى يَسُوعَ يستقبلَهُا عَلَى يدي المراة المتواضعة والتي يعتبرها الفريسي واحدة من الخطاة. كما يعتبر المسح هنا علامة عَلَى الإيمان والامتناع عنه علامة لعدم الإيمان.

٣. كانت تنسب الخواص الطبية إلى الدهن، مثل دهن المريض بالزيت في (مر٦: ١٣؛ يع ٥: ١٤؛ قا؛ لو١٠: ٣٤) ويذكرنا بدهن المريض في مكان ما آخَرَ في العالم القديم. كما كان الشفاء المُقدّم من التلاميذ أو شيوخ الكنسية مرتبط بالدهن بالمسحة، وأخذ مكانه في سياق الوعظ والصلاة. لقد رئي الشفاء والدهن بالمسحة أيضاً عَلَى أنه علامة مرئية عَلَى بداية مَلِك الله.

انظر أيضاً *chriō*، يمسح، يدهن ← ٥٩٨٧.

٢٣٧ ἀλήθεια، ἀλήθεια (*alētheia*)، حق، حقيقة، أحياناً: صدق، إخلاص (٢٣٧)؛ ἀληθής (*alēthēs*)، صدق، صادق، حق، حقيقي، جدير بالثقة، مخلص (٢٣٩)؛ ἀληθινός (*alēthinos*)، أصيل، حقيقي، حق، صادق، صدق، جدير بالثقة (٢٤٠)؛ ἀληθῶς (*alēthōs*)، بالحقيقة، حقاً، بِالْحَقِّ، يقيناً (٢٤٢)؛ ἀληθεύω (*alētheuō*)، يتكلم بالصدق (٢٣٨).

ث ي ١. (أ) يستخدم هوميروس *alētheia* عادة في تضاد مع قول الكذب أو حجب المعلومات. ومع هذا فان هذا ليس معناها الوحيد، مثل؛ يستخدم الكلمة لوصف المراة المدققة أو الصادقة أو الموثوقة أو الحذرة.

(ب) ولدى كُتَّاب التاريخ اليونان *alētheia* تُساند الْحَقّ في أغلب الأحيان نقيض الكذب.

(ج) يستمر هذا الاستخدام فيما بعد إلى كُتَّاب الفترة الْهِلِينِية، مثل ابيكتيتوس (الَّذِي يضاد قول الصدق بالتملق الخادع)، وفيلو (الَّذِي كتب قائلاً أن الجواسيس السيئين الذين تجسسوا الأرْضِ الموعودة فضلوا الخداع عَلَى الْحَقّ).

(د) يستخدم يوسيفوس *alētheia* بعدة معانٍ مختلفة. **(i)** الْحَقّ هُوَ الَّذِي يتوافق مع حقائق الأمر. **(ii)** الْحَقّ أيضاً هُوَ الَّذِي يثبت أنه كذلك من خلال الأحداث التاريخية، مثل؛ تثبت كلمات النبي بأنها صادقة. **(iii)** تستخدم *alēthēs* بمعنى "أصيل" أو "حقيقي".

٢. استخدام *alēthēs* في النصوص الفلسفية اليونانية لَهُا تأكيداتها الفريدة. (أ) يتساءل بارمنيدس حول طبيعة الْحَقّ ويشرح التعارض بين طريق الحقيقة وطريق الاحتمالات. التغيير ينتمي فقط للعالم المادي والذي هُوَ حيز الحضور المجرد. لا يوجد تغيير فيما هُوَ كائن حق ومن هنا فان الْحَقّ، عكس المظهر، ينتمي لمملكة ما وراء التاريخ الثابتة.

(ب) تمسك السفسطائيون بنظرة مختلفة، مثل؛ كتب بورتاغوراس عن الريح التي تبدو دافئة لشخص وباردة لأخر. لذا؛ ليس من الضروري القول بأن وجهة نظر شخص صحيحة والأخرى باطلة. فربما تكون الاثنتان صحيحتان للشخص المعني، وبهذه الطريقة اقترب

بورتاغوراس من الفكر الحديث للحقيقة الوجودية.

(ج) يرفض أفلاطون هذه النظرة. (i) الْحَقّ والباطل نسبيين للشخص، وبمجرد أن يقول شخص أن فلسفة بورتاغوراس باطلة بالنسبة لَهُ، تصبح غير صحيحة. فالباطل بالنسبة لأفلاطون ما هُوَ إلا مسألة خداع، لأنها تخفي الحقيقة. عَلَى العكس من هذا، فالإلَهُ والإلَهي خالي من الْبُطل. فالله صادق في القول والفعل ولا يغير من نفسه أو يخادع الآخرين. من هنا يعود أفلاطون للنظرة الأولى لبارمنيدس والتي تقول أن الْحَقّ يتعارض والمظهر والتغيير، ولو أنه يذهب لأبعد من ذلك بتحديد مكانه في مملكة الأفكار الأَبَدِيَّة. (ii) في نفس الوقت، يستخدم أفلاطون *alētheia* و*alēthēs* أيضاً بطرق أكثر اعتيادية، فأحيانا تعني *alētheia* ببساطة "حقائق المسألة" ويُمكن مقارنته بالأسطورة.

(د) يأخذنا أرسطو إلى أقرب نظرة للحقيقة وجدت في المنطق النسبي الحديث. فهو يفرق بين الرأي الأصيل الَّذِي إما هو حق أو باطل، والجُمل مثل الالتماس والأمر. منطقياً، يستلزم الْحَقّ الْمُقترح إنكار ما يضاده. ويناقش أيضاً بأن الحقيقية المقترحة تتضمن تطابق والحقائق. ومع هذا فكثيرا ما استخدم أرسطو الكلمة الفعلية *alētheia* في معناها اليومي العادي دون المحتوى الفلسفي.

(و) يستخدم فيلو *alētheia* بطرق عادية. ويتحدث كلاهوتي يهودي عن "العقيدة الحقة". لكن ككاتب متأمل تأثر بالأفلاطونية يقابل أيضاً بين الحقيقة والمظهر. ويرى أيضاً بأن حقيقة اللهُ أُعلنت في الأحداث التاريخية.

٣. (أ) كثيراً ما عنت *alēthinos*، حقيقي أو أصيل، لكنها قد تعني ببساطة أيضاً صادق. (ب) الصفة *alēthōs*، حقيقي، تتفاوت قوتها من نص لأخر. ففي أضعف صورها قد تعني ببساطة في الحقيقة أو بالتأكيد. لكن ربما تستخدم أحياناً بطريقة أكثر رزانة لتعني في حقاً. (ج) يعني الفعل *alētheuō*، قول الْحَقّ عادةً، ولو أنه يمكن أن يعني أيضاً يثبت أحقيته (أو في المبني للمجهول) ليتم إنجازه.

ع. ق ١. (أ) *met*ᵓ هي الكلمة العبرية الأكثر قرباً لـ *alētheia*. وتترجم سب هذه الكلمة إما إلى *alētheia* أو *pistis*، إيمان، أمانة (← ٤٤١١). وبالمثل تترجم نسخ الترجمات العربية أحياناً *met*ᵓ كحق وأحيانا كأمانة، وفعلياً يدعي كثير من الباحثين في ع. ق أن فكرة الْحَقّ بالنسبة للكُتّاب العبرانيين قريبة من الأمانة في المعنى، ويحمل فكرة الاستقرار أو الرسوخ أو الوثوق. ويستخدمون علم الصرف ليقوّوا هذا الاستنتاج (*met*ᵓ مشتقة من الأصل *mn*ᵓ، أن يكون راسخاً). لكن قد تكون هذه الطريقة في تحديد المعنى مُضللةً ومبسطة، خاصةً وأن الكلمات تحصل عَلَى معناها من النص أكثر من علم الصرف.

(ب) بالرغم من أن *met*ᵓ تترجم إلى *alētheia* أو *pistis*، إلا أن هذا لا يعني أن الكلمتين مترادفات في المعنى، وهذا قد ينطبق عَلَى كلمة واحدة ذات معنيين مختلفين. وينطبق عَلَى *met*ᵓ أيضا، فهي تعني حق في بعض النصوص وأمانة في نصوص أخرى. والاستخدام للمتناظر، كما يحدث في استخدام كلمة "تذوق" التي قد تحمل معنى تذوق الطعام عن طريق اللسان أو التذوق الجمالي، لا يعني وجود صلة بين تذوق الجمال والاستمتاع بالأكل. ومن هنا إذا وجدت صلة بين الْحَقّ والأمانة فهي لن تكون بسبب النحو والصرف، لكن لأن اللهُ قال أن نتصرف بأمانة ونزاهة، وفي مكان أخر قال أنه يتصرف بأمانة حسب كلمته، ومن هنا يستطيع المؤمنون الاتكال بثقة عَلَى اللهِ ويجدونه أميناً.

(ج) حين تستخدم *met*ᵓ بمعنى أمانة، فإنها غالباً ما توجد في تواز مع الكلمة *ḥesed* محبة ثابتة، هذا الارتباط بين الكلمتين يمكن أن تأخذا فروق دقيقة، طبقاً للسياق، فمثلاً؛ حين طلب اليعازر خادم إِبْرَاهِيمَ من كُل من بتوئيل ولابان أن يظهرا *ḥesed* و*met*ᵓ لإبراهيم (تك٢٤: ٤٩)، فمن المحتمل أنه كان يَطْلُبُ منهما التصرف بصدق ونزاهة. في حين أنه في نفس الإصحاح حين قابل رفقة أولاً، سبح اليعازر اللهَ قائلاً "مُبَارَكٌ الرَّبُّ الهُ سَيِّدِي ابْرَاهِيمَ الَّذِي لَمْ يَمْنَعْ *ḥesed* و*met*ᵓ لُطْفَهُ وَحَقَّهُ عَنْ سَيِّدِي" بمعنى أن الله ظل عَلَى أمانته ووفائه لوعود عهده الَّذِي وعد به إِبْرَاهِيمَ (٢٤: ٢٧).

ما يميز المزامير هو تكرار رفع كُلّ من الصلاة والتسبيح للهِ عَلَى أساس أمانته. فأكثر من نصف ورودها *met*ᵓ فيه يحمل هذا المعنى (مثل؛ ٢٥: ١٠؛ ٥٧: ٣؛ ١١٥: ١) حيث تظهر محبة اللهُ الثابتة كتعبير عن أمانته التي تدوم للأبد (١١٧: ٢). لكن سيكون من الخطاء الاستنتاج من هذه الأمثلة أن *met*ᵓ كانت تعني دائماً الوثوق بمعناه اللاهوتي أكثر من، ببساطة، "الْحَقّ" مقابل الكذب أو الخداع. مثل؛ *met*ᵓ في مز ١١٩: ٤٣ ربما تعني بمعنى قاطع "كَلِمَةَ الْحَقِّ" (قا؛ ت ي *logon alētheias*) في سب، قا؛ أيضاً ٤٣: ٣؛ ٤٥: ٤).

(د) استخدمت *met*ᵓ كعكس الخداع والكذب في العديد من المواضع. ففي تك٤٢: ١٦ يرغب يوسف معرفة إن كان أخوته يقولون الصدق. وفي خر١٨: ٢١ يختار موسى رجال أمناء، يكرهون الرشوة لمساعدته عَلَى حمل ثقل الإدارة. التأكيد هنا يقع عَلَى عاتق النزاهة والصدق-قدرتهم عَلَى إقامة العدل بناء عَلَى الْحَقّ. وفي ١مل ١٧: ٢٤ تعترف الأرملة بان كلمة إِيلِيَّا هي حق بعد أن أعاد ابْنَهَا للحَيَاةُ.

(هـ) تستخدم *met*ᵓ أحياناً في الأدب الحكمي بمعنى الأمانة (أم ٣: ٣؛ ١٦: ٦)، لكنها تستخدم أكثر من المعتاد كخلفية لتوضح التعارض ولمقابلة الْحَقّ بالضلال أو الخداع. فحين تقول الحكمة "حَنَكِي يَلْهَجُ بِالصِّدْقِ" (٨: ٧)، المقصود هنا أنها لن تخدع من يعتنقها. وفي ١٢: ١٩ توضع الشفاه الصادقة مقابل اللسان الكاذب، ويهاجم الإصحاح كلَّهُ الكذب، والخداع، والشهادة الزور (١٢: ١٧-٢٢؛ قا؛ أيضاً ٢٢: ٢١؛ ٢٣:٢٣).

(و) يستخدم الأنبياء أيضاً *met*ᵓ بكلا المعنيين: الأمانة والحق بالمقارنة مع الكذب. في أش٤٣: ٩، تجتمع الأمَم معاً في اجتماع قضائي لتقرير آي من الادعاءات حقيقي، ادعاء يهوه أم الآلَهُة الوثنية. ويعتبر الادعاء حقيقي فقط حين يتوافق مع حقائق الأمر. ففي أش ٥٩: ١٤-١٥، يمكن أن تكون الشكوى من انعدام الصدق تلميح لعدم أمانة إِسْرَائِيلَ لكن السبب الحقيقي للشكوى "لَهَجْنَا مِنَ الْقَلْبِ بِكَلاَمِ الْكَذِبِ" (٥٩: ١٣ب؛ قا؛ أيضاً أر ٩: ٥؛ زك ٨: ١٦-١٧).

٢. دعنا نلخص الآن ما يقولُهُ ع. ق عن *met*ᵓ: (أ) الْحَقّ في الغالبية العظمى من النصوص ليس مُدرك نظري ومعنوي. وبالتأكيد لا يمكن أبداً وضعه كما فعل أفلاطون في حيز أزلي وخارج التاريخ. فان الله، الَهُ إِسْرَائِيلَ، يعلن حقه ليس فقط في كلمته بل أيضاً في أفعالَهُ، وهذا الْحَقّ يثبت عملياً من خلال ممارسات شعبه الاختبارية. وبالمثل لا يعبر الشعب عن احترامه لَهُذا الْحَقّ بتصور نظري، لكن بشهادتهم اليومية لجيرانهم وتعاملاتهم الشفهية والتجارية. لذا؛ ليس من المستغرب أن تجد في ع. ق ما يدعونه اليوم بالنظرة الوجودية للحق، لكنه ليس فقط حق قائم بل لاحظ كيف يرى مز ١١٩: ١٠٥ نَامُوسِ اللهُ كسراج يظهر للمؤمن حقيقة وضع الأمور.

(ب) مثل هذا الْحَقّ ثابت ويمكن الاتكال عليه. لكن هذا الإدراك لا يتم الوصول إليه من خلال الأساس اللاهوتي المجرد، بالتأكيد يستطيع الْمُؤْمِن بثقة الاتكال عَلَى اللهِ بسبب أمانته في العهد. لكن هذا الاستخدام الخاص لـ *met*ᵓ لا يقف خلف كُلّ ورود للكلمة، فقد أقر العبرانيين بِالْحَقّ المنطقي الَّذِي يقره الآخرين أيضاً، آي أنه يمكن الاعتماد عَلَى الكلمة الحقة لأنها تتوافق مع الواقع، وبالنسبة لكل من الَهُ الْحَقّ وإِنْسَانِ الْحَقّ الكلمة والفعل واحد. والذين يدعون اللهُ "بِالْحَقِّ" (مز ١٤٥: ١٨) يقومون بهذا بكل صدق.

٣. (أ) في الأبوكريفا: تستخدم *alētheia* في معظم الأوقات (ولو أنه

ليس دائماً) لتعني الْحَقّ في مقابل الضلال. في ١مك ٧: ١٨ الموضوع الأساسي هُوَ الاستخدام الخادع للكلمات. في سي ٧: ٢٠ الخادم يعمل بطريقة يعول عليها بالفعل لكن النقطة الأساسية هي أنه "حق" بمعنى صادق. في طو ٧: ١٠ الْحَقّ مستخدم في تقديم تقرير صادق، ومع هذا أحياناً تؤدي *alētheia* نفس المعنى الَّذِي تؤديه *met*ᵓ بمعنى الأمانة *pistis*، خاصةً حين يُلمّح الكاتب للكتابات الأولية لـ ع. ق. فعلى هذا النمط يعلن الكاتب في حك ١٥: ١ "أمّا أنت، يا إلهنا فإنك صالح صادق [*alēthēs*]"، من المحتمل كإعادة صياغة خر ٣٤: ٦. فربما تعني الكلمة هنا أمانة لأن المعنى في خر ٣٤ واضح جداً لدرجة لا تسمح بفقده.

(ب) الْحَقّ لَهُ مكانته البارزة خصوصاً في مخطوطات البحر الميت، وأكثر الكل في مزامير الشكر. اللهُ هُوَ الْهُ الْحَقّ (مد ١٥: ٢٦). الجملة "الْهُ الْحَقّ" ترد أيضاً في (نج١١: ٤، نظح٤: ٦، قا؛ نج٣: ٧). يؤكد عَلَى الْحَقّ كسمة للسلوك الأخلاقي. الدخول إلى جماعة قمران هو تحول إلى الْحَقّ (نج ٦: ١٥)، ويُقيّد المبتدئون أنفسهم لمدركات الْحَقّ بقسم (١: ١١-١٥). وهم الآن داخل مجال نفوذ رُوحَ الْحَقّ (٣: ٢٤)، فالجماعة هم "شهود الْحَقّ من أجل الدينونة" (٨: ٦).

ع. ج ١. الاناجيل الازائيّة و أع. ترد الكلمات من هذه الفئة (٢٣مرة) فقط في الاناجيل الازائيّة وأع (من أجمالي١٨٣مرة).**(أ)** وترد هذه الكلمة عَلَى شفاه يَسُوعَ فقط في لو ٤: ٢٥؛ ٩: ٢٧؛ ١٢: ٤٤؛ ١٦: ١١؛ ٢١: ٣. ترد معظم هذه الأشكال (حرفياً) "الْحَقّ" أو "حقاً أخبركم" كمقدمة لبيان جدي ومن المحتمل أن تكون ترجمة لوقا لتركيبة *amēn* المتميزة إلى اليونانية والتي استخدمها يَسُوعَ في مكان آخَرَ.

(ب) في نفس الوقت الحدث المنعزل لـ *alētheia* و*alēthēs* في الاناجيل الازائيّة لا تستنفذ ما يمكننا استنتاجه عن توجه يَسُوعَ للحق. **(i)** سلبياً، الكثير من أقوالَهُ تهاجم الرياء أو بأكثر عمومية، أي تباين بين القول والفعل، أو بين القول والواقع (مثل؛ مت٢٣: ٢-٣، ٢٣-٢٤؛ لو١١: ٤٦). لقد أظهر القادة الْيَهُود توجهات غير صادقة وخادعة مبنية عَلَى التعارض بين الكلمة والفعل.**(ii)** ايجابياً: دائماً ما توافقت كلمات يَسُوعَ نفسه مع أفعالَهُ ومع الْحَقّ. فهو يعظ بالنعمة للمنبوذين، لذا فهو يأكل مع جُباة الضرائب والخطاة. انه المسيا بالكلمة الَّذِي يعلن حضور ملكوت الله، لذا فهو أيضاً المسيا بالفعل مُظهراً حضور الملكوت بأعمال القوة. وقد توجت حَيَاةُ يَسُوعَ النزيهة بالصليب.

(ج) ورود آخَرَ لـ *alētheia* و*alēthēs* في الاناجيل الازائيّة و أع أما بمعنى الْحَقّ كنقيض للضلال، أو الخداع، أو الكتمان، أو بمعنى آخَرَ مشيرة للصدق أو الإخلاص. في مت ٢٢: ١٥-١٦ (قا؛ مر١٢: ١٤). لقد سعى الفريسيون لاصطياد يَسُوعَ بأسئلتهم مقدمين هذا الاستعلام بالكلمات "يَا مُعَلِّمُ نَعْلَمُ أَنَّكَ صَادِقٌ *alēthēs* وَتُعَلِّمُ طَرِيقَ اللهِ بِالْحَقِّ *alētheia*. النقطة هنا أن يَسُوعَ لم يُخفي الْحَقّ بدافع الخوف من العواقب، فهم صادق في إقرار وجهات نظره.

يرد نفس المعنى لـ *alētheia* في مر٥: ٣٣ حين قالت المرأة نازفة الدم التي لمست يَسُوعَ وسط الجموع "الْحَقّ كُلَّهُ"، أي لم تخفي أي شيء مما حدث، ومع هذا في ١٢: ٣٢ أن تقول الْحَقّ *alētheia* معناه ببساطة إقرار حقائق الأمر بدقة أو بشكل صحيح (قا؛ أيضاً أع٢٦: ٢٥).

(د) ترد *alēthinos* في الاناجيل الازائيّة في لو ١٦: ١١ "فَمَنْ يَأْتَمِنُكُمْ عَلَى الْحَقِّ؟" والمعنى الواضح هنا هُوَ "أصيل" أو "حقيقي".

٢. رسائل بُولُسُ.(أ) واحد من أكثر الاستخدامات تميزا لـ *alētheia* في ع. ج هي استخدام بُولُسُ لكلمة "الْحَقّ" لتمييز الإِنْجِيلِ نفسه. بالرغم من أنه الأكثر بروزاً في الرعويات، وهذا المعنى موجود بالفعل في غل وربما في ٢تس. يعلن بُولُسُ في غل ٢: ٥ أن موضوع الخلاف بينه

وبين معتنقي اليهودية هُوَ "حق الإِنْجِيلِ"، ففي حكم بُولُسُ" الإغراء في مساومة الإِنْجِيلِ ما هُوَ إلا إغراء في مساومة الْحَقّ والعكس صحيح. فإعطاء فرصة معناه إنكار الْحَقّ، الاثنان يحملان معنى نزاهته ومعنى الوضع الفعلي في تاريخ الخلاص كما هُوَ الآن، وبالتالي، في ٥: ٧ "الْحَقّ" مرادف للإنجيل نفسه أو (ربما أكثر) ما هُوَ واقعي "فَمَنْ صَدَّكُمْ حَتَّى لاَ تُطَاوِعُوا لِلْحَقِّ؟".

(ب) يستخدم بُولُسُ *alētheia* بمعنى أوسع ليقصد إعلان اللهُ عن إرادته أو حتى وجوده، إما من خلال الناموس أو في نقطة ما، من خلال الخليقة. يميز هذا الإستخدام في رو ١-٢ البشر بشرّهم "يحجزون الْحَقّ بالإثم" الَّذِينَ اسْتَبْدَلُوا حَقَّ اللهِ بِالْكَذِبِ (١: ٢٥) وبالتالي سيحل غضب الله عَلَى من لا يطيعون الْحَقّ (٢: ٨)، عَلَى العكس من هذا الناموس نفسه الَّذِي هُوَ "مُتَضَمّن الْعِلْمِ وَالْحَقِّ" (٢: ٢٠). موضوع الْحَقّ الرئيسي هنا ليس حق الإِنْجِيلِ، لكن رفض الْحَقّ حول الله كخالق وديّان. فلم يرفض عالم الأمَم إِنْجِيلِ الْحَقّ بإرادته، لكنه أبطل بإرادته ما يمكن رؤيته عن اللهُ ومطالبته بالسيادة عَلَى الخليقة (١: ٢٠).

(ج) غالباً ما يقف الْحَقّ عند بُولُسُ ضد الكذب أو الخداع. وفعلياً ورث بُولُسُ مع حك ١٣-١٤، النظرة النبوية للتقليد العبري القائلة أن الْحَقّ الإلَهي يقف ضد عبادة الأوثان، وتحديداً لأن الوثنية خداع وضلال (قا؛ رو١: ٢٥). يستخدم بُولُسُ *alētheia* بحس طبيعي مدقق، حين يؤكد قائلاً "أَقُولُ الصِّدْقَ فِي الْمَسِيحِ لاَ أَكْذِبُ"(٩: ١) و"بَلْ كَمَا كَلَّمْنَاكُمْ بِكُلِّ شَيْءٍ بِالصِّدْقِ" (٢كو٧: ١٤). فقد كانت النزاهة العملية مهمة لبُولُسُ كما كانت لدى الْمَسِيحِ، فبالنسبة لكليهما، الْحَقّ موضوع توافق بين القول والفعل.

(د) جُمعت هاتان السمتان لـ *alētheia* على نحو مُميز في ٢كو. فمن ناحية، يتهم بُولُسُ بالتذبذب والتغير لكنه يؤكد عَلَى اهتمامه الشخصي بِالْحَقّ، بمعنى الصدق أو النزاهة التي فيها يتوافق القول مع الفعل. وفعلياً، يدافع قائلاً، إن الرسل الكذبة هم الذين يحتاجون توصية مصطنعة. وقد اتهم الرسول أيضاً بحجب إنجيلَهُ ومرة أخرى يدافع بأنه ليس من يفعل هذا بل معارضيه الذين يفصلون رسالة الإِنْجِيلِ لتتوافق مع التوقعات والمتطلبات البشرية. ويتبرأ من الطرق المحتالة والمشينة ويرفض التلاعب بكلمة الله، قائلا "بَلْ قَدْ رَفَضْنَا خَفَايَا الْخِزْيِ، غَيْرَ سَالِكِينَ فِي مَكْرٍ، وَلاَ غَاشِّينَ كَلِمَةَ اللهِ، بَلْ بِإِظْهَارِ الْحَقِّ، مَادِحِينَ أَنْفُسَنَا لَدَى ضَمِيرِ كُلِّ إِنْسَانٍ قُدَّامَ اللهِ." (٢كو٤: ٢). جنباً إلى جنب، مع التأكيد عَلَى قول الصدق، يشدد بُولُسُ عَلَى اتحاد كلمته بسلوكه (رج ٦: ٤-٧).

(هـ) يؤمن بُولُسُ بقوة الْحَقّ. فالحق يفضح الأكاذيب (رو ٣: ٤، يفضح الْحَقّ الإلَهي الضلال البشري بما هُوَ عليه). ومحبة الْحَقّ يمكن حتى أن تقود إلى الخلاص (٢تس ٢: ١٠). بالرغم من أن هذا لا يعني الْحَقّ النظري المحض لكن التزام بِالْحَقّ كما يعبر الإِنْجِيلِ عنه. فمقابلة الْحَقّ، كما هُوَ في الْمَسِيحِ، يقود لتحول الْحَيَاةُ التي تُمَكّن الْمُؤمن من الابتعاد عن الخدع القديمة (أف ٤: ٢١-٢٢). ومن هنا فان "قول الصدق" في ٢كو ٦: ٧ يمشي متوازياً مع "قُوَّةِ اللهِ" و"سِلاَحِ الْبِرِّ". ولا يستخدم بُولُسُ أسلحة القوة السياسية أو الضغوط النفسية، لكنه يتكلم بنزاهة صادقة ويفعل الْحَقّ والبر (قا؛ أيضاً أف ٦: ١٤، حيث يرد الْحَقّ كأحد الأسلحة الْمَسِيحية).

(و) يَطْلُبُ الْحَقّ من الْمَسِيحيين كنتيجة لاتحادهم بالْمَسِيحِ ومكانتهم كخليقة جديدة. ويحتفل الْمَسِيحيون في ١كو ٥: ٨ بعيد الْحَيَاةُ الجديدة "بالإِخْلاَصِ وَالْحَقِّ"، مبتعدين عن كل نجاسة وخداع وغش، كما يعزل الْيَهُود الخمير العتيق من منازلَهُم وقت الاحتفال بعيد الفصح، فالْحَيَاةُ الجديدة تعني أن نكون غير ملوثين وأحرار من أي شيء يمكن أن ينشر تأثير فاسد بفضل نجاسته أو ازدواجيته. وترد نفس الفكرة في أف ٤:

٢٥، بإشارة أكثر وضوحاً إلى الضلال، لأن الْمُؤمِن/المؤمنة يجب أن يلبس/تلبس الطبيعة الجديدة (٤: ٢٤). ويصرُّ بُولُسَ عَلَى أن كُل شخص يجب أن يقول الصدق مع قريبه، لأننا جميعاً أعضاء في جسد واحد. وربما يعني بُولُسُ في ١كو ١٣: ٦ أن الْمَحَبَّةِ لديها من الشجاعة ما يكفي لتواجه الْحَقّ، لأنه ليس لديها ما تخفيه.

(ز) تعكس الرسائل الرعوية وجهة نظر مميزة، بالرغم من أنهم استحدثوا تياراً رأيناه بالفعل من قبل في غل و رو. فالحق أساساً هُوَ الْحَقّ المُعلن في رسالة الإنْجِيلِ، لاحظ أن مشكلة العقيدة الكاذبة تلوح بشكل كبير في أفق هذه الرسائل كما لاحت من قبل في غل، فلنصبح مسيحيين معناه "أن نقبل إلى معرفة الْحَقّ" (اتي ٢: ٤؛ قا؛ ٢تي ٣: ٧)، عَلَى النقيض من هذا فان الناس سيستمعون فقط لمعلمين "يَصْرِفُونَ مَسَامِعَهُمْ عَنِ الْحَقِّ، وَيَنْحَرِفُونَ إِلَى خُرَافَاتٍ" (٢تي ٤: ٤). مثل هؤلاء قد أصبحوا "عَادِمِي الْحَقِّ" (اتي ٦: ٥). الْحَقّ في الرعويات وخصوصا في معان الإعلان الْمَسِيحي نافع وصحيح.

(ح) يرد الفعل *alētheuō* مرتين فقط في ع. ج، في كلا المرتين مع بُولُسَ. فبُولُسُ في (غل ٤: ١٦) يصرخ "أَفَقَدْ صِرْتُ إِذاً عَدُوّاً لَكُمْ لأَنِّي أَصْدُقُ لَكُمْ؟" تصل السخرية هنا إلى مداها، لو أن الصدق يعني حقائق الإنْجِيلِ كما هي بالفعل في مقابل خداع معارضي بُولُسَ، لكن حتى لو فَهمت *alētheuō* عَلَى أنها تعني أكثر بقليل من "إعلان رسالة الْمَسِيح" فان التضاد هنا بين بُولُسَ ومعارضيه يفقد هدفه خصوصاً لو أن هذا ليس بالتحديد إعلان للحق الَّذِي لا يخفي شيء عن سامعيه. يأمر بُولُسُ الْمَسِيحيين في أف ٤: ١٥ بقول الصدق في المحبة، وربما يستلزم *alētheuō* هنا نزاهة الْحَيَاةُ بجانب قول الصدق.

(ط) ترد الصفة *alēthinos* مرة واحدة عند بُولُسَ، حيث "لِتَعْبُدُوا اللهَ الْحَيَّ الْحَقِيقِيَّ" (اتس١: ٩) لها معناها المميز الخاص، الحقيقي أو الأصيل. حيث يقف الله الحقيقي هنا في مقابلة الأوثان أو ما يطلق عليهم آلِهَةِ. وترد الصفة *alēthinos* أيضاً مرة واحدة عند بُولُسَ في (اتس٢: ١٣) حيث لم يستقبل التسالونيكيين رسالة الْمَسِيح ككلمات بشرية محضة" بَلْ كَمَا هِيَ بِالْحَقِيقَةِ (أصلا) كَكَلِمَةِ اللهِ".

٣. كتابات يوحنا. يقترح التأمل في ترداد الكلمة وحده أهميتها في كتابات يوحنا، والذي يحتوي عَلَى حوالي نصف عدد ورود *alētheia* تقريباً (٤٥مرة). فيوجد بها ١٧مرة من الـ٢٦مرة *alēthēs*، و٢٣مرة من ٢٨ *alēthinos*. يجب ألا تكون المناقشة بهل يعكس يوحنا النظرة اليونانية أم العبرانية للحق، لكن ما هي طبيعة إدراك الْحَقّ التي يعكسها يوحنا. فيوحنا يستخدم فئة هذه الكلمات بانتظام بمعنى الحقيقة في مقابل الضلال أو الحضور المجرد.

(أ) يجب منح انتباه خاص لـ "مَمْلُوءاً نِعْمَةً وَحَقّاً" في يو ١: ١٤(قا؛ ١: ١٧). يجد العديد من الدارسين خلفية لِهَذه العبارة في خر ٣٤: ٦ حين يتحدث الله عن نفسه قائلاً أنه "وَكَثِيرُ الإِحْسَانِ [*ḥesed*] وَالْوَفَاءِ [*ʾĕmet*]". بالتأكيد خر ٣٤ خلفية ملائمة لرؤية اللهِ في فكر يو (قا؛ يو ١: ١٤-١٨)، لكن ما يشدد عليه يو هنا ليس أمانة اللهِ في الحفاظ عَلَى العهد لكن في الْمَسِيح، الكلمة، يمكننا رؤية اللهِ عَلَى أصل حقيقته وواقعه (قا؛ ١: ١٧). فالناموس بالفعل يمثل شاهداً للهِ مثلما فعل موسى لكن الحقيقة نفسها تُقابل في الْمَسِيح.

(ب) مما لا شك فيه انه يمكن أن توجد كُلّ من *alētheia* و*alēthēs* في يوحنا ببساطة بمعنى الْحَقّ في مقابل الضلال. ففي يو٤: ١٨ تقول المرأة السامرية الْحَقّ عن حالتها الاجتماعية (أزواجها). وفي يو ١٠: ٤١ يؤكد عَلَى أن كُلّ ما قاله يوحنا المعمدان عن الْمَسِيح حقيقي. والمقولة في ١٦: ٧ "أَقُولُ لَكُمُ الْحَقَّ إِنَّهُ خَيْرٌ لَكُمْ أَنْ أَنْطَلِقَ"، تنفي أي شك من نحو استخدام هذه الكلمات لمنح بعض الراحة الخادعة. وفي ١يو يقول أن الكاذب هُوَ من لا يقول الْحَقّ (١يو٢: ٤؛ قا؛ ٢: ٢١، ٢٧). وأن حِدنا عن الْحَقّ نكون مخدوعين (١: ٨). إنّ فكرة الشاهد بارزة في يو، ومكتوب الكثير عن حقيقة أن الشاهد لِلْمَسِيح هُوَ شاهد حق (٥: ٣١-٣٢). لكن فكرة الشهادة الحقة والتي ليست ضلال تقود لسؤال حول صلاحية هذه الشهادة ومن هنا لاستخدام *alētheia* بمعنى صلاحية.

(ج) يتطور النقاش حول الشاهد الحق بالكامل أكثر في يو ٨: ١٣-٥٨، حيث القضية صلاحية الشاهد. فالشهادة لِيَسُوعَ الْمَسِيح حقه لأنه ليس هناك محكمة أعلى للظهور أمامها من الله نفسه. فشهادة من يحكمون "بالمعايير البشرية" (٨: ١٥) ليسوا بالضرورة غير صادقين (بالرغم من، قا؛ ٩: ٤١)، لكن مثل هذه الشهادات غير صحيحة بمعنى أنها باطلة، لأن الشهادة القانونية تعتمد عَلَى الإعلان.

(د) واحدة من أهم استخدامات *alētheia* و*alēthēs* في يو هي توصيل فكرة الحق في مقابل آي موقف قد يبدو عَلَى السطح. **(i)** أوضح مثال عَلَى هذا نجده في استخدام الصفة *alēthēs* بمعنى "حقيقي"، وعلى نفس النمط يقول يَسُوعَ في يو ٦: ٥٥ لأَنَّ جَسَدِي مَأْكَلٌ حَقٌّ وَدَمِي مَشْرَبٌ حَقٌّ. وأن هذا الطعام الْحَقّ يمنح إشباع وتغذية أطول بقاءاً من الأشياء الأخرى التي يدعونها الناس طعام. **(ii)** أولئك الذين يعبدون الله بالرُوحِ والحق (٤: ٢٣-٢٤) ليسوا هم الذين يعبدون بإخلاص. فيَسُوعَ لا ينتقد السامريين لنقص إخلاصهم، بالأحرى العبادة الحقة تتوافق مع الحقيقة التي يدركها الناس بناء عَلَى الإعلان. لِهَذا هي والرُوحَ القدس متزاملتين.

(هـ) يجب أن يعطى انتباه خاص لعبارة "فعل الْحَقّ" في كتابات يو. فهذه العبارة تربط بين التلميح في طريقة الإعلان الْمَسِيحي مع إشارة إضافية للتعارض بين الْحَقّ والضلال. وبالحري المقولة في يو ٣: ٢١ "وَأَمَّا مَنْ يَفْعَلُ الْحَقَّ فَيُقْبِلُ إِلَى النُّورِ لِكَيْ تَظْهَرَ أَعْمَالُهُ أَنَّهَا بِاللهِ مَعْمُولَةٌ"، لا يمكن أن تشير ببساطة إِلَى من يعيش/ تعيش ليحقق طموحه/ طموحها، لكن تؤكد العبارة عَلَى أن من يمارس الْحَيَاةُ والإيمان الْمَسِيحي لن يكون لديه شيء يخفيه. وبالمثل في ١يو١: ٦ يمزج الكاتب إدراك الْحَقّ كإعلان مع الْحَقّ كنقيض للضلال. التوتر بين إعلان الإيمان والممارسة الفعلية غير ثابت مع الإعلان الْمَسِيحي، وأيضا مبدأ التخالف مع النفس. ومن هنا "إِنْ قُلْنَا إِنَّ لَنَا شَرِكَةً مَعَهُ وَسَلَكْنَا فِي الظُّلْمَةِ، نَكْذِبُ وَلَسْنَا نَعْمَلُ الْحَقَّ".

(و) هناك العديد من الفقرات في يو يتسع فيها معنى *alētheia* أو *alēthēs*. لدرجة لا يمكن معها مساواتها بآي من الفئات الخمسة التي تمّ مناقشاتها سابقاً. **(i)** واحدة من أهم هذه المعان نجدها في يو١٤: ٦، حيث نجد يَسُوعَ يعلن "أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلاَّ بِي". الطَّرِيقُ يقود إِلَى ألآب وهذا أساسياً، و"الْحَقّ" يصف الطَّرِيقُ. ومع هذا؛ الْحَقّ يَسُوعَ فانه أيضاً هدف بحثنا، "اَلَّذِي رَآنِي فَقَدْ رَأَى الآبَ" (١٤: ٩). لذا حين يعلن يَسُوعَ انه هُوَ الطَّرِيقُ، يتضمن هذا عدة أفكار: أولا: الْحَقّ ليس مُجرداً أو فوق تاريخي لكنه معلن فعلياً في الْحَيَاةُ الشخصية للكلمة الَّذِي صار جسداً. ثانيا: يَسُوعَ هُوَ أيضاً الْحَقّ لأنه الإعلان الإلَهِي ومن هنا فشهادته عن نفسه شرعية. ثالثاً: الْحَقّ يقف أيضاً ضد الخداع أو الضلال. وهذا يعني في حالة الإعلان الإلَهِي أن الْمَسِيح هُوَ كُلّ من الْحَقّ والحقيقة.

(ii) ربما ينطبق نفس المدى الواسع للمعنى عَلَى التأكيد بأن "كَلاَمُكَ هُوَ حَقٌّ" في يو١٧:١٧. والسياق هُوَ تميز جماعة الْمُؤْمِنِينَ فوق وضد العالم، فالجماعة مقدسة لأنها تنتمي للهِ ومؤسسة عَلَى كلمته. نفس الكلمة التي تعتمد عليها الجماعة لكينونتها وتكريسها هي أيضاً كلمة الإرسالية التي أرسلتهم للعالم (١٧: ١٨). وفي الحالتين هذه الكلمة من الله حقيقة وفعالة ولا يمكن أن تكذب بآي حال، فأنها تتطابق مع الحقيقة وبالتالي تقديس الجماعة مؤكد وإرساليتها شرعيتها مثبته.

(iii) في يو ٨: ٤٤-٤٥، توضع كلمة الْحَقّ المنطوقة من يَسُوعَ ضد كلمة الكذب المقولة من الشيطان، فالشيطان "لَمْ يَثْبُتْ فِي الْحَقِّ لأَنَّهُ لَيْسَ فِيهِ حَقٌّ" ويقابل الْحَقّ هنا أساساً بالضلال أو الخداع. لا يوجد شك هنا من قرب تصور الخداع بالحية في تك ٣: ٤-٥. التضمين هنا بمقابلة حق الْمَسِيح (هنا أيضاً بمعنى الإعلان الإلَهي الأصيل) بأعداء يَسُوعَ الذين يؤدون أعمال الشيطان، والشيطان أيضاً يغوينا بعيداً عن الْحَيَاة والحق.

(iv) وبالتباين، رُوحَ اللهُ هُوَ رُوحَ الْحَقِّ (يو١٤: ١٧؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ١٣؛ ١يو٤: ٦؛ ٥: ٦). من المميز أن هذه العبارة قد تكررت أكثر من ثلاث مرات من الأقوال الخمس للرُوحَ القدس. الرُوحَ المعزي (*paraklētos*، ← ٤١٥٦) يمكن فهمه كمشير ناصح يفضح (*elenchō*، ←١٧٩٤)، حقيقة الأمر. وفي (يو١٦: ٨ كلمة يُبكّت) يضع الرُوحَ القدس الجماعة الْمَسِيحية في ضوء الدينونة التي تنتمي، بكلام حازم، إلى اليوم الأخير، وبالتالي حكمه صحيح للغاية ولا يحتاج لتطوير عن طريق معرفة جديدة. كما يجب إضافة فكرة أخرى إلا وهي، الرُوحَ القدس كمعزي يواصل عمل يَسُوعَ كمعزي، وبذا تظهر مكونات الْحَقّ والضلال عَلَى حقيقتها (قا، يَسُوعَ الَّذِي يهدف للإعلان عن نفسه كشاهد للحق، ١٨: ٣٧) والضلال المفضوح بكل خداعه المضلل ككذب، فالحق يظهر كحقيقة مبنية عَلَى إعلان الله.

(ز) في كتابات يو *alēthinos* غالباً ما كان لَهَا معنى مميز كأصيل أو حقيقي. في يو١: ٩ يَسُوعَ هُوَ النور الحقيقي، عَلَى عكس يوحنا المعمدان، فان هذا النور يعرض الشخص لنور الدينونة. صحيح أن يوحنا المعمدان فضح أعمال الناس ودعاهم للتوبة، لكن يَسُوعَ الْمَسِيح هُوَ الْمُقسّم الفعلي للناس، وهو الَّذِي يكشف لهم في آي اتجاه يسيرون. لقد رأينا بالفعل أن "السَّاجِدُونَ الْحَقِيقِيُّونَ" (٤: ٢٣) هم الذين عبادتهم مبنية عَلَى الحق وليس على تطلع بشري. في (٦: ٣٢) يَسُوعَ يخبر سامعيه أنه بينما أعطى موسى الشعب الخبز من السَّمَاءِ، إلا أن الله الآن قد أعطاهم الخبز الحقيقي. وبقولهِ المن الحقيقي يشير فقط إلى - يَسُوعَ نفسه. وبالمثل في ١٥: ١ يَسُوعَ هُوَ الْكَرْمَةُ الْحَقِيقِيَّةُ، وجدير باسمه. إِسْرَائِيل ككرمه كانت برية وغير مثمرة، فالإثمار الحقيقي يوجد فقط في الْمَسِيح.

مع هذا، ربما يكون لـ *alēthinos* نفس المدى الواسع للمعنى مثل *alēthēs*، فقد تشير إلى قول الصدق كما في (يو٤: ٣٧) أو حكم حق (٨: ١٦) وأحيانا يندمج المعنيين، حين يشير المعنى إلى ما هُوَ حقيقي أو أصيل سواء بشكل أساسي أو جزئي لكن ليس قصراً (مثال "الإِلهَ الْحَقِيقِيَّ وَحْدَكَ" (١٧: ٣).

يجب آلا ننسى أن رؤيا تستخدم *alēthinos* فقط، ولا تستخدم أبداً *alēthēs* أو *alētheia*. لذا سيكون غير حكيماً لو أننا حاولنا وضع حاد فاصل واضح بينهم، لأنه من الصعب تحديد المدى بدقة وإلا اضطررنا لتفسير معنى *alēthinos* في رؤ. اللهُ الَّذِي هُوَ "الْقُدُّوسُ الْحَقُّ" (٣: ٧) و"الشَّاهِدُ الأَمِينُ الصَّادِقُ" (٣: ١٤) ولاحظ أيضاً "عَادِلَةٌ وَحَقٌّ هِيَ طُرُقُكَ" (١٥: ٣) و" حَقٌّ وَعَادِلَةٌ هِيَ أَحْكَامُكَ" (١٦: ٧) و"هَذِهِ هِيَ أَقْوَالُ اللهِ الصَّادِقَةُ" (١٩: ٩) و"هَذِهِ الأَقْوَالُ صَادِقَةٌ وَأَمِينَةٌ" (٢١: ٥ وقا؛ ٦: ١٠؛ ١٩: ٢؛ ٢٢: ٦). ففي الأدب الْهِلِيني تستخدم *alēthinos* كناية عن الكائنات الإلَهية لتعني (الَّذِي هُوَ كائن حقا) وقد يكون هذا جزءاً من المعنى في رؤ، لكن الله أيضاً حق بعكس ضلال وخداع الأوثان وضد الْمَسِيح. ويمكن أيضاً للشهداء والْمُؤْمِنِينَ الأمناء الاتكال عَلَى حقه.

(ح) ترد الصفة *alēthōs* في يو ٧مرات، ومرة في ١يو، ولا ترد في رؤ. وتُستخدم أحياناً بمعنى الحقيقي أو الأصيل وكمساوي ظرفيا لـ *alēthinos*. لذا نثنائيل (حرفيا) "إِسْرَائِيلِيٌّ حَقًّا" (يو١: ٤٧)، بمعنى أنه رجل جدير باسمه بحق، مع هذا فعادة تستخدم الصفة لتعني حقيقي أو بالفعل.

٤. كتابات ع. ج الأخرى: (أ) في ١و ٢بط. نجد "الْحَقّ" أو "طريق الْحَقّ" مستخدمتان كما في الرعويات، فعلياً كمرادف لحق الإِنْجِيل. الْمَسِيحيون هم الناس الذين أصبحوا طائعين للحق (١بط١: ٢٢). ينكر الأنبياء الكذبة والمعلمين الكذبة الْمَسِيح ومن هنا يجعلون الآخرين يُجَدِّفُون عَلَى طَرِيقِ الْحَقِّ (٢بط٢: ٢).

أحياناً يعني "الْحَقّ" "طبقا لحقائق الأمر". ومن هنا تعني "نِعْمَةُ اللهِ الْحَقِيقِيَّةُ" في (١بط ٥: ١٢)، النعمة التي أختبر القارئ صدقها والمبنية عَلَى الواقع، لا الأوهام. ويشرح المثل في (٢بط ٢: ٢٢) الْحَقّ كما هُوَ في ضوء التجربة.

(ب) للوهلة الأولى تبدو ببساطة "كلمة الْحَقّ" في يع ١: ١٨ بمعنى رسالة الإِنْجِيل. لكن النص هنا يقترح أن الموضوع هنا هُوَ أن الله يتصرف بطريقة ثابتة ويعول عليها. فالله لا يجربنا لنخطئ (١: ١٣-١٦) ولا يوجد فيه ظل تغيير (١: ١٧)، وبسبب هذا الموثوقية فإن كلمته هي كلمة الْحَقّ. وقد يبدو معنى "نضلّ عن الْحَقّ" في (٥: ١٩) أن ننصرف عن الإِنْجِيل، لكن مرة أخرى اللفظ هنا أوسع، بمعنى الطريق الصحيح. فبأي معنى الطموح الأناني يمكن أن يقود المرء إلى "إنكار الْحَقّ"؟ كما في (٣: ١٤) من المحتمل جداً، أن يعقوب يحذر قراؤه من أن الطموح الأناني والغرور يقودون الناس إلى وضع اعتبارات حول مركزهم الشخصي فوق حتى ما يهم الْحَقّ، وغالباً ما ينبع الكذب من اهتمام المرء بالدفاع عن ادعاءاته أو التأكيد عَلَى ادعاءاته حول مركزه الشخصي في عيون الآخرين.

(ج) الإشارة في عب ١٠: ٢٦ إلى الحصول عَلَى "مَعْرِفَةَ الْحَقِّ" تعني بالتأكيد معرفة حق الإِنْجِيل، لكن *alētheia* هنا أيضاً تضع خطا تحت أن الرسالة الْمَسِيحية مطلقة ونهائية، فبالفعل لا يوجد شيء أخر لو أن شخص أدار ظهره لما هُوَ حق. ترد *alēthinos*، ٣ مرات في عب (٨: ٢؛ ٩: ٢٤) تصف "الْهَيكل الحقيقي"، فالكاتب مثلُهُ مثل كُتّاب الرؤويات الْيَهُودية يقارن بين الْقُدس السماوي كما هُوَ في فكر الله والْهَيكل الأرضي الَّذِي يعكس هذا الواقع السماوي. فـ *alēthinos* في ٨: ٢ و٩: ٢٤ تحمل معناها المميز لأصيل أو حقيقي، أما في ١٠: ٢٢ فـ "القلب الصادق" يعني الَّذِي ليس فيه غش.

٢٣٨ (*alētheuō*، يتكلم بالصدق) ← ٢٣٧.

٢٣٩ (*alēthēs*، صدق، حق، جدير بالثقة، مخلص) ← ٢٣٧.

٢٤٠ (*alēthinos*، أصيل، حقيقي، حق، صادق، صدق، جدير بالثقة) ← ٢٣٧.

٢٤٢ (*alēthōs*، بالحقيقة، حقاً، بِالْحَقِّ، يقيناً) ← ٢٣٧.

٢٤٥ (*halizō*، تمليح، يُملّح) ← ٢٢٩.

٢٤٨ (*allassō*، يغير، يتغير، يبدل) ← ٢٩٠٤.

٢٥١ (*allēgoreō*، يتكلم مجازياً، يرمز) ← ٤١٣٠.

٢٥٢ ἁλληλουϊά، ἁλληλουϊά، (*hallēlouia*)، هللويا، سبحان الله (٢٥٢).

ع. ق يعد أفضل شرح لكلمة *halᵉlû-yāh* العبرية والتي تتكون من مقطعين الثاني شخصي جمع مذكر آتي من أصل الأمر *hālal*، بمعنى ليمدح والمقتبس من الاسم الإلَهي يهوه *yāhweh* كياه *yāh*. الفعل مستخدم علمانياً باتساع (مثل؛ تك١٢: ١٥) ودينياً (مثل؛ قض ١٦: ٢٤) المدح واستخداماته يجمع فكرة الإعجاب والتملق والتهلل، في الحقيقة دائماً ما تتبع *halᵉlû-yāh* بـ *halᵉlû 'eth-yāhweh* (مثل؛ مز ١٤٨: ١) والذي يقترح أنه من بدء الأيام فقد صار معلوماً أنه هتاف

تسبيح للرب.

يقدم التسبيح ليهوه عَلَى أعمالَهُ في الخليقة (مثل؛ مز ١٠٤) ولخلاصه في الخروج وصبره في أيام التيه في الصحراء (١٠٥؛ ١٠٦)، وعلى حكمه للعالم من خلال ملكي صادق الكاهن الملك (١١٠) وقصده الأبدي في أن يجعل العالم كلّهُ عند النهاية ما عليه مختاريه الآن (١٤٥-١٥٠).

ع. ج ترد هذه الكلمة في ع. ج في رؤ فقط في ١٩: ١، ٣، ٤، ٦ وتعكس استخدام سب (والتي هي ترجمة صوتية بدلاً من ترجمتها)، فالحيوانات السماوية تسبح اللهَ عَلَى انتصاره عَلَى "الزانية العظيمة" منسبين إليه الخلاص، والمجد، والقوة.

انظر أيضاً *amēn*، آمين، الْحَقّ (٢٩٧)؛ *hōsanna*، أوصنّا (٦٠٥٧).

٢٥٤ (*allogenēs*، أجنبي) ← ٢٥٩.

٢٥٧ ἄλλος، ἄλλος (*allos*)، آخَرَ، شيء (٢٥٧)؛ ἄλλως (*allōs*)، خلاف ذلك (٢٦١)؛ ἕτερος (*heteros*)، آخَرَ، شيء (٢٢٨٣)؛ ἑτέρως (*heterōs*)، بشكل مختلف، بخلاف (٢٢٨٤).

ث. ي& ع.ق ١. في ث ي تحمل كُلّ من *heteros* و*allos* جوهرياً نفس المعنى: أخر، خلاف. وغالباً ما يقدمون شخص أو شيء أو مجموعة. *heteros* أصلا لَهُا فكرة الأخر من اختيارين أو مجموعتين بالرغم من أنه لا يتم التشدد في المحافظة عَلَى هذا التخصيص.

٢. في سب تشير *allos* إلى ما تم ذكره بالفعل في مقابل الآخرين ويمكن حتى أن تترجم كاسم الإشارة. تحمل *heteros* تضمين شخصي واستخدمت في ترجمة كلمات مثل رجل وجار وأخ. استخدمت *allos* حوالي ١٠٠مرة و*heteros* حوالي ٢٥٠ مرة.

ع. ج يوجد تخصيص قليل في ع. ج بين *heteros* والموجودة ٩٨ مرة و*allos* الموجودة ١٥٥ مرة. يبدو أن الاستخدام يعتمد كلية عَلَى تفضيل الكاتب (مثل؛ لو يفضل *heteros*) ويعتبر العامل الجدلي أحد أسباب الورود الكثير جداً لـ *allos* في ١و ٢كو.

١. **(أ)** استخدمت الكلمتان للدلالة على شخص أو شيء أو مجموعة أخرى، ومثل؛ *allos* (مت٥: ٣٩؛ ١٢: ١٣؛ يو٥: ٣٢)، و*heteros* (لو٥: ٧؛ ٢٣: ٤٠)، ويمكن أن تعني *tē hetera* اليوم التالي (أع٢٠: ١٥؛ ٢٧: ٣). **(ب)** يرد نفس الاستخدام في الجمع (مثل؛ مت ٢٠: ٣، ٦؛ لو١٠: ١؛ يو٧: ١٢؛ ٩: ١٦؛ أع٢: ١٣). **(ج)** تستخدم كُلّ من *heteros* و*allos* بالتبادل ففي السرد (مت١٣: ٥، ٧-٨؛ لو٨: ٦-٨) وفي التضاد (عب١١: ٣٥-٣٦). **(د)** في استخدامها كاسم، *ho heteros* لَهُا قوة الشخص الَّذِي وضعه الله في طريقي (رو٢: ١؛ ١٣: ٨؛ ١كو١٠: ٢٤؛ غل ٦: ٤).

٢. تصبح لَهُذه الكلمات أهمية لاهوتية حين تُعبّر عن اختلاف ما نوعي (أقل أو أكثر)، داخلي أو خارجي (مثل؛ مر١٢: ٣٢؛ ١كو٣: ١١؛ ٢كو١: ١٣). ظهر يَسُوعَ لتلاميذه بعد القيامة "بِهَيْئَةٍ أُخْرَى" (مر١٦: ١٢) لدرجة أنهم لم يتعرفوا عليه (قا؛ لو٢٤: ١٦؛ يو٢٠: ١٥) في هذا التجلي "صَارَتْ هَيْئَةُ وَجْهِهِ مُتَغَيِّرَةً" (لو٩: ٢٩). ويتأمل بُولُسُ في ١كو ١٥: ٣٩-٤١ في الأشكال المختلفة للجسد في مناقشته عن الْجَسَدِ المقام. ويذكر يوحنا سؤال في مت ١١: ٣ حول ما إذا كان يَسُوعَ هُوَ المسيا المنتظر أم ينتظر شخص آخر.

(أ) تفسير أع ٢: ٤ (بِأَلْسِنَةٍ أُخْرَى [*heteros*]) استخدام هذه الكلمة هنا يبعث عَلَى سؤال هل كانت عطية التكلم بألسنة يوم الخمسين شكل للكلام في حالة دَهش أم أن التلاميذ كانوا بالفعل يتكلمون بلغات أخرى والتي من المفترض عدم معرفتهم السابقة بها (← *glōssa*، لسان، لغة، حديث، ١١٨٥). والافتراض الخاطئ من بعض المتفرجين بـ "إِنَّهُمْ قَدِ امْتَلأُوا سُلاَفَةً" (٢: ١٣) يقترح بأن هذا كان كلام بألسنة في حالة دَهش (كما في ١٠: ٤٦؛ ١٩: ٦؛ ١كو١٢: ١٠، ٣٠؛ ١٤: ١-٤). ومع هذا يكتب لو أن الزوار من أنحاء مختلفة من الإمبراطورية الرومانية كانوا يسألون في ذهول "بُهِتَ الْجَمِيعُ وَتَعَجَّبُوا قَائِلِينَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: "أَتُرَى لَيْسَ جَمِيعُ هؤُلاَءِ الْمُتَكَلِّمِينَ جَلِيلِيِّينَ؟ فَكَيْفَ نَسْمَعُ نَحْنُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا لُغَتَهُ الَّتِي وُلِدَ فِيهَا" (أع٢: ٧-٨).

(ب) تعد قصة يوم الخمسين إعداد للإرسالية التبشيرية للتلاميذ وتصور انسكاب الرُوحَ القدس في شقين، التكلم بألسنة كعلامة لانسكاب الرُوحَ القدس كما تنبأ عنه يؤ ٢: ٢٨-٣٢ (قا؛ أع ٢: ١٧-٢١)، مظهراً حضور آخَرَ الأيام وإعلان كلمة اللهِ (عظة بطرس في يوم الخمسين في ٢: ١٤-٣٦). ففي يوم الخمسين أعلن الإِنْجِيلِ لليهود والمهتدين في أورُشَلِيمَ - حدث يحدد ويميز بداية إتمام أع ١: ٨ ويشكل نقطة تحول بالنسبة لإرسالية بطرس التبشيرية.

لاحظ، مع هذا أن إدراك أنهم جليليين جاء من المشاهدين، فليس من المستحيل أن يكون من بين المائة والعشرين (أع ١: ١٥) الذين كانوا في العلية وقتها من كان عَلَى دراية مُسبقة بأحد اللغات التي ورد ذكرها (مثل؛ سمعان القيرواني، مت ٢٧: ٣٢؛ قا؛ أع ٢: ١٠، "وَهُمْ رِجَالٌ قُبْرُسِيُّونَ وَقَيْرَوَانِيُّونَ"، ١١: ٢٠). لاحظ أيضاً وجود العديد من المجامع في أورُشَلِيمَ، من ضمنها من حملوا المؤن لشعب الشتات (قا؛ ٦: ٩). إذا كان الأمر كذلك، فقد تكون معجزة يوم الخمسين أن من امتلئوا بالرُوحَ القدس كانوا يبشرونهم بالْمَسِيحِ يَسُوعَ بجراءة وبثقة بلغتهم الأصلية، وربما يكون من المميز أيضاً أن التركيز في أع ٢ ليس عَلَى التكلم بهذه اللغات لكن عَلَى الاستماع من المشاهدين (٢: ٨، ١١).

(ج) يشدد بُولُسُ في ٢كو١١: ٤؛ غل ١: ٦-٩ عَلَى تفرد الخلاص الممنوح بإنجيلهُ، فـ "إِنْجِيلاً آخَرَ" لن يكون الإِنْجِيلِ، كما لن يكون رُوحَ آخَرَ الرُوحَ القدس، فَأي إِنْجِيلِ مثل تعليم المتهودين، الذين يصررون عَلَى ختان الأمميين المهتدين، ليس إِنْجِيلاً، فطلب مثل هذا يمثل لبُولُسُ مسألة مبدأ متعلق بأسس الخلاص، فمحاولة إتمام متطلبات الناموس للحصول عَلَى الخلاص يضع ثقل الاحتياج للقيام بأعمال بر من جانب البشر للحصول عَلَى الخلاص. فالموضوع الَّذِي تدور حولَهُ رسالة غل هُوَ معالجة المواضيع المتعلقة باختيار النعمة المجانية للهِ في الْمَسِيحِ في مقابل الخلاص بالمساعي البشرية. وإِنْجِيلِ هذا الخيار الآخَرَ محرم (أناثيما) بالنسبة لبُولُسُ (غل ١: ٨، ← *anathema*، ٣٥٣).

(د) نَامُوسِ آخَرَ في رو ٧: ٢٣ الَّذِي يعني الدافع الْجَسَدِي الأناني كأداة لناموس الْخَطِيئَة يحارب نَامُوسِ اللهِ الصَّالِحُ الَّذِي يتفق معه العقل (قا؛ ٧: ٢٥).

٣. تحتوي في ٣: ١٥ عَلَى المثال الوحيد للصفة *heterōs*، بطريقة مختلفة. في ع. ج. يبدو أن بُولُسُ يجادل هنا ضد المتحمسين الذين يدعون الكمال والإعلانات الخاصة بهم. فيشغل هتافهم ألعدائي ويطبقه عَلَى الْمَسِيحيين الذين هم بِالْحَقّ "الْكَامِلِينَ" (*teleioi*، ← *telos*، ٥٤٦٥) أو الناضجين الذين، في الحقيقة، يعرفون أنهم غير كاملين ويحتاجون إلى الامتداد إلى ما هُوَ قُدّام (٣: ١٢-١٣). فهم لم يصلوا بعد إلى هدفهم ولم يحصلوا بعد عَلَى "جَعَالَةِ دَعْوَةِ اللهِ الْعُلْيَا فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ" (٣: ١٤). ثم يعطي الختام العملي في (٣: ١٥) "فَلْيَفْتَكِرْ هذَا جَمِيعُ الْكَامِلِينَ مِنَّا، وَإِنِ افْتَكَرْتُمْ شَيْئًا بِخِلاَفِهِ فَاللهُ سَيُعْلِنُ لَكُمْ هذَا أَيْضًا". ويُظن أن بُولُسُ كان مَوجّهَ هذه النقطة الأخيرة إلى المدعين بالحصول عَلَى إعلانات خاصة، ويثق بُولُسُ في أنه بالواقعية والصبر سينمون في إدراكهم وبصيرتهم.

٤. تنتسب العديد من الكلمات اليونانية إلى *allos*، مثل *allotrios*،

غريب، أجنبي، مُعادي (٢٥٩)؛ *allogenēs*، أجنبي (٢٥٤)؛ و*allophylos*، أجنبي (٢٦٠)؛ ولِهٰذه الكلمات ← *allotrios* (٢٥٩).

٢٥٩ ἀλλότριος، ἀλλότριος (*allotrios*)، صفة: يعود للآخر، غريب، أجنبي، مُعادي، وكاسم: غريب (٢٥٩)؛ ἀλλογενής (*allogenēs*)، أجنبي (٢٥٤)؛ ἀλλόφυλος (*allophylos*)، غريب الجنس، من وجهة نظر اليَهُود هُوَ غير اليهودي، أممي (٢٦٠)؛ ἀπαλλοτριόω *apallotrioō*، معزول (٥٥٨).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي تأتي *allotrios* من *allos*، آخَر، وتعني آخَر، غريب، أجنبي، مُتغرّب في أرْض أو شعب، ومن هنا غير موائم وحتى عدائي. تعني *apallotrioō*، أن يستبعد، أبعد. تأتي *allogenēs* (من *allos* و*genos*، [جنس]) وتعني أجنبي، غريب. *allophylos*، (من *allos* و*phylē*، [قبيلة]) وتعني أجنبي الجنس، غريب.

٢. في سب *allotrios* هي ترجمة لكلمات عبرية عديدة وتعني أجنبي، غريب (مثل؛ تك٣١: ١٥؛ لا ١٠: ١؛ تث ١٤: ٢١؛ ١٥: ٣؛ ٣٢: ١٦). تستخدم *allogenēs* أحياناً لتؤدي نفس المعنى (مثل؛ خر٢٩: ٣٣؛ لا ٢٢: ١٠؛ عد ١٦: ٤٠؛ يؤ١٣: ١٧). فالغرباء ما زالوا أجانب (خر ١٢: ٤٣-٤٩)، بالرغم من حصولهم عَلَى حقوق وواجبات معينة في المجتمع.

ع. ج ١. تأتي *allotrios* بشكل قطعي مكافئ في مت١٧: ٢٥ ففي المناقشة حول جواز دفع النصف شاقل، جزية الهيكل (قا؛ خر ٣٠: ١١-١٦؛ ٣٨: ٢٦) حيث يسأل يَسُوع هل يأخذ الملوك جزية من أبنائهم أم من "الأجَانِبِ"، ويجيب بطرس "مِنَ الأجَانِبِ"، فمن هنا يقول يَسُوع "فَإذاً الْبَنُونَ أحْرَارٌ". لكن مع هذا ينصح بدفع الجزية حتى يتحاشى مضايقتهم. ويوحي الحدث هنا بأن تلاميذ يَسُوع هم "أبناء الله" وأن اليَهُود هم الذين في الحقيقة "الآخرين".

تقف *allotrios* (ممتلكات شخص آخَر) في لو ١٦: ١٢ في تواز مع "الثروة الدنيوية" (آ ١١[ت. ع. م] ← *mamōnas*، ٣٤٤٠) الأموال والممتلكات التي تعود لشخص آخَر وبالتالي هي "حرام" [ت. ي]. المعنى الضمني أنهم لا ينتمون للتلاميذ، الذين هم عَلَى العكس وكلاء عَلَى هذه الأشياء. وفي يو ١٠: ٥ الخراف التي تنتمي للراعي وتتبعه لا تميز صوت الغريب. والمعنى الضمني هُوَ أن المعلمين اليَهُود (وسيكونون آخرين) غرباء، نُبذوا من القطيع الحقيقي لله، بينما يَسُوعَ هُوَ الرّاعِيَ الحقيقي المعروف والمتبوع من شعب الله الحقيقي.

في أع ٧: ٦ (بالإشارة إلى تك ١٥: ١٣)، *gē allotria* ("مُتَغَرِّباً فِي أرْضٍ غَرِيبَةٍ") هي أرْض مصر، بينما فلسطين هي موطن إسْرَائِيل. لكن بالنسبة لإبراهيم حتى الأرْض الموعودة كانت أرْض غَرِيبَة (عب ١١: ٩) لأنها لم تكن منزلهُ السماوي الحقيقي. لذا عاشَ في خيام التي من خلالها شهد أنه غريب في هذا العالم.

المَسِيحيين خدام المَسِيح، لذا يجب ألا يدينوا خُدّام "شخص آخَرَ" (رو ١٤: ٤). ويرفض بُولُس في (٢كو ١٠: ١٥-١٦) التفاخر بأعمال أو أتْعَابِ آخَرِينَ"، لأنه لن يزين نفسه بريش طائر مُستعار. وهو حتى لن يعظ في مَكان حيث يعمل "آخَرِينَ" بالفعل، رافضاً أن يبني عَلَى أساس وضعه شخص "آخَرَ" (رو ١٥: ٢٠). ويحذر تيموثاوس من التعجل في وضع يديه عَلَى شخص وأن يعهد إليه بخدمه لئلا يشارك "الآخرين" في خطاياهم ويدعى لتقديم حساب عنهم (١تي ٥: ٢٢). يدخل رئيس الكهنة اليهودي قدس الأقداس "بِدَمِ آخَرَ" أي "بدَم غير دمه" [ت. ع. م] (عب ٩: ٢٥)؛ أما يَسُوعَ فقد دَخل بدمه إلى الأقداس السماوية. ترد *allotrios* في عب ١١: ٣٤ كتعبير عن "هَزَمُوا جُيُوشَ غُرَبَاءَ".

٢. ترد *apallotrioō* في أف ٢: ١٢؛ ٤: ١٨؛ كو ١: ٢١ فقط، وفي كُلّ مرة ترد كاسم مفعول يترجم بـ "غير معدود"، أو منفصل، أو مُبعد. فلم يكن قراء بُولُس مواطنين إسرائيليين، أي من شعبِ الله المختار، فقد وقفوا- كما يقف الوثنيين الآن- خارج وعود وعهد الله، ومن هنا كانوا عرضه للغضب. لم يكونوا يعرفوا الله، وعاشوا في الْخَطِيّة، لكن بعدما أصبحوا مسيحيين لا يجب أن يرجعوا لوضعهم الخاطئ.

٣. ترد *allogenēs* في لو ١٧: ١٨ فقط. حيث يُدعى السامري الممتن الذي رجع ليقدم الشكر بعد شفائه من البرص "الْغَرِيبُ الْجِنْسِ" لأنه ليس يهودياً. وترد *allophylos* في أع١٠: ٢٨ فقط، حيث يذكر منع اليَهُود من الاختلاط "بِأحَدٍ أجْنَبِيّ" (حرفياً: شخص من أمة أخرى)، لأن الأمميين كانوا غير طاهرين طقسياً، ومثل هذا الاختلاط قد يجعل اليهودي غير طاهر. لكن في المَسِيح قد تم محو مثل هذه الحواجز الناموسية.

انظر أيضاً *diaspora*، شتات (١٤٠٢)؛ *xenos*، أجنبي، غريب، مضيّف (٣٨٢٨)؛ *parepidēmos*، يظل لفترة فِي مكان غريب، مِنْفي، مسبي، أجنبي (٤٢١٥)؛ *paroikos*، غريب، أجنبي، نزيل (٤٢٣٠).

٢٦٠ (*allophylos*، غريب الجنس، أممي) ← ٢٥٩.

٢٦١ (*allōs*، خلاف ذلك) ←٢٥٧.

٢٦٣ (*alogos*، غير ناطق، غير عاقل) ←٣٣٦٤.

٢٦٦ (*halykos*، مالح) ←٢٢٩.

٢٧٩ (*hamartanō*، يُخطيء) ←٢٨١.

٢٨٠ (*hamartēma*، خطية، تعدي) ←٢٨١.

٢٨١ ἁμαρτία، ἁμαρτία (*hamartia*)، خطية (٢٨١)؛ ἁμάρτημα (*hamartēma*)، خطية، تعدي (٢٨٠)؛ ἁμαρτάνω (*hamartanō*)، يُخطيء (٢٧٩)؛ ἁμαρτωλός (*hamartōlos*)، كصفة: شرير؛ وكاسم خاطيء (٢٨٣)؛ ἀναμάρτητος (*anamartētos*)، بلا خطية (٣٨٧).

ث. ي& ع. ق ١. (أ) في ث ي: كانت *hamartanō* تعني أصلاً أن يخطئ الهدف، لا يشارك في شيء ما، يُخطيء. وكانت نظرة اليونانيين للخطاء منظمة عقلانيا حتى جاءت *hamartanō* كنتيجة لبعض *agnoia*، الجهل. الإسم المشابه هُوَ *hamartia*، خطأ، فشل في الوصول لِلْهُدف (أساساً رُوحَي). والنتيجة لمثل هذا الفعل هي *hamartēma*، فشل، خطأ، ذنب أرتكب في حق الأصدقاء أو النفس، ومن هذه الكلمات اشتقت الصفة والاسم *hamartōlos*، وهي الشيء أو الشخص الذِي يفشل.

(ب) ساد استخدام الاسم (*hamartēma*) عَلَى الفعل *hamartanō* وسط عالم متحدثي اليونانية. فوضعه أرسطو بين *adikēma* (الظلم) و*atychēma* (سوء الحظ)، كمخالفة ضد النظام السائد، لكن بدون نيّة شريرة. أصبحت *hamartia* كلمة شاملة بمعنى نسبي غير محدد: إساءة ضد شعور صائب. ومعناها يتراوح ما بين الغباوة إلى كسر القانون، أي شيء لا يتوافق مع الأخلاقيات السائدة، والاحترام الواجب للنظام الاجتماعي والسياسي *polis*.

(ج) تجد النظرة اليونانية للذنب أقوى تعبيراتها في التحامه بالجنون المحتوم للإنسان، وهو ما تصوره التراجيديات الكلاسيكية. فالذنب ليس مجرد فعل، لكنّه حقيقة متأصلة في كيان المرء الدفينة وهو المسبب للمعاناة، كما أن الذنب والمصير مجدولين ومشبكين بطريقة لا يمكن فصمَها.

(د) شددت الهُلينية العلاقة بين الذنب والمصير من خلال العديد من الشعائر والغنوس في الديانات السرية في محاولة للهُروب من حتمية المصير. بالإضافة إلى أن إدراك الذنب تم تعقيلَهُ وصياغته عقلانياً في الستوا(أماكن للدراسة والبحث فسيحة وذات أعمدة متوازية)، ويمكن التغلب عليه من خلال الفهم الأفضل والسلوك الصحيح. وتعمل النظرتان من خلال الافتراض المسَبَق بأن الإِنْسَانِ في الأساس صالح.

٢. (أ) في سب تمثِل الكلمتان *hamartia* و*adikia* بمعنى (الظلم ←٩٤) تقريباً مدى كُل الكلمات العبرية للذنب والخطيئة. *hamartia* وتصريف أفعالَها تمثل بالتحديد الكلمات العبرية *ḥaṭṭā't*، زلة، خطيئة، و*āwôn*، ذنب، خطيئة كانحراف واعٍ عن الطَريق الصحيح. ويتوافق الفعل *hamartōlos* مع المدى السيمانطيقي (علم تطور معان الكلمات) للأسماء. *hamartōlos* والتي عادة تعني فاعل الشر أو الخارج عن القانون.

(ب) على خلاف ع.ج لا يرد في ع. ق كلمة أولية أو عامة للخطيئة. ومع هذا فان الخطيئة، بالإضافة لذنب الشخص، أدركت بوضوح كواقع يفصل البشر والأمة الإِسْرَائِيلِية عن الله. فيهوه نفسه هُوَ المقياس للخطأ والصواب. ويعبر عهده مع الشعب، ووصاياه وناموسه وكلمته المنطوقة من خلال خدامه المختارين عن معيار إرادته. والخطيئة هي تباعد عن الله، لذا فهي تجلب عَلَى نفسها الضرر والعقاب.

(ج) ينظر ع. ق للخطيئة عَلَى أنها الجانب السلبي المعاكس لفكرة العهد، ومن هنا فغالباً ما يعبر عنها في مصطلحات قانونية. إن تاريخ الأمة يصور غالباً كتاريخ ارتداد، ثم عقاب، ثم تدخل سماوي من يهوه، ثم العودة.

يمنح تك ٣-١١ مثال واضح عن فكرة ع. ق للخطيئة، مصوراً بطريقة متقنة الاستقلال البشري وسلوك الاكتفاء بالذات. تنتشر الخطيئة في سلاسل من الانتشارات المتجددة بدءاً بسقوط أدم في تك ٣ الَذِي يقود إلى قتل الأخ لأخيه (٤: ١-٨)، ثم أغنية لامك (٤: ٢٣-٢٤)، ثم وصول الشر إلى ذروته في العالم قبل الفيضان (٦: ١-٦)، وأخيرا بناء برج بابل (١١: ١-٩). فالنزوع للابتعاد عن النظام المُعطى من اللهُ، وبناء النفس في وضعها الخاص وبطريقتها الخاصة متمركز في القلب (تك ٦: ٥؛ ٨: ٢١).

(د) الخطيئة هي كُلّ من السقوط بعيداً عن العلاقة الأمينة لله وعدم طاعة وصاياه وناموسه، وتسمى الأولى عدم أمانة لعهد الله (هُوَ ٤؛ أر ٣: ١٠)، بينما تسمى الأخيرة انتهاك لكلمة الله (١صم ١٥: ٢٣-٢٦، مز٧٨). وفي الحالتين أغلق شعب اللهُ عَلَى نفسه بعيداً عن علاقة الشركة مع الله وأصبح عُصاة (قا؛ أر ٢٩:٢).

(هـ) لا يمكن أن تفصل خطيئة الفرد عن الأمة، فتركز كتابات ع. ق الأولى عَلَى التاريخ المتكرر لارتداد الأمة (قض٢٦-٣٦)، لكن تضع التقاليد اللاحقة تركيزاً أكبر عَلَى مصير الفرد (مز؛ أي).

٣. (أ) الخطيئة كونية. لا يمكن لأحد أن يوجد في محضر اللهُ القدوس (أش٦: ١-٧).وشكايته ضد الشعب ككل (هو١٢). ويؤكد عَلَى عالمية الخطيئة بشكل خاص في تك ٦: ٥؛ ٨: ٢١؛ أش ٦٤: ٦-٧. فتكون هذه النظرة نقطة البداية لعقيدة الخطيئة الأصلية، لكن هذا التعليم لا يعطى أي صيغة نظامية في آي مكان في ع. ق. فعاقبة الخطيئة موت (تك ٢: ١٧)، وإذا لم يحدث هذا في مرة فأنه يكون نتيجة لنعمة الله السامية، والتي فيها يؤجل العواقب المدمرة، ولا يسمح بالعقاب والدينونة بأن يكونوا كلمته النهائية. بالآحرى يجعلَهُما الله أساس للتجديد، كما حدث مع نوح (تك٦-٩) ولعهد جديد (أر ٣١؛ حز ٣٧). وما عَلَى العصاة إلا ارتجاء رحمة الله حتى ما يسمعوا في النهاية رسالة خادم الله الَذِي بالرغم من أنه بلا خطيئة إلا أنه يحمل خطايا الآخرين (أش٥٣).

(ب) صممت الذبائح المتعددة لـ ع. ق، بما فيها شريعة يوم الكفارة العظيم المذكورة في لا ١٦، لتغطي الخطيئة. بيد أن غفران الخطايا مرتبط بالاعتراف بالذنب (قا؛ تك٥٠: ١٧؛ ٢صم ١٢: ١٣؛ مز ٥١).

٤. كان إدراك الخطيئة في الفكر اليهودي متجه بأكثر قوة نحو الناموس، حتى بعد أن أصبح أكثر سطحية تحت تأثير التفكير النظري والفتاوى الشرعية. وبما أن الأمميين لا يعرفون وصايا الله إذا فجميعهم خطاة، لأنه بالنسبة لِليهودي المتدين جوهر الخطيئة كان قبل كُل شيء انتهاك لنواميس الله ووصاياه. فقد اعتبرت عبادة الأصنام، وإراقة الدماء، والزنا خطايا لا تُغتفر. ويوجد احتمال غفران الخطايا التي ارتكبت عن غير قصد في الذبيحة، ومناسك التطهير، والأعمال الصَالِحُة، والمعاناة والاستشهاد. أما بالنسبة للسؤال حول أصل الخطيئة فتجد اليهودية أجابتها في أدم وحواء أو الملائكة الساقطين (تك ٦: ١-٦). وعواقب الخطيئة هي المرض، والموت، والدينونة الأبَدِيّة. وقد ركز المتدينون أعينهم عَلَى احتمال الطهارة آخذين كُل من إبْراهِيمَ وموسى وَإِيلِيَا وأخنوخ كأمثلة لَهُم. كما كانوا يتوقعون المحو الكامل للخطيئة في الملكوت المسياني.

ع. ج ١. يستخدم ع. ج الاستخدام السائد لـ *hamartanō* وتصريف أفعالها في سب كتعبير شامل عن كُل شيء يعارض الله. يجد المفهوم الْمَسِيحي عن الخطيئة أشمل تعبيراته وأعمق تطوراته اللاهوتية عند بُولُسُ ويوحنا. ترد *hamartia* ١٧٣ مرة (٦٤ مرة في بُولُسُ، ٢٥ مرة في عب، و١٧مرة في كُل من إنجيل ورسائل يوحنا، و*hamartanō*، ٤٢ مرة (٧مرات في كُل من رو، و١كو، ١٠مرات في رسائل يوحنا، و٣مرات في يو). وترد *hamartēma*، ٤ مرات فقط، ويشير إلى ارتكاب الفرد للخطيئة (مثل؛ ١كو ٦: ١٨). ويستخدم في سياق الغفران (مر ٣: ٢٨؛ رو ٣: ٢٥)، وتستخدم في مر ٣: ٢٩ كخطيئة لا تغتفر. ترد الصفة *anamartētos* فقط في يو ٨: ٧ وتعني بلا خطيئة فعلية. وترد الصفة *hamartōlos*، خاطئ، (٤٧مرة)، وهي الصفة المعتاد استخدامها، وتستخدم كاسم وأسمائها تتبع أسماء *hamartia*.

١. (أ) استخدم يَسُوعَ المفهوم اليهودي وع. ق الشائع في العالم من حولَهُ للخطيئة. وأصبح هذا واضحاً من الحقيقة الموجودة في الأناجيل الازائيّة فـ *hamartia* و*hamartēma* موجودين بشكل شِبْهِ قاصر في سياق غفران الخطايا، غالباً ما تستخدم *hamartanō* تماما. أي في معناها العادي والمعتاد (مت ١٨: ١٥؛ لو ١٧: ٣-٤). يوضح استخدام الاسماء بطريقة رئيسية في الجمع أن الفكرة السائدة هي أن أخطاء الفرد المرتكبة ضد الناموس أو إِنْسَانِ آخَرَ. فالخاطي هُوَ الشخص الَذِي لا يلتزم بالناموس أو تفسير الفَرِيسِّيين لَهُ، وكنتيجة يوضع الخاطي عَلَى نفس مستوى جابي الضرائب (مت ٩: ١٠؛ مر ٢: ١٥-١٦)، ويشبّه بالأممي أو الكافر (مت ٢٦: ٤٥؛ مر ١٤: ٤١؛ لو ٦: ٣٢-٣٤). ويوحي مزج "الجيلِ الفاسِقِ الخَاطِئ" في مر ٨: ٣٨ إلى أن الخطيئة تفصل المرء عن الله. لذا؛ فالتوبة والغفران ضروريان.

(ب) تجاوز وعظ الْمَسِيح المفهوم اليهودي للخطيئة، كما حدث في الموعظة عَلَى الجبل، فقد غير الناموس واضعاً مجيئه وشخصه كمعيار جديد يُمهد السبيل لوضع جديد للأمور(مت ٧: ٢١-٢٣؛ ١٢: ٣١؛ مر ٣: ٢٨-٣٥؛ لو ١٢: ١٠). هذا حقيقي حتى وإن لم تذكر هذه الآيات غالباً بصراحة الخطيئة، فالوضع الجديد كشفه الْمَسِيح "المخالط للخطاة". فقد جاء يَسُوعَ للخطاة، لا الأبرار (مت ٩: ١٣؛ مر ٢: ١٧؛ لو ٥: ٣٢)، وهو يتفوه بالبركة عَلَى المساكين (مت ٢:٥-١١)، ويدعو ثقيلي الأحمال إليه (١١: ٢٨).

بناء عَلَى هذه العلاقة، يدعون يَسُوعَ "صديق الخطاة" (مت ٩: ١٠-١١). وتتسيد علاقته بالخطاة بشكل خاص في لو بالتحديد (لو ٧: ٣٦-٥٠؛ ١٥: ١-٣٢؛ ١٨: ٩-١٤؛ ١٩: ١-١٠). وتصريحات يَسُوعَ

عن الفريسيين في مت ٢٣: ١-١٦؛ مر ١٢: ٣٧-٤٠؛ لو ٢٠: ٤٥-٤٧، تجعل من الواضح جداً أنه مع مجيئه تم تغيير معيار تصنيف البار عن الخاطي. فمن اعتبروا، بناء عَلَى المعايير الشرعية اليهودية، أبراراً يظهرون خطاة أمام الله، بسبب برهم الذاتي، ورفضهم ليَسُوعَ.

(ج) في قصة الآلام، وبشكل خاص في العشاء الأخير، ترى كل حَيَاةُ يَسُوعَ ووعظه بوضوح بمنظور الصليب (مت ٢٦: ٢٨). حيث بدّل يَسُوعَ شريعة التكفير بذبيحة نفسه، وهنا يرى كُلّ من البار والغير بار كخطاة. وقد قدم بطرس هذا المنظور مسبقاً في لو ٥: ٨ حين صرخ "اخْرُجْ مِنْ سَفِينَتِي يَارَبُّ لأَنِّي رَجُلٌ خَاطِئٌ" ومُلَخّص في تفسير الدُعاة الإنجيليين العام لإرسالية يَسُوعَ كالشخص الَّذِي سيخلص شعبه من خطاياهم (مت ١: ٢١؛ لو ١: ٧٧). ومن هنا فالمَعْمُودِيَّة في نظر يوحنا المعمدان كتعبير عن التوبة (مر ١: ٤) تأخذ معنىً جديداً، فالمَعْمُودِيّة وغفران الخطايا مؤسسين عند الرسل عَلَى موت وقيامة يَسُوعَ (يو ٢٠: ٢٣؛ أع ٢: ٣٨؛ ٥: ٣١؛ ١٠: ٤٣).

٢. (أ) ترد تفسيرات بُولُسَ الأساسية عن الخطيئة في رو ١-٨، لكن من المُميّز أن *hamartia* وتصريف أفعالَها ترد بالكاد في رو ١: ١٨-٣: ٢٠، حيث يتحدث بُولُسَ هنا عن كُلّ من اليَهُود والأمميين الذين ظهر نقصانهم حين تواجهوا ببر الله، وجميعنا نقع تحت يد الله الغاضبة كنتيجة لعدم إيماننا وتصرفاتنا الغير بارة لأن الناموس (*nomos* ←٣٧٩٥) ينتج معرفة الخطيئة ولكن ليس التسيد عليها (رو ٣: ٢٠؛ ٥: ٢٠؛ ٧: ٧-١٢؛ غل ٣: ٢٢). لذا لم يُبطل الناموس (٣: ٣١) لكنه بالحري يخدم في قيادتنا إلى الإيمان في المَسِيح (غل ٣: ٢٣-٢٥). فبر الله لا يمكن أن يدرك بالناموس، فالطريق المحتوم الَّذِي سنرتاده جميعاً بدون المَسِيح وبدون الإيمان هُوَ الناموس - الخطيئة - الموت ويعتبر أدم مثال عَلَى هذا (رو ٥: ١٢-٢١) فمن خلال خطيته جلب الموت للعالم، لنفسه ولكل الجنس البشري (رو ١: ٣٢؛ ٦: ١٦؛ ٧: ٥-١١؛ ٨: ١٣؛ ١كو ١٥: ٥٦).

حين نقبل إلى معرفة المَسِيح، وحينها فقط، تفضح كُلّ قوى الخطيئة والذين يصارعون ضد رُوحَ الله مسجونين في الجَسَدِ (*sarx*، ←٤٩٢٢)، وكعدو لله، يُنتج خطيئة وموت. يحارب الرُوحَ والجَسَدِ أحدهما الأخر في الشخص الَّذِي تحت الناموس (رو ٧: ١٣-٢٥، قا؛ غل ٥: ١٦-٢٦). يستخدم بُولُسَ في الغالب دائماً *hamartia* بالمفرد موحياً بأن الخطيئة تقريباً قوة شخصية تعمل في ومن خلال البشر (رو ٥: ١٢، ٢١؛ ٦: ٦، ١٧؛ ٧: ٩-٢٣) ونفس الشيء حقيقي بالنسبة لـ *sarx* (غل ٥: ١٩، ٢٤) و*thanatos* (الموت ← ٢٥٠٥، رو ٦: ٩ب). لقد ساهمت هذه الطريقة الشفافة في وضع الأمور بجانب إقرارات بُولُسَ بعالمية الخطيئة منذ أدم (رو ٥) عَلَى وضع العقيدة الكنسية للخطيئة الأصلية.

(ب) كسر يَسُوعَ المَسِيح كنظير لأدم (١كو ١٥: ٤٥) بمجيئه هذه الدائرة. فقد أخذ عَلَى نفسه لعنة الناموس كبديل عن كُلّ البشر (غل ٣: ١٠-١٤)، واحتمل الموت (رو ٥: ٨؛ ٦: ٣-١٠؛ ١كو ١٥: ٣)، وتعامل مع الخطيئة عن طريق حملَهُ لَهُا (رو ٨: ١-٤)، وهو نفسه أصبح خطيئة (٢كو ٥: ٢١)، حتى ما يؤسس بر الله (رو ٥: ١١؛ ١١: ١٥؛ ٢كو ٥: ١٨-١٩، ← *katallassō*، يصالح، يتصالح، ٢٩٠٤). ومن خلال انتصاره، قهر يَسُوعَ الناموس والخطيئة والموت مبدلاً إياهم بالبرّ والحَيَاةُ.

لا يقود طريق الناموس، الَّذِي حاول بُولُسَ من قبل ارتياده، إلى الحَيَاةُ بل إلى الموت. ويعتبر بُولُسَ اضطهاده لطريق المَسِيح والمَسِيحيين خطيئة عمره (١كو ١٥: ٩؛ ١تي ١: ١٥)، لكن نعمة الله فتحت لَهُ الطريق الجديد (رو ٥: ١٥؛ ١كو ١٥: ١٠-١١)، طريق الإيمان (رو ٣: ٢١-٣٠). فإبْرَاهِيمَ قد أصبح باراً بالإيمان (رو ٤)، كنموذج لِهُذا الطَرِيقُ الجديد.

المُصالحة بموت المَسِيح حدثت لنا مرة ولِلأبد (رو ٣: ٢٥-٢٦؛ ٥: ٨)، حتى أن كُلّ من يؤمن ينال سلاماً مع الله (٥: ١-٥). يضم المُؤْمِنِينَ من خلال المَعْمُودِيّة إلى حدث المَسِيح، فمن خلال الموت والقيامة مع المَسِيح يشقوا بعيداً عن سلطان الموت ليشتركوا في حَيَاةُ المَسِيح الجديدة (٦: ١-١١). يتبع هذا التوضيح مباشرة بأمر حتمي ألا وهو أن عَلَى المَسِيحيين الآن أن يحرروا أنفسهم من قيود الخطيئة حتى ما يدخلوا إلى خدمة البر (٦: ١٢-١٨). ويتم وضع المرء نفسه تحت قيادة الرُوحَ في المحبة (غل ٥: ١٣-٢٦، قا؛ رو ٨: ٩-١٧)، وكنتيجة لِهُذا فأنه يتم استبعاد كُلّ بر ذاتي وكل ثقة في النفس (رو ١٠: ٣؛ ١كو ١: ١٨-٣١) ومن هنا كُلّ ما لا ينبع من الإيمان ووحدة مع المَسِيح الحي خطيئة (رو ١٤: ٢٣).

(ج) من هنا يوجد لدينا خيطان لتعاليم بُولُسَ عن الخطيئة (i) كُلّ البشر معرضون لقوة الخطيئة وعمل الله المصالح لَهُم في المَسِيح يَسُوعَ الَّذِي فعلَهُ مرة وإلى الأبد هُوَ الطَرِيقُ الوحيد للخلاص منها. (ii) يدعو الله الجميع للعودة لِهُذا البر الجديد في إيمان، ليكونوا خدام للمسيح بدل الخطيئة، ثم يسلكوا في الرُوحَ أو في المَسِيح، وتظهر خطورة وعمق قوة الخطيئة كقوة مسيطرة وعظمة عمل نعمة الله من خلال تقارب وتشابك هذان الخيطان وفي نفس الوقت يعطي سبباً لمسئوليتنا عن إيماننا وأفعالنا.

٣. (أ) في كتابات يوحنا: يوضع مدرك *hamartia* ضمن سياق حدث المَسِيح. فقد جاء المَسِيح إلى العالم (يو ١: ١-١٤) وحمل خطاياه كحمل الله (١: ٢٩؛ ١يو ٣: ٥). وكان شخصياً بلا خطيئة، لكنه بذل دمه عن خطايا العالم- أي من أجل المسجونين في اغترابهم عن الله (١يو ١: ٧؛ ٢: ٢؛ ٤: ١٠؛ رؤ ١: ٥). وأي قوة أو إرادة تعارض المَسِيح خطيئة. وقد وضحت هذه الحالة في يَهُوذَا الاسخريوطي (يو ٦: ٧٠-٧١؛ ١٩: ١١)، وأيضاً في الطريقة التي تجاوب بها اليَهُود مع يَسُوعَ (٨: ٤٤-٤٧)، فقد ظنوا أن يَسُوعَ إِنْسَانٍ خاطي، لكنهم هم الذين كانوا خطاة لأَنَّهُمْ لم يعرفوه ويدركوه كالفَادِيّ (٩: ١٦-٤١). تتساوى الخطيئة هنا مع عدم الإيمان، ويواجه الشعب بوجوب اتخاذ قرار، إما مع أو ضد يَسُوعَ (١٥: ٢٢-٢٤)، ومن خلال الإيمان أو عدم الإيمان في المَسِيح يقرر الناس إما للحَيَاةُ أو للموت (٨: ٢٤؛ ٩: ٤١؛ ١٦: ٨-٩). ومن هنا فضح يَسُوعَ بمجيئه الخطيئة عَلَى ما هي عليه (١٥: ٢٢-٢٤)، وبما أنه جلب الحَيَاةُ فقد جرد رئيس هذا العالم من قوته (١٢: ٣١؛ ١٦: ١١).

(ب) ترى الخطيئة كنقيض لِلْمَحَبَّةِ في ١يو ٣: ١-١٠. صحيح أن التطهير من الخطيئة تم من خلال المَسِيح (١: ٧)، وأن الخطيئة مستحيلة بالنسبة للمولودين من الله (٣: ٨ - ٩)، لكن لا يمكن أن يعتبر أي شخص نفسه/نفسها بلا خطيئة أو مستغني/ مستغنية عن الغفران (١: ٨) عَلَى العكس، يغفر لنا المَسِيح خطايانا حين نعترف بها (١: ٩). ومن هنا تحمي ١يو أيضاً من التوتر بين عمل المَسِيح الخلاصي والأخلاقيات والأعمال البشرية. حيث يقع الاختبار في محبة الفرد لإخوته المُؤْمِنِينَ (١: ٩؛ ٤: ٧؛ قا: ٤؛ ٢: ٧؛ ٣: ١٠). أيا كان، إن ١يو تعرف أيضاً الخطيئة الخطيرة المميتة، والتي قد يعني يوحنا بها الارتداد وعبادة الأصنام (٥: ١٦-٢١).

٤. تسعى عب لإظهار أن المَسِيح صار إِنْسَان بكل معنى الكلمة (٢: ١٤)، لدرجة أنه جُرِّبَ (٤: ١٤-١٦؛ ٥: ٧-٨)، لكن مع هذا أستمر حراً من الخطيئة (٤: ١٥). تتعامل عب مع الخطيئة من خلال سياق الذبيحة. فالمَسِيح هُوَ رئيس الكهنة الحقيقي (٧: ٢٥-٢٧)، وقد قدم نفسه مرة وإلى الأبد عن خطايانا، بدل ذبيحة الخطيئة التي في ع. ق يتكرر تقديمها. ويَسُوعَ هُوَ الذبيحة الفريدة الَّذِي تجعل تقديم أي ذبيحة

أخرى نافلة (١٠: ٤-١٠، ١٨)، فأتم استبدال الذبائح بإمكانية الغفران عن طريق الإيمان (١١: ١-٤٠). ومثال يَسُوعَ الذبيحة المتفردة الَّذِي يحررنا مرة وإلى الأبد من الخطيئة، يساعدنا في صراعنا ضد مخاطر الاستمرار في الخطيئة (١٢: ١-٤). أما الدينونة الأَبَدِيَّة ففي انتظار من يسقطون بعيداً عن الإيمان (٦: ٤-٦؛ ١٠: ٢٦-٣١)، وهذه هي الخطيئة التي تستبعد أي توبة أضافية.

٥. تحذر يع من الضلال الَّذِي ينتج خطيئة، والتي بالتالي تنتج موتاً (١: ١٥). ومن خطر عدم التصرف بناء عَلَى المعرفة الممنوحة لنا من الإيمان (٤: ١٧). وفي نفس الوقت، يشجع يع قراؤه عَلَى الاعتراف بخطاياهم، عالمين أن الله سيغفر لَهُم (٥: ١٥-٢٠).

٦. يقتبس بطرس في رسالته الأولى أش٥٣ ليشجع قراؤه عَلَى الوقوف بثبات أمام المعاناة متمثلين بالذي تألم من أجلنا مرة وبالتالي خلصنا من خطايانا (١بط ٢: ٢١-٢٥؛ ٣: ١٨؛ ٤: ١).

انظر أيضاً *adikia*، إثم، ظلم (٩٤)، *parabasis*، التعدي، التجاوز (٤١٢٦)؛ *paraptōma*، زلة، خطية، ذنب، تجاوز (٤١٨٣).

٢٨٣ (*hamartōlos*، كصفة: شرير؛ وكإسم خاطيء) ← ٢٨١.

٢٨٩ ἄμεμπτος، ἄμεμπτος (*amemptos*)، بريء، بلاَ لَوْم، بلا عيب (٢٨٩)؛ ἀμέμπτως (*amemptōs*)، ببراءة، بلاَ لَوْم (٢٩٠)؛ μέμφομαι (*memphomai*)، يبحث عن عيب (٣٥٢٢)؛ μεμψίμοιρος (*mempsimoiros*)، تعييب، مُتشكي (٣٥٢٣)؛ μέμψις (*mempsis*)، سبب للشكوى (٣٥٢٤).

ث ي & ع. ق ١. (أ) في ث ي عادة ما تعني *amemptos* بلا عيب، بريء وممكن أن تستخدم للدلالة عن أشخاص أو أشياء. واستخدمت في حالة مع تضمين "مكتفي" بمعنى أن المرء لا يتصف بلوم الآخرين. يعني الفعل *memphomai*، عاب، خطأ وفي حالة النصب كمفعول به مباشر وغير مباشر للشخص فقد تحمل ضمناً معنى اعتبار أحدهم مستحقا للوم. والصفة *mempsimoiros* ، تصف الشخص العرضه للخطأ، أما *mempsis*، فتوضح أرضية أو سبب الشكوى أو اللوم.

٢. (أ) في سب يمكن أن يكون معنى *amemptos*، نظيف، نقي، كامل، مثالي، بار، ومحتمل أيضاً مستقيم وقويم، وفي تواز مع *katharos* (نظيف) في أي ١١: ٤، فهي تصف براءة شخصية أيوب (رج أيضاً ١: ٨). وفي ١٥: ١٤ ترد هذه الكلمة في تواز مع *dikaios* (بار، قا؛ أيضاً ٢٢: ٣). وتوجد في حك ١٠: ٥، ١٥؛ ١٨: ٢١ بمعنى الطهارة الأخلاقية. ترد الصفة *amemptōs*، في سب بالإضافة إلى النص اليهودي لـ أس ٣: ١٣ بمعنى وجيه، إشارة إلى المساعي الحميدة للملك أَحْشُويرُوشَ في توحيد إمبراطوريته.

(ب) تتوازى *mempsis*، في أي ٣٣: ١٠ مع جملة "يَحْسِبُنِي عَدُوّاً لَهُ"، والمعنى يدل عَلَى سبب للشكوى. وفي ٣٩: ٧ تصف نفس الكلمة صياح سائق لحمار بري، إشارة لفكرة الانتهار أو التوبيخ. وتتضمن الكلمة في ١٥:١٥(أ)؛ ٣٣: ٢٣؛ حك ١٣: ٦ خطأ أو لَوْم.

ع. ج ١. (أ) ترد *amemptos*، في ع. ج بمعنى الطهارة الأخلاقية ففي لو ١: ٦ يصف زكريا بأن بلاَ لَوْم من جهة وصايا الرَّبّ. ويستخدم بُولُس الكلمة في (في٣: ٦) ليصف مُوقفه كفريسي فيما يتعلق بوصايا الله، فقد كان غير مدان بالعصيان. وترد الكلمة بمعنى مماثل في ٢: ١٥ لتصف الطهارة الأخلاقية للمؤمنين الذين لا يسألون أو يتذمرون ويصفون فيما بعد بـ"غير مشوب" *amōmos*. وفي ١تس٣: ١٣ يعبر بُولُس عن رغبته في أن يكون التسالونيكيين الْمَسِيحيين "بلاَ لَوْم" عند المجيء الثاني (قا؛ مت ٢٥: ٣٤-٤٠). وهذا الـ" لا لَوْم" ناتج من محبتهم الوافرة أحدهم للآخر (١تس٣: ١٢). وتطبق *amemptos*، عَلَى العهد الأول في عب ٨: ٧ بمعنى سلبي، فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ ذَلِكَ الأَوَّلُ بِلاَ عَيْبٍ لَمَا طُلِبَ مَوْضِعٌ لِثَانٍ.

(ب) ترد الصفة القريبة *amemptōs*. في ١تس ٢: ١٠ لتصف نشاط بُولُس بين التسالونيكيين باعتبار عدم وجود سبب للوم أو التوبيخ من جهته، وفي ٥: ٢٣ لتشرح العمل الكامل للتقديس عند المجيء الثاني.

٢. يحمل الفعل *memphomai* التضمين الأساسي للائمة أو إكتشاف الخطأ. ويستخدمه مر في بعض المخطوطات اللاحقة مر٧: ٢ ليعبر عن رد فعل الفريسيين للتلاميذ الذين كانوا يأكلون بأيدي غير مغسولة، وقد هوجموا لأَنَّهُمْ كانوا مذنبين بانتهاك تقليد يهودي.

استخدم بُولُس في رو٩: ١٩ *memphomai* في سؤال بلاغي حول موضوع مسئولية البشر القائمة، بأن عرض سيادة الله المطلقة قائلا "لِمَاذَا يَلُومُ بَعْدُ لأَنْ مَنْ يُقَاوِمُ مَشِيئَتَهُ؟" ويتضمن الفعل هنا بوضوح الذنب أو استحقاق اللوم، ويجادل بُولُس في أن سيادة الله المطلقة لا تحرر الخطاة من الذنب أمام الله.

ترد *memphomai* في عب ٨:٨ مع مفعول به غير مباشر للشخص، بمعنى مشابه للأعلى، لكن في تضاد مع ٧ :٨ *amemptos*. فيصف العهد السيناوي بأنه بِلاَ عَيْبٍ *amemptos*، وغلطته هي أنه أعطي لشعب لم يحفظه، لأن الله وجد فيهم عَيْبٍ (*memphomenos* ٨:٨).. ليس أن الطبيعة الجوهرية للوصايا قد تغيرت، بل بالحري كيفية استلام العهد (٨: ٨-١٢، يقتبس ار ٣١: ٣١-٣٤).

٣. ترد *mempsimoiros* (حرفياً، تعييب، مُتشكي [*moira*] فقط في يه ١٦، حيث تصف الْمُدَمْدِمُونَ والْمُتَشَكُّونَ.

انظر أيضاً *aitia*، سبب، أمر، علة، دعوى (١٦٢)؛ *elenchō*، يكشف، يُعرِّض، يُدين، يُعاقب، يبكت، يوبخ (١٧٩٤)؛ *enochos*، مُذنب، خاضع لـ، عُرضة لـ (١٩٤٤).

٢٩٠ (*amemptōs*، ببراءة، بِلاَ لَوْم) ← ٢٨٩.

٢٩١ (*amerimnos*، بلا هم) ← ٣٥٣٣.

٢٩٤ (*ametamelētos*، بلا ندامة، غير قابل للتغيير) ← ٣٥٦٤.

٢٩٥ (*ametanoētos*، غير تائب، غير نادم) ← ٣٥٦٧.

٢٩٦ (*ametros*، ما لا يُقاس) ← ٣٥٨٦.

٢٩٧ ἀμήν، ἀμήν (*amēn*)، آمين، الْحَقّ (٢٩٧).

ع. ق ١. آمين ترجمة صوتية لكلمة *ʾāmēn* العبرية المشتقة من *ʾāman* - أن يظهر المرء لنفسه بأنه يوثق فيه (مبني للمجهول)، يعرف لنفسه أنه آمن، لديه إيمان (مبني للمجهول)-تعني ثابت، حقيقي.

استخدمت الكلمة العبرية ٣٠ مرة في ع. ق (مترجمة بـ *amēn* ثلاث مرات وبـ *genoito*، ٢٣ مرة). يؤكد الشخص تعريف نفسه بنطقها في ظروف خطيرة لتأكيد لعنة، أو قسم، أو قبول بركة، أو ليشرك نفسه في تسبحة شكر، قول آمين معناه تأكيد عَلَى مقولة قالها شخص آخر. فتؤكد السيدة التي يشك زوجها في خيانتها في عد ٥: ٢٢ عَلَى استحلاف الكاهن لَها بقول آمين *genoito*، مرتين. وفي تث ٢٧: ١٥-٢٦ يقول الشعب اثني عشر آمين *genoito*، كتأكيد عَلَى اللعنات المعلنة ضد تعديات معينة للناموس الموسوي (انظر أيضاً نح ٥: ١٣(*amēn*)؛ ار ١١: ٥ (*genoito*)). وبما أن الله نفسه شاهد عَلَى هذه التأكيدات فأن أش ٦٥: ١٦ يدعوه بالإِلَهُ الـ"آمين" ت. ي (حرفياً "إِلَهِ الْحَقِّ"ت. س& ف + ت. م).

تختتم تسبحات الكتب الأربعة الأولى للمزامير بـ"آمين" (عب؛ سب *genoito*)، (٤١: ١٣؛ ٧٢: ١٩؛ ٨٩: ٥٢؛ ١٠٦: ٤٨). ويوضحها نح ٨: ٦ (قا؛ أيضاً ١أخ ١٦: ٣٦) عَلَى أنها تعبير عن تجاوب الشعب،

فبقولِهم آمين يؤكد الشعب عَلَى أن ما تم قولَهُ ثابت وايجابي وصحيح وملزم.

٢. ترد آمين في المصادر الرّابّانية فقط كجواب مؤكدة ومشددة عَلَى ما قالَهُ آخَرَ. فمن قالوا آمين بعد صلاة أو تسبحة أصبحت ملكهم وبنفس الطريقة قول آمين بعد استحلاف أو بركة أو لعنة تجعل ما قيل ملزماً. كان عَلَى الْيَهُود أن يقولوا آمين لأي تسبحة ومن يقولون آمين بطريقة لائقة يتم مكافأتهم بسخاء من اللهِ. نادراً ما ترد آمين في نهاية صلاة.

كان الكهنة يكررون التسبحات لتمجيد اللهِ، ويباركون كُلّ من ينتمون لنصيب اللهِ عندما ينضم شخص ما إلى جماعة القمران، بينما يلعن اللاويين كُلّ من ينتمون لنصيب بليعال ويجيب كُلّ من دخلوا في العهد عَلَى هذه التسبحات سواء للبركة أو للعنة بتكرار "آمين" مرتين.

ع. ج ترد آمين في ع. ج ١٢٩مرة، ترد في الاناجيل عَلَى فم يَسُوعَ فقط، عموماً في جملة "آمين، وأنا أقول لكم..."، أحياناً يترجم لوقا آمين الأصلية بـ "*alēthōs*" ("حقاً" ٩: ٢٧؛ ١٢: ٤٤؛ ٢١: ٣) أو *ep'alētheias* ("بِالْحَقِّ" ٤: ٢٥). لدى يو ترد ٢٥مرة آمين مضاعفة، إما لأسباب طَقسيّة أو لتقوية الآمين. باستخدام يَسُوعَ لِهَذِه الطريقة في تقديم كلامه أكد عَلَى أنه كلام أكيد ويعتمد عليه وملزم لَهُ ولسامعيه، لان هذه الكلمات تُعبّر عن جلالَهُ وسلطانه.

تظهر آمين في كتابات ع. ج الأخرى في نهاية الصلوات والتسبيحات لتقويها وتؤكد عليها (رو ١: ٢٥؛ ٩: ٥؛ ١١: ٣٦؛ ١٦: ٢٧؛ اف ٣: ٢١؛ عب ١٣: ٢١). أي شخص يسمع تسبحة شكر في خدمة تعبدية يجيب عليها بآمين. ومن هنا فان هذا العنصر يجب أن يقدم في لغة يفهمها/ تفهمها (اكو ١٤: ١٦). ورسائل ع. ج من المفترض أن الجماعة ستجيب بآمين(رو ١٥: ٣٣؛ غل ٦: ١٨؛ رؤ ١: ٧).

ترد آمين في رؤ ٧: ١٢ في بداية ونهاية التسبيحة وفي ١٩: ٤ متصلة بـ "هللويا". وفي ٢٢: ٢٠ تُجيب الْكَنِيسَة عَلَى تأكيد إِلَهِي بآمين وبالتالي تصادق عَلَى الوعد. وحين يدعو يَسُوعَ نفسه "الآمِينُ" في ٣: ١٤، ويؤكد عَلَى أنه "الشَّاهِدُ الأَمِينُ الصَّادِقُ"، فانه تبني أش ٦٥: ١٦ (سب). ويرى بُولُسُ في ٢كو ١: ٢٠ أن كُلّ وعود الله قد تحققت ومضمونة في الْمَسِيحِ.

انظر أيضاً *hallēlouia*، هللويا، سبحان اللهُ (٢٥٢)؛ *hōsanna*، أوصنّا (٦٠٥٧).

٢٩٩ (*amiantos*)، بلا دنس، غير نجس) ← ٣٦٢٠.

٣٠٣ ἀμνός، ἀμνός (*amnos*)، حملٌ (٣٠٣)؛ ἀρήν (*arēn*)، حملٌ (٧٤٨)؛ ἀρνίον (*arnion*)، خروف (٧٦٨).

ث ي & ع. ق تشير *amnos*، لحمل لتميزه عن *probaton*، غنم، وأستخدم ع. ج وسب كُلّ من *amnos*، و*arēn* أما *arnion* فلم تعد تستخدم للتصغير بعد. تستخدم *amnos*، بصورة رئيسية في ع. ق في الفقرات ذات السمة الطقسية وفي تقديم الذبائح. حيث تقدم الخراف في المحراب كذبائح وكمحرقة (لا ٩: ٣؛ عد ١٥: ٥) للتكفير عن الخطيئة وتطهير الشعب- ككل أو كأفراد (مثلاً البرص، لا ١٤: ١٠).

كان عَلَى كُلّ عائلة في العيد السنوي للفصح ذبح حملاً، ذكر يبلغ من العمر عام وبلا عيب، وأكلَهُ كتذكار لخروجهم من مصر(خر ١٢: ٥ أ). ففي حدث الخروج نفسه تم رش دم الشاة عَلَى العتبة والقائمتين لكل بَيْتَ إِسْرَائِيلِي (قا؛١٢: ٧، ١٣، ٢٣). كما ذكر حز في نبوءته عن الْهَيكل الْجَديد الحمل كعطية لتقدمة السبت والأعياد (حز ٤٦: ٤، ١١).

ويقارن أش ٥٣: ٧ خادم اللهُ الَّذِي يعاني بصبر بالحمل الَّذِي يُقتاد إلى المذبح وهو صامت كأنه ذاهب إلى الجزازين. وهو هنا، ولأول مرة، يتحدث عن شخص وكأنه يتمم عمل الذبيحة الحيوانية. وترى أع ٨: ٣٢ في هذه الآيات إشارة إلى "الخبر السار بِيَسُوعَ".(أع ٨: ٣٥).

ع. ج ١. يصف ع. ج يَسُوعَ بـ *amnos*، ٤ مرات، فيوحنا المعمدان في يو١: ٢٩ يصف يَسُوعَ، الَّذِي عمده، بـ"حَمَلُ اللهِ"- ليس فقط شبيه بالحمل، لكن كحَمَلُ اللهِ. ويسترسل يوحنا في وصف هذا الحمل بأنه "الَّذِي يَرْفَعُ خَطِيَّةَ الْعَالَمِ". وهذه العبارة تُرتبط بـ أش٥٣: ٦ التي تتمحور حول خادم الرَّبِّ الَّذِي وضع عليه الله ".. إِثْمَ جَمِيعِنَا".

يمكن فهم كلمات يوحنا بوضوح لو تم اعتبار الحمل تقدمة، فلا تقدمة مقدمة من إِنْسَان تصلح لمحو خطية العالم، لكن الله نفسه قدم التقدمة والتي بالفعل ستمحو خطية العالم، فقد أعطى ابْنَه الوحيد ولم يشفق عليه أو يستبقيه (قا؛ رو٨: ٣١-٣٢، ربما كصدى لـ تك٢٢). يجب أن ترى يو ١: ٣٢- ٣٤ في مقابلتها مع خلفية عماد يَسُوعَ، حين أعلن عَلَى الملاء تشبهه بالخطاة وتصبيبهم. وبدء زمن خلاص آخِرَ الأيام.

تُشدد فقرتان آخريان عَلَى سمات أخرى ليَسُوعَ بالمقارنة بالحمل، حيث يشدد أع ٨: ٣٢ عَلَى صبره عَلَى المعاناة، بينما يركز ١بط١: ١٩ عَلَى كمال وعدم وجود خطيئة في ذبيحته.

٢. ترد *arēn* مرة واحدة في ع. ج حين قال يَسُوعَ لتلاميذه أنهم سيصبحون عديمي الحيلة مِثْلَ حُمْلاَنٍ بَيْنَ ذِئَابٍ (لو١٠: ٣؛ مت١٠: ١٦ تستخدم *probaton*، ← ٤٥٨٥).

٣. يحث يَسُوعَ بطرس في يو٢١: ١٥ عَلَى "ارْعَ غَنَمِي [*arnia*]" ولم يتم ذكر [*arnion*] بعد ذلك إلا في رؤ فقط حيث تكرر وجودها ٢٩ مرة. فديان كُلّ الأَرْضِ الَّذِي مات عنا مازال رغم كونه الرَّبِّ السامي يحمل علامات معاناتَهُ ومحبته (رؤ٥: ٦). ويرى يَسُوعَ في (رؤ٥: ٦، ٨، ١٢-١٣) في هذا المنظور المزدوج، فهو الرَّبِّ الَّذِي يفتح الأختام والذي يجب عبادته وفي نفس الوقت هُوَ "الحمل المذبوح" الَّذِي فدى النَّاس من كُلّ الأجناس للهِ بدمه وجعلَهُم ملوك وكهنة (٥: ٩-١٠) فهو كُلّ من *arnion* و*leōn*، أسد (←٣٣٢٩).

فغضب الحمل هُوَ الغضب الأخروي الَّذِي يود الجميع، ملوك وحكام، أحرار وعبيد الاختباء منه (٦: ١٦). ويذكر في ص٧ أن دم الخروف لَهُ قوة تطهير. فثياب الشهداء لم يتم تطهيرها باستشهادهم، بل بدم الحمل، الَّذِي يُعبَد كاللهِ (٧: ١٠). وتتحدث رؤ١٩: ٧، ٩ عن عُرْسِ الْحَمَلِ، والْكَنِيسَة كعروسه ويدعو الرسل الاِثْنَيْ عَشَرَ بـ "رُسُلِ الْحَمَلِ" واللهِ، كما ينير أيضاً الحمل أورُشَلِيمَ الجديدة (٢١: ١٤، ٢٣).

انظر أيضاً *probaton*، خروف، شاة، حمل (٤٥٨٥)، *poimēn*، رَاعِي (٤٤٧٨).

٣٠٦ ἄμπελος، ἄμπελος (*ampelos*)، كرمة، شجرة عنب (٣٠٦)؛ ἀμπελουργός (*ampelourgos*)، كرّام، بستاني (٣٠٧)؛ ἀμπελών (*ampelōn*)، مزرعة عنب، كرم (٣٠٨)؛ οἶνος (*oinos*)، خمر (٣٨٨٥)؛ οἰνοπότης (*oinopotēs*)، شرّيب خمر (٣٨٨٤)؛ οἰνοφλυγία (*oinophlygia*)، السُكر، إدمان الخمر (٣٨٨٦).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي وفي سب تعني *ampelos*، كرمة (مثلاً؛ تك٤٠: ٩-١٠؛ ٤٩: ١١؛ أش٢٤: ٧). وتعني *ampelōn*، كرم (تك٩: ٢٠، تث٢٠: ٦)، آما *ampelourgos*، فهو تعبير نادر في سب ويعني عامل في كرم (٢مل٢٥: ١٢؛ ار ٥٢: ١٦). و*oinos*، في ث ي تعني خمر وفي أغلب الأحيان تترجم *yayin* العبرية، بخمر.

٢. تعتبر زراعة الكروم واحدة من أقدم صور الزراعة (قا؛ تك ٩: ٢٠-٢١). ويعتبر كُلّ من كرم العنب والخمر موضوعان صنوان في كافة أرجاء الكتاب المقدّس كرموز للخصوبة والعافية وكمسببين للفسق والخزي. فقد كانت زراعة العنب تمثل جزءاً مهماً في اقتصاديات ع.

ق، ومثلَهُ مثل المحاصيل الأخرى لم يكن مسموح لصاحب الكرم حصده مرتين في موسم حصاد واحد، فالتقاط الفُضل متروك لمن ليس لديهم ممتلكات (لا١٩: ١٠، تث٢٤: ٢١). كما كان من الواجب ترك الكروم بلا زرع كل سبع سنوات لإراحة الأرض (خر٢٣: ١٠-١١؛ لا ٢٥: ٣-٧) وأيضا لا تزرع مع نباتات أخرى (تث ٢٢: ٩).

٣. (أ) يرمز لإِسْرَائِيلَ ككرم في مز والأسفار النبوية. فـ مز ٨٠: ٨-١٣، يسأل لماذا سمح يهوه لكرمه، إِسْرَائِيلَ، بأن يتلف. ويستخدم أش ٥: ١-٧ الخبرة القديمة المألوفة في زراعة الكروم في إِسْرَائِيلَ كأسلوب رمزي، بمعنى أن إِسْرَائِيلَ هي الكرم ويهوه هُوَ البستاني، ويأتي الحصاد بكروم برية بدل كروم ناضجة جيدة وغضة (قا؛ أيضا أر ٢: ٢١). وقد عاب هو ١٠: ١ إِسْرَائِيلَ الكرمة المنتشرة عَلَى خيانتها، فخشبها لا ينفع لشيء سوى الحريق (حز١٥: ١-٨؛ وقا؛ ١٩: ١٠-١٤). ويرمز توقفها عن الإثمار إلى إدانتها. في ١٧: ١-١٠ تمت زراعة "زَرْعِ الأَرْضِ" [صدقيا] عن طريق "نَسْرٌ عَظِيمٌ" [نبوخذ نصر] وأصبح "كَرْمَةً مُنْتَشِرَةً قَصِيرَةَ السَّاقِ،" لكن سيتم إعادة زراعتها عن طريق نَسْرٌ آخَرُ [خفرع]. وتنتهي هذه القصة الرمزية بسؤال "هل ستستطيع هذه الكرمة المنقولة البقاء عَلَى قيد الحَيَاةُ حين تهب عليها الريح الشرقية.

(ب) يشبه في مز١٢٨: ٣ زوجة من يخاف يهوه "مِثْلُ كَرْمَةٍ مُثْمِرَةٍ فِي جَوَانِبِ بَيْتِكَ". فكثرة مزارع الكرم علامة عَلَى إحسان يهوه (هُوَ ٢: ١٥). وسيميز الثمر المتكاثر لحصاد الكروم نهاية الأيام (عا ٩: ١٣؛ قا؛ يؤ ٢: ٢٤؛ ٣: ١٨؛ زك ١٠: ٧). آما في سي ٢٤: ١٧ فترمز الكرمة للحكمة.

٤. كثيراً ما يوضع الخمر في قائمة الأثمار (مثل؛ تك٢٧: ٢٨؛ تث٧: ١٣؛ ١١: ١٤؛ ١٨: ٤). ويمكن أن يطلق عليه "دَمَ الْعِنَبِ" بسبب لونه (تث ٣٢: ١٤؛ سي ٣٩: ٢٦، قا؛ أش٦٣: ٣؛ رؤ ١٤: ٢٠). ويجلب سوء استخدام الخمر شرور عديدة، بدءاً من تعرية نوح ولعنة كنعان (تك٩: ٢٠-٢٧). ويتوعد الأنبياء كُل من تتعلق حياتهم بالخمر (أش٥: ١١، ٢٢؛ ٢٨: ٧؛ مي ٢: ١١؛ حب ٢: ٥). كما مُنع الكهنة من احتساء الخمر وهم يؤدون واجباتهم (لا١٠: ٩؛ حز٤٤: ٢١). وعل نفس المنوال ترد العديد من التحذيرات في أم ضد المَحَبَّةَ المفرطة للخمر(مثل؛ ٢٠: ١؛ ٢١: ١٧). كما يتعهد النذير بعدم شرب الخمر أو منتجات كروم العنب (عد٦: ٣، قا؛ قض١٣: ٤، ٧، ١٤) وامتنع الرَّكَابِيِّينَ عن كُل من شرب الخمر وبناء البيوت (أر٣٥: ٦-٧= سب٤٢: ٦-٧).

كان الخمر أيضاً جزءاً من الحَيَاةُ اليومية وكان شربه، في أغلب الأحيان، أكثر أماناً من شرب الماء. وكان يشرب في الأعياد ويعتبر هدية مُشرِّفة (قا؛ ١صم٢٥: ١٨؛ ٢صم١٦: ١). وسلعة تجارية (٢أخ ٢: ٨-١٠، ١٥). وقد مدحه كاتب مز كمُبهج لقلب الإِنْسَانِ (مز ١٠٤: ١٥). واستخدم سكب الخمر أيضاً في تقديم الذبيحة، لكُل من الآلهة الباطلة (تث٣٢: ٣٧-٣٨)، وليهوه (خر٢٩: ٤٠؛ لا٢٣: ١٣).

٥. يستخدم الأنبياء الخمر كتعبير رمزي للدينونة. فسيجبر الأشرار عَلَى شرب الكأس ولن يكونوا قادرين عَلَى الوقوف (مز٦٠: ٣)، ويمثل حصاد الخمر (يؤ٣: ١٣) وعصر العنب (أش٦٣: ٢-٦) صور للدينونة.

ع. ج ١. كثيراً ما ذكر يَسُوعَ كروم العنب في أمثالَهُ. **(أ)** تمثل شجرة التين المزروعة وسط كرم للعنب (*ampelōn*) مركز الاهتمام في لو١٣: ٦-٩ فالبستاني (*ampeloūrgos*) يعتني بها ويرجو أن تُمهل سنة أخرى بعد أن ظلت ثلاث سنوات بلا ثمر، وإذا فشلت في هذه المرة أيضاً فأنها ستُقطع. يصور المثل الدينونة الآتية عَلَى شعب الله في ضوء فشلهم في التجاوب مع وعظ يَسُوعَ (قا؛ ١٣: ٥ب). وقد أتت النكبة الأخيرة مع الحرب اليهودية وسقوط أُورُشَلِيمَ في سنة ٧٠ م.

(ب) يسجل مت٢٠: ١-٦ مثل العمال في الكرم الذين يحصل كُلَّ منهم في أخر يوم العمل عَلَى دينار كأجرة لعملَهُ، بغض النظر عن عدد ساعات العمل التي قام بها، ويحتمل أن يكون لِهَٰذا المثل معنيان. ربما يُعلِّم عن نعمة الله المتسامية والتي عَلَى عكس التوجه المتذمر للفريسيين ترحب بالخطاة والآتين متأخرين للملكوت (قا؛ الأمثال الثلاث في لو١٥). لكن لاحظ أن هذا المثل آتى بعد تجاوب يَسُوعَ لإعلان بطرس بأنهم قد تركوا كُل شيء ليتبعوا يَسُوعَ (مت١٩: ٢٧)، ورد يَسُوعَ بأن الرسل سيجلسون عَلَى اثْنَيْ عشر عَرْشاً ليدينوا أسباط إِسْرَائِيلَ الأثني عشر وسيرثون الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ (مت١٩: ٢٨-٢٩). من هنا يمكن أن يكون المثل حاثاً للرسل عَلَى ألا يكونوا متكبرين أو أنانيين بل أن يرضوا بكل ما يأتي إليهم كعطية من الله.

(ج) مثل الأبنين، الأول الَّذِي رفض الذهاب ليعمل في كرم أبيه ثم أخيرا ذَهَب، والثاني الَّذِي وعد بالذهاب لكنه فعلياً لم يذهب في مت٢١: ٢٨-٣١، له موضوع مُشابه لمثل الابْنَ الضال في لو١٥: ١١-٣٢. فهنا مرة أخرى يتكرر موضوع الأول- الآخر، فجامعي الضرائب والزناة يذهبون إلى مَلَكُوتُ الله قبل المرائين.

(د) يتبع هذا مثل (أو ربما قصة رمزية) المستأجرين الأردياء، والذي يعتبر إعادة تقرير لاهوتي مسيحي لمثل أش عن الكرمة (مت ٢١: ٣٣-٤٦؛ مر١٢: ١-١٢؛ لو٢٠: ٩-١٩؛ قا؛ أش ٥: ١-٧). فقد قتل المستأجرين (الأمة اليهودية) الخدام (الأنبياء إنتهاءاً بيوحنا المعمدان) المُرسلين إليهم من قبل صاحب الكرم (الله) ليحصل عَلَى ثمرة، ويظنون أنه عن طريق قتل الوارث (يَسُوعَ) سيصبح الكرم ملكاً لَهُم ليستخدموه كيفما شاءوا. لكن صاحب الكرم سيقتل هؤلاء الأردياء ويبدلَهُم "وَيُسَلِّمُ الْكَرْمَ إِلَى كَرَّامِينَ آخَرِينَ يُعْطُونَهُ الأَثْمَارَ فِي أَوْقَاتِهَا"(مت٢١: ٤١)، بمعنى أخر: شعب جديد لله.

(هـ) يحتوي يو ١٥: ١-١١ عَلَى وصف يَسُوعَ لنفسه بالكرمة الحقيقية وأبيه بالكرّام، واحتياج التلاميذ للثبات فيه ليتمكنوا من الآتيان بالثمر، وهذا يعرف بأكثر تحديدا بتعبير "أن يثبت كلام يَسُوعَ فيهم" (١٥: ٧)، وأن يثبتوا في محبته (١٥: ٩)، والتي تعني حفظ وصاياه (١٥: ١٠). وقد قيل كُل هذا حتى ما يكون فيهم فرح المَسِيحِ كاملاً (١٥: ١١). فبينما كانت إِسْرَائِيلَ في ع. ق تشبّه بالكرم إلا أنه تم تضييق الأمر الآن ليصبح المَسِيحِ نفسه الكرمة، والثبات فيه هُوَ الطَّرِيقُ الوحيد للأغصان لتحيا وتثمر. كما يستخدم بُولُسُ صورة مُشابهة لشجرة الزيتون التي تم اقتلاع أغصان طبيعية منها وطعمت بأغصان برية (رو١١: ١٧-٢٤، ← *dendron*، ١٢٨٥، *elaion*، شجرة زيتون، ١٧٧٨).

٢. (أ) يُفهم الخمر في ع. ج حرفياً وليس بالمعنى الطقسي عَلَى الإطلاق. فيوحنا المعمدان امتنع عن شرب الخمر (لو١: ١٥) ربما متبعاً عهد النذير. لكن يَسُوعَ، عَلَى العكس من ذلك، اتهم بأنه إِنْسَانٌ أَكُولٌ وَشِرِّيبُ خَمْرٍ [*oinopotēs*] (مت١١: ١٨-١٩). ويبرر يَسُوعَ امتناعه عن الصيام عَلَى أساس أن وجود العريس يدعو للاحتفال لكن حين يؤخذ العريس بعيداً سيصوم التلاميذ (مت٩: ١٤-١٧؛ ٢: ١٨-٢٢؛ لو ٥: ٣٣-٣٨). ليس القول هنا مجرد تضمين مسيحي لكنه تلميح لموت يَسُوعَ، ويضيف في لو ٥: ٣٩ "وَلَيْسَ أَحَدٌ إِذَا شَرِبَ الْعَتِيقَ يُرِيدُ لِلْوَقْتِ الْجَدِيدَ لأَنَّهُ يَقُولُ: الْعَتِيقُ أَطْيَبُ". فيَسُوعَ هنا يحذر من توجه معارضيه الذين يتمسكون بالقديم والمعتاد ظانين أنهم يعرفون أن القديم أفضل ببساطة لأنه قديم.

(ب) يستمر ع. ج في الحِفاظ عَلَى نفس توجه ع. ق من نحو الخمر، فمن ناحية هُوَ أحد عطايا الله في الخلق للتمتع به. ويحث بُولُسُ تيموثاوس عَلَى شرب قليل من الخمر من أجل أمعائه (١تي ٥: ٢٣)، ويستخدم الخمر أيضاً في العلاج كما جاء في لو١٠: ٣٤، ومن الناحية الأخرى،

قد يكون الامتناع عن تناول الخمر ضروريا من أجل الإنْجِيلِ، حتى لا نعثر أخاً مؤمناً (رو١٤: ٢١). وأكثر من هذا، فإن السكر سمه لطريقة حَيَاةُ الأمَم (١بط٤: ٣)، ويحذر كُل من يَسُوعَ وبُولُسُ منه (لو٢١: ٣٤، أف٥: ١٨). كما يجب ألا يكون الشيوخ والأساقفة سكيرين (١تي ٣: ٣، ٨؛ تي ٢: ٣).

(ج) توجد أعراض خارجية متشابهة بين السكر والملء بالرُوحَ القدس. لاحظ كيف يحث بُولُسُ الافسسوسين عَلَى ألا يسكروا بالخمر(ربما كان البعض منهم كذلك) بل أن يمتلئوا بالرُوحَ (أف ٥: ١٨). وأخطأ الحضور في يوم الخمسين باعتبار الرسل ممتلئين بخمر جديدة بينما كانوا في الحقيقة مملوئين بالرُوحَ (أع٢: ١٣).

(د) كانت المعجزة الأولى التي قام بها يَسُوعَ هي تحويل الماء إلى خمر في عرس (يو٢: ١-١١). وهذه القصة رمزية ليس فقط من نحو قدرة يَسُوعَ المغيرة، لكن أيضاً من نحو الزمن الجديد الذِي سَبَقَ وتحدث عنه ع. ق والذي سيكثر فيه الخمر.

(هـ) لم تذكر *oinos* في وصف العشاء الأخير، لكن ذكر يَسُوعَ أنه لن يشرب من نتاج الكرم حتى يشربه جديداً في مَلَكُوتُ اللهِ (مت٢٦: ٢٩؛ مر١٤: ٢٥). وفي مكان آخَرَ يتم تصوير الإتمام والنهاية بتعبيرات وجبة أُخَروِيَة (قا؛ مت ٨: ١١؛ ٢٢: ١-١٤).

(ز) كثيراً ما ذكر الخمر في رؤيا، لكن مرة واحدة حرفياً (١٨: ١٣)، كسلعة لا يمكن بيعها في أيام القضاء. وفي ١٤: ١٠؛ ١٦: ١٩؛ ١٩: ١٥، تصور سخط الله مستدعياً تصور ع. ق للخمر وكأس سخط الله. ور١٤: ٨ تحتفل بسقوط بابل "لأَنَّهَا سَقَتْ جَمِيعَ الأُمَمِ مِنْ خَمْرِ غَضَبِ زِنَاهَا" (قا؛ ١٧: ٢؛ ١٨: ٣). تستخدم هنا التأثيرات الفاجرة للخمر كوصف للشهوات العالمية والتي تُجازى بخمر سخط الله.

٣٠٧ (*ampelourgos*، كرّام، بستاني) ← ٣٠٦.

٣٠٨ (*ampelōn*، مزرعة عنب، كرم) ← ٣٠٦.

٣١٨ (*amōmētos*، غير مشوب، بلا عيب) ← ٤٤١.

٣٢٠ (*amōmos*، غير مشوب، بلا عيب، بريء) ← ٤٤١.

٣٢٦ ἀναβαίνω، ἀναβαίνω (*anabainō*)، يصعد، يزداد (٣٢٦)، καταβαίνω (*katabainō*)، ينزل (٢٨٤٩)، μεταβαίνω (*metabainō*)، يعبر، يجتاز، ينتقل (٣٥٥٣).

ث ي & ع. ق ١. *bainō*، جذر الكلمة *anabainō* ولو أنها تغيب عن ع. ج إلا أنها تعني يذْهَب، أو يمشي. وتشير *anabainō* إلى حركة تصاعدية نحو غاية: يذْهَب لأعلى، يصعد، ينمو. ومعناها الاتساعي هُوَ الذِي يتسيد أي الشخص الذِي يتسلق جبل، يصعد منبر أو يذْهَب للطابق العلوي. وإذا كانت الغاية مكاناً مقدساً يتضمن الذهاب لأعلى أداء بعض الطقوس. ويوعد المتصوف بالصعود إلى عالم الآلِهَة أو السَمَاءِ أو الأوليمبوس.

٢. تستخدم بشكل خاص في سب لتعني *anabainō* الصعود لجبل الله، والمحراب، وأورُشَلِيمَ (خر٣٤: ٤؛ ١صم١: ٣؛ ٢مل١٩: ١٤). حلم يعقوب في تك ٢٨: ١٢، بمصعد أو ممشى يشبه السلم، والذي يتماشى مع المفهوم القديم للعالم، المؤدي إلى بوابة السَمَاءِ. ففي هذا المكان تم التزاوج بين الأرْضِ والعالم السماوي الأعلى. ورسل الله كانوا يصعدون وينزلون منفذين وصايا الله أو مشرفين عَلَى الأرْضِ. وفي يون ٢: ٧ دل النزول إلى العالم الأسفل عَلَى الدينونة والموت، بينما يشير الصعود إلى العفو والحَيَاةُ.

ع. ج ١. ترد *anabainō* في ع. ج ٨٢ مرة. وتحتفظ بمعناها المكاني الأساسي لتسلق جبل أو الذهاب إلى أورُشَلِيمَ لتمضية عيد الفصح (لو٢: ٤؛ ١٨: ١٠؛ يو٧: ٨-١٠؛ أع٣: ١؛ غل٢: ١). وتقف كعكس كلمة *katabainō* الواردة ٨١ مرة، والتي تعكس الاتجاه المكاني. أحياناً تدل *anabainō* على نمو النباتات (مت١٣: ٧)، ويمكن أن تشير مجازياً إلى بزوغ الأفكار (لو٢٤: ٣٨؛ ١كو٢: ٩ [لَمْ يَخْطُرْ]) وصعود الصلوات لله (أع ١٠: ٤).

٢. يذوي التضمين الطقسي المحدد في الأناجيل الازائيّة خلف معنى رُوحَي أكثر عمومية. فحين صعد يَسُوعَ من الماء بعد عماده، حل عليهِ الرُوحَ القدس (مت ٣: ١٦). وحين صعد للجبل، كان صعوده مقدمة لبعض أفعال من قبلَهُ أو من قبل الله (مت٥: ١؛ ١٤: ٢٣؛ ١٥: ٢٩؛ مر٣: ١٣؛ لو ٩: ٢٨).

٣. يستخدم يو *anabainō* كتعبير ثابت لصعود ابن الإنْسَان(بالمثل أع٢: ٣٤؛ رو١٠: ٦-٧؛ أف٤: ٨). وبهذا المعنى يُكَمّل ألفعل بـ *katabainō*، ينزل. حيث تصف هذه المفاهيم الحركة الناشئة من السَمَاءِ وموجهة نحو الأرْضِ أو العكس. فالتشديد ليس عَلَى رحلة ما للسماء، لأن ذهاب يَسُوعَ هُوَ العنصر الحاسم من وإلى الله.

يَسُوعَ، الكلمة الكائن قبل الوجود، عمل كجسر للُهوة موصلاً بين السَمَاءِ والأرض، بصيرورته إنْسَاناً (يو٣: ١٣، قا؛ أم ٣٠: ٤؛ يو ٦: ٣٣، ٣٨، ٤١-٤٢). ثم بعد إرتفاعه عَلَى الصليب يصعد "إِلَى حَيْثُ كَانَ أَوَّلاً" (يو٦: ٦٢). مُعلناً، من خلال نزولَهُ، محبة الأب، كما يعلن صعوده قوة الله السامية. ففي نزولَهُ يَسُوعَ هُوَ المعلن، وفي صعوده هُوَ المتمم، الذِي من خلالَهُ يستقبل شعبه الله كأب (يو٢٠: ١٧). وفي نزولَهُ وصعوده يُجسّرَ الُهوة بين الله والعالم، بين النور والظلام.

يقف الابْنَ في علاقة دائمة ومستديمة مع الأب، التي توصف بمساعدة الرؤية بصعود ونزول الملائكة (يو١: ٥١؛ قا؛ تك ٢٨: ١٢). ومن هنا، يتكرر الصعود والهُبوط أثناء وجود ابْنَ الإنْسَانِ عَلَى الأرْضِ، فيقتبس أفكاره من الآب وتتجه أفعالَهُ للآب.

٤. (أ) يستخدم يو *metabainō*، ليصف المرور من الموت للحَيَاةُ. فكما عبر يَسُوعَ الحدود بارتفاعه عَلَى الصليب، كذلك يفعل البشر في طاعة الإيمان. فيعبر الْمُؤمِنِ إلى دائرة الحَيَاةُ في المَسِيح المقام (يو٥: ٢٤؛ ١٣: ١؛ ١يو٣: ١٤).

(ب) بالإضافة إلى الاستخدامات المكانية المذكورة آنفا، فإنَّ *katabainō* تُشير أيضاً إلى مجيء الرَبّ الآخَرَوِي ونزول أورُشَلِيمَ السماوية (١تس٤: ١٦؛ رؤ٣: ١٢؛ ٢١: ٢، ١٠). لكن فعلياً عطايا الله الصَالِحُة والواهبة للحَيَاةُ نازلة إلينا، لاسيما كلمته الأمين، حتى ما "نَكُونَ بَاكُورَةً مِنْ خَلاَئِقِهِ" (يع١: ١٧-١٨). وبالمثل يَسُوعَ هُوَ الخبز الحي الآتي إلينا من الله نفسه وقد جعل حقيقة قائمة (يو٦: ٥٠، ٥٨).

٥. يدعو صعود ونزول الْمَسِيح في أف ٤: ٨-١١ إلى انتباه خاص. حيث يشير بُولُسُ إلى هذه الحركة الأساسية في علاقاتها مع مناقشة الوحدة والمواهب في الكَنِيسَةِ. ففي ٤: ٨ يلمح إلى مز٦٨: ١٨ "لِذلِكَ يَقُولُ: إِذْ صَعِدَ إِلَى الْعَلاَءِ سَبَى سَبْياً وَأَعْطَى النَّاسَ عَطَايَا". ويوجد هنا اختلافان عن مز ٦٨ فالأخير ثنائي في المضارع المفرد، وليس ثلاثي مفرد، ويشير إلى الحصول عَلَى عطايا وليس منحها. وتشير هذه الآية في أغلب الظن في مز ٦٨ إلى رجوع المُحارب يهوه من حرب ويهبونه هدايا إما طوعياً أو قهراً. (لاحظ، مع هذا، أن فكرة منح العطايا لا الحصول عليها تم تعضيدها من النسخة السريانية لـ ع. ق والترجوم، حيث تُفسّر الفقرة بصعود موسى إلى جبل سيناء ليحصل عَلَى نَامُوسِ الله).

كيف يجب أن نفهم هذا التحويل الذِي أعطاه بُولُسُ لـ مز ٦٨: ١٨؟ ربما يكون من الأفضل النظر إلى أف ٤: ٨ ليس كاقتباس مباشر من ع. ق لنبوءة متعلقة بمنح عطايا، لكن كشرح تفسيري للمزمور، شارحاً ما يفعلَهُ الله الآن، بعكس ما تم ذكره في المزمور. فالكلمة الافتتاحية

"لِذَلِكَ يَقُولُ" ترد مرة أخرى في أف ٥: ١٤، مقدمة شاهد غير موجود في الإصحاح، من المحتمل أن يكون هذا "الإصحاح" واجب التقديم كفاعل غير معبر عنه (كما في رو١٠: ١١)، مع فكرة أن الله (أو الرُّوحَ) يفسر للكنيسة الآن ما تم قولُهُ في سياقٍ مختلفٍ في ع. ق. فهذا المزمور يقرأ الآن في ضوء نزول وصعود المَسِيح، الَّذِي مهد السبيل لقلب الوضع الَّذِي فيه يمنح المغلوبين المنتصر هدايا، فأصبح المنتصر هُوَ الَّذِي يهب هدايا.

يستمر بُولُس في المناقشة في أف ٤: ٩-١٠ بأن كلمات "أَنَّهُ صَعِدَ" توحي بأن يَسُوعَ نزل أيضاً إلى أسفل، إلى أقسام الأَرْضِ"- من المحتمل إشارة إلى تجسده. قد تم إتمام الصعود بِقِيامتِهِ ثم صعوده (قا؛ في ٢: ٨)، والهُدف النهائي لهُذا هُوَ "لِكَيْ يَمْلأَ الْكُلَّ". (أف٤: ١٠، قا؛ ١: ٢٣؛ كو ٢: ٩) والهُبات التي تم حصرها حينئذ كنتيجة لهُذا الصعود ربما تظهر للوهلة الأولى كإنحدار: رسل، وأنبياء مبشرين، ورعاة، ومعلمين (أف ٤: ١١). لكن في سياق المناقشة يتضح أن هدف الله الاسمى للبشر هُوَ النضوج الشخصي في المَسِيح (٤: ١٢-١٦). وتتصل هذه الهُبات بعلاقة مباشرة بالنمو لأنها تواصل خدمة المَسِيح للكنيسة (قا؛ ٤: ٧).

انظر أيضاً *anō*، فوق، يصعد، عال (٥٣٩)؛ *ouranos*، سماء (٤٠٤١).

٣٢٩ (*anablepō*، يرفع نظره، ينظر إلى فوق، ينظر، يبصر، يتطلع) ← ١٠٦٣.

٣٣١ (*anaboaō*، يصرخ) ← ١٠٦٦.

٣٣٤ (*anangellō*، تقريرُ، يُعلنُ، ينادي بـ، يَخبر) ← ٣٣.

٣٣٥ (*anagennaō*، السببُ ليولدَ ثانيةً، يَلد ثانيةً ← ١١٦٤.

٣٣٦ **ἀναγινώσκω**، ἀναγινώσκω، (*anaginōskō*)، يقرأ (٣٣٦)، ἀνάγνωσις، (*anagnōsis*)، قراءة (٣٤٢).

ث ي & ع. ق ١. *anaginōskō* مركبة منبثقة من *ginōskō* بمعنى يدرك، يعرف (١١٨٢). تحمل *anaginōskō* في الأصل قوة تأكيدية (يعرف بالضبط) لكن أصبحت تعني يقرأ أو يقرأ بصوتٍ عالٍ (كان دائماً من يقرأ وحده في عالم الأدب يقرأ بصوتٍ مرتفع). وكثيراً ما كانت *anaginōskō* تُستخدم في المحافل القانونية لِيدعو سكرتير المحكمة لقراءة وثائق. تعني *anagnōsis*، قراءة، قراءة بصوت مرتفع، خاصةً في الاجتماعات أو أمام المحكمة.

٢. كانت القراءة الطقسية للوصايا الإِلَهِيَّة من ضمن الممارسات القديمة في الاحتفالات الإِسْرَائِيلِيَّة العظيمة (خر٢٤: ٧؛ قا؛ يش ٢٤: ٢٥). كما كان من المحتمل أيضاً أن يتم سرد الأحداث المهمة التي حدثت في تاريخ إِسْرَائِيلَ في مثل هذه الأوقات (خر١٥: ١-١٨؛ قض٥). استبدل ارميا عظة نبوية لم يسمح لَهُ بقولهُا بقراءة لأقوال الله الموحى لهُ بها (أر ٣٦: ٥-١٠= سب ٤٣: ٥-١٠). استوجبت قراءة عزرا للناموس الموسوي شرح أضافي من لا (نح ٨:٨). كما وجدت أيضاً قراءة خاصة من أجل التأمل في الكتب المقدسة (تث ١٧: ١٨-٢٠؛ قا؛ مز ١: ٢؛ أش٣٠: ٨).

٣. كانت العبادة في المجمع اليهودي تحوي قراءات من التوراة في السبت، وكل الاحتفالات، وظهور القمر الجديد، وأيام الصوم، والاثنين، والخميس. وقراءات من الأنبياء في السبت، والاحتفالات والأصوام، وكان بامكان أي عضو في المجمع القيام بقراءتها (لو٤: ١٦-١٧). ويوصي الله في سب أنبيائه بإعلان الكلمة (ار٣: ١٢؛ ١١: ٦، الخ) والتي ترجمت بـ *anaginōskō* والتي من هنا أوحت بقراءة في خدمة أو في مكان ما عام.

ع. ج *anaginōskō* ترد في ع. ج ٣٢ مرة، *anagnōsis* ترد ٣ مرات. عادة كانت تحمل قراءة في ع. ق نفس المعنى الَّذِي في الاناجيل الازائيَّة وفي أع ٨: ٢٨؛ ١٣: ١٥، ٢٧؛ ١٥: ٢١؛ ٢كو٣: ١٤-١٥، كما استخدمت أيضاً لتعني قراءة رسالة (أع١٥: ٣١؛ ٢كو١: ١٣؛ ٣: ٢) وخصوصاً في خدمة (كو٤: ١٦؛ ١تس٥: ٢٧).

تمسك يَسُوعَ بأن القراءة المركزة من الكتاب المقدّس ضرورية للمناقشات اللاهوتية، وكما هي بالتأكيد لمعرفة الله ككل- من هنا كان تبكيته المتكرر "أَمَا قَرَأْتُمْ قَطُّ؟" (مر٢: ٢٥؛ ١٢: ١٠، الخ). لكن كما ناقش بُولُس في ٢كو٣: ١٤-١٥، كان هناك حجاب عَلَى أذهان الْيَهُود، فلم يفهموا ع. ق بطريقة صحيحة، لأن قراءتهم تمت بدون إهتداء للمسيح (٣: ١٦) وبذا بدون الرُّوحَ (٣: ١٧). وبدون إنارة الرُّوحَ لا يستطيع المرء فهم الكُتب المُقدّسة (١كو٢: ١٤)، التي هي شاهدة للمسيح (قا؛ يو ٥: ٣٩، ← *graphē*، ١٢١٠).

قصدت رسائل ع. ج من البداية بأن تقرأ في الخدمات الْمَسِيحية (١تس ٥: ٢٧). فلم تكن قاصرة على الكنيسة المحلية المُرسلة إليها (كو ٤: ١٦). وفي النهاية تساوت قراءة هذه الرسائل مع قراءات ع. ق.

انظر أيضاً *biblos*، كتاب، سفر (١٠٤٧)؛ *epistolē*، رسالة (٢١٨٦).

٣٣٧ (*anankazō*، يُرغم، يُلزم، يضطر) ← ٣٤٠.

٣٣٨ (*anankaios*، ضروري، لازم) ← ٣٤٠.

٣٣٩ (*anankastōs*، قسراً، عن إضطرار) ← ٣٤٠.

٣٤٠ **ἀνάγκη**، ἀνάγκη، (*anankē*)، إلزام، إضطرار، لا بد (٣٤٠)؛ ἀναγκαῖος، (*anankaios*)، ضروري، لازم (٣٣٨)؛ ἀναγκάζω، (*anankazō*)، يُرغم، يُلزم، يضطر (٣٣٧)؛ ἀναγκαστῶς، (*anankastōs*)، قسراً، عن إضطرار (٣٣٩).

ث ي & ع. ق ١. الكلمات مؤسسة عَلَى الجذر *anank* التي تشير لكل شكل من أشكال الضغوط الداخلية والخارجية بمختلف درجاتها الواقعة عَلَى البشر. كانت *anankē* بالنسبة لليونانيين هي القوة التي حددت كُلِّ الواقع، أي المبدأ المسيطر عَلَى الكون، وكثيراً ما نسبوا إليها سمة إِلَهِية، حتى أن أفلاطون وضعها في مرتبة أعلى من الآلِهُة. نَحْنُ تحت ضغط بسبب طبيعتنا البشرية، والتحديد النهائي لوجودنا بالموت هُوَ جزء من هذا الإجبار.

٢. تبدلت احتمالات علماء التاريخ الطبيعي اليونانيين بأخرى تاريخية في ع. ق. فتترجم الكلمات العبرية *anankē* بمعنى الكرب والضيق الناجم عن المرض والاضطهاد والعداوة و... الخ، والتي كثيراً ما كانت تفهم من الإِسْرَائِيليين عَلَى أنها إشارة لابتعاد الله عنهم (قا؛ استخدامها في مثل هذه الفقرات كـ ١صم٢٢: ٢؛ أي ٧: ١١؛ ١٥: ٢٤؛ ٣٦: ١٩؛ مز١٠٧: ٦، ١٣، ١٩، ٢٨، طو٤: ٩؛ ٤مك ٥: ١٣، ١٦، ٣٧؛ ٦: ٩، ٢٤). وفي السبيل الأخير، يهوه وحده هُوَ الَّذِي يستطيع إنقاذ المرء من *anankē* (مز٢٥: ١٧). فهو من سيرفع فوق الضيق(← *thlipsis*، ٢٥٦٨) العظيم والكرب *anankē* في يوم سخطه (صف١: ١٥)، وقد كان لهُذا المفهوم تأثير قوي عَلَى الفكر اليهودي في فترة ما بعد السبي.

ع. ج يرد الاسم *anankē* ١٧ مرة في ع. ج، والصفة *anankaios* ٨ مرات، والفعل *anankazō*، ٩ مرات، في رسائل بُولُس. يصف *anankazō* الإلزام الَّذِي لا يعتمد عَلَى قوة خارجية (مت١٤: ٢٢؛ لو١٤: ٢٣؛ أع ٢٨: ١٩؛ غل٢: ٣). تشير الصفة *anankaios* مرة واحدة إلى الصديق القريب الَّذِي يشعر المرء بالإلتزام من نحوه (أع١٠: ٢٤)، لكن خلافاً لهُذا تعني ضروري. وتفهم هذه الضرورة

في أع١٣: ٤٦ بمثيلتها *dei* (قا؛ لو ٢٤: ٧، ٢٦؛ أع١: ١٦، ٢١، ←١٢٥٦) كشرح مفهوم تاريخ الخلاص المُعضد بمعتقد تدبير الله المتحكم في أحداث وسير التاريخ.

كثيراً ما يشير الاسم *anankē* إلى الإلزام (لو١٤: ١٨؛ قا؛ اكو٧: ٣٧) وفي فل ١٤ و٢كو٩: ٧ يقابل الإكراه بالإرادة الحرة. يتضمن الناموس كُلّ أنواع الضروريات الشرعية (عب ٧: ١٢؛ ٩: ١٦) والتي من ضمنها (الذبيحة اليومية التي يقدمها رئيس الكهنة عن نفسه وعن الشعب) والتي لم تعد ضرورية بناء عَلَى ذبيحة المَسِيح الوحيدة والمتفردة (٩: ٢٥-٢٦). وترد فكرة العناية الإلَهية في تاريخ الخلاص في فقرات مثل مت ١٨: ٧؛ رو١٣: ٥؛ اكو٩: ١٦.

تستخدم *anankē* غالباً، ودون أن تقيد بأي مرحلة معينة في تاريخ الخلاص، كبديل لـ *thlipsis* لتصف المحن المستمرة التكرار والآتية عَلَى المُؤمِنينَ من الخارج (اكو٧: ٢٦؛ ٢كو٦: ٤؛ ١٢: ١٠؛ اتس٣: ٧). ويجب فهم لو ٢١: ٢٣ من خلال هذه الخلفية "لأَنَّهُ يَكُونُ ضِيقٌ [*anankē*] عَظِيمٌ عَلَى الأَرْضِ" (يغفل لوقا الفقرة القريبة الصلة في مر١٣: ١٩، ويغيّر *thlipsis* إلى *anankē*، قا؛ مت ٢٤: ٢١)، فلا تُحدّد *anankē* نهاية الدهر لكن أورُشَلِيمَ فقط (قا؛ لو ٢١: ٢٠)، ومع حدوث هذا تبدأ أَزْمِنَةُ خلاص الأمَمِ (٢١: ٢٤).

انظر أيضاً *dei*، من الضروري، يجب أن، ينبغي (١٢٥٦)؛ *opheilō*، مديون، مديناً لـ (٤٠٥٣)؛ *prepō*، يكون ملائماً، يليق أو مُناسب (٤٥٦٠).

٣٤٢ (*anagnōsis*، قراءة) ← ٣٣٦.

٣٤٤ (*anadeiknymi*، يُرى بشكل واضح، يعين) ← ١٢٥٩.

٣٤٥ (*anadeixis*، ظهور) ← ١٢٥٩.

٣٤٨ (*anazaō*، يعود للحَيَاةُ ثانية) ← ٤١٤.

٣٥٣ ἀνάθεμα، ἀνάθεμα (*anathema*) ملعون، لعن، محروم (٣٥٣)؛ ἀνάθημα (*anathēma*)، نذر (٣٥٦)؛ ἀναθεματίζω (*anathematizō*)، يلعن، يضع لعنة عَلَى (٣٥٤)؛ κατάθεμα (*katathema*)، النذر المُقدّم لإلَهٌ هُوَ شيء ملعون (٢٨٧٣)؛ καταθεματίζω (*katathematizō*)، لعنة (٢٨٧٤).

ث ي & ع. ق ١. تعني *anathema* حرفياً الشيء الّذِي وضع عاليا (من *ana* بمعنى [فوق] و *tithēmi* [مكان]). من العديد لهذه المعاني تطورت: عطية مكرسة وتقدمة (وضعت في هَيْكَلِ الإلَهُ)، الشيء تم تسليمه (لسخط الآلهة)، ما تم تكريسه (للخَرَاب)، وما سقط تحت قوة لعنة أو حرم.

٢. تستخدم سب *anathema* بانتظام لترجمة الكلمة العبرية *ḥērem*، حرم (قا؛ عد٢١: ٣؛ يش٦: ١٧؛ ٧: ١٢؛ زك١٤: ١١). ما هُوَ مُحرّم (أشخاص أو أشياء) تم التخلي عنها مباشرة إلى الله ومن هنا لا يمكن استرداده أو فكه (لا ٢٧: ٢٩). يقرّ ع. ق بالدمار أو الإبادة لما تم تحريمه، وفي الغالب عن طريق النار (٢٧: ٢٩، تث١٣: ١٦-١٧؛ يش١٠: ٢٨-٤٠). لكن أيضاً يمكن أن يُخصص في بعض الأوقات إلى الكهنة لتعضيدهم وتأييدهم (عد١٨: ١٤؛ حز٤٤: ٢٩).

٣. يمكن فهم التحريم عَلَى أنه عقاب بجانب فهمه كتخصيص (لا٢٧: ٢٩). فمن لا يضبطون أنفسهم لما هُوَ محرم أو يرفضون قبول الحرم بكل أبعاده يوقعون أنفسهم تحت قوة التحريم (تث٧: ٢٦، قا؛ امل٢٠: ٤٢). وعلى نفس النمط، حين يشك في ارتكاب الخطأ ضد العهد المقدس (قض٢١: ١١)، أو تم النطق بعقاب الله (مثل؛ زك١٤: ١١؛ قا؛ *ḥērem*، حرم في أش٣٤: ٢، ٥؛ ٤٣: ٢٨؛ أر٥٠: ٢١؛ ٢٦؛ مل ٣: ٢٤)، حيث ترد *anathema* هنا بمعني عقاب.

٤. يميز عز١٠: ٨ بين التحريم لكل الممتلكات وبين الاستبعاد الشخصي عن الجماعة. فالتحريم والاستبعاد دائماً ما تكون إجراءات. فالمستبعدون منفيون عن الجماعة، وبالتالي عن مجال الخلاص، لكنهم غير مسلمين لله والدمار مباشرة.

ع. ج ١. ترد الصيغة القديمة لـ *anathēma* فقط في لو٢١: ٥، حيث تعني عطية مُكرّسة ومخصصة مثل الهَبات التي تعطى في الهَيكل كهبات نذر، والتي عادة ما تكون غالية (٢مك ٢: ١٣؛ قا؛ قض١٦: ١٨-١٩).

٢. يتخذ بُولُس الاستخدام المحدد لـ سب للشيء الملعون والذي تم تخصيصه للهَلاك. **(أ)** إن نسب بُولُسَ اليهودي لم يُبطل بانضمامه لعضوية كنيسة المَسِيح يَسُوعَ. بل انه حتي عَلَي استعداد لأن يصبح مَحْرُوماً (*anathema*)، أي أن يباد من الله ويُسلم للدينونة الأخرَوية، حتي يخلص إسْرَائِيل (رو٩: ٣). ويتكلّم بُولُسَ هنا بالأسلوب النبوي لـ ع. ق (قا؛ خر٣٢:٣٢).

(ب) يميز بُولُسَ في اكو١٢: ٣ بين عمل النشوة الحادثة نتيجة عمل رُوحَ الله وبين النشوة الناتجة من التأثير الشيطاني. فالأشخاص الذين يعلنون لعنة أَنَاثِيمَا (*anathema*) عَلَى يَسُوعَ (أي يتفوهون بالتحريم لتسليم الإنْسَانِ يَسُوعَ للابادة من الله) لا يمكن أن يكون كلامهم آت من الرُوحَ القُدس فقد أصبحوا أفواه وأدوات القوى الشيطانية.

(ج) غالباً ما تكون صيغة اللعنة المُعلنة في اكو١٦: ٢٢، مثل الصيغ الأخرى في نهاية اكو، نابعة من الطقس الإلَهي للعشاء الرّبَاني. حيث تدعو *anathema* كُلّ من سيشترك في عشاء الرّبّ بامتحان إيمانه قبل التناول حتى ما يتم استبعاد كُلّ من هُوَ غير مستحق (قا١١: ٢٨). تنطق الصيغة "فَلِيَكن ملعون" لَهدف محدد الجملة الآتية من الله وتسلم الخاطي لعقاب الله.

(د) يستخدم بُولُسَ *anathema* بنفس المعنى في غل ١: ٨-٩، فأي شخص يبشر بإنْجِيل كاذب يسلم لله للدمار. وهذا ليس تصرف كنسي للتهذيب، بمعنى الاستبعاد، لكن تعرض اللعنة المذنب إلى سخط الله القضائي.

٣. يقع في هذا التصرف أي تسليم الشيء أو الشخص لله المعنى اللاهوتي لتكريس الهَبات لله ولعنة التحريم. فكما تكون العطية المكرسة لله علامة عَلَى الخضوع (قا؛ امل١٠: ٢٥)، وللتكفير عن جرح الكرامة (تك١٢: ١٦؛ ٢٠: ١٦)، وللمصالحة (٣٢: ١٤-١٥)، كذلك يتم تسليم الشخص المدان بـ *anathema* لدينونة الله. وفي نفس الوقت، لا يسقط الرجاء في تغير التفكير في أخر لحظة، بل عَلَى العكس، يتم التأكيد عليه (قا؛ اتي ١: ٢٠).

٤. تعني *anathematizō* الالتزام بحلف أو لعنة ومن هنا تأكيد لاتفاقية تم إبرامها (أع٢٣: ١٢، ١٤؛ قا؛ تث ١٣: ١٥؛ ٢٠: ١٧). لكن قد يعني هذا الفعل في سب: نشر لعنة فوق، لعنة. فهي في مر١٤: ٧١ ببساطة لعنة - وبنفس المعنى كـ *katathematizō* في مت ٢٦: ٧٤. *katathema* (في رؤ٢٢: ٣) أساساً مثل *anathema* وتشير إلى ما تم تسليمه إلى الله أو ما امتد عليه لعنة.

انظر أيضاً *kakologeō*، يقول شراً على، يشتم، يُهين، يلعن (٢٨٠٠)؛ *katara*، لعنة، مسبّة (٢٩٣٢)؛ *rhaka*، رقا (فارغ الرأس)، أحمق (٤٨١٩).

٣٥٤ (*anathematizō*، يلعن، يضع لعنة عَلَى) ← ٣٥٣.

٣٥٦ (*anathēma*، نذر) ← ٣٥٣.

٣٦٠ (*anaitios*، بريء) ← ١٦٢.

٣٩٨ ἀνάπαυσις ،ἀνάπαυσις (*anapausis*)، راحة (٣٩٨)؛ ἀναπαύω (*anapauō*)، في المبني للمتوسط: يأخذ راحة، يستريح؛ راحة (٣٩٩)؛ ἐπαναπαύομαι (*epanapauomai*)، راحة، يستريح، يعتمد عَلَى (٢٠٥٨)؛ καταπαύω (*katapauō*)، جلب إرتياح، يرتاح، يتوقف، إرتياح (٢٩٢٤)؛ κατάπαυσις (*katapausis*)، راحة، مكان راحة (٢٩٢٣).

ث ي & ع. ق ١. تعني *anapauō* في ث ي في صيغة المعلوم أن يوقفه أو ينهيه أو ليسترح (فعل متعد) أن يوقفه أو أنعش أو أراح. وتعني في المبني للمتوسط والمبني للمجهول ليتوقف، يأخذ راحة من، يتعافى، ويصل إلى الراحة وأخيراً أيضاً ليموت. أما (*katapauō*)، (فتعني ليتوقف، يضع نهاية إلى، وبالإشارة إلى أشخاص تعني ليعيق، يعزل، يقتل وأيضا سكن، هادئ. وتعني *anapausis*، راحة، استرخاء، راحة من شيء ما.

٢. إنّ مفهوم الراحة مهم في ع. ق وخاصةً بارتباطه بفكرة منح يهوه راحة لشعبه من أعدائهم الكثيرين. يستخدم الفعل *nûaḥ* كثيراً للإستقرار، مثل؛ جيش أو أسراب من الجراد. واتسع الاستخدام في المجال الديني لفكرة حلول رُوحَ اللهِ عَلَى البشر والأشياء (عد١١: ٢٥؛ اش١١: ٢). استقرار يد الله (٢٥: ١٠)، ويرتاح في القبر (اي ٣: ١٧).

ربما يكون الاستخدام الأكثر أهمية للمبني للمعلوم السببي لـ *nûaḥ* بمعنى أن يمنح الراحة لـ (أش ١٤: ٣؛ ٢٨: ١٢)، عادة مع وجود يهوه كفاعل، فهو الذي يمنح الراحة لشعبه عن طريق إمدادهم بالأرض الموعودة وهزيمة أعدائهم (تث٣: ٢٠؛ ١٢: ١٠؛ ٢٥: ١٩؛ يش١: ١٣؛ ١٥؛ ٢١: ٤٤). ومثل الخرسانة والأمال الدنيوية لإيمّ ع. ق في يهوه، هذا الوعد بالسلام في الأرض حيث يسكن إِسْرَائِيل ويَهُوذا بأمان "كُلُّ وَاحِدٍ تَحْتَ كَرْمَتِهِ وَتَحْتَ تِينَتِهِ" (امل ٤: ٢٥).

اكتسبت فكرة راحة يوم السبت (بالعبرانية *Šabbāṯ*، وفي سب *anapausis* او *katapauō*) عَلَى دلالة خاصة لإِسْرَائِيل. فأول راوي للخليقة بصفه مشيراً إلى راحة يهوه في اليوم السابع من الخلق (تك ٢: ٢-٣؛ خر ٢٠: ١١). لم تكن راحة يوم السبت تحت أي ظرف من الظروف قاصرة على الجماعة المتعبدة المتدينة، أو الطبقة المتميزة من المجتمع، بل كانت للجميع بما فيهم الإماء والعبيد والأجانب، بل حتى الحيوانات متضمنين في التعليمات حول يوم الراحة المُكرّس ليهوه (خر١٦: ٢٣؛ ٢٥؛ ٢٠: ١٠). بجانب لعنة العمل فيه (تك٣: ١٧- ١٩)، فقد منح شعب الله بركة الراحة التي فيها يفرحون بإلههم وأعماله.

تستخدم *anapausis* في فترة ما بين العهدين اليهودية للإشارة إلى الراحة الموعود بها تلاميذ الحكمة - الانتعاش الآتي من امتلاك الحكمة الممنوحة لَهُم من الله (قا؛ سي ٦: ٢٨؛ ٢٤: ٧؛ ٣٠: ١٧؛ ٥١: ٢٧).

ع. ج: ١. تعني *anapauō* في ع. ج أن يأخذ المرء راحته بالمعنى الْجَسَدِي الطبيعي (مت٢٦: ٤٥؛ مر١٤: ٤١). ليهدأ شخص مضطرب (مت١١: ٢٨)، وأن ينتعش عن طريق منحه البهجة أو الراحة أو التعويض (١كو١٦: ١٨؛ ٢كو٧: ١٣؛ فل٧؛ ٢٠). وهذا يمكن أن يحدث من خلال الْمَحَبَّةِ الْمَسِيحية أو الشركة أو التصرف. دعا يَسُوعَ تلاميذه ليبتعدوا إلى موضع خلاء ليستريحوا قليلاً، جسداً ورُوحاً بسبب العديد من الناس الذين كانوا يجيئون ويرُوحَون (مر٦: ٣١). تسعى الأرواح النجسة أيضاً للراحة (مت١٢: ٤٣؛ لو ١١: ٢٤). لكن إصلاح الذات لا يجلب في النهاية سوى وضع أسوأ من الأول، لأن الرُوحَ النجس يعود ومعه سبعة أرواح أخر أشر منه. وصف مت لهُذه المقولة يطبقها إلى اليهودية المعاصرة "هَكَذَا يَكُونُ أَيْضاً لِهَذَا الْجِيلِ الشِّرِّيرِ" (مت١٢: ٤٥ج).

يتسع معنى *anapauō* في رؤ ليدل عَلَى الراحة من المتاعب والضيقات في الإتمام الأخروي (٦: ١١؛ ١٤: ١٣). فالحيوانات الأربعة الحية تُسبّح اللهَ عَلَى الدوام ودون راحة (*anapausis*، ٤: ٨)، وبالتباين مع هذا؛ فمن يعبدون الوحش ليس لَهُم راحة من العَذَابُ (١٤: ١١).

يستقبل مفهوم الراحة تطور مِفْتَاحي في مت ١١: ٢٨-٣٠. فكل شخص- سواء تحت الناموس (يهودي) أو بعيد عن اللهِ (أممي) - ينقصه السلام والأمان في حياته مدعواً ليصبح تلميذ ليَسُوعَ. ففي ذلك وحده يمكنه الحصول عَلَى الراحة الحقيقة، ليس في الهدوء وعدم الانجراح الرواقي، لكن في سلام ورضا وأمان الله الأب، المعلن من يَسُوعَ.

٢. يعتبر مفهوم الراحة مهم بطريقة خاصة في عب (الذي يستخدم *katapausis* و*katapauō*). فلقد دُعِي يشوع ليُخرج شعب اللهِ إلى راحتهم في الأَرْضِ الموعودة (عب٤: ٨)، واعتبرت هذه الراحة أنجزت فقط بمعنى محدود وإنها متصلة بالراحة الحقيقية للهِ في اليوم السابع (٤: ٤؛ قا؛ تك ٢: ٢؛ وأيضا عب٣: ١١ [= مز٩٥: ١١]؛ ١٨؛ ٤: ١، ٣، ٥، ١٠-١١). يظهر هذا الفكر هنا مماثلة للتفسير المُعطى في بعض فقرات تث عن إنجاز الوعد المُعطى للشعب. هذا الإتمام ليس ضمان لراحة دائمة لكنه سمح ببزوغ وعود جديدة، والتي صاحبت شعب الله في طريقهم عبر التاريخ ومدرك في الأحداث الموضوعية (قا؛ تث ٥: ٣٣؛ ١٢: ١٠؛ عب٤: ١-١١). يشجع عب شعب ع. ج للهِ عَلَى المطالبة بوعد الله القديم بالراحة، والمُتاح لَهُم في الْمَسِيح يَسُوعَ، وأن يتمسكوا به في الرجاء، بالإيمان في الْمَسِيح كرب.

٣. يحث ١بط ٤: ١٢- ١٩ الْمَسِيحيين عَلَى ألا يعطوا فرصة لأن يكون العقاب ناتج عن أفعالَهُم، فهم بالطبع من الممكن أن يختبروا المعاناة لكن عليهم أن يتهللوا خلالَها لأَنَّهُمْ يعانون من أجل الْمَسِيح وحتى يشاركوه في معاناته (٤: ١٣). بالتأكيد، معاناة من مثل هذا النوع يمكن أن تؤخذ عَلَى أنها علامة عَلَى امتلاك اللهِ للمرء "إِنْ عُيِّرْتُمْ بِاسْمِ الْمَسِيحِ فَطُوبَى لَكُمْ، لأَنَّ رُوحَ الْمَجْدِ وَاللهِ يَحِلُّ [*anapauō*] عَلَيْكُمْ "(٤: ١٤). تعيد هذه الآية للأذهان وعد الْمَسِيح حول مباركة من يضطهدون من أجل البر(مت٥: ١١؛ لو٦: ٢٢).

ربما يكون بطرس موجه هذه الآية مباشرة ضد أفراد بعينهم في

الْكَنِيسَةِ الأولى والذين علموا بأن من يمتلئون بالرُوحَ القدس مستثنيين من المعاناة (قا؛ شَوْكَةُ بُولُسَ فِي الْجَسَدِ، ٢كو١٢: ١-١٠). ويضاد هذا التعليم بمناقشة عكسه تقريباً، بمعنى لا يجعل امتلاك الرُوحَ القدس المعاناة أمراً لا سفر منه، لكن إذا عانى الْمُؤْمِنِ من أجل الْمَسِيحِ فهذا دليل عَلَى أن الرُوحَ حال فيه.

لاحظ الصلة هنا بين الْمَسِيحِ والرُوحَ، فالرُوحَ هُوَ رُوحَ الْمَسِيحِ (قا؛ ١بط ١: ١١). بالإضافة إلى أن الْمَسِيحِ الَّذِي عاش ومات في التاريخ (١: ١٩؛ ٢: ٢١-٢٥؛ ٣: ١٨) حاضر للمؤمنين من خلال الرُوحَ، في كلا الحالتين قبل وبعد مجيء الْمَسِيحِ (١: ١٠-١٢؛ ٣: ٨). وبالتأكيد أنه الرُوحَ الَّذِي أحيا الْمَسِيحِ بعد مماته (٣: ١٨؛ قا؛ ١: ١٣)، ويجب أن يحيا الْمُؤْمِنِ حياته للمسيح (١: ٣- ٩؛ ٣: ١٦؛ ٥: ١). فالرُوحَ يغدق بشكل خاص عَلَى المضطهدين، لاحظ قول يَسُوعَ في مت ١٠: ١٩-٢٠ والتعليق عن استفانوس "فَرَأَى مَجْدَ اللهِ وَيَسُوعَ قَائِماً عَنْ يَمِينِ اللهِ." (أع ٧: ٥٥).

يستخدم بطرس تصور ع. ق في ١بط ٤: ١٤ ليظهر أن مجد اللهُ أعلن عن نفسه في عمود السحاب وبطرق أخرى في ع. ق (قا؛ خر٣٣: ٩-١٠؛ ٤٠: ٣٤-٣٥؛ أش٤٠: ١-٧؛ حج٢: ٧) حاضر الآن كحقيقة واقعة في حَيَاةُ الْمُؤْمِنِ المضطهد (قا؛ ١بط١: ٧؛ ٥: ٤؛ أيضاً ٢كو ٤: ١٧؛ كو٣: ٤). كما يبدو أن عبارته ملْهِمة أيضاً في أش ١١: ٢ "وَيَحِلُّ[*anapauō*] عَلَيْهِ رُوحُ الرَّبِّ رُوحُ الْحِكْمَةِ وَالْفَهْمِ رُوحُ الْمَشُورَةِ وَالْقُوَّةِ رُوحُ الْمَعْرِفَةِ وَمَخَافَةِ الرَّبِّ" (قا؛ أش٤٢: ١؛ ٤٨: ١٦؛ ٦١: ١؛ يو١: ٣٢؛ ٦: ١٣؛ ١كو١: ٣٠؛ اف ١: ١٧-١٨). فما تمّ تطبيقه أولاً عَلَى خادم يهوه، ثم الْمَسِيحِ، يُطبَقَ الآن عَلَى الْمُؤْمِنِ، لأن الْمُؤْمِنِ ينتمي للمسيح من خلال الرُوحَ ويشاركه في معاناته وحياته.

٤. ترد *katapausis* خارج عب فقط في أع ٧: ٤٩ حين اقتبس استفانوس أش ٦٦: ١ القائلة "السَّمَاوَاتُ كُرْسِيِّي وَالأَرْضُ مَوْطِئُ قَدَمَيَّ. أَيْنَ الْبَيْتُ الَّذِي تَبْنُونَ لِي وَأَيْنَ مَكَانُ رَاحَتِي؟". والسياق في أع ٧ هجوم جدلي عَلَى فكرة أنّ اللهُ مُقيد بالْهيكل. يرد الفعل *katapauō* في أع فقط خارجاً عن عب، حيث يحاول كُل من بُولُسَ وبرنابا أن "يكفا الْجُمُوعَ" في ليسترا عن تقديم ذبائح لَهُما (أع ١٤: ١٨).

٥. *epanapauō* كلمة متأخرة ونادرة. توصل في لو ١٠: ٦ بتحية التلاميذ بالسلام عند ذهابهم في إرساليتهم التبشيرية "وَأَيُّ بَيْتٍ دَخَلْتُمُوهُ فَقُولُوا أَوَّلاً: سَلاَمٌ لِهَذَا الْبَيْتِ. فَإِنْ كَانَ هُنَاكَ ابْنُ السَّلاَمِ يَحِلُّ سَلاَمُكُمْ عَلَيْهِ وَإِلاَّ فَيَرْجِعُ إِلَيْكُمْ" (لو ١٠: ٥-٦). لم تكن هذه التحيَة مجرد تحية مظهرية، ففي سياق الإرسالية كان من الواضح والحاسم أنها تتوقف عَلَى موقف مستقبلَها من الْمَسِيحِ، لكن حتى لو رفضت فأنها لن تضيع هباء، لأن هذا السلام سيعود ويبقى مع من جلبوه بكل ملئه.

تعني *epanapauō* في رو٢: ١٧ "يرتكن عَلَيَّ" أي "يتكل عَلَى" الناموس الموسوي. يتحدث بُولُسَ في النص إلى الْيَهُود الذين يتكلون عَلَى اتحادهم الشكلي بالناموس ويفشلون في رؤية أن أفعالَهم مخالفة له، وأنهم مدانون بواسطته.

٣٩٩ (*anapauō*، يأخذ راحة، يستريح؛ راحة)، ← ٣٩٨.

٤٠٤ (*anapiptō*، يتكئ، يجلس) ← ٣١١١.

٤٠٥ (*anaplēroō*، يملأ، يُتمّ، يُتمم) ← ٤٤٤٤.

٤٠٦ (*anapologētos*، بلا عذر) ← ١٦٢.

٤١١ (*anaseiō*، يهيج، يُحرِّض، يُثير) ← ٤٩٤٠.

٤١٤ ἀνάστασις، ἀνάστασις (*anastasis*)، قِيَامَة (٤١٤)؛ ἐξανάστασις (*exanastasis*)، قِيَامَة (١٩٨٣)؛ ἀνίστημι (*anistēmi*)، يقوم، كفعل لازم: إرتفاع (٤٨٢)؛ ἐξανίστημι (*exanistēmi*)، يقوم، يقيم (١٩٨٥)؛ ἀναζάω (*anazaō*)، يعود للحَيَاةُ ثانية (٣٤٨).

ث ي & ع. ق ١. يعني الفعل *anistēmi* في ث ي حين يستخدم الفعل المتعدي تعني يُنهض، يوقظ، قام (للأشخاص من النوم أو الاستلقاء)؛ وتم توسيع معناه ليتضمن تعيين لوظيفة أو مُهمّة. حين يستخدم كلازم يمكن أن تعني نهوض، يرتفع، يظهر مع تضمين معنى الثورة أو نهضة سياسية. وخاصة مع اسم الفاعل يمكن أن يعبر *anistēmi* عن بداية عمل (مثل؛ عن مؤتمر، ففي اليونانية ما قبل هوميروس كان يستخدم أيضاً للأشياء مثل يُشيّد أو يُرمم تمثال أو مذبح وما شابه. وأحياناً يعني التحسين. وتحمل *exanistēmi* نفس المعنى. وكلازم لدى *anastasis* و*exanastasis* نفس المعنى أي النهوض أو القيام (أيضاً من الأموات).

كانت عقيدة تناسخ الأرواح في أجساد أخرى عقيدة فلسفية في اليونانية القديمة، وكانت سمة ميزة للعقيدة الفيثاغورسية، ووجدت تعبيرها الأصيل في أفلاطون. أما الأدلة عَلَى وجود معتقد بالانتقال المباشر للإقامة في السماويات فهي أكثر ندرة، فبعض الأساطير تضمنت مثل تلك القصة مثل قصة غانيميدز (الَّذِي حمل ليصبح ساقي الإلَهُ زفس)، ومينيلوس، وأبولونيوس التاياني.

يدافع أفلاطون في "محاورة فيدون" عن فكرة عدم فناء النفس في سير الحوار بين سقراط وأصدقائه قبل إعدامه بشرب السم. فسقراط لا يخشى الموت لعدم فناء النفس، والتي يدافع عنها عَلَى أساس العقيدة الأفلاطونيه للأشكال، الحقائق الأبَدِيّة التي من وراء عالمنا المادي الزائل. فالنفس تمتلك شِبْه معين للأشكال، حتى حين يموت الْجَسَدِ تتمكن النفس من الاستمرار. صورة أساسية للنفس أن تشترك في الْحَيَاةُ، ومن هنا، في الموت تنسحب النفس لتذْهب لمكان آخر.

يشيد أفلاطون عقيدته في تناسخ الأرواح في "أسطورة إر" بنهاية جمهوريته، فـ إر جندي يُقتل في المعركة، لكن بعد عدة أيام لا تظهر عليه أي علامات من التحلل، ويعود مرة أخرى للحَيَاةُ وهو عَلَى المحرقة الجنائزية ليروي ما قد رآه في العالم الأخر. فعند الموت تذْهب النفس إلى بقعة ما لتحاكم. ورأى إر النفس البارة ترتفع لأعلى لإلف سنة من السعادة، والنفس الظالمة يقال لَها ألف سنة من العناء عَلَى الأَرْضِ، حيث ترسل إلى هناك كعقاب، وتحصل كُل نفس عَلَى مجازاة عشر أضعاف عن كُل الشر الَّذِي فعلته. أما الأشرار جداً فيلقون إلى الأبد في الجحيم ترتاروس (← *tartaroō*، ٥٤٣٤) حيث يلقون عَذابٌ أليم. وبعد أن قضاء سبعة أيام في المروج، عليها أن تختار الشكل التالي من حياتها.

وجد تقليد قوي في الفكر اليوناني ينكر إمكانية القيامة، ولو أن بعض الفقرات تتأمل في فكرة القيامة كمعجزة منفصلة، من الواضح أن الطبيب أيسكليبيوس تمتع بسمعة قدرته عَلَى إقامة الموتى. لاحظ أع ١٧: ٣١-٣٢، التي تسجل كيف كان وعظ بُولُسَ عن القيامة في أثينا إنتزع تسلية شكاكة، و١٧: ١٨ حيث اعتقد الأثينيين بأن بُولُسَ كان يعظهم عن الْهان جديدان لم يسمعوا عنهم من قبل وهم *Jēsous* (يَسُوعَ) و *anastasis* (القيامة).

٢. (أ) يبدو أن الأجزاء القديمة من ع. ق لا تحتوي عَلَى أي تعبيرات عن رجاء محتمل للقيامة من الأموات. فالموت هو النهاية المؤكدة لفناء الوجود البشري (تك٣: ١٩؛ أي٣٠: ٢٣). لم يلغى هذا الفكر بعودة بعض أشخاص منفصلين للحَيَاةُ، مثل ابْنَ أرملة صرفة (١مل١٧: ١٧-٢٢)، وابْنَ الشونمية (٢مل٤: ١٨-٣٧)، والرجل الَّذِي ألقوه وهم مسرعين في قبر أليشع (٢مل١٣: ٢٠-٢١)، وأن أخنوخ (تك ٥: ٢٤) وَإِيلِيَّا (٢مل٢: ١١) لم يموتا لكنهما اختطافا من الأَرْضِ قبل أن يموتا كان إعلان عَلَى قوة الموت عَلَى تدمير الْحَيَاةُ والانتفاء العام في الرجاء

من بعده.

يقترح البعض أن أي، ١: ٢٥-٢٧ يعلم عن عقيدة القيامة من الأموات، لكن لا يجب التغاضي عن الصعوبات التفسيرية لهذه الآيات. أولاً: في العبرانية يمكن قراءة ١٩: ٢٦ب-٢٧أ إما على أنها تأكيد("أعاين الله.. أعاينهُ أنا بنفسي"، مثل ت. ي) أو كرجاء "قد أرى الله، أريد أن أرى الله بنفسي") لو أن الأخيرة هي الصحيحة، فان أيوب يقرّ برغبته في رؤية الله وجهاً لوجه قبل أن يموت (قا؛ ١٣: ١٥-٢٤)، والتي يعتبرها أفضل بكثير من تبرير بعد الموت لقضيته من بعض محامي الدفاع الذين لا يذكر اسمهم (١٩: ٢٥). ثانياً: أعلن أيوب فعلياً أن الموت الجَسَدِي هُوَ نهاية وجود المرء (١٤: ٧-٢٢)، لذا ليس من الطبيعي الآن أن يؤكد عَلَى العكس، ومن هنا، قد يجادل المرء في أن ١٩: ٢٥-٢٧ تسمح بعقيدة القيامة من الأموات إلا أنه لا يجب أن نستنتج أنه يعلّم مثل هذا الاعتقاد.

(ب) تؤكد عبارات في المزمور عَلَى النقص الواضح لعقيدة القيامة من الأموات، والتي فيها يصلي من أجل الخلاص والحفاظ من قبضة الموت (الَّذِي يفني الحَيَاةُ)، لكن ليس من الموت الَّذِي تم اختباره بالفعل. من هنا فكاتب مز ٨٨ يصلي كي يفدى من شيلوه (بالعبرانية *šᵉʾôl* وباليونانية *hadēs*، ←٨٧) والخَرَاب (بالعبرانية *ʾăbaddôn*، وباليونانية *apōleia*، ← ٧٢٤)، حيث يبدو جلياً أن الميت يُقطع بعيداً عن يهوه (٨٨: ٥، ١٠-١١). وبالمقابل، فأولئك الذين خلصهم يهوه بنفس التعبيرات أو ما يشابهها (٣٠: ٢-٣، ١١؛ ٨٦: ١٢-١٣؛ ١٠٣: ١، ٣-٥؛ أش ٣٨: ١٧).

يبدو أن الخلاص الَّذِي يشير إليه مز ١٦: ١٠ خلاص هذا العالم، بالرغم من أنه يشير إلى ما بعد القبر "لأَنَّكَ لَنْ تَتْرُكَ نَفْسِي فِي الْهَاوِيَةِ. لَنْ تَدَعَ تَقِيَّكَ يَرَى فَسَاداً". يرى بعض الباحثين انه لا يوجد ذكر للحَيَاةُ بعد الموت في مز ١٦ بينما يراه البعض الآخر. لكن مما لا شك فيه فإن بطرس وبُولُس يرون هذه الآية كنبوءة وتوقع بقيامة المَسِيح من الأموات، والتي هي الإتمام النهائي للمزمور (أع ٢: ٢٥-٢٨، ٣١؛ ١٣: ٣٥).

تستحق آية أخرى الانتباه في مز ٤٩: ١٥ والقائلة "إِنَّمَا اللهُ يَفْدِي نَفْسِي مِنْ يَدِ الْهَاوِيَةِ لأَنَّهُ يَأْخُذُنِي". حيث يقترح البعض أن كاتب المزمور يتوقع أن يؤخذ للسماء كما حدث مع أخنوخ وإيليا، بالرغم من أن البعض الأخر يشك بجدية في هذا. ربما يكون من الأفضل اتخاذ نفس الاحتياطيات التي اتخذناها آنفا. فـ مز ٤٩ لا يُعلِّم بوضوح عقيدة القيامة، بالرغم من أنه يتخيل حَيَاةُ مستمرة مع يهوه فيها يخلص الإِسْرَائِيلِي المُؤْمِن من قوة شيلوه.

يعبر ربما عن نفس الفكر في مز ٧٣: ٢٤ "بِرَأْيِكَ تَهْدِينِي وَبَعْدُ إِلَى مَجْدٍ تَأْخُذُنِي"، وكما حدث مع مز ٤٩، فكاتب المزمور لا يستخدم أي فعل خاص ليوحي بالقيامة، وربما يعني المجد الكرامة والنماء في هذه الحَيَاةُ. ومع هذا فما تزال لغة الكاتب غريبة، لو كان يشير إلى هذه الحَيَاةُ فقط، لأنه يتحدث إلى اللهُ كمستقبل لَهُ في مكانٍ ما، ليس فقط بركاته المادية الحالة عليه. فيعلن كاتب المزمور مسبقاً استمتاعه بالشركة مع الله، ولو أن الله سيستقبلُهُ، فبالتأكيد من المفترض أن تكون شركة مستقبلية بعد الموت.

أجمالاً، كُلّ ما يمكننا قولُهُ أن المزامير تعطي لمحة عن الرجاء في وجود مبارك بعد الموت. ومع هذا، فهي لا تعكس أي جزء من المرء يبقى حيا بعد الموت، مثل رُوح أو نفس المرء.

(ج) تعلن كُلّ من تث ٣٢: ٣٩ (جزء من أغنية موسى) و١صم ٢: ٦ (أغنية حنة)، بعيداً عن المزامير، أن يهوه يُمِيتُ وَيُحْيِي. لاحظ الاية الأخيرة على وجه الخصوص" الرَّبُّ يُمِيتُ وَيُحْيِي. يُهْبِطُ إِلَى الْهَاوِيَةِ وَيُصْعِدُ." بالرغم من عدم وجود إعلان واضح عن عقيدة القيامة هنا إلا أن كلا الأغنيتان يؤكدان عَلَى القدرة الخارقة للطبيعة لإِلَهُ إِسْرَائِيلَ الَّذِي يستطيع بحرية القضاء عَلَى الحَيَاةُ أو منحها، يسحبها ثم يعطيها مرة أخرى. النقطة الأساسية لهذه الآيات هي تأكيد بسيط عَلَى أن الله الحي يمكن أن يتدخل في أحلك ساعات المرء.

٣. الصلة بين اللهُ الحي واستمرارية حَيَاةُ من هم عَلَى شكلَهُ كافتراض يَسُوعَ التفسيري لـ خر ٣: ٦ في جداله مع الصدوقيين حول القيامة والمشكلة المعقدة حول زواج السيدة لأخيه بعد وفاته، فيقرر يَسُوعَ في مر ١٢: ٢٦-٢٧" وَأَمَّا مِنْ جِهَةِ الأَمْوَاتِ إِنَّهُمْ يَقُومُونَ: أَفَمَا قَرَأْتُمْ فِي كِتَابِ مُوسَى فِي أَمْرِ الْعُلَّيْقَةِ كَيْفَ كَلَّمَهُ اللهُ قَائِلاً: أَنَا إِلهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلهُ إِسْحَاقَ وَإِلهُ يَعْقُوبَ؟ لَيْسَ هُوَ إِلهَ أَمْوَاتٍ بَلْ إِلهُ أَحْيَاءٍ. فَأَنْتُمْ إِذاً تَضِلُّونَ كَثِيراً". (قا؛ وز مت ٢٢: ٣١-٣٢؛ لو ٢٠: ٣٧-٣٨). بالطبع اعتبر الصدوقين الوفاة نهاية لكن لو لم يكن الله قادر عَلَى تخليص شعبه من البلوى النهائية- الموت- فستصبح وعوده بالحماية قليلة القيمة. لقد فشل هؤلاء القادة اليَهُود في تقدير الصلة بين أمانة عهد الله والقيامة. كما أن يَسُوعَ أربك الصدوقيين هنا (الذين يعتبرون كُلّ كلمة في التوراة ذات قيمة) مستخدماً طريقتهم في التفسير ضدهم.

٤. تحتاج الآيتان الموجودتان في ع. ق حول الانتقال للسماء دون موت مزيد من التعليق (أ) اختلف أخنوخ عن كُلّ الآباء الأجلاء الذين كانوا قبل الطوفان المذكورين في تك ٥ بطريقة مفْتَاحية واحدة." فَكَانَتْ كُلُّ أَيَّامِ أَخْنُوخَ ثَلاَثَ مِئَةٍ وَخَمْسًا وَسِتِّينَ سَنَةً. وَسَارَ أَخْنُوخُ مَعَ اللهِ، وَلَمْ يُوجَدْ لأَنَّ اللهَ أَخَذَهُ" (٥: ٢٤-٢٥). يتخذ عب ١١: ٥ أخنوخ كنموذج للإيمان الَّذِي يسر الله، والذي كان سبباً في انتقالَهُ. تستخدم سب الفعل *metatithēmi* ليدل عَلَى: تغيير الوضع لـ أو التوصيل لمكان آخر، أما في العبرانية *lāqah*، أخذ، والذي يستخدمها كاتب العبرانيين.

نمى عدد لا بأس به من الأدب اليهودي عَلَى إمداد تفاصيل متقنة عن انتقال اخنوخ، أهم هذه الأعمال عَلَى الإطلاق هُوَ ١اخن، الموجود بكاملُهُ فقط في الإثيوبية (من هنا أتى العنوان المعتاد أخنوخ الإثيوبي). يعني العمل باشتمال إعلانات أخنوخ عن موضوعات مثل أصل الشر والملائكة ومصائرهم وجهنم والجنة (قا؛ يه ١٤-١٥ الَّذِي يقتبس ١أخن ١: ٩). ويوجد أيضاً عمل آخر ٢أخن (أخنوخ السلافي) والذي يحمل عنوان (كتاب أسرار أخنوخ) في بعض المخطوطات الأمر غير واضح هل ٢اخن عمل يهودي أم رد مسيحي عَلَى ١اخن. كتب كتاب آخر مقدم لإخنوخ وهو ٣أخن (أخنوخ العبري) وهو يهودي، ومن المحتمل ضد المَسِيحية لأن تاريخه يرجع لعصر المَسِيحية. تتناول الكتب الثلاث تفاصيل حَيَاةُ وارتحال أخنوخ الناقصين في تقرير ع. ق.

تم ذكر أخنوخ أيضاً في يوب ٤: ١٧ "كالأول بين الرجال الذين ولدوا عَلَى الأرْض الَّذِي تعلم الكتابة والمعرفة والحكمة" ويرى أخنوخ في مكان آخر كمثال للرجل البار:" أخنوخ الَّذِي سر الله وأخذ، مثال للتوبة لكل الأجيال" (سي٤٤: ١٦). يضخم هذا الفكر في حك ٤: ١٠-١٥ والتي تشدد عَلَى براءة أخنوخ وسط الشر وتشير إلى أنه "زكان يعيش بين الخاطئين فنُقل". بالمثل فيلو يتضمن توقعات حول أخنوخ وانتقالُهُ إلى السَمَاءِ. باختصار: الذي في تك٥: ٢١-٢٤ البادئ كتقرير سريع لحَيَاةُ وانتقال أخنوخ تطور لاحقا في اليهودية إلى النظر إلى أخنوخ عَلَى أنه مثال للحكمة والبر، ووصل في ذروته إلى نظريات متقنة حول كيفية أخذه.

(ب) بوصف انتقال إيليّا في ٢مل٢: ١-١٥، لقد تم أخذه إلى السَمَاءِ في العاصفة ومركبة من نار وخيل من نار (٢: ١١). قد يؤكد وصف يهوه هنا بتعبيرات مركبة وفرسان عَلَى قوته كمقابل لاحتياج إِسْرَائِيلَ في هذه المنطقة بالذات (قا؛ ٢مل١٣: ٧؛ مز ٢٠: ٧). وقد تقارن العاصفة بظهور قوة يهوه في العناصر في ١مل ١٨: ٣٨، ٤٥؛ ١٩: ١١-١٤. ومن المحتمل أيضاً مع الفكرة الأساسية للبعل كراكب الغيوم.

وفشل البحث التالي عن جثة إِيلِيَّا في العثور عليها (٢مل٢: ١٦-١٨). ويخلفه اليشع، لم تذكر نهاية آي نبي لـ ع. ق بمثل هذه التعبيرات. ومرة أخرى نجد الفعل *lāqaḥ* مستخدم هنا للتعبير عن انتقال إِيلِيَّا من الأرض.

الاستنتاج الوحيد الآمن الَّذِي يمكننا استنباطه من هذين الحدثين هُوَ أن كُلّ من أخنوخ وَإِيلِيَّا دخلا إِلَى محضر يهوه في نهاية حياتهما الأرضية وأن يهوه بنفسه يأخذ المبادرة. لم يذكر الموت في كلا الحالتين، لكن تظهر قوة يهوه من خلال تفاديهما الموت.

٥. عدد من الآيات النبوية موافقة لِهَذِهِ المناقشة أيضاً. (أ) هو٦: ١-٢ مثل؛ يقول "هَلُمَّ نَرْجِعُ إِلَى الرَّبِّ لأَنَّهُ هُوَ افْتَرَسَ فَيَشْفِينَا ضَرَبَ فَيَجْبِرُنَا. يُحْيِينَا بَعْدَ يَوْمَيْنِ. فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ يُقِيمُنَا فَنَحْيَا أَمَامَهُ". إن الحرب الآشورية- الافرايمية هي خلفية هذه الآيات (٧٣٥- ٧٣٤ ق.م، قا؛ ٢مل١٥: ١٨، اش٧- ٨). وتحتوي الآيات عَلَى دعوة قومية للتوبة والإيمان في تعويض يهوه، مستخدمة لغة الشفاء بعد أن أصيبوا بالردة. ربما يكون هوشع قاصد لاستخدامه للغة واصطلاحات عبادة البعل جدلياً ضد البعل، ولو كان هذا صحيح فإن نقطة هوشع هي أن يهوه، لا البعليم أو طقوسهم، هُوَ الَّذِي سيعيد لإِسْرَائِيلَ الصحة والحيوية.

(ب) يعلن هو١٣: ١٤"مِنْ يَدِ الْهَاوِيَةِ أَفْدِيهِمْ. مِنَ الْمَوْتِ أُخَلِّصُهُمْ. أَيْنَ أَوْبَاؤُكَ يَامَوْتُ؟ أَيْنَ شَوْكَتُكِ يَا هَاوِيَةُ؟". يأخذ بولس أسلوب تعبير من الآية ١٣: ١٤ب ليتهلل ويبتهج بقيامة الأموات "وَمَتَى لَبِسَ هَذَا الْفَاسِدُ عَدَمَ فَسَادٍ وَلَبِسَ هَذَا الْمَائِتُ عَدَمَ مَوْتٍ فَحِينَئِذٍ تَصِيرُ الْكَلِمَةُ الْمَكْتُوبَةُ: «ابْتُلِعَ الْمَوْتُ إِلَى غَلَبَةٍ».[اش٢٥: ٨] أَيْنَ شَوْكَتُكَ يَا مَوْتُ؟ أَيْنَ غَلَبَتُكِ يَا هَاوِيَةُ؟" (١كو١٥: ٥٤ - ٥٥).

لا تشير كلمات هوشع في السياق إِلَى رجاء القيامة الَّذِي للمرء لكن لقدرة يهوه عَلَى الموت وخَرَاب الأمة في التاريخ. فالآيات تشهد للقدرة الفوق طبيعية لإِلَهُ إِسْرَائِيلَ الحي، الَّذِي أمامه يجب أن يرضخ سلطان الموت. وحين أستخدم بُولُسُ هذه الآيات لم يكن يؤسس مناقشة قيامة الفرد عَلَى هذه الآيات بعينها، لكنه كان يكتب بحرية، بلغة كتابية عن النصر النهائي الَّذِي لِيَسُوعَ عَلَى الموت. وليكون أكثر تحديداً، استخدم بُولُسُ شواهد ع. ق (أجزاء من آيات ع. ق) مستخدماً أسلوب بشر(*pesher*) للتفسير اليهودي، أي أن يُفسر معنى الآية الأصلية في ضوء النقطة التي يريدها. وبهذا المعنى فان كلمات هوشع تجد أقصى إشباع لَهُا في القيامة حيث يتم إفتداء الناس من القبر، وتخلصيهم من الموت.

(ج) يعبر أش ٢٦: ١٩ عن ثقة عابرة في قيامة إِسْرَائِيلَ "تَحْيَا أَمْوَاتُكَ. تَقُومُ الْجُثَثُ. اسْتَيْقِظُوا. تَرَنَّمُوا يَا سُكَّانَ التُّرَابِ. لأَنَّ طَلَّكَ طَلُّ أَعْشَابٍ وَالأَرْضُ تُسْقِطُ الأَخْيِلَةَ." تحت افتراض (كما تقول معظم التفاسير) أن يهوه هُوَ المتحدث هنا، فهذه الآية تُعلم بوضوح هنا عن القيامة، بالرغم من أن تركيز هذا المعتقد قومياً أكثر منه عَلَى الفرد. ويحتوي أش٢٥: ٨ عَلَى نفس الفكر "يَبْلَعُ الْمَوْتَ إِلَى الأَبَدِ وَيَمْسَحُ السَّيِّدُ الرَّبُّ الدُّمُوعَ عَنْ كُلِّ الْوُجُوهِ وَيَنْزِعُ عَارَ شَعْبِهِ عَنْ كُلِّ الأَرْضِ لأَنَّ الرَّبَّ قَدْ تَكَلَّمَ".

(د) كثيراً ما فهمت رؤية حز لوادي العظام اليابسة (حز٣٧) كتنبؤ بالقيامة. ففي الرؤية يسأل يهوه النبي "أَتَحْيَا هَذِهِ الْعِظَامُ؟" (٣٧: ٣) ويجيب حزقيال أن يهوه وحده هُوَ الَّذِي يعلم، ثم يأمر يهوه حز بالتنبؤ عَلَى العظام، واعداً بجلب أوتار للعضل، ولحم لِهَذِهِ العظام، وأن ينفخ فيهم ليحيوا (٣٧: ٤-٦). فيفعل النبي هذا فيحدث ما وعد به يهوه (٣٧: ٧-١١)، ثم يمنح النبي بعد ذلك تفسيراً لما حدث "لِذَلِكَ تَنَبَّأْ وَقُلْ لَهُمْ: هَكَذَا قَالَ السَّيِّدُ الرَّبُّ: هَئَنَذَا أَفْتَحُ قُبُورَكُمْ وَأُصْعِدُكُمْ مِنْ قُبُورِكُمْ يَا شَعْبِي وَآتِي بِكُمْ إِلَى أَرْضِ إِسْرَائِيلَ. فَتَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ عِنْدَ فَتْحِي قُبُورَكُمْ وَإِصْعَادِي إِيَّاكُمْ مِنْ قُبُورِكُمْ يَا شَعْبِي. وَأَجْعَلُ رُوحِي فِيكُمْ فَتَحْيُونَ، وَأَجْعَلُكُمْ فِي أَرْضِكُمْ، فَتَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ تَكَلَّمْتُ وَأَفْعَلُ، يَقُولُ الرَّبُّ"(حز٣٧: ١٢-١٤). تتضمن خلفية هذا الإصحاح سقوط أورُشَلِيمَ والاستيلاء عَلَى الْهَيكل والسبي، والذي جعل الإِسْرَائِيلِيين يقولون "إِنَّ مَعَاصِيَنَا وَخَطَايَانَا عَلَيْنَا، وَبِهَا نَحْنُ فَانُونَ، فَكَيْفَ نَحْيَا؟" (حز٣٣: ١٠). من هنا إذاً رؤية وادي العظام اليابسة تعني إحياء للأمة، ربما يكون حز قد أسس نظرته لقدرة يهوه في الخلق عَلَى تك ٢: ٧ وانبثقت رؤيته للعظام الميتة من الجثث التي لا حصر لَهُا، المبعثرة في ميدان المعركة الناتجة عن صحوة جيوش نبوخذنصر. فالنبي لا يهتم بقيامة الأفراد الموتى في مثل هذه الظروف، بالرغم من أن الرمزية المستخدمة بلا شك أثارت السؤال حول إعادة الحَيَاة لمن ماتوا بالفعل.

(هـ) دا ١٢: ٢ هي الآية الوحيدة في ع. ق التي تظهر بوضوح وبلا جدال الدلالة عَلَى القيامة من الأموات. يصف السياق ضيقة عظيمة. يقوم ميخائيل ليقود شعب الله والذين أسمائهم مكتوبة في سفر الحَيَاة هم الذين سيخلصون: "وَكَثِيرُونَ مِنَ الرَّاقِدِينَ فِي تُرَابِ الأَرْضِ يَسْتَيْقِظُونَ هَؤُلاَءِ إِلَى الْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ وَهَؤُلاَءِ إِلَى الْعَارِ لِلازْدِرَاءِ الأَبَدِيِّ.". يهتم (دا ١٢) فقط بالقيامة داخل إِسْرَائِيلَ، سيخلص البعض والآخرين للدينونة، لكن لم يمنح هذا النص نفسه لعقيدة القيامة، التي ناصرها فيما بعد الفريسيين في ع. ج، فبالنسبة لَهُم تتطلب العدالة القيامة، لأن في هذه العقيدة وحدها الإجابة عَلَى مشكلة موت أكثر خدام الله الحي أمانة لَهُ.

٦. يظهر أدب فترة ما بين العهدين تنوع في المعتقدات حول ما بعد الحَيَاة والقيامة.(أ) لا تحمل كتابات يَشُوعَ بن سيراخ في ١٨٠ق.م آي تصور للقيامة أو للحَيَاة بعد الموت، لذا كان وضعه مشابه للصدوقيين في أيام يَسُوعَ. فشيلوه هي المقر النهائي للموتى. وهي خالية من السرور (سي١٤: ١٦)، ومكان الظلام (٢٢: ١١)، ونوم بلانهاية (٤٦: ١٩)، والصمت (١٧: ٢٧- ٢٨)، والفساد (١٠: ١١)، ولا يستطيع أحد أن يسبح الله هناك (١٨: ٢٨)، ولا عودة من الموت (٣٨: ٢١)، الَّذِي هُوَ حالة من الراحة الأَبَدِيَّة (٣٠: ١٧). والشيء الوحيد الخالد بالنسبة لسيراخ هُوَ السيرة الحسنة (٣٩: ٩؛ ٤١: ١١-١٣؛ ٤٤: ٨)، أو تخليد اسم المرء من خلال أولاده وأحفاده (١١: ٢٨؛ ٤٦: ١٢).

(ب) ومع هذا فان ٢مك يصف بعبارات القيامة الرجاء الَّذِين لشهداء إِسْرَائِيلَ في صراعهم ضد أنتيخوس أبيفانس (رج بصفة خاصة ٢مك ٧: ٩، ١١، ١٤، ٢٢-٢٣، ٢٩؛ ١٢: ٤٣). ومن هنا أخرج شيخ يدعى رازيس أحشاؤه بدل أن يقع في أيدي اليونانيين. رامياً أمعاءه عَلَى الحشود "ودعا رب الحَيَاة والرُوحَ أن يردهما إليه" (٢مك ١٤: ٤٦).

(ج) كتبت رؤيا باروخ في نهايات القرن الأول أو بدايات القرن الثاني الميلادي. كإنعكاس لمأساة دمار أورُشَلِيمَ في السنة السبعين من القرن الميلادي الأول. فرجاء المرء الوحيد يقع في العالم الآتي. لأنه بالنسبة للكاتب سيقوم الموتى في نفس الشكل بالضبط (٥٠: ٢). ومن هنا سيسهل التعرف عليهم (٥٠: ٣-٤). وبعد هذا سيتغيرون ويتمجدون حتى يسكنوا عالم لا يموت، كما سيتغير الأشرار فقط ليعذبوا (٥١: ٣-٦). يجعل هذا السفر القيامة معتمدة عَلَى التمسك بممارسة الناموس.

(د) كتب سفر ٢إسد أيضاً في حوالي سنة ١٠٠ م، واصفاً مجيء المسيا. بعد ملكوت إنتقالي لمدة أربعمائة عام. سيقوم كُلّ الموتى وسيجلس الرَّبّ عَلَى عَرْش القضاء، حيث سيُجازي الناس حسب أعمالهُم. المكانان الوحيدان الممكن الذهاب إليهم هم "هوة العَذَابْ" و"مكان الراحة"، "أتون الجحيم" (*Gehenna* ← *geenna*، ١١٤٧). و"جنة الابتهاج" (٢اسد ٧: ٣٢-٣٦). وستقوم الأمَم أيضاً للقضاء (٧: ٣٧-٤٣) والذين سيخلصون هم الذين "يحفظون نَاموس معطي الناموس بالتمام" (٧: ٨٩). ووجه الأبرار في القيامة "سيشرق مثل الشَمْس" (٧: ٩٧).

(هـ) كني عن قيامة الأبرار الإِسْرَائِيلِيين (ليس من غيرهم) في

١أخن٩٠: ٣٣. ليس للأشرار رجاء في القيام من أسرتهم (٤٦: ٦)، لكن الأبرار سيقومون كمختاري من المنتخب الوحيد، ابن الإِنْسان السماوي (٥١: ١-٣). توصف طبيعة القيامة في ٦٢: ١٣-١٦؛ ١٠٣: ٤، بالرغم من عدم ثبات الرسالة. تتحدث الفقرة الأولى عن القيامة في تعبيرات الْجَسَدِ المتجلي، والثاني كنفس معاد تشكيلُهَا.

(و) توقعت جماعة القمران نزاع عظيم نهائي بين أبناء النور وأبناء الظلام، لكن يبدو أنهم لا يكترثون كثيراً بمصير الموتى. يبدو أن نظرتهم متمشية مع خط خلود النفس وليس قيامة الْجَسَدِ. شاركت الطائفة بوضوح المعتقد بوجود بعض أشكال الحَيَاةُ المستقبلية، وليوسيفوس، الاسينيين (جماعة مشابه لجماعة القمران) أمنت بكُلّ من قيامة الْجَسَدِ وخلود النفس.

(ف) قبل لاحقا الأدب التلمودي الأساسي فكرة القيامة آي العودة إلى الحَيَاةُ من الموت. ذكر في تل بابل. سنهدرين ٩٠ب، سأل الصدوقيون غَمَالآئِيل "أين نجد الدلائل عَلَى أن القدوس يعيد للموتى الحَيَاةُ في الكتاب المقدس؟". أجاب غَمَالآئِيل بالاستشهاد بآيات من الناموس تث٣١: ١٦، ومن الأنبياء أش ٢٦: ١٩، ومن أغنية المكتوبات المقدسة ٧: ١٠، لكن حين لم يقتنع الصدوقيين أقتبس غَمَالآئِيل أخيرا تث ١١: ٩ معلنا أن وعد الأَرْضِ "لَهُم" يدل عَلَى قيامة الموتى.

٧. لا يوجد في كُلّ من ع. ق ولا أدب ما بين العهدين توقع أخروي موحد. حيث يتنامى في أماكن عديدة المعتقد بأنه "بما أن يهوه حي فشعبه الأمين سيحيا أيضاً". نادراً ما يتم تحديد طبيعة هذا الوجود بالرغم من وجود تضمين مستمر للهوية، فبينما تصور شيلوه عَلَى أنها النهاية القصوى للمرء، تبدأ بعض الكتابات باقتراح وجود حَيَاةُ أكثر ثراء وقيمة في عالم أخر بل وحتى تقترح قيامة للحَيَاةُ عَلَى الأَرْضِ.

قدمت العديد من الاقتراحات عَلَى أنها أصل لِهَذا الفكر الجديد (العديد منها إرتبط بالديانات الأخرى القديمة)، لكن يبدو من الأفضل ربط تطور هذه العقيدة بالإعلان المتنامي في الكتاب المقدسة. حيث تتأصل فكرة وجود حَيَاةُ ما بعد الموت لها جذرها الأعمق من خلال الوعي بوجود الله الحي نفسه، فبسبب أن يهوه حي وأنه إِلَهُ العهد لإِسْرَائِيل، شعبه، يمكن للمرء توقع وجود علاقة شركة مستمرة معه، وقد تطوّر هذا الوعي عبر التاريخ الإِسْرَائِيلِي.

ع. ج ١. ترد كُلّ من *anistēmi* (مستخدمة ١٠٧مرة) و(*anastasis* ٤٢ مرة) في ع. ج بمعاني عموماً غير مرتبطة بالقيامة. **(أ)** الفعل مستخدم في إقامة نسل للأخ الميت من خلال زواج الأخ من زوجة أخيه المتوفى (مت٢٢: ٢٤؛ قا؛ تك ٣٨: ٨)، أو للقيام للتحدث (مت٢٦: ٦٢)، أو قراءة آيات كتابية (لو٤: ١٦)، ويستخدم أيضاً بمعنى ظهور أو مجيء مثل؛ مَلِك (أع٧: ١٨)، كاهن (عب٧: ١١، ١٥)، مشتكي (مت١٢: ٤١؛ مر١٤: ٥٧؛ لو١١: ٣٢)، سائل (١٠: ٢٥)، وعدو يقوم ضد أحدهم (مر٣: ٢٦؛ أع ٥: ٣٦؛ ٦: ٩)، وهناك أيضاً المعنى الأضعف مشيراً إلى بداية القيام بفعل معبراً عنه من فعل أخر، مثل؛ نهض، شرع في، استعد (مت٩: ٩؛ مر٢: ١٤؛ ٧: ٢٤؛ ١٠: ١). في الحقيقة، معظم المرات المستخدم فيها *anistēmi* لا تشير إلى القيامة، وهذا عكس ما حدث مع *egeirō*، يقيم (← ١٥٨٦).

(ب) أستخدم لوقا *anastasis* في لو٢: ٣٤ ("هَا إِنَّ هَذَا قَدْ وُضِعَ لِسُقُوطِ وَقِيَامِ كَثِيرِينَ فِي إِسْرَائِيلَ") غالباً ليلفت الانتباه إلى بدء أنجيلَهُ وإلى دور الْمَسِيحِ في مقاصد الله وإلى تأثيره الحاسم داخل إِسْرَائِيل، حقيقة مطلقة أيضاً من الراوي التالي. مع هذا تعني معظم استخدامات الاسم تعني القيامة.

٢. يتمركز أغنى معنى لاهوتي لـ *anistēmi* و*anastasis* في ع. ج حول عقيدة القيامة من الأموات. ومن خلال هذا الاستخدام يصبح الأصل مرادف جوهرياً مع *egeirō* . يبدو من الوهلة الأولى وجود اختلاف بين مجموعات هاتين الكلمتين. لكن تظهر الدراسة المتعمقة أن *egeirō* وخصوصا في المبني للمجهول تستخدم بشكل سائد للتعبير عما حدث في القيامة، بمعنى إقامة الْمَسِيح المصلوب للحَيَاةُ، بينما تشير كُلّ من *anistēmi* و*anastasis* أكثر إلى إقامة الناس أثناء خدمة يَسُوعَ الأرضية وإلى علم الآخرة وقيامة المسكونة (١كو ١٥: ٢٥-٢٦ توضح الفرق بين الاثنين بوضوح، بالرغم من أن الإنجليزية لا توضح دائماً بطريقة كافية هذا الفرق بأن أصلين مختلفين تم استخداميهما).

يتسيد المعنى اللازم مع اصل الفعلين، وفي معظم الأحيان غالباً ما يكون الْمَسِيح هُوَ الفاعل في الاثنين (ما عدا ١كو١٥). وحين يستخدم المعنى الانتقالي عادة ما يكون الله هُوَ الفاعل ويَسُوعَ المفعول به. بكلمات أخرى، الحكم العام في ع. ج هُوَ أن عمل الله عَلَى ومن خلال الْمَسِيح يُعبّر عنه بـ *egeirō*، بينما تعبّر *anistēmi*، كما كانت، عما حدث في مجال الخبرة الإِنْسَانِية.

٣. تعتبر التعبيرات حول قيامة الْمَسِيح ذات أهمية محورية في ع. ج بما فيها نبوءاته (مثل؛ مر٨: ٣١؛ ٩:٩، ٣١؛ ١٠: ٣٤). وشهادة مريم المجدلية (مت ٢٨: ٨؛ ١٠)، والتلاميذ (مثل؛ أع١: ٢٢؛ ٢: ٣١؛ ٤: ٣٣). ومن خلال أعمال الله، قام الرّبّ الميت والذي تم دفنه إلى الحَيَاةُ مرة أخرى (قا؛ أع ٢: ٣١؛ ٣٤؛ أف ٥: ١٤)، بجسد جديد مادي غير مطابق للقديم، لكنه ليس مرئياً صرفا (قا؛ يو٢٠-٢١). فقد ظهر لتلاميذه في هيئة يمكنهم من خلالها رؤيته والإحساس به (لو٢٤: ١٦؛ ٣١؛ ٣٩؛ يو٢٠: ٢٧؛ أع١: ٢؛ ٩؛ قا؛ ١يو١: ١-٣)، ولو أنه لا يسمح دائماً بالأخيرة (يو٢٠: ١٧). وبالرغم من امتلاك يَسُوعَ للنور والْجَسَدِ الرُوحَي إلا أنه حافظ عَلَى علاقة شركة طبيعية مع تلاميذه عن طريق الأكل والشرب معهم (لو٢٤: ٢٩-٣٠، ٤٢- ٤٣؛ يو٢١: ١٢-١٣؛ أع١: ٤؛ ١٠: ٤١).

لم تكن شهادة التلاميذ قائمة عَلَى ملاحظتهم للحدث الفعلي لقيامة يَسُوعَ التي لم يراها أحد (لاحظ أنه مذكور في مت ٢٨: ٤ أن الحراس فقدوا الوعي)، لكن عَلَى لقاءهم بالمقام (أع ١: ٢٢). منحت حقيقة عدم بقاء يَسُوعَ بين الأموات وكونه حياً (لو٢٤: ٥) التلاميذ، الذين كانوا حتى ذلك الوقت متذبذبين، التأكيد عَلَى وجوب عملِهِم مع الرّبّ، ابْنَ الله (رو١: ٤). ومن هنا أصبحت قيامة يَسُوعَ علامة عَلَى نصرة الله عَلَى قوة الخطيئة والموت، فقد ألغت سقوط أدم وكل العبودية البشرية التي نتجت عنها، لأن المصلوب دخل إلى مجد الله كأول بين كثيرين، وهذا هُوَ أساس كُلّ الرجاء والوعظ الْمَسِيحي (١بط ١: ٣؛ ١كو١٥). وهي تشرح أيضاً لماذا تستخدم الْمَعْمُودِيّة كعلامة عَلَى الخلاص (رو٦: ٥؛ ١بط٣: ٢١).

دمج يَسُوعَ "القيامة والحَيَاةُ" (يو١١: ٢٥) في سر شخصيته. بكلمات أخرى، القيامة والتي يعتبرها اليهود شيء مستقبلي فقط، بدأت في اللحظة التي ظهر فيها وأبتدأ عمل رُوحَه. يختبر آي شخص متصل به بالإيمان وممتلك من قوته بداية الانتقال من هذا الزمن الزائل إلى الجديد، إلى الحرية من الخطيئة والموت (في٣: ١٠) وهذا مشهود عنه في العشاء الرّبّاني (يو٦: ٥٤). ومن هنا يمكن أن يُفسّر الإيمان عَلَى أنه الموت والقيامة مرة أخرى مع الْمَسِيح (رو٦: ١١).

٤. بالرغم من منحنا لمنظور القيامة من يوحنا كشيء مدرك فعليا بوضوح، إلا أنها البداية فقط. يرفض بُولُسُ علناً في ٢تي ٢: ١٨ فكرة أن القيامة الشاملة للموتى حدثت بالفعل في قيامة الْمَسِيح. كما لا يقترح السياق في كُلّ من كو٢: ١٣ وأف ٢: ٦ هذا أيضاً. تعتبر القيامة الشاملة من أساسيات الإيمان الْمَسِيحي (لو١٤:١٤؛ ٢كو٥: ١٠؛ عب١١: ٣٥)، وعلمها الْمَسِيح (يو٦: ٣٩-٤٠؛ ٤٤؛ ٥٤)، وتعني قيامة الْجَسَدِ وليس فقط استمرار البقاء أو إعادة إيقاظ النفس، بل وأكثر من هذا أنها متصلة بالدينونة (عب٦: ٢). تعتبر هذه العقيدة نقطة مِفْتَاحِية لرسالة الإِنْجِيلِ

ومرفوضة من الصدوقيين (مت٢٢: ٢٣)، الذين يدعون أن التوراة لم تعلم القيامة. كما تم رفضها بالمثل من اليونانيين لأن تعليمهم كان مادي للغاية بالنسبة لتفكيرهم الرُوحَاني (اع١٧: ١٨، ٣٢؛ اكو١٥: ١٢).

٥. ورد ذكر اللفظ "قيامة" في اليهودية الرؤوية في خطين للرأي بناء عَلَى مجال تأثيراته. هذا بجانب القيامة العامة كما تم تصورها في مت٢٥: ٣١- ٤٥؛ رؤ٢٠: ١١-١٥ (المتصلة بعودة الْمَسِيح يَسُوعَ والفصل بين الصَالِحُ والطالح). يتحدث ع. ج أيضاً عن قيامة سابقة للأبرار (لو ١٤:١٤) الموتى في الْمَسِيح (اتس٤: ١٦، ربما أيضاً اكو١٥: ٢٣-٢٤، التي قد تعني *to telos* فيها "الراحة " وليس "النهاية"). قيل في رؤ٢٠: ٤-٦ أن الأموات في الْمَسِيح سيعودون للحَيَاة وهذه هي "القيامة الأولى" وسيحكمون لمدة ألف عام، أما باق الأموات سيقفون أمام عَرْش الله لأول مرة يوم القضاء النهائي (٢٠: ١١-١٥). (من أجل تفسير الحكم الألفي ← *chihas*، ٥٩٤٢).

رغم صحة حفاظ المرء عَلَى هويته في القيامة العامة حتى ما يقف الجميع بكامل هيئتهم أمام الله، إلا أننا نلاحظ اختلاف اللغة المستخدمة فيما يخص الْمُؤْمِنِينَ، الذين سيكونون مثل "الملائكة" (لو٢٠: ٣٦)، أحرار من كُل دوافع جسدية بما فيها الدافع الجنسي (مت٢٢: ٣٠؛ ٢٤: ٣٨). وسيكونون مثل الْمَسِيح لأَنَّهُمْ سيرونه كما هُوَ (ايو٣: ٢)، كما يجب علينا أن نتذكر أن تشبيه البذرة والحصاد تشبيه سطحي لعملية القيامة، لأن اللهُ هُوَ الَّذِي يمنح الْجَسَدِ حسب مشيئته (اكو١٥: ٣٨) وهو وحده الضامن لهُوية الشخص.

٦. يصف بُولُسُ في فيلبي ٣ كيف أنه يحسب كُلَّ الأشياء التي كان يفتخر بها فيما سَبَقَ كيهودي نفاية (٣: ٨). وأنه يرغب في الحصول عَلَى البر من خلال الإيمان بالْمَسِيح وليس بر نفسه (٣: ٩)، وأن هدفه هُوَ "معرفة الْمَسِيح وقوة قيامته (*anastasis*)، وَشَرِكَةَ آلاَمِهِ، مُتَشَبِّهاً بِمَوْتِهِ، لَعَلِّي أَبْلُغُ إِلَى قِيَامَةِ (*exanastasis*) الأَمْوَاتِ".(٣: ١٠-١١). وقد ثار الجدل حول ما إذا كان بُولُسُ يقصد أن يكون معنى *exanastasis* ببساطة *anastasis* كما هُوَ الحال دائماً أم أنه يُلمح لتغيير سابق، ولارتفاع الكنسية لتكون مع الْمَسِيح (قا؛ اتس٤: ١٧؛ رؤ٢٠: ٤)، وهذا شيء لا يمكن الرد عليه طبعاً بطريقة قاطعة.

ربما تكون خلفية (في ٣) هي المواجهة الجدلية مع ناشدي الكمال التام الذين يدعون أن معرفة الرّبِّ يَسُوعَ هي كُل ما يهم، وأن الْمُؤْمِنِينَ قد قاموا بالفعل مع الْمَسِيح لحَيَاة جديدة (قا؛ في٣: ١٢-١٦؛ وأيضا اكو ١٥: ١٢؛ ٢تي ٢: ١٨). وليبطل هذا، أصرّ بُولُسُ عَلَى أن الطّريقُ الوحيد للدخول إلى قوة قيامة الْمَسِيح هُوَ الاستعداد لمشاركته معاناته وبذا نماثلَهُ في موته، هذه الجملة الأخيرة واضح اختصاصها بالْمَعْمُودِيَّة (قا؛ رو٦: ١-١١؛ ٢كو٤: ٧- ١٥؛ كو٢: ١٢، ٢٠؛ ٣: ١؛ ٢تي٢: ١١) تقترح أشارة بُولُسُ لمعرفة "قوة قيامته" (في٣: ١١) إلى خبرة آنية، ومع هذا فأن بُولُسُ يقرُّ برجاء المطابقة الكاملة لربنا (٣: ٢١) الحادث في القيامة التي ستكمل خطة الله لفداء شعبه. فمن هنا كلمة *ei pōs* (بطريقة ما) ليست تعبير عن شك بُولُسُ في حقيقة قيامته، لكنها فقط تعبير عن عدم معرفته للطريقة التي ستكون بها، بمعنى عن طريق الاستشهاد في الوقت القريب أم بطريقة أخرى في وقت لاحق.

٧. نادراً ما يرد الفعل *anazoō*، يعود للحَيَاة مرة أخرى، في ث. ي. يستخدمه بُولُسُ في رو٧: ٩ ليصف كيف أن الناموس (وخصوصا وصية "لا تشتهي") أدانت وأثارت الخطيئة، "أَمَّا أَنَا فَكُنْتُ بِدُونِ النَّامُوسِ عَائِشاً قَبْلاً. وَلَكِنْ لَمَّا جَاءَتِ الْوَصِيَّةُ عَاشَتِ الْخَطِيَّةُ فَمُتُّ أَنَا" وهو هنا يجادل بأن الناموس عرف الخطيئة عَلَى ما هي عليه (٧:٧) لكن استخدمت الخطيئة الناموس في محاولة لتبرير نفسها بافتراض أنه بأمكان المرء بالفعل أتمام الناموس (٨:٧-١١)، وهذا خداع لأنها أنتجت موت الشخص المعنى (٧: ١١) لأن الفشل في إتمام الناموس يجلب دينونة. استخدم *anazoō* أيضاً ليصف عودة الابْنَ في مثل الابْنَ الضال "لأَنَّ ابْنِي هَذَا كَانَ مَيِّتاً فَعَاشَ" (لو١٥: ٢٤؛ قا؛ ٣٢).

انظر أيضاً *egeirō*، يقوم، يُقيم، يوقظ، يستيقظ، ينهض (١٥٨٦).

٤١٦ (*anastauroō*، يصلب ثانية) ← ٥٠٨٩.

٤١٨ **ἀναστρέφω** ،ἀναστρέφω (*anastrephō*)، ينقلب، يرجع، يتحول؛ ومجازياً: يُحسن التصرف، يعيش (٤١٨)؛ ἀναστροφή، (*anastrophē*)،عودة، ومجازياً: طريقة حَيَاة، تصرف، سلوك (٤١٩).

ث ي & ع. ق ١. يعني *anasrrephō* في ث ي كفعل متعد، يضايق، يقلب رأسا عَلَى عقب، وكلازم غير متعد: يعود للخلف، يستدير. وأخذت في النهاية المعنى الرمزي للسلوك البشري أي يُدبّر أمر نفسه، يحيا بطريقة معينة. تشير *anastrophē* إلى الإستدارة أو حركة دائرية؛ ورمزيا : طريقة للحَيَاة، سلوك. يمكن استخدام *anastrophē* في النقوش اليونانية بمعنى الحسن، مستحق المدح، بلا عيب، بلا خوف، الخ.

٢. تستخدم سب *anasrrephō*، ٨٠ مرة للكلمة العبرية *šûb* يستدير، يعود، و٨ مرات لـ *hālak* ، يمشي، ويرد المعنى الرمزي لتطبيق المشي فقط في ١مل ٦: ١٢؛ أم٨: ٢٠؛ ٢٠: ٧)، (في وصية الله، في البر، الخ).

ترد *anastrophē*، ٣ مرات فقط في الأبوكريفا وبالمعنى الرمزي فقط لسلوك المرء في الحَيَاةُ (طو ٤: ١٤، ٢مك ٥: ٨؛ ٦: ٢٣).

ع. ج يرد الفعل ٩ مرات فقط في ع. ج، والاسم ١٣مرة معظمهم في ١و٢بط و عب. يرد المعنى الحرفي للفعل في أع ٥: ٢٢؛ ١٥: ١٦، فيما عدا ذلك يرد المعنى الرمزي فقط.

١. (أ) يمكن استخدام الفعل والاسم للتعبير عن طرق الحَيَاةُ لما قبل الْمَسِيحية ولغير الْمَسِيحيين (اليهودية، غل ١: ١٣؛ الوثنية؛ أف٢: ٣) وللمسيحيين أيضاً لأنها مصطلحات متعادلة. العامل الفاصل في حَيَاةُ المرء يمكن أن يكون نظام قيم أخلاقي أو إيمان الشخص (قا؛ غل١: ١٣). فنقص أي من الضرورات الأخلاقية يقود لأسلوب حَيَاةُ غير منضبط، فيها يتبع الشخص رغباته/ رغباتها فقط (١بط١: ١٤؛ ٢بط٢: ٧) فيقوده هذا أخيراً للدمار (اف٤: ٢٢).

(ب) العودة للمسيح تتضمن الانعطاف بعيداً عن طريقة حَيَاةُ المرء السابقة، إلى حرية الْمَسِيح الممنوحة لهَذا الشخص. النقطة الأساسية في الأمر هي تحويل المعرفة إلى ممارسة، فبالإيمان والْمَعْمُودِيَّةُ ندخل إلى مجال قوة يَسُوعَ الْمَسِيح، فنحيا في الْمَسِيح، ومن ثمّ في علاقة شركة جديدة مع الله. إن معرفتنا بضلالنا السابق (قا؛ ٢كو٦: ١٤-١٦؛ غل١: ١٣؛ أف٢: ١-٣؛ ٤: ٢٢؛ كو١: ٢١؛ ٣: ١-١٧) تساعدنا عَلَى وضع القديم جانباً وتجعلنا عَلَى وعي بالجديد وتحررنا لحَيَاةُ الطاعة والتقوى والقداسة الجديدة (٢كو١: ١٢؛ ابط ١: ١٥؛ ١٧؛ ٣: ١٦). ويمكن أن يصبح هذا السلوك الجديد نفسه قدوة ذات مغزى (١تي٣: ١٥؛ ٤: ١٢)، ويكلل بنهاية لائقة للحَيَاةُ (عب١٣: ٧)، ومع هذا فإن هذا السلوك الْمَسِيحي مهدد بخطر مضاعف، أولاً العودة إلى أساليب السلوك الوثنية (٢بط٢: ١٨)، وثانياً الالتزام بحرفية النص دون الرُوحَ (بقانون أو بشرع ديني أو أخلاقي) (قا؛ ١تي٤: ١٢ ضمن سياق ٤: ١-٣).

٢. فئة الكلمة لَها مغزى خاص في نصائح ١بط، فيرى الحاضر هنا، الَّذِي يعيش فيه الْمَسِيحيين في العالم "كَغُرَبَاءَ وَنُزَلاَءَ" عَلَى أنه وقت لامتحان الإيمان (١بط٢: ١١-١٢). ويؤسس التشجيع عَلَى العيش بطريقة الحَيَاةُ الْمَسِيحية عَلَى الدعوة المقدمة من الله القدوس، في توسل للأب، الَّذِي هُوَ قاضي وديان الكل، ولا يمكن رشوته وفي

موت الْمَسِيح المضحي، الَّذِي يفهم عَلَى أنه فدية "مِنْ سِيرَتِكُمُ الْبَاطِلَةِ [*anastrophē*] الَّتِي تَقَلَّدْتُمُوهَا مِنَ الآبَاءِ"(١: ١٥-١٨). إن طريقة الحَيَاة المتطابقة مع الْمَسِيح مهمة جداً أيضاً، لأننا نعيش تحت الأنظار المنتقدة للبيئة الوثنية التي نعيش فيها. فبالتالي تستخدم طريقة حياتنا كوسيلة للشهادة لهُم (٢: ١٢؛ ٣: ١، ١٦).

انظر أيضا: *hodos*، طريق، طريق سريع، طريقة حَيَاةُ، مسيرة (٣٨٤٧). *Peripateō*، يمشي، يجول (٤٣٤٤). *Poreuomai*، يذْهَب، يرتحل، ينطلق، يمشي (٤٥١٣).

٤١٩ (*anastrophē*)، طريقة للحَيَاةُ، سلوك، سيرة) ← ٤١٨

٤٢٢ **ἀνατέλλω**، ἀνατέλλω، (*anatellō*)، يصعد، يُشرق (٤٢٢)، ἀνατολή، (*anatolē*)، شُرُوقِ الشَّمْسِ، مشرق، شرق (٤٢٤).

ع. ق & ث ي ١. يعني *anatellō* في ث ي ليشرق، يأتي إلى النور. استخدم بطريقة خاصة لشُرُوقِ الشَّمْسِ أو القمر. وكنتيجة لهُذا فإن الاسم *anatolē* المتعلق به يعني الشرق، بما أن هذا هُوَ الاتجاه الَّذِي تشرق من الشَّمْسِ.

٢. تستخدم سب *anatellō* ببساطة لتعني ليشرق أو يورق "كما في النباتات" (أش٤٤: ٤؛ قا؛٦١: ١١؛ يو٤: ٨). يقول الله لأدم في تك٣: ١٨ أن شوكاً وحسكاً سينبت لك من الأَرْضِ كنتيجة لخطيئته. ويستخدم الفعل في ٢صم١٠: ٥ لنمو اللحى وفي قض ٩: ٣٣؛ ٢صم٢٣: ٤ لشُرُوقِ الشَّمْسِ. يوجد *Anatellō* في العديد من النبوءات الخاصة بالْمَسِيح، ففي عد ٢٤: ١٧، سيشرق نجم في يعقوب وفي أش ٦٠: ١ سيشرق مجد الرَّبّ في إِسْرَائِيل سريعاً وفي مل ٤: ٢ سيشرق شمس البر والشِفاء في أجنحته ولاحظ أيضاً بطريقة خاصة في زك ٦: ١٢ وعد الله بإرسال "الغصن" (*anatolē*) الَّذِي "مِنْ مَكَانِهِ يَنْبُتُ (*anatellō*)" (قا؛ أيضاً ٣: ٨ = سب ٣: ٩؛ أر٢٣: ٥)، ومثلُها مثل ث ي فإن *anatolē* في سب غالباً ما تعني شُرُوقِ الشَّمْسِ ومن هنا الشرق أيضاً.

ع. ج ١. يرد *anatellō*، ٩ مرات في ع. ج ويشير في معظم المرات إلى شُرُوقِ الشَّمْسِ (مثل؛ مت ٥: ٤٥؛ ١٣: ١٦). لكن ٢بط ١: ١٩ تُلمح عَلَى الأَكْثَر إِلَى عد ٢٤: ١٧، حيث سيشرق الْمَسِيح الحامل للنور في قلوبنا، أما عب٧: ١٤ يكتب الكاتب (وهو هنا ربما يُلمح إلى مجاز "الغصن" المستخدم في ع. ق) عن نزول الْمَسِيح (أي نبت) من سبط يَهُوذَا، وليس لاوي. ويستخدم مت ٤: ١٦ اقتباساً من أش ٩: ٢ *anatellō* بدلاً من استخدام سب لـ *lampō*، أشْرَقَ.

٢. تشير *anatolē* عادة في ع. ج إلى الشرق (مثل؛ المكان الَّذِي أتى منه المجوس، مت٢: ١-٢؛ قا؛ أيضاً ٢: ٩؛ لو١٣: ٢٩؛ رؤ٧: ٢) ويستخدم زكريا هذه الكلمة بمعان خاصة لتشير إلى المسيا في أغنيته في (لو ١: ٧٨)، وربما يُلمح إلى وعد الله بمجيء النجم المذكور في عد ٢٤: ١٧، أو للنور الآتي في أش ٦٠: ١ (بالرغم من احتمال وجود "الغصن" في أر ٢٣: ٥؛ زك ٣: ٨؛ ٦: ١٢ في المشهد أيضا).

٤٢٤ (*anatolē*، شُرُوقِ الشَّمْسِ، مشرق، شرق) ← ٤٢٢.

٤٣٣ (*anapsyxis*، فرج) ← ٦٠٣٤.

٤٣٤ (*anapsychō*، يريح، هتاف) ← ٦٠٣٤.

٤٣٥ **ἀνδραποδιστής**، ἀνδραποδιστής، (*andrapodistēs*)، تاجر عبيد، مختطف (٤٣٥).

ع. ق & ث ي ١. تأتي *andrapodistēs* من الفكرة الفعلية للامساك بالبشر (*andra*) من أرجلهم (*-pod*) وبيعهم كعبيد. ولا ترد في سب بالرغم من الاستخدام المشابه (*andrapodon*) (العبد) في ٣مك ٧: ٥.

ع. ج يشير بُولُسُ في ١تي١: ٩-١٠ إلى من لا يحترمون نَامُوس الله عامة، ومن يكسرون نَامُوسِ الله خاصة، فيذكر من بين هذه الاسماء الـ *andrapodistai*، تجار الرقيق أو الخاطفين (قا؛ خر٢١: ١٦؛ تث ٢٤: ٧) المذنبون بكسر الوصية الثامنة. ويتضمن هذا التعبير من يقتحمون بيوت الْمَسِيحيين، ويحملون أي متاع في طريقهم (أع ٩: ١-٢). وباتساع يمكن أن تشير أيضاً إلى من يعلمون تعاليم كاذبة (١تي١: ٣- ٧)، ويجرون الْمُؤْمِنِينَ بعيداً عن الطَرِيقِ الصحيح أمام الله ويسرقون منهم حريتهم في الْمَسِيحِ.

انظر أيضاً *lēstēs*، سارق، قاطع طريق، متطرّف، ثوري (٣٣٣٤)؛ *sylaō*، يسلب، ينهب، يسرق (٥١٩٥)؛ *apostereō*، يسلب، يحرم، يُجرّد (٦٩١)؛ *spēlaion*، مغارة، كهف، عرين (٥٠٦٨).

٤٣٧ (*andrizomai*، تصرّف عَلَى نحو رجولي) ← ٤٦٧.

٤٤١ **ἀνέγκλητος**، ἀνέγκλητος، (*anenklētos*)، غير مُتهم، بلاَ لَوْمٍ، نزيه، بريء (٤٤١)؛ ἄμωμος، (*amōmos*)، غير مشوب، بلا عَيب، بريء (٣٢٠)؛ ἄσπιλος، (*aspilos*)، بلا عيب، بلا دَنَس (٨٣٤)؛ ἀμώμητος، (*amōmētos*)، غير مشوب، بلا عيب (٣١٨).

ث ي & ع. ق ١. تعني *anenklētos* في ث ي شخص أو شيء لا يستطيع أحد توجيه أي اتهام ضده، أي خالٍ من الذنب. وقد تغير المعنى من المعنى الأصلي إلى لياقة، بلاَ لَوْمٍ، وترد في سب فقط في ٣مك ٥: ٣١.

٢. لا ترد *aspilos*، طاهر الذيل، في سب. وتستخدم (*amōmos*)، بلا عيب، بطريقة خاصة في النصوص القانونية لـ ع. ق (مثل؛ خر ٢٩: ١؛ لا٣: ١، ٦؛ عد ٦: ١٤) قاصدة الحيوانات التي بلا عيب المقدمة كذبيحة، وتستخدم أيضاً في مز لتعني النقاء الأخلاقي. أما (*amōmētos*)، بلا عيب، في الأصل تعبير عن المدح وتساوي تقريباً *anenklētos*.

ع. ج تتخذ (*anenklētos*)، غير متهم، بلا عيب، بلاَ لَوْمٍ، بلا خطيئة، فكر لاهوتي في ع. ج. (أ) يؤكد بُولُسُ في ١تي ٣: ١٠؛ تي١: ٦-٧ في مناقشة مؤهلات اختيار الشمامسة والشيوخ عَلَى احتياجهم لأن يكونوا بلاَ لَوْمٍ، بالمعنى العادي للاحترام العام. هذا بالإضافة إلى مؤهلاتهم الرُوحَيةِ والمحافظة عَلَى معايير اللياقة العامة التي تعتبر من ضروريات الحصول عَلَى هذا المنصب في الْكَنِيسَةِ، من أجل الحفاظ عَلَى سمعة الْكَنِيسَةِ الطيبة وسط العالم الَّذِي تعيش فيه.

(ب) يرد أصل هذه الكلمة بمعناها القانوني في ١كو١: ٨؛ كو١: ٢٢ فوعود الله في القديم بالمحافظة عَلَى الْمُؤْمِنِينَ ليوقفهم بلا عيب أو أبرياء أمامه يوم القضاء. لا تتوقف عَلَى مؤهلات الْمُؤْمِنِ الأخلاقية، كأن الْمَسِيحي حققها بمجهوده، لكنها تأتي من التمسك بقوة بعلاقة الشركة الحميمة مع الْمَسِيح للنهاية (١: ٩).

تتحدث كو١: ٢٢ أيضاً عن القضاء، إنها كلمة الْمَسِيح المصالحة التي تم تحقيقها بموته، والتي تعتبر أساس عدم وجود عيب فينا. يستخدم بُولُسُ كلمة *amōmos* بجانب *anenklētos*، بلا عيب، الآتية من لغة الطقس اليهودي (قا؛ أف ٥: ٢٧؛ في٢: ١٥؛ ١بط ١: ١٩). فنحن نخلص من خلال الإيمان في الْمَسِيح يَسُوعَ من الاتهام الَّذِي نستحقه بجدارة (كو١: ٢٢-٢٣)، وبذا نستطيع الظهور أمامه بلاَ لَوْمٍ (قا؛ رو٨: ٣٣-٣٤).

٢. ترد *amōmētos* في ٢بط ٣: ١٤ حيث يحثنا الكاتب عَلَى العيش

بلاَ لَوْم حتى مجيء ربنا في اليوم العظيم حتى لو صادفتنا متاعب في الطّريق. وهذا الأسلوب في الحَيَاة ممكن فقط من خلال السلام مع الرّبّ الّذِي يمنحنا إياه يَسُوعَ الْمَسِيح (قا؛ رو ٥: ١).

٣. تعني *amōmos*، بلاِ عيب، في التعبير الطقسي أنه حر من أي عيوب، وبالتالي يوصف الْمَسِيح كـ "بلاَ عَيْب *amōmos*، وَلاَ دَنَس *aspilos*"، ١بط١: ١٩)، فقد "قَدَّمَ نَفْسَهُ لِلّهِ بِلاَ عَيْب" *amōmos* (عب ٩: ١٤). تستخدم *amōmos* كتعبير أخلاقي وديني للدلالة عَلَى عدم وجود لَوْم في الجماعة الْمَسِيحية (أف١: ٤؛ ٥: ٢٧؛ في٢: ١٥؛ رؤ١٤: ٥ وقا؛ يه ٢٤). لأجل *amiantos* ←*mianō*، ليدنس، ٣٦٢٠.

انظر أيضاً *aretē*، فضيلة (٧٤٦).

٤٤٥ (*anektos*، مُحتمِل، كثير الإحتمال) ← ٤٦٢.

٤٤٦ (*aneleēmōn*، بلا رحمة) ← ١٧٩٩.

٤٤٧ (*aneleos*، بلا شفقة) ← ١٧٩٩.

٤٤٩ (*anemos*، ريح) ← ٨٤٧.

٤٥١ (*anexeraunētos*، غير قابل للبحث) ← ٢٢٣٦.

٤٥٤ (*anepaischyntos*، لا يخزى) ← ١٥٨.

٤٥٥ (*anepilēmptos*، فوق اللوم، بِلاَ لَوْم) ← ٣٢٨٤.

٤٦٢ ἀνέχομαι، ἀνέχομαι، (*anechomai*)، يحمل، يتحمّل (٤٦٢)؛ ἀνοχή، (*anochē*)، إمهال، فترة محددة، ضبط نفس، إمساك (٤٩٦)؛ ἀνεκτός، (*anektos*)، قابل للتحمل، مُحتمِل، كثير الإحتمال (٤٤٥).

ع. ق & ث. ي ١. ترد *anechomai* في ث ي في الصيغتين المعلوم والمجهول الصيغة معلوم المعنى. وتعني (مع المفعول به) انقطع عن، يكرم، امسك عن. و(بدون المفعول به)، قاوم، ثابر عَلَى، تحمل. تتسيد صيغة المبني للمتوسط المجهول الصيغة معلوم المعنى ع. ج وباق الأدب اليوناني.

٢. تترجم *anechomai* في سب العديد من الجذور العبرية، والتي تعبر عن فكرة التوقف عن القيام ببعض الأفعال أو المشاعر. يمكن أن تشير مثل هذه التعبيرات إلى البشر(تك ٤٥: ١)، أو لله (أش١: ١٣؛ ٤٢: ١٤). كما يمكن أن يحدث الضغط المتنامي من جراء هذا التوقف عواقب وخيمة. يوجد ميل لتصوير الله عَلَى أنه يمارس ضبط النفس بينما يعطي البشر مجالاً لرد الفعل العنيف مثل الصراخ في ألم عَلَى صمت وعدم تصرف الله (٦٣: ١٥؛ ٦٤: ١٢). ترد *anochē* فقط في ١مك ١٢: ٢٥ إشارة إلى هدنة حربية أو "فتح" لدخول الأَرْض مرة أخرى.

ع. ج ١. (أ) ترد *anechomai*، ١٥ مرة، معظمهم في بُولُسَ (١٠مرات)، لكن بقليل من ثبات الاستخدام. فمعناها صعب التحديد بسبب الاستخدام المتكرر في العبارات الرسمية وفي الفقرات التي تعود إلي تقليد سابق. وقربها لدليل من خمس فضائل هام في كو ٣: ١٣ لَهُ مغزى، لكن يقصد اسم الفاعل المضارع إلى تأهيل الفقرة الأخيرة المحصاة في القائمة، المسماة (*makrothynia*، الصبر← ٣٤٢٩) حرفياً (فَالْبَسُوا ... وَطُولَ أناة، مُحْتَمِلِينَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً)، يُشير المضارع المفعول به في (بَعْضُكُمْ بَعْضاً) إلى ناحية مميزة لاستخدامات ع. ج. ما أن تمارس طول الأناة لا تعد الفضيلة أنانية خصوصاً وأن خدمة الآخرين تعد جزاءاً أساسياً من الدعوة الْمَسِيحِية (قا؛ أيضاً أف٤: ٢ ("مُحْتَمِلِينَ (*anechomai*) بَعْضُكُمْ بَعْضاً فِي الْمَحَبَّة").

(ب) يوجد تحمل متبادل في الْمَحَبَّة، ومن هنا يترجى بُولُسَ الكورنثوسين "لَيْتَكُمْ تَحْتَمِلُونَ غَبَاوَتِي قَلِيلاً" (٢كو١١: ١). يبدو الرسول لَهُم كضعيف وغير ذا أهمية، وبدون أي علامات خارجية "للرسل السوبر" (١١: ٥). لكنه رسول ومن هنا حامل لحق الْمَسِيح ولأن الْمَسِيح يحتمل الكورنثوسين بمحبة عليهم تحمل بُولُسَ.

أضحى المحتوى اللاهوتي القوي للتحمل المتبادل واضح هنا، فحين يتسلم مؤمني كورنثوس توجيه أو إنذار عليهم قبول الرسالة كأنها من مصدر الَهي، من الله الطويل الأناة من نحوهم (قا؛ ٢تي ٤: ٣). يستفاد من الفعل عبر ٢كو١١ بالتضاد مع الطريقة التي "يَحْتَمِلُونَ" بها بالفعل المعلمين الكذبة (١١: ٤؛ ١٩-٢٠) ويريدون الاستغناء عن بُولُسَ.

(ج) يجب أن يرتب *anechomai* في ١كو ٤: ١٢ كمضارع مفعول به كـشابه للأفعال المحيطة، بكلمة أخرى، إن بُولُسَ لا يتحمل ببساطة مضطهديه، لكنه أيضاً طويل الأناة من نحوهم. وتذكرنا كلمات بُولُسَ بالتأكيد هنا تعليم الْمَسِيح في مت ٢٥: ٣٥.

(د) يستخدم الفعل في أع ١٨: ١٤ كتعبير قانوني تقني للحصول عَلَى اتهام من غاليون، والي أَخَائِيَةَ، الّذِي قال "لِلْيَهُودِ: "لَوْ كَانَ ظُلْماً أَوْ خُبْثاً رَدِيّاً أَيُّهَا الْيَهُودُ لَكُنْتُ بِالْحَقِّ قَدِ احْتَمَلْتُكُمْ [*anechomai*]".

(هـ) التواجد الوحيد للفعل في الأناجيل الازائِيَّة في سؤال الْمَسِيح "أَيُّهَا الْجِيلُ غَيْرُ الْمُؤْمِنِ الْمُلْتَوِي إِلَى مَتَى أَكُونُ مَعَكُمْ؟ إِلَى مَتَى أَحْتَمِلُكُمْ؟[*anechomai*]"(مت ١٧: ١٧؛ مر٩: ١٩؛ لو٩: ٤١). وقد ذكرت بسبب فشل التلاميذ في أخراج رُوحَ أخرس يعذب ولد مصاب بالصرع. وتعبر كلمات يَسُوعَ هنا عن غيظه من عمى من يرفضون قبول حضور الله وقوته فيه.

(و) يشير الفعل في ٢تس ١: ٤ إلى تحمل المحن "حَتَّى إِنَّنَا نَحْنُ أَنْفُسَنَا نَفْتَخِرُ بِكُمْ فِي كَنَائِسِ اللهِ، مِنْ أَجْلِ صَبْرِكُمْ وَإِيمَانِكُمْ فِي جَمِيعِ اضْطِهَادَاتِكُمْ وَالضِّيقَاتِ الَّتِي تَحْتَمِلُونَهَا [*anechomai*]". عَلَى العكس من هذا تشير كُلّ من ٢تي ٤: ٣ وعب١٣: ٢٢ إلى التعليم والوعظ الْمَسِيحي. تلمح الآية الأولى إلى تذبذب من "لاَ يَحْتَمِلُونَ" التَّعْلِيمَ الصَّحِيحَ، وفي الآية الأخيرة يود الكاتب من قراؤه "أَنْ تَحْتَمِلُوا" كَلِمَةَ الْوَعْظِ.

٢. يرد الاسم *anochē* فقط في رو٢: ٤؛ ٣: ٢٥، مشيراً إلى "تحمل" أو "طول أناة" الله. فاليهودي المتدين غير مستثنى من قضاء الله لمجرد أنه/ أنها عضو من أعضاء شعب الله المختار، ومن يظن هذا يظهر استخفاف بلطف (تحمل) الله وصبره (رو ٢: ٤). ويوضح بُولُسَ فيما بعد أن الله في "طول أناته" ترك الخطايا المقترفة قبل مجيء الْمَسِيح بلا عقاب أثناء انتظاره لمجيء الْمَسِيح. ومن هنا أوقف الله سخطه حتى ما يظهر بجلاء بره في الْمَسِيح، وأنهى فترة الناموس الموسوي.

بعيداً عن حقيقة أن ع. ج يستخدم *anochē* للتعبير عن الله، ثانه يوجد فرق واضح جلي بين *anochē* و*makrothymia*، (←٣٤٢٩). ومع هذا يمكننا ملاحظة أسماء معينة، ومما لاشك فيه أن *makrothymia* أقل نشاطا وقوة ويمكن ترجمتها "صبر" كما أن لَهَا معاني إضافية أخروية أقوى أيضاً، متطلعين لقضاء الله النهائي، بينما تشير *anochē* إلى فترة تحمل الله الكريم وبإشارة محددة إلى إِسْرَائِيلَ والفترة الزمنية الموصلة إلى صليب الْمَسِيح.

٣. ترد الصفة *anektos*، محتمل، يطاق، يمكن تحملَهُ) في شكل تشبيهي في كلمات يَسُوعَ وقضاءه عَلَى المدن اليهودية التي رفضته. إِنَّ صُورَ وَصَيْدَاءَ تَكُونُ لَهُمَا حَالَةٌ أَكْثَرُ احْتِمَالاً (مت١١: ٢٢؛ لو١٠: ١٤و قا؛ أش٢٣؛ حز٢٦: ٢- ٢٨: ٢٤؛ يؤ ٣: ٤؛ عا ١: ٩-١٠؛ زك ٩: ٢- ٤)، وسدوم وعمورة (مت١٠: ١٥؛ ١١: ٢٤؛ لو١٠: ١٢ وقا؛ تك ١٩؛ أش١: ٩) في يوم الدين. لاحظ التناقض الظاهري بين الأماكن المذكورة في ع. ق والمعتبرة مراكز للضلال سيئة السمعة في حين

الأماكن الجليلية التي أعلن يَسُوعَ إدانته لَهَا (مثل؛ كورزين وبيسيدية) نسبياً غير ذات أهمية. هناك ادعاء ثابت بأن ظهور الْمَسِيح أهم بكثير من أي إعلانات نبوية، ومن هنا فأن ذنب رفضه أَعْظَمُ من الكل.

انظر أيضاً *kartereō*، يكون قوياً، يتشدد، يُثابر (٢٨٤٦)؛ *hypomenō*، *makrothymia*، صبر، طول أناة (٣٤٢٩)، يكن صابراً، يثابر، يتحمل، يصمد (٥٧٠٢).

٤٦٤ (*anēthon*، شبث) ← ٣٣٠٣.

٤٦٧ ἀνήρ، ἀνὴρ (*anēr*)، رجل (٤٦٧)؛ ἀνδρίζομαι (*andrizomai*)، تصرّف عَلَى نحو رجولي (٤٣٧).

ع. ق & ث ي ١. يحمل *anēr* في ث ي كُلّ المعاني المعروفة في سب وع. ج: **(أ)** رجل في مقابل سيدة. **(ب)** زوج وأيضاً عريس. **(ج)** بالغ ومحارب **(د)** رجولة وأيضاً نبيل وبطل **(هـ)** الجنس البشري، كجنس (رج خاصة ٤٧٦ *anthrōpos*).

٢. تستخدم *anēr* لترجمة عدد من الكلمات العبرية المستخدمة في ع. ق. الرجل سيد المرأة (تك٣: ١٦) ووحده كفء في الإجراءات القانونية والطقسية (خر٢٣: ١٧؛ ٣٤: ٢٣← ٧٨١ *arsēn* ؛ ١صم١: ٣-٤، *anthrōpos*٤٧٦). لكن بجانب هذه الطريقة الحياتية الشرقية النمطية يمكننا العثور عَلَى لمحات من مسئولية الرجل للمرأة (قا؛ تث٢٠: ٧؛ ٢١: ١٤؛ ٢٢: ١٣- ١٩؛ ٢٤: ٥، رج أيضاً *gynē*، ١٢٢٢).

ع. ج ١. يماثل ع. ج ث ي في معاني *anēr* : **(أ)** الرجل بالمقارنة مع المرأة (مت ١٤: ٢١؛ ١كو ١١: ٣-١٥)، وهو شكل نمطي للمخاطبة (أع ١٥: ٧، ١٣؛ وأماكن أخرى). **(ب)** زوج (مر ١٠: ٢، ١٢[قا؛ مت ١٩: ٣، ٩]؛ رو٧: ٢-٣؛ أف ٥: ٢٢-٢٣؛ تي ١: ٦) أو شخص خاطب (قا؛ مت١: ١٩؛ ٢كو ١١: ٢؛ رؤ٢١: ٢)، **(ج)** بالغ (١كو١٣: ١١؛ قا؛ يع٣: ٢)، **(د)** رجولة متضمنة النضج والكرامة (لو٢٣: ٥٠؛ أع٦: ٣، ٥)، **(هـ)** الجنس البشري، كجنس (لو ٥: ٨؛ يع ١: ٢٠).

استخدم بُولُسُ *anēr* كثيراً ليميز الرجل عن *gynē* (مثل؛ ١كو ٧: ١-١٦). واستخدمها لو بالمعنى الأكثر عمومية لـ *anthrōpos* (مثل؛ لو١١: ٣١؛ ١٩: ٧؛ أع ٢: ٥).

٢. كان التنظيم وقيادة الجماعة الْمَسِيحية في ع. ج متمركز إلى حد بعيد حول الرجل، كما كانت دائرة يَسُوعَ مكونة من اثني عشر رجل. لكن لم يحصل الرجل عَلَى مكانة خاصة بسبب مؤهلاته الْجَسَدِية لكنها أتت من الْمَسِيحِ الَّذِي كرم من خلالَهُ ودعي للتأمل فيه (١كو١١: ٧). ففي الترتيب الله --- الْمَسِيح --- الرجل ---المرأة (١كو١١: ٣- ١٥). كل منهم رَأس للذي يليه، وبالتالي كُل منهم يعكس مجد الَّذِي يسبقه (← ١٥١٨ *doxa*).

مع هذا لا تعطي مؤهلات الرجل لَهُ آية منزلة خاصة لكنها تمنحه مسئوليات وأهداف خاصة، لأن الرجل والمرأة متساويان وعلى نفس المستوى أمام اللهِ (رج غل ٣: ٢٨؛ قا؛ ١بط ٤: ٧). يعتبر تأسيس هذا النوع من المساواة بين الرجل والمرأة في الْمَسِيحية شيء جديد ويستحق الانتباه، لأنه يسمح بسهولة معرفة الفرق بين نظرة الْمَسِيحية للمرأة والنظرات الأخرى المنتشرة في العالم القديم المحتقرة للمرأة.

حين يوازي بين الْمَسِيح والرجل في أف ٥: ٢٥ و٢٨ (قا؛ أيضاً كو ٣: ١٩؛ ١بط ٣: ٧)، فان نقطة المقارنة هي مسئولية الرجل في محبة زوجته بنفس الكيفية والطريقة التي يحب بها الْمَسِيح كنيسته، أي بمحبة مضحية بالذات، غير أنانية ومكرسة مدى العمر. الوعظ القائل "كونُوا رِجَالاً. تَقَوُّوا" (*andrizomai*، في ١كو ١٦: ١٣) استحضار مماثل لأن يكون المرء منتبه وثابت العزم في الإيمان (أيضاً في هذه الآية).

شكل قوي للمطلب الَّذِي يستهدف المجتمع كلّهُ، فالْهدف النهائي يجب أن يكون وصولَهُم إلى "إِنْسَانٍ كَامِلٍ" (*andra teleion*) (أف ٤: ١٣، ت. س&ف، "راشد" ت.ي).

٣. تُستخدم *anēr* بمعنى زوج في الآية "بعل امرأة واحدة" الموجودة في الرسائل الرعوية كأحد مؤهلات الأساقفة (١تي ٣: ٢)، والشمامسة (٣: ١٢) والشيوخ (تي ١: ٦)، يرى البعض أن الآية تعني أنه "زوج امْرَأَةٍ وَاحِدَةٍ". فبينما يتفق هذا التفسير مع التطورات اللاحقة في الْكَنِيسَةِ إلا أنه تبدو رؤية الرجل كزوج لامرأة واحدة عَلَى قيد الحَيَاةَ في القرن الأول ملائمة أكثر للموقف. فمن ناحية تستبعد تعدد الزوجات الَّذِي كان يحدث في القرن الأول، وبذا يتوافق مع نظرة ع. ق للزواج، ومن ناحية أخرى يقصي المطلقين الذين تزوجوا مرة أخرى، بما أن الزوجة الأولى ما زالت عَلَى قيد الحَيَاةَ، بالرغم من حدوث الطلاق (قا؛ مر١٠: ١١؛ لو١٦: ١٨ب).

يرد عكس هذه العبارة في ١تي ٥: ٩ في حالة تسجيل الأرامل، والتي يجب أن تكون (حرفياً): "امْرَأَةَ رَجُلٍ وَاحِدٍ". يبدو من غير العادل رفض-مساعدة الأرملة التي تزوجت أكثر من مرة، خاصةً في حالات زواج زوجة الأخ المتوفى (← *gameō*، ١١٣٨). لكن يعتبر هذا التخطيط مفهوم لو أن المرأة لم تتزوج أكثر من مرة ولم يتم طلاقها (قا؛ ت. ع. م، وفية لزوجها). كما يجب تذكر أيضاً أن هذه الفقرة لم تهتم بخير العامة ولا بالتوجه الْمَسِيحي من نحو من لديهم احتياج، لكن بمن هم داخل الْكَنِيسَةِ ويطالبون بجزء من مواردها. ينصح بُولُسُ في مكان أخر بالزواج مرة أخرى إذا وجد احتياج لذلك (١كو ٧: ٨- ٩، ٣٩- ٤٠).

انظر أيضاً *anthrōpos*، إِنْسَانٍ، بشر (٤٧٦)؛ *arsēn*، ذكر (٧٨١).

٤٧٣ (*anthrōpareskos*، شخص يحاول إرضاء الناس) ←٧٤٣.

٤٧٤ (*anthrōpinos*، إِنْسَانٍ) ← ٤٧٦.

٤٧٦ ἄνθρωπος، ἄνθρωπος (*anthrōpos*)، إِنْسَانٍ، بشر (٤٧٦)، ἀνθρώπινος (*anthrōpinos*)، إِنْسَانٍ (٤٧٤).

ع. ق & ث ي ١. تعني *anthrōpos* في ث ي إِنْسَان وأحياناً شخص ذكر، المماثل المؤنث هُوَ امرأة، غالباً بمعنى مزدري. والصفة *anthrōpinos* بشر ينتمي للبشرية، تضاد *anthrōpos* الوحوش والآلِهَة. يمكن أن تعني عبد في صيغة الازدراء، كما يمكن استخدامها في صيغة المنادي بقصد التوبيخ "يا رجل".

٢. (أ) تماثل *anthrōpos* الكلمات العبرية *'ādām*، *'îš* و *'enôš*. *'ādām* في تقابل الطبيعة البشرية مع اللهِ (١صم ١٥: ٢٩) والحيوانات (تك١: ٢٦) وتتضمن في استخدامها الشامل كُلّ من الرجل والمرأة (قا؛ تك ١: ٢٧). توجد *'îš* في تك٢: ٢٤، كثيراً ما تشير *'enôš* إلى عنصر الضعف والفناء (قا؛ مز ٨: ٥).

يمثل خلق الجنس البشري أعلى نقطة في كُلّ من تك١: ١- ٣١؛ و٢: ٤ ب -٢٤. فإِنْسَانِية المرء تكمن في الحَيَاةَ الموهوبة إليه (٢: ٧ ب) وفي مماثلته بِاللهِ (١: ٢٧أ)، لقد اعتبر اللهُ الإِنْسَانِ مستحقا للتحدث إليه كما منحه هدف ليحققه (١: ٢٨، ٢: ١٥-١٧) لكنْ سقط الإِنْسَانِ ضحية للموت بسبب عصيانه. ولم تعد كلمة *ādām* المتصلة بـ *ādāmâh*، الأَرْض، تشير ببساطة إلى خلق الإِنْسَانِ (٢: ٧) لكن أيضاً إلى فناءه (٣: ١٩).

٣. لم يكن ع. ق عَلَى دراية بالتقسيم اليوناني للإِنْسَانِ إلى قسمين أو ثلاثة أقسام، *nous*، *psychē*، *sōma* (عقل ونفس وجسد). توضح التقسيمات التالية، في ملخص تقريبي مقارنة للجهات المختلفة للشخص الَّذِي عادة ما يرى ككل، لأَنَّهُمْ لا يمثلون أجزاء مختلفة.

(أ) الْجَسَدِ: (بالعبرية *bāśār*) يشير غالباً إِلَى الوقتي الزائل (مز ٧٨: ٣٩). (ب) الرُّوحَ: (بالعبرية *rûaḥ*) وتشير إِلَى الإِنْسَانِ ككائن حي (١٤٦: ٤). (ج) نفس: (بالعبرية *nepeš*) وتشير إِلَى الإِنْسَانِ كَحَيَاةَ مرتبطة بجسده (١صم ١٩: ١١ب) وكفرد (تث ٢٤: ٧أ؛ حز ١٣: ١٨-١٩)، وهي ليست سابقة الوجود ولا دائمة لأنها تمثل الإِنْسَانَ ككل (تك٢: ٧). (د) القلب (بالعبرية *lēb*) وهو أساس الإِنْسَانِ الداخلي في مقابل الشكل الخارجي (١صم ١٦: ٧ب، أي ١٢: ٣).

٤. (أ) يوجد تصور متشائم للجنس البشري في بعض الأماكن في أدب الحكمة (مثل أي١٤، سفر الجامعة) وقد تم إدراك هذه المدركات في نصوص القمران التي تصف زوال الإِنْسَانِ وخطيئته في تركيبات وصور كثيرة التنوع.

(ب) يوضح جزء آخر من اليهودية التطور إِلَى الازدواجية في جسد- نفس (٢مك٢: ٢١-٢٢) التي تقود في الْهلانية اليهودية إِلى توجه الاشمئزاز من الْجَسَدِ (٢إسد ٧: ٨٨، ١٠٠) وبناء عَلَى يوسيفوس كان هناك إعتقاد واسع الانتشار بأن الفداء هُوَ حرية النفس من الْجَسَدِ. فصورة الله فينا محصورة عَلَى *nous*، العقل أو الإدراك.

(ج) ترد هذه النظرة الثنائية للبشرية في العالم الْهليني خاصةً في الغنوسية التِي تُرى بعض أجزاء ع. ج في تعارض مع صيغته القديمة (مثل؛ يو).

ع. ج يماثل ع. ج ع. ق في السؤال حول الخطيئة والفداء. حيث لا يوجد مكان لتعريف مختصر هنا. يختلف الجنس البشري عن الحيوانات والنباتات (مت ٤: ١٩؛ ١٢: ١٢؛ ١كو ١٥: ٣٩؛ رؤ ٩: ٤) وعن الملائكة (١كو ٤: ٩؛ ١٣: ١)، وعن الْمَسِيحِ (غل ١: ١٢؛ أف ٦: ٧)، وعن الله (مت ٧: ١١؛ ١٠: ٣٢- ٣٣؛ مر ١٠: ٩؛ يو ١٠: ٣٣؛ أع ٥: ٢٩، في ٢: ٧). تستخدم *anthrōpos* للتقليل من شأن في يع ١: ٧ (بالإشارة إِلَى يَسُوعَ في مت ٢٦: ٧٤؛ يو ١٩: ٥).

يُدعى يَسُوعَ *anthrōpos* فيما يتعلّق ببشريته الحقيقية في (في ٢: ٧؛ ١تي ٢: ٥). كان يَسُوعَ يلقب نفسه "ابْنَ الإِنْسَانِ" (رج *huios*، ٥٦٢٦). تستخدم حرفياً كل من *anthrōpos kata* و*anthrōpon kata* "بِحَسَبِ الإِنْسَانِ، بِحَسَبِ الْبَشَرِ" في (رو ٣: ٥؛ ١كو ٣: ٣؛ ١٥: ٣٢) كعبارات متساوية عموماً لـ *anthrōpinos*، إِنْسَانٍ (رو ٦: ١٩؛ ١كو١٠: ١٣). يمكن أن تعني *anthrōpos*، شخص مذكر (رج مت ١١: ٨؛ ١٩: ٥؛ ١كو ٧: ١).

لا يهتم ع. ج بعلم أجناس الإِنْسَانِ (الانثروبولوجي) كعلم مكتف بذاته ومعزول مثلُهُ في هذا مثل ع. ق. فالتعبيرات المختصة بالبشرية دائماً ما تكون ألفاظ لاهوتية جزئياً، والتأكيد في هذه الكلمة يكون عَلَى خلقنا (لتميزنا عن باقي المخلوقات وعن الله)، وفي كوننا مدعوين ومختارين من الله وعلى فنائنا وعصياننا وعلى كوننا معرضين لسخط الله ونعمته. ليست الوحدة والمساواة في الجنس البشري من الأفكار المدركة الْمُسلّم بها جدلاً لكنها مُدركة في المجتمع الْمَسِيحي (غل ٣: ٢٨؛ قا؛ رو ٣: ٢٢، ٢٩؛ ١٠: ١٢؛ يع ٢: ١-٩). وأتى "إِنْسَاناً وَاحِداً جَدِيداً" إِلَى الوجود من خلال الْمَسِيحِ (أف ٢: ١٥). وفي نفس الوقت ظهر للنور تمييزاً جديداً من خلال عمل الله الاختياري في الْمَسِيحِ (مت٢٠: ١٦) ومن خلال تنوع مواهب الرُّوحَ في الْكَنِيسَةِ (١كو ١٢).

١. توضح الأناجيل الازائية أن طاعة الله وخدمته واجبه عَلَى الإِنْسَانِ دون انتظار أو طلب لأي مجازاة (لو ١٧: ٧- ١٩). تفترض دعوة الْمَسِيحِ العالمية للتوبة أن الجميع خطاة (مت ٦: ١٢؛ مر ١: ١٥؛ مت ٥: ٤٥؛ ٩: ١٣؛ لو ١٥: ٧). يضع الله في نفس الوقت قيمة كبيرة للبشر (مت ٦: ٢٦ ب؛ ١٠: ٢٩ -٣٠)، حتى وهم خطاة (لو ١٥). فمهمة المرء أن يكون ابْنَ للآب وكامل كما هُوَ كامل (مت ٥: ٤٥؛ ٤٨)، ويتعلق التعبير في لو ٢: ١٤ بالبشر كمستقبلين للنعمة الإِلَهِيَة (قا؛ لو ٣: ٢٢) أي الجماعة الْمَسِيانية المختارة.

٢. بُولُسُ: (أ) يصنف الإِنْسَانِ العتيق الَّذِي بدون الْمَسِيحِ أي الغير مهتدي تحت أحد أمرين إما خاضع للناموس (رو ٢: ١٧-٢٩) أو في حالة عصيان ضده (١: ١٨-٢٠). فمثل هذا الشخص يضل عن معرفة الله وبقيامه بهذا يصبح ضال/ ضالة (١: ٢١-٣٢). وتقف التصريحات الدالة عَلَى عدم قدرة الإِنْسَانِ جنباً إِلَى جنب مع مسئوليته (قا؛ عدم وجود عذر لَهُ في ٢: ١، مع عدم قدرته عَلَى عمل الصلاح في ٧: ١٨-١٩). يرى بُولُسُ أن هذا التوتر لا يُمحى إلا في الله وحده، وتتم غلبته في الْمَسِيحِ (في ٢: ١٢ب -١٣)، فنصير من خلال الْمَسِيحِ "الإِنْسَانِ الجديد" أو "آدم الأخير" (رو ٥: ٩-٢١؛ ١كو ١٥: ٢١ -٢٢، ٤٥ -٤٩)، أحرار و"خليقة جديدة" (٢كو ٥: ١٧، قا؛ أف٤: ٢٢ -٢٤؛ كو ٣: ١-٤: ٦).

تشير الْمَعْمُودِيَّةُ إِلَى موت "الذات القديمة" مع الْمَسِيحِ (رو ٦: ٦) فنولد من خلال اتحادنا مع جسد الْمَسِيحِ كشعب جديد (← *palingenesia*، ٤٠٩٨). ويتم توجيه هذا "الإِنْسَانِ الجديد" حتمياً إِلَى ما قد صنعنا عليه الْمَسِيحِ (أف ٤: ٢٢- ٥: ٢١؛ كو ٣: ٩- ١٧؛ وقا؛ رو ٦: ٦-١٤). ولا نستطيع أن نصل لِهَذا بقدراتنا الطبيعية، لكنه ممكن من خلال التجدد في الْمَسِيحِ، وفي أن نحيا هذه الْحَيَاةَ الجديدة، وبصور(رو ٨: ١-١٧) هذا بتعبيرات الانقياد بِالرُّوحَ. ويفرّق بُولُسُ أكثر بين الذات الداخلية والخارجية في (٢كو ٤: ١٦) أي بين كياننا الأساسي (غالباً ما يعبر عنه بالقلب) ومظهرنا الخارجي.

(ب) لدى بُولُسُ العديد من المفاهيم الانثروبولوجية الْهَامة الأخرى. **(i)** *sōma*، (← ٥٣٩٣) جسد، وهو ليس مجرد الْجَسَدِ المادي لكن الشخص ككل، الذات، الأنا (رج في١: ٢٠؛ وقا؛ أيضاً ١كو ١٥: ٤٤ مع في٣: ٢١).

(ii) تتحدث (←٤٩٢٢) *sarx*، الْجَسَدِ المرادفة أحياناً مع *sōma* عن فناء الجنس البشري (٢كو ٤: ١٠-١١). وتشير أكثر إِلَى طبيعة المرء الخاطئة (رو٨: ١-١٤، ١كو١٥: ٥٠).

(iii) تدل (←٦٠٣٤) *psychē*، النفس، عَلَى الإِنْسَانِ ككائن حي (٢كو ١٢: ١٥). يروي بُولُسُ في ١كو ١٥: ٤٤ عن كينونتها في هذه الْحَيَاةَ في مقابل الْحَيَاةَ القادمة "يُزْرَعُ جِسْماً حَيَوَانِيّاً [*psychikon sōma*] وَيُقَامُ جِسْماً رُوحَانِياً [*pneumatikon sōma*]".

(iv) تتشابك معاني (←٤٤٦٠) *pneuma*، الرُّوحَ، في بعض الإصحاحات مع *sōma* و*psychē* وتشير إِلَى النفس الداخلية، ويشبه المفهوم الحديث بالوعي بالذات (قا؛ رو ٨: ١٦ حيث قيل أن الرُّوحُ نَفْسُهُ أَيْضاً يَشْهَدُ لأَرْوَاحِنَا أَنَّنَا أَوْلاَدُ اللهِ).

(v) يرد *nous*، عقل (← ٣٨٠٨) مبدئياً في بُولُسُ ومن الفكر اليوناني الذي يركز الانتباه عَلَى الجنس البشري كوعي، وكائن عاقل و(٥٢٨٧) *syneidēsis*، ضمير. تشير (رو ٢: ١٥) إِلَى ضمير الأمَمِ ودوره في معرفتهم لله.

٣. يوحنا: ترى التعبيرات اليوحانية البشرية عَلَى أنها فريسة للعالم (*kosms*)، في مقابل الله. ومن هنا فأنها تفتقد النفس الحقيقة (← *pseudomai*، ٦٠١٧، في يو ٨: ٤١- ٤٧؛ ١يو ١: ١٠؛ ٢: ٢٢؛ ٥: ١٠؛ رؤ ٢: ٢). ويواجه مجيء الْمَسِيحِ البشر بحتمية اتخاذ قرار إما أن يبقوا عَلَى ما هم عليه أو أن يولدوا ثانية (يو ٣: ٣- ٨)، ويوضح هذا القرار إن كنا من "العالم" أو من "الله" (قا؛ يو ٨: ٤٧ و١يو ٤: ٥ مع يو ٥: ٢٤؛ ٦: ٤٤، ٦٥؛ ١٢: ٣٢). ومع هذا لا يوجد تقليل لقيمة الأمر هنا (رج يو ١: ١٤)، عَلَى العكس فأن الإِنْسَانِ يحرر بالكامل من خلال يَسُوعَ (يو ٨: ٣١- ٣٦)، وبالتالي يربح الْحَيَاةَ (٥: ٢٤؛ ١١: ٢٥- ٢٦).

٤. ع. ج وعلم النفس الحديث: يعتبر علم النفس الكتابي عملي أكثر منه علمي لكنه مفهوم في سياقه. من هنا يستخدم تعبير الأحشاء(← *splanchnon*، ٥٠٧٣) عن المشاعر القوية، لأنها تؤثر عَلَى الأجزاء السفلى من الْجَسَدِ من الضفيرة الشمسية فما دون، إلى يومنا هذا. وفي تعبيرات متساوية في الشعبية يمكننا التحدث عن القلب (مثل؛ ٢كو ٦: ١٢، ٧: ١٥؛ في١: ٨؛ فل٧، ١٢) ويوجد *nous* العقل أو الإدراك أو الفهم في أقصى التضاد (مثل؛ رو١٢: ٢؛ ١كو١٤: ١٩). أما *kardia* ٢٨٤٠)، القلب فيقف في مكان ما بين الاثنين، فهو أحياناً مشاعر وإن كانت أقل دفئاً من *splanchna* (مثل؛ رو١: ٢٤؛ يع ٣: ١٤)، وأحياناً يمثل الجزء الداخلي لأسلوب الْحَيَاةُ بما فيها الإرادة (مثل؛ ٢كو ٤: ٦؛ ٩: ٧؛ أف ٤: ١٨).

من هنا يمسك ع. ج بالتعبيرات العامة لوصف مراكز المشاعر والأحاسيس والإرادة والإدراك، فالكتاب المقدس غير مهتم بالنظرية لكن بإحضار كُلِّ قسم من أقسام الإِنْسَانِ إلى الكمال الفعال من خلال عطية الرُوحَ القدس لاستمرارية الْحَيَاةُ للرُوحَ *pneuma* البشرية (مثل؛ يو ٣: ٦؛ ١كو ٢: ١٠- ١٦). ويرى الإِنْسَانِ ككيان كامل وما يمس جزء واحد يؤثر عَلَى الكل.

لا يرد في تعاليم ع. ج ما يجري عكس الممارسات الرشيدة لعلم النفس المعاصر، لكنه يؤكد عَلَى أهمية العلاقة مع الله كضرورة للوصول للنضج التام للإِنْسَانِ في نفسه/نفسها، وفي علاقته/علاقتها مع الآخرين في الْكَنِيسَةِ والمجتمع.

انظر أيضاً *anēr*، رجل (٤٦٧)؛ *arsēn*، ذكر (٧٨١).

٤٧٨ ἀνθύπατος، ἀνθύπατος، (*anthypatos*)، حاكم، والي (٤٧٨).

كان لقب القنصل يمنح عادة لاثنين من الحكام من الدولة الرومانية. كان من مؤهلات هذه الوظيفة أن يكون حاملها حاصل عَلَى رتبة سيناتور، وخدم لمدة عام في روما قبل الذهاب للإشراف عَلَى المقاطعات. وتم تطوير الإمبراطورية بطريقة ما بحيث يتمكن حتى الأطفال من الحصول عَلَى اللقب.

استخدم لو هذه الكلمة في أع ١٣: ٧- ٨، ١٢؛ ١٨: ١٢؛ ١٩: ٣٨؛ حيث يظهر القوة المدنية التي تمارس سلطتها الشرعية بأسلوب لائق.

انظر أيضاً *Kaisar*، قيصر، امبراطور (٢٧٩٠)؛ *hēgemōn*، الوالي، رئيس، آمر (٢٤٥٠).

٤٨٢ (*anistēmi*، يقوم، كفعل لازم: إرتفاع) ← ٤١٤.

٤٨٥ (*anoētos*، غبي، أحمق، جاهل) ← ٣٨٠٨.

٤٨٦ (*anoia*، حُمق، ← ٣٨٠٨.

٤٨٧ ἀνοίγω، ἀνοίγω، (*anoigō*)، يفتح (٤٨٧)؛ ἄνοιξις، (*anoixis*)، افتتاح (٤٨٩)؛ διανοίγω، (*dianoigō*)، مفتوح، يوضح (١٣٨٠).

ع.ق & ث. ي ١. تعني *anoigō* في ث ي يفتح، ينقل كُلِّ ما يقف حائلاً، ويمكن أن يعني رمزياً الوصول إلى أعالي البحار ويمكن استخدام الفعل كفعل متعد ليعني (يفتح باب أو مكان أو شيء أو جزء من الْجَسَدِ). وكفعل غير متعد ليعني (ليفتح أو جزئياً في المبني للمجهول ليعني ليتم فتحه).

٢. يمكن أن تعني *anoigō* في سب أن يفتح فمه (حز ٣: ٢٧)، أو عينيه أو أذنيه (مثل؛ تك ٢١: ١٩؛ أش ٣٥: ٥؛ ٣٧: ١٧)، أو وعاء (مثل؛ حقيبة، صندوق، إناء أو قبر، خر ٢١: ٣٣؛ قض ٤: ١٩؛ مز ٥: ٩)، أو نافذة أو باب أو بوابة (١صم ٣: ١٥؛ ٢مل ١٣: ١٧؛ أش ٢٢: ٢٢؛ ٢٦: ٢) أو كتاب (نح ٨: ٥). وإذا تعلق الفتح بالبشر فانه عادة ما يكون الله الفاعل، ويتضمن المفعول به الرحم (تك ٢٩: ٣١)، أو الفم (خر ٤: ١٢، ١٥؛ عد ٢٢: ٢٨) أو العين (تك ٢١: ١٩؛ أش ٣٥: ٥)، أو الأذن (أش ٥٠: ٥) أو يدي الله (مز ١٤٥: ١٦).

ع. ج ترد *anoigō*، ٧٨ مرة في ع. ج وبصفة خاصة في كتابات يو. تبعاً لنظام سب يرد الفعل عادة كفعل متعد ونادراً ما يوجد كفعل غير متعد (يو ١: ٥١؛ ١كو ١٦: ٩؛ ٢كو ٦: ١١). يعني *anoixis* الواردة مرة واحدة في (أف ٦: ١٩) في طلب بُولُسُ للصلاة بمعنى فعل متعد "لِكَيْ يُعْطَى لِي كَلاَمٌ عِنْدَ افْتِتَاحِ [وهي هنا ترجمة حرفية] فَمِي، لأُعْلِمَ جِهَاراً بِسِرِّ الإِنْجِيلِ".

يتضمن الفعل *anoigō* (كما في سب) الفم (مت ٥: ٢؛ لو ١: ٦٤؛ أع ٨: ٣٥؛ ١٠: ٣٤؛ ١٨: ١٤) والعين (مت ٩: ٣٠؛ يو ٩: ١٠، ١٤؛ ١٠: ٢١؛ أع ٩: ٨، ٤٠)، والأذن (مر ٧: ٣٥)، والباب (أع ١٢: ١٠، ١٤؛ ١٤: ٢٧؛ ١كو ١٦: ٩؛ ٢كو ٢: ١٢؛ رؤ ٣: ٢٠)، ومكان (مت ٣: ١٦)، ودرج سفر (رؤ ٥: ٢-٥). وإذا نحينا جانبا الآيات الموجود بها "يفتح الفم" بمعنى بدء الحديث (مثل؛ مت ٥: ٢؛ ١٣: ٣٥) والتي تعكس تعبيراً سامياً (قا؛ أي ٣: ١؛ ٣٣: ٢؛ دا ١٠: ١٦)، فغالباً ما يستخدم الفعل بمعنى لاهوتي: إن الله بنفسه الَّذِي يفتح.

١. يرد *anoigō* في كتابات بُولُسُ في رو ٣: ١٣أ والمقتبسة من مز ٥: ٩، وفيها يوضح السياق أن البشر جميعاً خطاة مذنبين "حَنْجَرَتُهُمْ قَبْرٌ مَفْتُوحٌ". ويكتب بُولُسُ في ٢كو ٦: ١١ "لقد تحدثنا بحرية إليكم (وحرفياً: فَمُنَا مَفْتُوحٌ إِلَيْكُمْ) أَيُّهَا الْكُورِنْثِيُّونَ. قَلْبُنَا مُتَّسِعٌ.[*platynō*، نوسعه] أي أن بُولُسُ لم يخفي سراً عن الكورنثيون وأنه مشتاق إليهم.

وبعيداً عن هذه الشواهد، يستخدم بُولُسُ اللهُ كفاعل للفتح فهو الَّذِي يفتح الباب لِبُولُسُ لتكون خدمته المرسلية مثمرة وفعالة (١كو ١٦: ٩؛ ٢كو ٢: ١٢؛ كو ٤: ٣؛ قا؛ أع ١٤: ٢٧؛ رؤ ٣: ٨). ولاحظ أنه لا يستخدم أبداً *anoigō* مع الْمَسِيحِ كفاعل.

٢. تتحدث رؤ ٣: ٢٠ عن فتح الباب للمسيح "هَنَذَا وَاقِفٌ عَلَى الْبَابِ وَأَقْرَعُ. إِنْ سَمِعَ أَحَدٌ صَوْتِي وَفَتَحَ الْبَابَ، أَدْخُلُ إِلَيْهِ وَأَتَعَشَّى مَعَهُ وَهُوَ مَعِي". والفكرة هنا إظهار ملكوت الله عَلَى أنه احتفال وعيد (أش ٢٥: ٦- ٩؛ مت ٨: ١١؛ ٢٢: ١-١٤؛ مر١٣: ٢٩؛ ١٤: ٢٥؛ وقا؛ أيضاً فكرة القاضي الواقف عَلَى الأبواب في يع ٥: ٩). كما توجد أيضاً وعود بالإطعام عَلَى الْمَسِيحِ نفسه (يو ٦: ٣٥- ٤٠) والعيش معه (يو١٤: ٢- ٣؛ ٢٣). ويرد الفعل أيضاً في رؤ ٢٠: ٣ كفاعل مفرد يدعو كل فرد من أعضاء كنيسة لاودكية الفاترة في الحديث الموجه إليها إلى التجاوب.

يرى اللهُ عَلَى أنه هُوَ الَّذِي يفتح، في أماكن أخرى من كتابات يو، فهو الَّذِي يفتح السَّمَاءِ (يو ١: ٥١؛ رؤ ١٩: ١١)، والْهَيكل (رؤ ١١: ٩)، والخيمة المقدسة للسَّمَاءِ (١٥: ٥)، وبناء عَلَى سلطته وأمره يفتح الملاك بئر الْهَاوِيَةِ (٩: ٢). لكن يستطيع الرَّبِّ الْمُمَجّد فتح الطريق لله، لاحظ بداية الرسالة إلى كنيسة فيلادلفيا القائلة "هَذَا يَقُولُهُ الْقُدُّوسُ الْحَقُّ، الَّذِي لَهُ مِفْتَاحُ دَاوُدَ، الَّذِي يَفْتَحُ وَلاَ أَحَدٌ يُغْلِقُ، وَيُغْلِقُ وَلاَ أَحَدٌ يَفْتَحُ.أَنَا عَارِفٌ أَعْمَالَكَ. هَنَذَا قَدْ جَعَلْتُ أَمَامَكَ بَاباً مَفْتُوحاً وَلاَ يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يُغْلِقَهُ" (٣: ٧- ٨) وتستدعي الإشارة إلى "مِفْتَاحُ دَاوُدَ" (← *kleis*، ٣٠٩٠) وعد اللهُ لألياقيم (أش ٢٢:٢٢) الَّذِي منح السلطة ليفتح ويغلق. في رؤ المجاز مُفسَر عَلَى أنه الدخول إلى اللهِ والْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةِ، كما هُوَ مذكور في رؤ ١: ١٨ "وَالْحَيُّ. وَكُنْتُ مَيْتاً وَهَا أَنَا حَيٌّ إِلَى أَبَدِ الآبِدِينَ. آمِينَ. وَلِي مَفَاتِيحُ الْهَاوِيَةِ وَالْمَوْتِ". (قا؛ أيضاً مت ١٦: ١٩).

يذكر في رؤ ٥: ٢- ٩ أنه الرَّبِّ الْمُمَجّد والحمل المذبوح الَّذِي تم رفعه إلى الْعَرْشِ والذي وحده مستحق أن يفتح السفر ذي الأختام السبع المحتوي عَلَى تسجيل خطة اللهُ لتاريخ آخر الأيام. فيتعادل يَسُوع الأرضي هنا مع الله. ويحتوي الإِنْجِيلِ الرابع عَلَى شبيه لِهَذا في كون

الْمَسِيحِ فتح عيني الأعمى، الأمر الَّذِي لا يستطيع سوى الله وحده عملَهُ (رج يو ٩؛ ١٠: ٢١) وهو أيضاً الرَّاعِيَ الَّذِي لَهُ "يَفْتَحُ الْبَوَّابُ وَالْخِرَافُ تَسْمَعُ صَوْتَهُ "(١٠: ٣).

٣. في مت ٢: ١١ يفتح المجوس كنوزهم، وفي مكان آخر يفتح يَسُوعَ عيني الأعمى (مت ٩: ٣٠؛ ٢٠: ٣٣؛ قا؛ مر ٧: ٣٥). والفتح في مت كما في يو بلا أدنى ريب وحتمياً عمل من أعمال الله، فهو الَّذِي يفتح السَّمَاءِ عند معمودية يَسُوعَ (مت ٣: ١٦) رامزاً إلى تفضيل الله وانفتاحه عَلَى يَسُوعَ ومؤكداً عَلَى الفعل. كما أن مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ سيُفتح لمن يقرعون (٧: ٧؛ قا؛ ٧: ١٣-١٤)، لكن لن يُفتح باب الْمَلَكُوتُ لمن لم يأتوا في وقت منحهم الفرصة (٢٥: ١١). ويَسُوعَ هنا رب الآخرة الَّذِي يتحدث والذي لديه سلطان الله ليفتح ويغلق. ويشير مت٢٧: ٥٢ إلى فتح القبور وإقامة الموتى لحظة موت يَسُوعَ.

٤. ترتبط *anoigō* بشكل خاص في كتابات لو مع مفهوم الوقت. ففي الوقت المعين فتح زكريا فمه (لو ١: ٦٤)، وفتحت السَّمَاءِ بعد عماد يَسُوعَ (٣: ٢١)، وبدأت خدمة يَسُوعَ العلنية عند دخولَهُ مجمع الناصرة وفتحه لسفر النبي أشعياء وقراءاته من أش ٦١: ١-٢، وتعريفه لنفسه بالذي حلّ عليه رُوحَ الرَّبِّ (لو٤: ١٧). فيَسُوعَ هُوَ الَّذِي يفتح ويغلق باب الْمَلَكُوتُ (١٣: ٢٥) وينبغي أن يكون الخدام مستعدين لأن يفتحوا لَهُ (١٢: ٣٦).

يدور القول عن السؤال والقرع والفتح في لو ١١: ٩-١٠ حول الوعد بالرُّوحَ "إِنْ كُنْتُمْ وَأَنْتُمْ أَشْرَارٌ تَعْرِفُونَ أَنْ تُعْطُوا أَوْلاَدَكُمْ عَطَايَا جَيِّدَةً فَكَمْ بِالْحَرِيِّ الآبُ الَّذِي مِنَ السَّمَاءِ يُعْطِي الرُّوحَ الْقُدُسَ لِلَّذِينَ يَسْأَلُونَهُ"(١١: ١٣). ويتبع هذا بالجدال حول بعلزبول والخاص بالقوة والسلطان الَّذِي يتصرف بهم يَسُوعَ (١١: ١٤-٢٦). وتقترح هذه الآيات أن الله وحده لَهُ القدرة والسلطان عَلَى الفتح.

يقتبس أع ٨: ٣٢ من أش٥٣: ٧ "مِثْلَ شَاةٍ سِيقَ إِلَى الذَّبْحِ وَمِثْلَ خَرُوفٍ صَامِتٍ أَمَامَ الَّذِي يَجُزُّهُ هَكَذَا لَمْ يَفْتَحْ فَاهُ". ثم يمنح التفسير الْمَسِيحي للآية من فيليبس للخصي الحبشي. وتشير أع ٩: ٨، ٤٠ إلى الفتح الْجَسَدِي للعيون لكن في أع ٢٦: ١٨ تستخدم مجازياً في الإشارة لفتح عيني بُولُسُ رُوحَياً فيما يخص إرساليته إلى الأمم "لِتَفْتَحَ عُيُونَهُمْ كَيْ يَرْجِعُوا مِنْ ظُلُمَاتٍ إِلَى نُورٍ وَمِنْ سُلْطَانِ الشَّيْطَانِ إِلَى اللهِ" فتستدعي الكلمات إرسالية الخادم (أش ٤٢: ٦، ١٧). وفي ضياء لو ٤: ١٧ يعتبر هذا إمتداداً لإرسالية يَسُوعَ نفسه.

تشير رؤية بطرس للملاءة الكبيرة المشتملة عَلَى حيوانات طاهرة وغير طاهرة (مشيرة إلى تضمين الله للأمم في شعبه) النازلة من السَّمَاءِ وتشير حقيقة فتح السَّمَاءِ ونزول الملاءة (أع ١٠: ١١) إلى أن الرؤية إِلَهِية المنبع.

تشير عدة آيات في أع إلى فتح الأبواب، فتفتح أبواب السجن من خلال رسول إِلَهِي في أع ٥: ١٩؛ ١٢: ١٠؛ ١٦: ٢٦- ١٧. وهذا يضاد بغلق الأبواب من خلال البشر، إما لسجن الرسل (٥: ٢٣)، أو لمنع بطرس من دخول بَيْتَ أم يوحنا مرقس (١٢: ١٤؛ ١٦). ويفتح الله أيضاً أبواب الإيمان كما سرد بُولُسُ لأهل أنطاكية قائلاً: "أَنَّهُ فَتَحَ لِلأُمَمِ بَابَ الإِيمَانِ." (١٤: ٢٧).

٥. ترد *dianoigō*، ٨ مرات في ع. ج وتستخدم في التعبير (حرفياً) "كُلَّ ذَكَرٍ فَاتِحِ رَحِمٍ [بمعني بكر] يُدْعَى قُدُّوساً لِلرَّبِّ" (لو٢: ٢٣؛ قا؛ خر١٣: ٢، ١٢). تُذكر هذه الآيات إحضار الطفل يَسُوعَ إلى الْهَيكل وتقديم ذبائح عنه هناك. ويستخدم نفس الفعل في رؤية استفانوس قبل استشهاده حين قَالَ: "هَا أَنَا أَنْظُرُ السَّمَاوَاتِ مَفْتُوحَةً وَابْنَ الإِنْسَانِ قَائِماً عَنْ يَمِينِ اللهِ" (أع ٧: ٥٦). وتشير السَّمَاءِ المفتوحة في مكان آخر إلى قبول الله وبركته عَلَى من يرى السَّماءِ المفتوحة، وتأكيد عَلَى بر تصرفات هذا الشخص.

يعطى أمر *dianoigō* (انفتح) كترجمة لـ *ephphatha* (مر ٧: ٣٤؛ قا؛ ٣٥) في شفاء الرجل الأصم الأعقد. فهذه ليست صيغة سحرية لا معنى لَهَا لكنه تلفظ مادي منجز.

يستخدم *dianoigō* في لو ٢٤: ٣١ لفتح العيون بمعنى الفهم (قا؛ تك ٣: ٥، ٧؛ ٢مل ٦: ١٧). وفي كشف يَسُوعَ عن نفسه لتلميذي عمواس واختفاءه عن عيونهم لحظة معرفتهم لَهُ. ويشير نفس الفعل في لو ٢٤: ٣٢ إلى فهم مغزى الآيات بكون يَسُوعَ هُوَ الْمَسِيح (قا؛ أيضاً ٢٤: ٤٥) ويستخدم لو الكلمة مرة أخرى في عمل بُولُسُ المرسلي عبر يهود تسالونيكي "مُوَضِحاً (*dianoigō*) وَمُبَيِّناً أَنَّهُ كَانَ يَنْبَغِي أَنَّ الْمَسِيحَ يَتَأَلَّمُ وَيَقُومُ مِنَ الأَمْوَاتِ وَأَنَّ هَذَا هُوَ الْمَسِيحُ يَسُوعُ الَّذِي أَنَا أُنَادِي لَكُمْ بِهِ" (أع ١٧: ٣). وفي كل مرة يحتاج البشر فيها للمساعدة ليروا الْمَسِيح، فيتطلب كل من فهم الشخص والآيات إلى الفتح.

انظر أيضاً *kleis*، مِفْتَاحُ (٣٠٩٠).

٤٨٨ (*anoikodomeō*، يعيد البناء) ← ٣٨٦٨.

٤٨٩ (*anoixis*، افتتاح)← ٤٨٧.

٤٩٠ (*anomia*، فوضى، تعدي [عَلَى الناموس]) ← ٣٧٩٥.

٤٩١ (*anomos*، بلا نَامُوس، غير قانوني) ← ٣٧٩٥.

٤٩٢ (*anomōs*، بدون الناموس) ← ٣٧٩٥.

٤٩٥ (*anosios*، دنس) ← ٤٠٠٨.

٤٩٦ (*anochē*، إمهال، فترة محددة، ضبط نفس) ←٤٦٢.

٤٩٧ (*antagōnizomai*، يُجاهد ضد) ←٧٤.

٤٩٨ (*antallagma*، الذي يُعطى أو يؤخذ في المقابل عند التبادل، فداء) ←٢٩٠٤.

٥٠٠ (*antapodidōmi*، يعوّض، يكافيء، يُجازي) ←٦٢٥.

٥٠١ (*antapodoma*، سداد، مكافأة، مجازاة) ←٦٢٥.

٥٠٢ (*antapodosis*، مجازاة، جائزة، مكافأة) ← ٦٢٥.

٥٠٥ ἀντί ،ἀντί، (*anti*)، لأجل، لـ، بدلاً من، عوضاً عن (٥٠٥).

ع. ق & ث ي المعاني الأصلية لـ *anti* هي ضد أو مقابل أو مضاد. لذا أصبح طبيعياً أن يشير حرف الجر (لأجل) إلى مبادلة (لثمن شيء، في مقابل)، وللتبديل (بدلاً عن). فتستخدم خر ٢١: ٢٣-٢٥؛ مثلاً؛ *anti*، لتساوي في *lex talionis* الشهيرة (نفس بنفس، عين بعين....). لكن التبادل التعويضي هُوَ المعنى السائد في سب كما في اليونانية الغير كتابية. فيقدم إِبْرَاهِيمَ كبش كذبيحة محرقة بدلاً عن [*anti*] ابْنَه اسحق (تك ٢٢: ١٣). ويعرض يَهُوذَا عَلَى يوسف البقاء في مصر كعبد بدلاً عن [*anti*] أخيه بنيامين (٤٤: ٣٣)، ويقول دَاوُدَ وهو يرثي أبنه أبشالوم "يَا لَيْتَنِي مُتُّ عِوَضاً عَنْكَ![*anti*]" (٢صم ١٨: ٣٣).

ع. ج ١. المساواة: يقتبس يَسُوعَ المساواة في *lex talionis* في مت ٥: ٣٨، ويأخذها خطوة خطوة موضحاً أننا يجب أن نحب ونسامح أعدائنا بدلاً عن البحث عن المساواة في الأذى. ويشير بُولُسُ في ١كو١١: ١٥ إلى أن منح الطبيعة الشعر الطويل للمرأة لا يعني أن البرقع غير لازم، لكن إلى حقيقة أن الشعر الطويل قد أعطي لَهَا (ليخدم) عوضاً عن [*anti*] البرقع. ويستنتج أن الشعر الطويل للمرأة يظهر ملائمة تغطيته حين تصلي أو تتنبأ في الاجتماعات الْمَسِيحية.

٢. التبادل: لا يجب عَلَى الْمَسِيحيين أن يبادلوا [*anti*] الشر بالشر (رو ١٢: ١٧؛ ١تس ٥: ١٥). كما لا يجب أن يرد الْمُؤْمِن عَلَى الإهانة (١بط ٣: ٩). كما بادل عيسو أيضاً حق بكوريته بثمن وجبة طعام (عب ١٢: ١٦).

٣. إبدال: اعتبرت ضريبة النصف شاقل المشار إليها في مت ١٧: ٢٤ مال الفداء (قا؛ خر ٣٠: ١٢) الذي يُطلق سراح المُتبرّع مِنَ العبودية الافتراضية أو تبرأ المُعطي مِنَ الغضب الإلهي. ومن هنا حين أمر يَسُوعَ سمعان بطرس بأن يُعطي جابي الضرائب الشاقل الَّذِي سيجده في فم السمكة "أَعْطِهِمْ عَنِّي (*anti*) وَعَنْكَ". وربما أراد مت أن يُفهم قرائه ضريبة الفداء كتقدمة بديلة صممت لتحرر المُعطي مِنَ مديونية. كما يذكر أن أَرْخِيلاَوُسَ حكم اليهودية بدلاً عن [*anti*] والده هيرودس (مت ٢: ٢٢؛ قا؛ أيضاً لو ١١: ١١؛ يع ٤: ١٥).

٤. استخدامات خاصة: (أ) تشير جملة "*charin anti chariots*" آي "نِعْمَةً فَوْقَ نِعْمَةٍ" المذكورة في يو ١: ١٦ إلى بركات متوالية الحدوث وأبَدِيّة، وكأنه لا يوجد فاصل بين وصول بركة والتي تليها. وبالتالي قد تكون فكرة الإحلال سائدة هنا، وكأن بركة النعمة "القديمة" تم استبدالُها ببركة النعمة الجديدة (أحياناً تستخدم للإشارة إلى الحضور الرُوحي للرُوحَ القدس بدلاً مِنَ الحضور الجَسَدِي لِيَسُوعَ المَسِيح).

(ب) يمكن أن يحمل حرف الجر الموجود في عب١٢: ٢ أكثر مِنَ معنى، حين لاحظ كاتب الآيات أن "يَسُوعَ، الَّذِي مِنْ أَجْلِ [*anti*] السُّرُورِ الْمَوْضُوعِ أَمَامَهُ احْتَمَلَ الصَّلِيبَ" (i) قد يكون "عوضاً عن" أو "كثمن" السرور الموضوع أمامه بمعنى رؤية "نور الحَيَاةُ". أو (ii) "بدلاً من" سرور العلاقة المستمرة مع حضور الله المباشر الَّذِي في متناول يده. بالتالي يبدو التفسير الثاني مفضل عن الأول في ضوء استخدام *prokeimai* (الموضوع أمامه) في عب٦: ١٨؛ ١٢: ١ (قا؛ ٢كو ٨: ١٢) المشيرة لحقيقة آنية. المعنى الاحلالي السائد لـ [*anti*] وغياب أي تلميحات للمساومة بين يَسُوعَ والله أو وجود أي مزايا شخصية لتكون دافع وراء معاناة يَسُوعَ، وأيضاً وجود الموازي لَهُا في عب ١١: ٢٥- ٢٦ إشارة إلى موسى.

(ج) أخيراً، يجب أن تتصل "عَنْ [*anti*] كَثِيرِينَ" في مر١٠: ٤٥(وأيضاً مت٢٠: ٢٨) بـ *lytron* (فدية بمعنى "فدية بدلاً عن كثيرين) وليس مع الفعل يبذل. فلقد مهدت حَيَاةُ يَسُوعَ المسلمة في موته الفدائي السبيل لإطلاق الحَيَاةُ المأسورة لكثيرين، فلقد تصرف بالنيابة عن الكثيرين عن طريق أخذ مكانهم. ترد في ١تي ٢: ٦ (لأَجْلِ الْجَمِيعِ) فكرة التبادل والإحلال.

كما في *hyper* (نيابة عن ←٥٦٤٢). ليس مِنَ الفصاحة في التفسير الاستعانة بالمعنى الأوسع الجدلي لـ [*anti*] (مثل؛ عني وعنك) في مت ١٧: ٢٧ أو تك ٤٤: ٣٣ كمِفْتَاحُ لفهم أنسب لـ [*anti*] في هذه الآيات، حيث يعطي المعنى المتعارف عليه لحرف الجر (مثل؛ تبادل و- أو إحلال) معنىً غير متعارض عليه، وتُطبّق الكلمة *lytron* عَلَى الحَيَاةُ البشرية.

٥٠٨ (*antidikos*)، عدو، خصم) ← ٢٣٩٨.

٥١٥ ἀντιλέγω ،ἀντιλέγω (*antilegō*)، يتكلم ضد، يُناقض، موضوع (٥١٥)، ἀντιλογία (*antilogia*)، مجادلة، معارضة (٥١٧).

ع. ق & ث ي ١. المعنى الأساسي لـ *antilegō* هُوَ يتكلّم ضد أو يعارض أحدهم، كما يمكن أن يكون لَهُا معنى أقوى كدلالة عَلَى معارضة نشطة لأحدهم. وبالمثل يمكن أن تعني *antilogia*، مناقشة جدلية وأيضاً تمرّد.

٢. تستخدم *antilegō* في اش٢٢:٢٢ في آية تتحدث عن المَسِيح وتقول حرفياً في سب "سأعطيه مجد دَاوُدَ وسيحكم ولن يوجد مِنَ يعارضه". وتقتبس رو ١٠: ٢١ مِنَ أش ٦٥: ٢ كون شعب الله عاص وصلب الرقبة، بالرغم مِنَ قول النبي فيما سَبَقَ أنه لم يكن معانداً (أش ٥٠: ٥). تستخدم *antilogia* في عد ٢٠: ١٣؛ ٢٧: ١٤؛ مز ٨١: ٧؛ ١٠٦: ٣٢ لمريبة (الكلمة العبرية مشاجرة). واستخدمت الكلمة أيضاً عدة مرات في مادة ع. ق للدعاوى القانونية (خر ١٨: ١٦؛ تث١٧: ٨؛ ١٩: ١٧)، بالرغم مِنَ إمكانية أن يكون النزاع غير قانوني في طبيعته (مز ١٨: ٤٣؛ ٣١: ٢٠؛ ٥٥: ٩).

ع. ج ١. ترد *antilegō*، ١١ مرة في ع. ج. تشير مرة إلى عدم الاتفاق القائم بين الفريسيين والصدوقيين حول القيامة (لو٢٠: ٢٧) وإلى المعارضة الشديدة التي كانت بين اليَهُود ضد وعظ بُولُسَ (أع ١٣: ٤٥). يستخدم الفعل في المناهضة اليهودية القانونية لِيَسُوعَ كمن يُعارض قيصر (يو ١٩: ١٢) وفيما بعد في الإجراءات القانونية ضد بُولُسَ (أع ٢٨: ١٩). تستخدم *antilegō* في الجلسات المَسِيحية دلالة عَلَى المهرطقين الذين يعارضون التعليم الصحيح (تي ١: ٩). لاحظ أيضاً نبوءة سمعان الشيخ حول الطفل يَسُوعَ ابْنَ مريم ويوسف أنه سيكون "عَلاَمَةٍ تُقَاوَمُ" (لو ٢: ٣٤).

٢. تستخدم *antilogia*، ٤ مرات في ع. ج، فتقول عب ٦: ١٦ أن الحلف يضع نهاية "للمشاجرة"، و٧: ٧ أنه لا يوجد جدال حول مباركة الصغير مِنَ الأكبر. وتحمل يَسُوعَ في ١٢: ٣ "المقاومة" مِنَ الخطاة. واستخدمت الكلمة في يَهُ ١١ للدلالة عَلَى تمرّد قُورَحَ.

٥١٧ (*antilogia*، مجادلة، معارضة) ← ٥١٥.

٥١٨ (*antiloidoreō*، يشتم عوضاً) ←٣٣٦٦.

٥١٩ (*antilytron*، فدية، كلفة الفدية) ← ٣٣٨٩.

٥٣١ (*antitypos*، شبه، صورة، مثال) ← ٥٥٩٦.

٥٣٢ ἀντίχριστος ،ἀντίχριστος (*antichristos*)، ضد المَسِيح، المسيخ الدجال (٥٣٢)؛ ψευδόχριστος، (*pseudochristos*)، مسيح مُزيّف، مسيح كذّاب (٦٠٢٣).

خلقت كلمتي *antichristos* و*pseudochristos* في الكتابات والأدب المَسِيحي وترد أولاً في النصف الثاني مِنَ القرن الأول الميلادي. يعني حرف الجر [*anti*] عموماً "عوضا عن" ثم "ضد"، وتشير إلى تعارض جوهري ثنائي لنوع مألوف في الهِيلينية (فكُل منهما معاصر للـ ع. ج ولاحقاً في التعبير *antiheos*، ضد الله)، ويعطي المركب *pseudo* الكلمة تضمين أخلاقي بكونه كاذب أو مخادع.

ع. ق ترد خلفية هذه الكلمة في الأدب الرؤوي اليهودي الَّذِي كان مهتماً بشكل خاص بإحصاء ووصف نهاية هذا الزمان ومجيء المسيا (← ٥٩٨٦، *christos*)، وإرساء مَلَكُوتُ الله. ويعتبر دا ٧- ١٢ أول تعبير مؤثر لِهَذا النوع مِنَ الأدب. يوحد الرؤوي بين التوقعات النبوية اليهودية لآخر الأيام (مثل؛ أش ٢٦: ٣٥؛ أر ٥: ١-٧: ٣٤؛ حز ٣٧- ٤٨)، والنظريات الكلاسيكية حول الأَزْمِنَةُ (← *aiōn*، ١٧٢). وشرح وأحكام مستورة عَلَى الأحداث السياسية المعاصرة. تعتبر وص الأباء الاثنى عشر وأغلب ١أخن أمثلة لكتابات ما قبل المسيحية الرؤوية.

تعتبر آلام ميلاد المسيا وانحلال الزمن القديم والانتقال إلى العصر الجديد بكل مخاوفه (متضمناً الأوبئة والأمراض والحروب والزلازل وعلامات السَمَاءِ، رج ٢إسد ٤: ٤٨- ٥: ٨؛ ٦: ٢١؛ ١أخن٨٠: ٤- ٨؛ ٩٩) السمات المعتادة لِهَذا الأدب. فسيزداد ارتداد البشر وستسلح كُل قوى الشر تحت قيادة الشيطان نفسها ضد الله وشعبه. كما يعتبر الشيطان، مِنَ خلال تشخيصه، المناظر للمسيا الَّذِي هُوَ طليعة أو الشخص المحوري في مَلَكُوتُ الله. وكلما عظمت البلايا كلما ازداد توقد انتظار الأتقياء للمسيا.

يعتبر الملك انتيخوس أبيفانيس الرابع المثل النموذجي لمثل هذا التشخيص (حكم مِنَ ١٧٥-١٦٤ ق. م). يراه بعض الباحثين في دا

٨: ٢٣، اعتبر تدنيسه لَهيكل أُورُشَلِيمَ بهَيْكَلِ زيوس وذبحه لخنزير هناك "رِجْسَةَ الْخَرَاب " (← *bdelygma*، ١٠٠٧) وحكمه الخضوع لضد- الله. كما ذكرت صفاته الشخصية واتحادها الواضح بصفات هيرودس الكبير ليكونا شخصية ضد- الله في تولي موسى المسئولية ٦. كما رُئيت هذه الصفات أيضاً في الإمبراطور الروماني كاليجولا (حكم من٣٧_٤١م) الَّذِي أراد أن يُنصّب تمثال لنفسه في الْهَيكل.

ع. ج يرد شيء واحد مؤكد لو أسسنا تفكيرنا عَلَى ع. ج فقط. وهو أن كُلَّ ما قيل عن ضد الْمَسِيح، بالضرورة سلبي، مقارنة بصورة الْمَسِيح. فهو يعطي الخلفية الداكنة ضد نور انتصار وملكوت الْمَسِيح الذي يشع ضياءً. ترد الكلمة الفعلية ٥مرات فقط (في ١ و٢ يو) لكن مما لاشك فيه ترد أيضاً خطوط أوليه عن ضِدّ الْمَسِيحِ في مت٢٤؛ مر١٣؛ لو٢١؛ ٢تس ٢: ٣- ١٢ و رؤ.

١. تحدث مر عن "رِجْسَةَ الْخَرَاب "في مر١٣: ١٤ (قا؛ دا ٩: ٢٧؛ ١٢: ١١) وقد تم ذكر "رِجْسَةَ" بطريقة حيادية وتبعها بذكر الْخَرَاب في اسم الفاعل المذكر، كما تم ذكر الأنبياء الكذبة (*psuedoprophēta*) في (مر١٣: ٢١-٢٢). ومن يدعون كذباً أنهم الْمَسِيح (*psuedochristoi*). الذين يمكن أن ينطبق عليهم كلمة ضد- الْمَسِيح أي المعارضون لله بكل صور تخفيهم وأقنعتهم، وهنا لا نحتاج فعليا لأن نضع فاصل بين الجمع والمفرد.

٢. يتحدث بُولُسُ في ٢تس ٢: ٣- ٤ عن "وَيُسْتَعْلَنَ إِنْسَانُ الْخَطِيَّةِ، ابْنُ الْهَلاَكِ، الْمُقَاوِمُ وَالْمُرْتَفِعُ عَلَى كُلِّ مَا يُدْعَى إِلهاً أَوْ مَعْبُوداً، حَتَّى إِنَّهُ يَجْلِسُ فِي هَيْكَلِ اللهِ كَإِلهٍ مُظْهِراً نَفْسَهُ أَنَّهُ إِلهٌ". الَّذِي الرَّبُّ (يَسُوعَ) يُبِيدُهُ بِنَفْخَةِ فَمِهِ" (٢: ٨).

٣. يُعطي رؤ الصورة الأكمل لضِدّ الْمَسِيح وحربه ضد الْكَنِيسَةِ، لا ترد الكلمة هنا أيضاً لكن كُلّ ما قيل في ص ١٣ عن الوحش والتنين يحتوي بوضوح على السمات الشخصية للقوة المعارضة لله، التي هي في الحقيقة تجديف هزلي في قالب جاد عَلَى الْمَسِيح (← *thērion*، ٢٥٦٣). تأتي تفاصيل سمات هذا الشخص مِنَ (دا ٧: ٧-١٢، ٢٣-٢٥)، ومما لا شك فيه يعتبر كُلّ مِنَ يخدع أو يضطهد الْكَنِيسَةِ، ويجدف عَلَى الْمَسِيح ضمن هذا التصنيف في تفسير علم الآخرة والْمَسِيح هُوَ الغالب في كلا الحالتين.

٤. يطلق عَلَى معلمي العقائد الخاطئة في رسائل يو (١يو٢: ١٨؛ ٢٢-٢٣؛ ٤: ؛ ٢يو ٧) "ضِدّ الْمَسِيح". الذين يدعون أن لَهُم علاقات ومحبة خاصة بالله (قا؛ ١يو١: ٥-٦؛ ٢: ٤- ٥؛ ٥: ١-٢)، لكنهم ينكرون أن يَسُوعَ هُوَ الْمَسِيح وانه صار إِنْسَاناً (٤: ٢- ٣)، بل وأكثر مِنَ هذا، يبدو بوضوح أنهم لا يأخذون الْخَطِيئة مأخذ الجد (قا؛ ٣: ٦- ١٠). وهنا لا يأتي الخداع مِنَ خارج الْكَنِيسَةِ بل مِنَ داخلها، فقد أصبح أعضاء الْكَنِيسَةِ خدام لضِدّ الْمَسِيح.

٥٣٧ (*anypokritos*)، صادق، بلا رياء) ←٥٦٩٣.

٥٣٩ ἄνω ،ἄνω ،(*anō*)، فوق، يصعد، عال (٥٣٩)؛ ἄνωθεν ،(*anōthen*)، مِنَ فوق (٥٤٠)؛ κάτω ،(*katō*)، أسفل، تحت، سُفلي (٣٠٠٤).

ع. ق & ث ي ١. كان يمكن استخدام (*anō*)، بمعنى أعلى من، فوق، لأعلى، قديماً لتصف أَرْضَ أو جبل في مقابل سطح البحر، أو السَّمَاءِ في مقابل الأرْضِ أو حتى الأرْضِ في مقابل عالم الموتى.

٢. تؤكد اليهودية بشدة عَلَى التضاد بين الأعلى والأسفل، أي بين السَّمَاءِ كدائرة الله والأرض كدائرة البشر. ومع هذا يوجد تواز بين ما هُوَ كائن أعلى وما هُوَ كائن ويحدث على الأرْضِ. فكما أن السَّمَاءِ لا يمكنها الوجود بدون الاثني عشر كوكباً، لا يمكن للأرض أن توجد بدون الاثني عشر سبطاً، وبالمثل يدرس إِلهُ التوراة في السَّمَاءِ كما يدرسه الشعب عَلَى الأرْضِ وفي هذه الحالة الموجود أعلى سالف في الزمان.

استنتج فيلو متأثرا بالْهِيلينية تأملاً شاملاً عن الأعلى والأسفل، بالرغم مِنَ عدم إثبات أهميته بالنسبة لكل مِنَ اليهودية أو ع. ج. فلقد رأى فيلو العالمين الأعلى والأسفل مقسمين إلى درجات، فالدرجة الدُنيا هي المادة أما الله فيوجد في الدرجة العليا. وتكون السَّمَاءِ المادة الرُوحَية التي تقف وسط بين العالمين الأعلى والأسفل.

ع. ج ١. لا يحتوي ع. ج عَلَى تأملات كونية تضع الله والعالم في تعارض جذري، تنسب حقيقة الخلق لإِلهُ آخر. فاللهِ هُوَ خالق ورب العالم بأكمله، ومع هذا يرسم حداً فاصلاً بين الله القدوس والعالم الخاطي.

نظر يَسُوعَ لأعلى (*anō*)، بمعنى آخر: نحو السَّمَاءِ، حيث يوجد اللهُ طبقاً لمفهوم العالم القديم (يو١١: ٤١، قا؛ أع ٢: ١٩). ويذكر في (٨: ٢٣) أن الْمَسِيح أتى مِنَ فوق (*anō*) مِنَ عند الله الَّذِي إليه سيعود في مقابل أعدائه الذين هم مِنَ أسفل (*katō*) مِنَ هذا العالم الخاطي.

تشير غل ٤: ٢٥- ٢٦ إلى أُورُشَلِيمَ السماوية (أعلى) الحرة وأم كُلّ الْمَسِيحيين، في مقابل أُورُشَلِيمَ الحالية الخاضعة مع أولادها لناموس موسى، في العبودية.

يؤكد بُولُسُ عَلَى أن الدعوة نحو العلى هي دعوة الله في الْمَسِيح يَسُوعَ (في ٣: ١٤). وبالتالي يشجع بُولُسُ قرائه عَلَى أن يثبتوا أذهانهم عَلَى ما فوق (كو ٣: ١-٢). ويضيق هذا التعريف أكثر بالإشارة إلى حقيقة أن "الْمَسِيحُ جَالِسٌ عَنْ يَمِينِ اللهِ" (٣: ١).

٢. كان معنى (*anōthen*) في يو ٣:٣، ٧ مادة للجدال بين الباحثين، فيمكن أن تعني ولادة الشخص "مرة ثانية" كما يمكن أن تعني وجوب ميلاد الشخص "مِنَ فوق". ربما لا نكون محتاجين للاختيار بين الاثنين لأننا حين نولد مِنَ فوق (بمعنى نولد مِنَ رُوحَ الله) فإننا نختبر الولادة الثانية (أي نولد مرة أخرى).

انظر أيضاً *anabainō*، يصعد، يزداد (٣٢٦)؛ *ouranos*، سماء (٤٠٤١).

٥٤٠ (*anōthen*)، مِنَ فوق) ← ٥٣٩.

٥٤٥ ἄξιος ،ἄξιος ،(*axios*)، مساوي للقيمة، ملائم، مستحق، يستحق (٥٤٥)؛ ἀξίως ،(*axiōs*)، يؤهل، في أسلوب لائق، بشكل مناسب (٥٤٧)؛ ἀνάξιος ،(*anaxios*)، غير مُستحق (٣٩٦)؛ ἀναξίως ،(*anaxiōs*)، غير مستحق، بدون إستحقاق (٣٩٧)؛ ἀξιόω ،(*axioō*)، يُعتبر أو يُعتقد بأنه جدير، يؤهل (٥٤٦)؛ καταξιόω ،(*kataxioō*)، يُعتبر أهلاً، يُعتبر جديراً (٢٩٢١).

ع. ق & ث ي ١. تعني *axios* أصلاً في ث ي ضبط أو تصويب الموازين. مقارنة بين كيانان لَهُما نفس الوزن (*anaxios*) أو مختلفان فيه. وامتد المعنى الأساسي ليشمل العلاقة بين الأشخاص أو الأشياء التي تتوافق أو لا تتوافق مع بعضها- أي مناسبين أو ملائمين. لأن علاقة التوافق هذه توحي باسْتِحْقَاق الملائمة. تأتي (*axios*) أخيرا لتعني مستحقاً أو اسْتِحْقَاق، ويستخدم المفعول به (*axiōs*) بطريقة خاصة للدلالة عَلَى هذا المعنى. يشكل (*anaxios*) المعنى السلبي للكلمة أي غير ملائم أو غير مستحق. ويعني الفعل (*axioō*)، يعتقد أنه مستحق، يظن أنه مناسب أو ليطلب، يسأل، ويحمل (*kataxioō*) نفس المعنى لكن بصورة مشددة أي يعتبره مستحقاً.

٢. ليس لفئة الكلمات هذه مغزى كبير في سب، فغالباً ما تعنى *axios* مستحق. وتحمل في أم ٣: ١٥ فكرة المقارنة "هِيَ [الحكمة] أَثْمَنُ

مِنَ اللآلِئِ وَكُلُّ جَوَاهِرِكَ لاَ تُسَاوِيهَا"، وهنا تصبح *axios* بناء عَلَى علاقتها بالله سمة يتصف بها كُل الغيورين عَلَى المحافظة عَلَى الناموس الذين يستخدمون اسْتِحْقَاقِهم الشخصي كأساس لمطالبهم مِنَ الله (٢مك ٧: ٢٠؛ ٤مك ١٧: ٨-١٢).

ع. ج ١. يوضح مثل الابْنَ الضال بالتضاد مع الفكر اليهودي للاسْتِحْقَاق أنه لا يستطيع أحد ادعاء الأحقية عند الأب (الله) "لَسْتُ مُسْتَحِقّاً بَعْدُ أَنْ أُدْعَى لَكَ ابْناً" (لو ١٥: ١٩، ٢١، قا؛ يو ١: ٢٧؛ أع ١٣: ٢٥). ولم يعتبر قائد المائة في كفرناحوم نفسه مستحقاً لمساعدة يَسُوعَ وطلب منه ببساطة أن يقول كلمة فيبرأ غلامه في حين كان مِنَ وجهة نظر الْيَهُودِ مستحقاً لمساعدة يَسُوعَ قائلين "إِنَّهُ مُسْتَحِقٌ أَنْ يُفْعَلَ لَهُ هَذَا لأَنَّهُ يُحِبُّ أُمَّتَنَا وَهُوَ بَنَى لَنَا الْمَجْمَعَ" (لو ٧: ٧). وعلى العكس مِنَ هذا فان نعمة الله في الإِنْجِيلِ هي التي تمنح القيمة وتجعل الشخص مستحقاً لعلاقة الشركة مع الله. مِنَ الناحية الأخرى، يعلم يَسُوعَ أن "مَنْ لاَ يَأْخُذُ صَلِيبَهُ وَيَتْبَعُنِي فَلاَ يَسْتَحِقُّنِي [*axios*]" (مت ١٠: ٣٨).

يُعبّر كُلّ مِنَ لو ٢٠: ٣٥؛ أع ٥: ٤١؛ ٢تس ١: ٥ عن عطية الخلاص الغير مستحقة بـ (*kataxioō*) لأن قيمتنا أمام الله تُحدّد بعلاقتنا مع رسالة الْمَسِيح وطاعتنا لَهَا.

٢. ترد *axios* غالباً في رسائل ع. ج بمعنى مناسب أو في توافق مع. ويتضح هذا بشكل خاص في استخدام المفعول به (*axiōs*) في التشجيع والحث على طلب العيش بأسلوب حَيَاةٌ يتوافق وإِنْجِيلِ الْمَسِيح (في ١: ٢٧)؛ والرّبّ (كو ١: ١٠؛ ١تس ٢: ١٢)؛ أو دعوتنا (أف ٤: ١). ويحذر بُولُسُ بنفس الكيفية في ١كو ١١: ٢٧ ضد الإحتفال بعشاء الرّبّ "بِدُونِ اسْتِحْقَاقٍ" (*anaxiōs*)، وهو هنا لا يَطْلُبُ مواصفات أخلاقية معينة في المشتركين لكنه يبحث عن أسلوب حَيَاةٌ يتوافق مع إِنْجِيلِ الْمَسِيح، وبالتحديد "محبة متبادلة" (قا؛ ١١: ١٧-٢٤).

يمكن أن تستخدم (*axiōs*) أيضاً لتصف قيمة الأفعال الإِنْسَانِية، مثل آية أمثال المقتبسة كثيراً والقائلة "الْفَاعِلَ مُسْتَحِقٌ أُجْرَتَهُ" (١تي ٥: ١٨؛ وقا؛ أيضاً مت ١٠: ١٠؛ لو ١٠: ١٧؛ ١كو ٩: ١٤). وأن الخطاة يقومون بأفعال يستحقون *axios* عليها الموت (رو ١: ٣٢)، في الوقت الّذِي لا يستطيع أعداء بُولُسُ العثور عَلَى شيء قام به يستحق عليه الموت أو يمكنهم اتهامه به (أع ٢٥: ١١، ٢٥). كما يستحق الْمَسِيحيون أن يلبسوا ثياباً بيضاء في الدهر الآتي (رؤ ٣: ٤).

يستخدم بُولُسُ *axios* في رو ٨: ١٨ بمعناها الأصلي في المقارنة بين كيانان "أَنَّ آلاَمَ الزَّمَانِ الْحَاضِرِ لاَ تُقَاسُ بِالْمَجْدِ الْعَتِيدِ أَنْ يُسْتَعْلَنَ".

٣. تستخدم *axios* في رؤ ٤: ١١ بالإشارة إلى الرّبّ المُمجّد. لا يستحق أحد هذا المجد والكرامة مثل الله (بسبب الخليقة ٤: ١١) والحمل (بسبب موته المضحي ٥: ١٢) وفي النهاية، لا يستحق ثقة الله في تنفيذ خطته مِنَ نحو الخلاص والملك سوى الحمل (٥: ٢، ٤، ٩).

انظر أيضاً *artios*، مناسب، يُكمل، كامل، سليم (٧٨٧)؛ *orthos*، مستقيم، منتصب (٣٩٨١).

٥٤٦ (*axioō*، يُعتبر أو يُعتقد بأنه جدير، يؤهّل) ← ٥٤٥.

٥٤٧ (*axiōs*، يؤهل، في أسلوب لائق، بشكل مناسب) ← ٥٤٥.

٥٤٨ (*aoratos*، محجوب، غير مرئي، لا يُرى) ← ٣٩٧٢.

٥٥٠ (*apangellō*، يُخبرُ، ينادي، يُظهر، يقول) ← ٣٣.

٥٥٥ (*apaiteō*، يُطالب، يَطْلُبُ) ←١٦٠.

٥٥٧ (*apallassō*، يتخلص، يعتق) ← ٢٩٠٤.

٥٥٨ (*apallotrioō*، معزول) ← ٢٥٩.

٥٦٠ (*apantaō*، يُقابل، يُلاقي) ← ٢٩١٨.

٥٦١ (*apantēsis*، لقاء، مُلاقاة، إستقبال) ← ٢٩١٨.

٥٦٢ ἅπαξ، ἅπαξ، (*hapax*)، مَرَّةً (٥٦٢)، ἐφάπαξ، (*ephapax*)، مَرَّةً وَاحِدَةً (٢٣٨٤).

ع. ق & ث ي ١. يتضمن المعنى الأساسي لـ *hapax* في ث ي الأحادية المتعددة والمتكاملة التي لا تحتاج لأي إضافات. وتعني *hapax* في سب عموماً مرة أو سابقاً (مثل؛ تك ١٨: ٣٢؛ خر ٣٠: ١٠؛ مز ٦٢: ١١) أو مرة واحدة فقط لا غير (مثل؛ ١صم ٢٦: ٨). ويقول النبي في حج ٢: ٦ أنه هَكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ: هِيَ مَرَّةٌ [*hapax*] (بَعْدَ قَلِيلٍ) فَأُزَلْزِلُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَالْبَحْرَ وَالْيَابِسَةَ" ملمحاً إلى الاحتياج للاستعداد واليقظة فيما يخص ملكوت المسيا الآتي.

ع. ج ١. ترد *hapax* ١٤ مرة في ع. ج وتعني مرة واحدة في مقابل مرتين أو ثلاث..الخ (٢كو ١١: ٢٥؛ في ٤: ١٦؛ عب ٩: ٧). ومرة بمعنى حدث لا يمكن تكراره. وتستخدم أيضاً في التعبير عن الموت الكفاري للمسيح (عب ٩: ٢٦- ٢٨؛ ١بط ٣: ١٨)، والتي لم تتمكن ذبائح ع. ق مِنَ القيام به (عب ١٠: ٢)، وعن عمل الله المخلص (يه ٣، ٥)، وعن الدينونة الآتية (عب ١٢: ٢٦= حج ٢: ٦). ويقابل كتاب ع. ج انفرادية وختام عمل الْمَسِيح الخلاصي بانفرادية وختام رد فعل الإِنْسَانِ سواء بالإِيمَانِ أو عدم الإيمان.

يعني الاسم القابل للإشتقاق *ephapax* (لا يرد في كتابات ما قبل الْمَسِيحية) "في نفس الوقت"، أي "معاً"، في ١كو ١٥: ٦. ومستخدمة أربع مرات أخرى في (رو ٦: ١٠؛ عب ٧: ٢٧؛ ٩: ١٢؛ ١٠: ١٠) حيث تشير إلى موت الْمَسِيح الكفاري المقدم مَرَّةً وَاحِدَةً وإلى الأبد.

تقع الأهمية اللاهوتية للمصطلحين في أنهما يشددا عَلَى الطبيعة التاريخية لإِعْلاَنِ الله. فكما أعلن الله عن نفسه لإِسْرَائِيلَ في التاريخ حين أخرجهم مِنَ مصر، فقد أعلن عن نفسه لشعب عهده أخيراً مرة واحدة وإلى الأبد ودون تكرار في الْمَسِيح. ويعتبر هذا أمراً حاسماً في الأهمية في مواجهة رجال الدين الذين يرون الخلاص عَلَى أنه مفهوم مثالي مبني عَلَى فكرة بحتة للإِلَهُ ومفصولة عن التاريخ (كما في الغنوسية).

يناقش عب أنه بالنظر إلى موت الْمَسِيح الكفاري الّذِي تم مرة واحد وإلى الأبد، في مقابل وضع شعب الله في ع. ق فأننا نعتبر الآن في نهاية الأزمان (*ephapax*، عب ١٠: ١٠؛ *heis*، ١٠: ١٢، ١٤ ← ١٦٥١). ويقابل الكاتب بين الفعل الأحادي الكامل للمسيح، وتقدمات الذبائح المتكررة في ع. ق الوقتية، والغير كاملة، بما أن تقديمها يتكرر سنوياً وإلا توقف مِنَ يقدمونها لله عن تقديمها. وهي تعتبر مجرد ظل للذبيحة الكاملة المستقبلية للمسيح، وتخدم فقط كتذكرة ذهنية للخطايا المرتكبة (١٠: ٣)، ومن هنا تشير إلى الواحد الّذِي سيأتي.

يوضح كُلّ هذا أن هدف نظام الذبائح وطبيعته الخالصة ليست في التطهير مرة وإلى الأبد، لكن في الإشارة إلى الذبيحة النهائية والتطهير الكامل في الْمَسِيح، الكاهن العظيم والذبيحة في نفس الوقت. وكما أن البشر سيواجهون الدينونة بعد الموت فأن حفظ الْمَسِيح للخطيئة نهائياً بعد تقديمه لنفسه للموت (عب ٩: ٢٦- ٢٨). فتميز هذه الذبيحة الابْنَ عن الكاهن العظيم الأرضي بتقدماته الوقتية والمحدودة التأثير، والقيمة والمقدمة يومياً عن نفسه والشعب.

يرى كاتب عب موت الْمَسِيح كذبيحة مرة واحدة وإلى الأبد، وقيامته وصعوده بمنظور دخول الكاهن الأكبر إلى قدس الأقداس يوم الكفارة (عب ٩: ١٢؛ ١٠: ١٢؛ قا؛ لا ١٦). فقد كان الكاهن الأكبر يقوم بهذا بشكل منتظم مرة سنوياً، فبعد تقديم الذبيحة يدخل إلى قدس الأقداس بدمها نيابة عن شعب الله. لكن الْمَسِيح دخل مباشرة إلى حضرة الله بدم نفسه مِنَ خلال تمجيده السماوي ليمثل شعبه أمام الله، ويجلب لَهُم خلاصاً أبدياً (قا؛ ٩: ١٤؛ ١٠: ١٩- ٢٥).

يكتب بُولُس في رو٦: ١٠ "لأَنَّ الْمَوْتَ الَّذِي مَاتَهُ [الْمَسِيح] قَدْ مَاتَهُ لِلْخَطِيَّةِ مَرَّةً وَاحِدَةً [*ephapax*] وَالْحَيَاةُ الَّتِي يَحْيَاهَا فَيَحْيَاهَا ِللهِ". وتأتي المقولة في قمة مناقشة مشكلة تناقض القوانين والشرائع، فلو أننا خلصنا عن طريق "الْعَطِيَّةُ بِالنِّعْمَةِ الَّتِي بِالإِنْسَانِ الْوَاحِدِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (٥: ١٥) وليس بسبب أي شيء عملناه فلماذا لا نستمر في ارتكاب الخطايا التي نعملها بما أن النعمة قد تكاثرت جداً (٦: ١). ويجيب بُولُس قائلاً: إن الْمَعْمُودِيَّة تدل عَلَى الْمَعْمُودِيَّة لموت الْمَسِيح (٦: ٣)، وكما رُفع إلى مجد الأب فنحن أيضاً يجب أن نسير في جدة الْحَيَاة (٦: ٤). فكل هدف موته هُوَ خلاصنا مِنَ عبودية الخطيئة (٦: ٥- ٩)، وقد فعل هذا مرة واحدة وإلى الأبد والآن هُوَ يحيا لله (٦: ١٠)، "كَذلِكَ أَنْتُمْ أَيْضاً احْسِبُوا أَنْفُسَكُمْ أَمْوَاتاً عَنِ الْخَطِيَّةِ وَلكِنْ أَحْيَاءً ِللهِ بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ رَبِّنَا" (٦: ١١).

يقارن نهائية وعدم تكرار العمل التاريخي للخلاص بنهائية وعدم تكرار خلاصنا الشخصي الَّذِي إن بددناه لن يتكرر ثانية "لأَنَّ الَّذِينَ اسْتُنِيرُوا مَرَّةً (*hapax*)...، وَسَقَطُوا، لاَ يُمْكِنُ تَجْدِيدُهُمْ أَيْضاً لِلتَّوْبَةِ" (عب٦: ٤- ٦). كما يوجد التحذير مِنَ الإرتداد في كافة أرجاء عب (قا؛ ٣: ١- ٤: ١٦؛ ٦: ١-٢٠؛ ١٠: ٢٦- ٣٩؛ ١٢: ١- ٢٩؛ ١٣: ٩- ١٤، ٢٢).

يحث يَهُ قرائه عَلَى "أَنْ تَجْتَهِدُوا لأَجْلِ الإِيمَانِ الْمُسَلَّمِ مَرَّةً [*hapax*] لِلْقِدِّيسِينَ"، والإيمَان هنا يعني الإيمَان القويم للجسد الَّذِي تلتصق به الْكَنِيسَة، والمصدر النهائي لِهَذَا التعليم هُوَ الله نفسه لكن عُمل به مِنَ خلال الرسل والوكلاء البشريين الأخرين (قا؛ ١٧ مع لو١: ٢؛ أع ١٦: ٤). ويتم التأكيد بأكثر إعْلاَنَا عَلَى جماعة الْحَق مقابل العقائد الْهَرطوقية في كتابات ع. ج الأخرى مثل الرسائل الرعوية (قا؛ ١تي ١: ٣؛ ٤: ٦؛ ٢تي ٢: ٢؛ ٤: ٣- ٤؛ تي ١: ٩). بالرغم مِنَ رؤيتنا بوضوح منذ البداية الإِنْجِيل كالرسالة ذات السلطان الْمُسَلَّمة إلى الْكَنِيسَة (مثل؛ أع ٢: ٤٢؛ رو١٦: ١٧؛ ١كو١١: ٢، ٢٣؛ ١٥: ١-٣؛ غل ١: ٢٣؛ ٦: ١٠).

يستمر يَهُ ٥ عَلَى تذكير قرائه، بأنهم حتى "وَلَوْ عَلِمْتُمْ هذَا مَرَّةً [*hapax*]"، بالعديد مِنَ الحقائق الكتابية مثل قصة الخروج وموت الشعب الْمُتمرّد في الصحراء، مستخدماً القصة للتحذير مِنَ الارتداد (قا؛ عب ٦: ٤- ٦). كما تقترح إيضاحات مماثلة في ١كو١٠: ٥ و عب٣- ٤ أن استخدام جيل الخروج يشكل جزء مِنَ التعليمات العامة الْمَسِيحية.

انظر أيضاً *heis*، واحد (١٦٥١)؛ *monos*، وحيد، فقط (٣٦٦٨)

٥٦٣ (*aparabatos*، ثابت، لا يزول) ← ٤١٢٦.

٥٦٤ (*aparaskeuastos*، غير مستعد) ← ٢٩٤١.

٥٦٥ (*aparneomai*، ينكر، يتبرأ من، يُعارض) ←٧٦٦.

٥٦٩ **ἀπαρχή**، ἀπαρχή، (*aparchē*)، تقدمة الْبَاكُورَة (٥٦٩).

ع. ق & ث ي ١. يعتبر (*aparchē*)، تعبير تقني في ث ي مشيراً إلى الْبَاكُورَة مِنَ أي نوع (مثل؛ المنتجات الطبيعية أو الماشية) المقدسة لله والتي يجب أن تكرّس لَهُ قبل أن يستخدم الشخص الباقي لنفسه. كما ذكر أحياناً أيضاً في الكتاب تقديم أفراد أو جماعة لأنفسهم لخدمة الله مدى الْحَيَاة في الْهيكل. وتضمنت (*aparchē*) مؤخراً دفع الضرائب المنتظمة في العالم العلماني.

٢. تترجم الكلمة العبرية (*aparchē*) أوليا في سب بمعنى بَاكُورَة المحصول، أي تقدمة بَاكُورَة المحصول مِنَ المنتجات الطبيعية، مثل الخمر والحبوب المقدسة ليهوه المانح الأثمار (عد ١٨: ١٢؛ تث ١٨: ٤؛ ٢٦: ٢؛ ٢أخ ٣١: ٥). وتترجم الكلمة العبرية (*aparchē*) أيضاً كهبة أو تقدمة مشيرة إلى طقس تقدمة بَاكُورَة المحاصيل الطبيعية أو الأموال إلى الكهنة واللاويين (خر٢٥: ٢-٣؛ تث١٢: ١١؛ ١٧؛ ٢أخ٣١: ١٠؛ ١٢؛ ١٤). وتفهم أيضاً عَلَى أنها تقدمة شكر ليهوه. وتعضد هذه الممارسة بالإيمَان الإِسْرَائِيلِي في الخلق، فيهوه هُوَ مجد ومالك حَيَاة البشر، والحيوانات، والنباتات، وتنتمي إليه تقدمة بَاكُورَة كل شيء حي (خر ٢٣: ١٩؛ عد ١٨: ١٥).

ع. ج ١. ترد (*aparchē*)، ٩ مرات فقط في ع. ج معظمها في رسائل بُولُس. فيأخذ في رو ١١: ١٦ فكر عد ١٥: ١٧-٢١ "وَإِنْ كَانَتِ الْبَاكُورَةُ مُقَدَّسَةً فَكَذلِكَ الْعَجِينُ! وَإِنْ كَانَ الأَصْلُ مُقَدَّساً فَكَذلِكَ الأَغْصَانُ!". مع الإقرار بوجود اختلاف معين بين مثال ع. ق واستخدام بُولُس لَهُ، ففي حال الإِسْرَائِيلِيين يمكن استخدام باق العجين للاستهلاك العام، أما مِنَ وجهة نظر بُولُس فبما أن الأوائل (الأصل، قا؛ ١١: ٢٨) مقدسين فإن الأمة ككل مقدسة. ومن هنا وباستخدام هذا التفسير فإنه يضمن دور الأمة الإِسْرَائِيلِيَة ككل في تاريخ الخلاص.

٢. يرد لـ (*aparchē*) معنى مجازي مماثل في رو١٦: ٥ حيث يتحدث بُولُس عن أَبَيْنِتُوسَ كبَاكُورَة (أي أول مهتدِي) في مقاطعة أسيا. ويطلق عَلَى بَيْت استفانوس في ١كو١٦: ١٥ بَاكُورَة أخائية. كما ترد نفس الفكرة في قراءات مختلفة في ٢تس ٢: ١٣ حيث تقراء "مِنَ الْبَدْءِ" (اليونانية *ap' archēs*) كـ(*aparchēn*) (الْبَاكُورَة، انظر ملاحظات ت. ي).

يتحدث يع إلى قرائه بأكثر عمومية عَلَى أنهم بَاكُورَة خليقة الله "شَاءَ فَوَلَدَنَا بِكَلِمَةِ الْحَقِّ لِكَيْ نَكُونَ بَاكُورَةً مِنْ خَلاَئِقِهِ" (يع١: ١٨). ويعتبر الْمَسِيحيين هنا بَاكُورَة لنظام الخلق الجديد الَّذِي يحل محل إِسْرَائِيل القديمة. كما يتم وصف الـ ١٤٤٠٠٠ في رؤ ١٤: ٤ بـ" بَاكُورَةً ِللهِ وَلِلْحَمَلِ".

٣. تعكس رو٨: ٢٣ العلاقة بين المعطي والمستقبل المذكورة في ع. ق قائلة "وَلَيْسَ هكَذَا فَقَطْ بَلْ نَحْنُ الَّذِينَ لَنَا بَاكُورَةُ الرُّوحِ نَحْنُ أَنْفُسُنَا أَيْضاً نَئِنُّ فِي أَنْفُسِنَا مُتَوَقِّعِينَ التَّبَنِّيَ فِدَاءَ أَجْسَادِنَا". فهنا الْمُؤْمِنِين لا الله هم المستقبلين للبَاكُورَة، فيرى الرُّوح القدس الممنوح للمؤمنين عَلَى أنه دفعة أولى، كما أنه ضمان الفداء النهائي لأجسادنا.

٤. تستخدم (*aparchē*) في ١كو ١٥: ٢٠ في علاقتها بالقيامة "وَلكِنِ الآنَ قَدْ قَامَ الْمَسِيحُ مِنَ الأَمْوَاتِ وَصَارَ بَاكُورَةَ الرَّاقِدِينَ". حيث يتبع تأملات بُولُس تأكيد عَلَى العواقب الوخيمة التي يمكن أن تحل بالْمُؤْمِنِينَ لو لم توجد قيامة مِنَ الأَمْوَات (١٥: ١٢- ١٩)، فسيكون كُل مِنَ الوعظ والإيمَان عَلَى سبيل المثال باطلين (١٥: ١٤). لكن الْمَسِيح قد قام بحق، وهو ضمان قيامتنا. وتطورت الفكرة أكثر في ١٥: ٢٣ في علاقتها بنظام الْحَيَاة المقامة الأخروية "وَلكِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ فِي رُتْبَتِهِ. الْمَسِيحُ بَاكُورَةٌ ثُمَّ الَّذِينَ لِلْمَسِيحِ فِي مَجِيئِهِ".

انظر أيضاً *thyō*، يضحي بـ، يذبح، يقتل، يحتفل بـ (٢٦٠٤).

٥٧٠ (*hapas*، كُلّ، كامل) ← ٤٢٤٦.

٥٧٢ (*apataō*، يغوي، يخدع) ← ٤٤١٤.

٥٧٣ (*apatē*، خداع، مكر، خديعة، غرور) ←٤٤١٤.

٥٧٤ (*apatōr*، بلاَ أب) ← ٤٢٥٢.

٥٧٥ **ἀπαύγασμα**، ἀπαύγασμα، (*apaugasma*)، بهاء، تألق، انعكاس (٥٧٥)؛ αὐγάζω، (*augazō*)، يضيء، يُنير (٨٧٨)؛ αὐγή، (*augē*)، فجر، مطلع الفجر (٨٧٩)؛ διαυγάζω، (*diaugazō*)، يُشرق مِنَ خلال، ينفجر، فجر (١٤١٩).

ع. ق & ث ي ترد (*apaugasma*) في الكتابات الْهيلنية فقط بمعنيين إما تألق (في صيغة المعلوم) أو انعكاس (في المبني للمجهول)، وهي غير ثابتة أمام حكمة سُلَيْمَان ويستخدمها فيلو ليقول أن نفخة الله

في أدم كانت ضياء (*apaugasma*) مِنْ طبيعته المباركة. ومذكورة مرة واحدة في نصوص سب في حك ٧: ٢٥-٢٦ حيث تعتبر الحكمة الإلهية كانعكاس (*apaugasma*) للنور الأبدي... وكصورة (← *eikōn* ١٦٣٥) لإحسانه. وبناء عَلَى هذا توضع الحكمة كمصدر للنور الَّذِي يشع ضياء، ويمكن فهم (*apaugasma*) هنا عَلَى أنها انعكاس.

ع. ج: ١. (أ) تشتق (*apaugasma*) مِنَ (*augazō*) بمعنى يضيء، يُنير (قا؛ ٢كو ٤: ٤). ويرد الفعل (*diaugazō*)، بمعنى أضاء مِنَ خلال، أو فجر في ١بط١: ١٩. ويرد الاسم المُشابه (*augē*)، بمعنى بزوغ النهار، أو فجر في أع ٢٠: ١١ بمعنى "حين أشرقت الشَّمْس".

يرد الاستخدام الوحيد لـ (*apaugasma*) في ع. ج في عب١: ٣ حيث يُشار إلى ابْنَ اللهِ عَلَى أنه "بَهَاءُ [*apaugasma*] مَجْدِهِ [الله]" ويعتبر هذه الآية تسبحة شكر، وربما ترنيمة تقدير للمسيح الكوني الموصوف هنا عَلَى أنه بَهَاءُ مجد الله (أي كضوء الشَّمْسِ الَّذِي يوصل ضياء الشَّمْسِ وقوتها) أو كانعكاس لله (أي كقمر يعكس ضياء الشَّمْسِ)، ويفضل هنا المعنى المعلوم لـ "ضياء" عَلَى "انعكاس"، عَلَى أي الأحوال يعتبر العدد قطعة مِنَ الحكمة الْمَسِيحِية التي تفسر وتوضح أن الْمَسِيح هُوَ الإِعْلاَن السامي والنهائي عن الله.

انظر أيضاً *eidōlon*، صورة، صنم، وثن (١٦٣١)؛ *eikōn*، صورة، شبه، شكل، مظهر (١٦٣٥)؛ *charaktēr*، ختم، نسخة طبق الأصل، الشكل، صورة، هيئة، ظهور خارجي (٥٩١٧)؛ *hypodeigma*، دليل، مثال، نموذج، شِبْهِ (٥٦٨٢)؛ *hypogrammos*، نموذج، نسخة، مثال (٥٦٨١)؛ *typos*، صورة، مثال، قدوة، نموذج (٥٥٩٦).

٥٧٧ (*apeitheia*، عصيان) ← ٤٢٧٥.

٥٧٨ (*apeitheō*، يكون عاصياً، يعصى) ← ٤٢٧٥.

٥٧٩ (*apeithēs*، عاصي) ← ٤٢٧٥.

٥٨٥ (*apeirastos*، غير مُجرّب، غير مُغري) ← ٤٢٨٠.

٥٨٧ (*apekdechomai*، إنتظار، ينتظر بلَهْفة) ← ٦٣٨.

٥٨٨ (*apekdyomai*، يخلع، يجرّد) ← ١٥٤٤.

٥٨٩ (*apekdysis*، يخلع، يضع جانباً) ← ١٥٤٤.

٥٩٢ (*apeleutheros*، مُعتق [حر]) ← ١٨٠٠.

٥٩٤ (*apelpizō*، يرجو) ← ١٨٢٨.

٥٩٨ (*aperitmētos*، غير مختون) ← ٤٣٦٢.

٥٩٩ (*aperchomai*، يذْهَب، يغادر) ← ٢٢٦٢.

٦٠١ (*apisteō*، ينكر، عدم ثقة) ← ٤٤١١.

٦٠٢ (*apistia*، شك، غير مؤمِنَ) ← ٤٤١١.

٦٠٣ (*apistos*، سئ الظن، غير مؤمِنَ) ← ٤٤١١.

٦٠٥ ἁπλότης، ἁπλότης، (*haplotēs*)، بساطة، إستقامة، إخلاص (٦٠٥)؛ ἁπλοῦς، (*haplous*)، بسيط، صادق (٦٠٦)؛ ἁπλῶς، (*haplōs*)، بصدق، بسخاء (٦٠٧)؛ διπλοῦς، (*diplous*)، ضعف، مضاعف (١٤٨٧)؛ δίψυχος، (*dipsychos*)، ذو رأيين (١٥٠٠).

ع. ق & ث ي ١. تعني كُلّ مِنَ *hapalotēs* و *haplous* في ث ي تفرد أو مفرد (عكس *diplous*، مزدوج). وقد نمى معنى أخلاقي ايجابي لفئة هذه الكلمة بجانب هذا المعنى العددي حتى أصبح معنى *hapalotēs* استقامة أو انفتاح، أو التحدث بشفافية. وقد نمى هذا المعنى عبر الأيام لكن المعنى كان مُستنداً على وجهة النظر الثقافية أضعفه في الأهمية، وبذا أصبح معنى *haplous* بسيط أو سخيف.

٢. نجد المعنى الأساسي (مفرد) في اليهودية و سب (مثل؛ حك ١٦: ٢٧). كما تعني *haplous* أيضاً غير غامض أو واضح. فالحكماء الذين يقبلون وصايا الله بكل قلوبهم، سيكون لَهُم طريق واضح في الحَيَاةِ (*haplēs*، أم ١٠: ٨- ٩). لقد تَبَرَّعَ دَاوُدَ فضته وذَهبه لله بِاسْتِقَامَةِ قَلْب (١أخ ٢٩: ١٧). وحين تُستخدم *haplous* في سياق العلاقات الإنْسانِية بالإعطاء، فهي تدل على الجُود، والرأفة، والكرم، وتُفهم كسمة للقلب (أم ١١: ٢٥). ترد *diplous* في فقرات مثل خر١٦: ٥ حيث صدر الأمر للإِسْرَائِيلِيين بجمع ضعف كمية المن اليومي في اليوم السادس، و ٢٢: ٤ حيث يُعيد السارق ضعف ما أخذه.

ع. ج ١. نادراً ما ترد فئة هذه الكلمة في ع. ج. فتعني *hapalotēs* بصفة عامة الكمال الشخصي، أو عدم انقسامه، ومن هنا تصبح بساطة غير معقدة. يستخدم بُولُسُ صورة ولاء العروس لرجل واحد (٢كو ١١: ٢-٣)، ليوضح كمال الاستسلام الإنساني للمسيح. ويبني أساس هذا المطلب عَلَى كمال التسليم الذاتي للْمَسِيح مِنَ أجلنا (قا؛ ٢كو ٥: ١٤-٢٠). مِنَ هنا يجب أن تكون مثل هذه النزاهة الشخصية علامة مميزة للمسيحي في تعامله/ تعاملها مع الآخرين.

يرى بُولُسُ التبرعات التي جُمعت بكنيسة واحدة مِنَ أجل أخرى كتعبير حقيقي عن سمو وحدة هذه الْكَنِيسَةِ. لذا تحظى *hapalotēs* بتضمين عالمياً (٢كو ٨: ٢؛ ٩: ١١؛ ١٣). وتعني أستقامة القلب أو السخاء. فالعطاء بسخاء داخل الْكَنِيسَةِ المحلية (رو١٢: ٨) تعبير عن الوحدة داخل جسد الْمَسِيح (قا؛١٢: ٤). كما يجب أن تكون هذه الوحدة داخلية أيضاً، فيحث في أف ٦: ٥؛ وكو ٣: ٢٢ العبيد عَلَى طاعة سادتهم "بِبَسَاطَةِ الْقَلْبِ".

٢. يُشير مثل يسوع في مت ٦: ٢٢ ولو١١: ٣٤ إلى خدمة الْمَسِيح بتكريس قلب موحد. لكن إن كنا نخدم الْمَسِيح بهدف تقدمنا ونجاحنا، فإنّ حياتنا ستمتلئ بالظلام.

٣. ترد *haplēs* في يع ١: ٥ إشارة إلى اللهِ الَّذِي يعطي "بِسَخَاءٍ"، ليوضّح صحة وصدق عطاءه في مقابل الانقسام الداخلي للشخص الَّذِي يشك و"ذُو رَأْيَيْنِ" (*dipsychos*، ١: ٨، ← *psychē*، نفس ٦٠٣٤).

٤. ترد *diplous* في ١تي ٥: ١٧ حيث يقرُّ بُولُسُ بأن الشيخ الَّذِي يُعلِّم يستحق كرامة مضاعفة. ويعد الله في رؤ١٨: ٦ بأن تدفع بابل ضِعْفاً عن خطاياها.

٦٠٦ (*hapLous*، بسيط، صادق، مفرد) ← ٦٠٥.

٦٠٧ (*haplōs*، بصدق، بسخاء) ← ٦٠٥.

٦٠٨ ἀπό، ἀπό، (*apo*)، من، بعيداً عن (٦٠٨).

ث ي تشير(*apo*) عموماً في ث ي إلى تحرك مِنَ حافة أو سطح شيء، بينما تشير *ek* (خارج، بعيداً عن، ←١٦٦٦) إلى حركة مِنَ الداخل إلى الخارج. لكن هذا الاختلاف الواضح بين الاثنين أصبح غير واضح المعالم في الْهِلِينِية اليونانية، لدرجة أن معنى الكلمتين يتداخل بشكل كبير. لاحظ مثل؛ كيف يستخدم لو (*apo*) عشر مرات عَلَى الأقل مع *exerchomai* (ليخرج، في أكثر الحالات يُشير هذا التركيب، إلى إخراج الشياطين).

ع. ج ١. تستخدم كُلّ مِنَ *apo* و *ek* في ع. ج ليمنحا تقريباً نفس المعنى العام التالي: **(أ)** وقتي (مثل؛ *apo* مت ١١: ١٢ و *ek* يو ٩: ١). **(ب)** سببي (مثل؛ *apo* مت ١٨: ٧، و *ek* يو٤: ٦). **(ج)** أداتي (مثل؛ *apo* مت ١١: ١٩؛ و*ek* لو١٦: ٩). **(د)** ظرفي (مثل؛ ٢ *apo*كو ١: ١٤؛ و٧ :٩ ek). **(هـ)** لتشير إلى مكان الأصل (مثل؛ *apo* و*ek* معاً في يو ١: ٤٤؛ ١١: ١). **(و)** للإشارة إلى العضوية (مثل؛ *apo* أع ١٢:

١؛ و٩ :٦ *ek*). يجعل هذا التداخل في المعنى المرء متردداً في التمييز بين "صَاعِدٌ مِنَ (*ek*) الْمَاءِ" فى مر ١: ١٠ و"صَعِدَ لِلْوَقْتِ مِنَ (*apo*) الْمَاءِ" في مت ٣: ١٦ وكأن مت يُشير إلى التقليد اللاحق للمعمودية بالسكب بدلاً مِنَ التغطيس (التقليد المرقسي).

٢. حالات بارزة: (أ) يُسجّل بُولُسُ في ١كو ١١: ٢٣ ما حصل عليه "مِنَ (*apo*) الرَّبِّ". وتعني العبارة هنا إما أن الرَّبَّ يَسُوعَ كان الأساس الأصلي للتقليد الَّذِي وصل بُولُسَ بشكل موثوق مِنَ خلال الرُّسل الأخرين، أو أن يَسُوعَ كان المصدر المباشر للتقليد. لا يميل حرف الجر لاحتمال أي مِنَ التفسيرين، بالرغم مِنَ أن "تَسَلَّمْتُ" (*paralanbanō*، ← *lanbanō*، ٣٢٨٤)، و"سَلَّمْ" (*paradidōmi*، رج ٤١٤٠) كانتا تعبيرات تقنية للتعبير لنقل أو تسليم التقليد.

(ب) يعتبر *hypo*، (*by*)، ←٥٦٧٩) حرف الجر اليوناني النموذجي للاستعمال مع الفعل الشخصي، فحين تستخدم (*apo*) لفعل فهي عامة تدل عَلَى سبب أقل ذاتية وغير مباشر (بالرغم مِنَ عدم أمكانية تطبيق هذا عَلَى كُل الحالات). ففي مثل هذه الحالات قد تدل (*apo*) عَلَى "عن طريق.." (مثل؛ ٢كو ٧: ١٣) و"بإرادة..." (مثال رؤ ١٢: ٦) أو "كنتيجة لـ "(٩: ١٨). وهذا يعتبر صحيحاً بشكل خاص في يع ١: ١٣أ حيث يُعبّر عن وجهة النظر التي تعتبر اللهَ السبب الأصلي والنهائي للتجربة لكنه ليس المُجرّب مباشرة. فيبدأ يعقوب بإقرار "لاَ يَقُلْ أَحَدٌ إِذَا جُرِّبَ إِنِّي أُجَرَّبُ مِنْ قِبَلِ اللهِ، لأَنَّ اللهَ غَيْرُ مُجَرَّبٍ بِالشُّرُورِ وَهُوَ لاَ يُجَرِّبُ أَحَداً". ومع هذا فأن الدفع التالي لِهذا الرأي (حرفياً: وَهُوَ لاَ يُجَرِّبُ أَحَداً، يع ١: ١٣ج) تظهر وجود فكرة التجربة المباشرة مِنَ اللهِ في الذهن أيضاً.

(ج) يقول كاتب عب ٥: ٧ أن يَسُوعَ قدم صلوات حارة أثناء حياته عَلَى الأرض وَ"سُمِعَ لَهُ مِنْ أَجْلِ (*apo*) تَقْوَاهُ (*eulabeia*)"، وقد تعني (*apo*) هنا أن يَسُوعَ سُمِعَ لَهُ وخلص مِنَ القلق المرهب (للموت)، لكن في الغالب (*apo*) سببية هنا (قا؛ استخدام *eulabeia* (خوف، رهبة، ← ٢٣٢٥) في ١٢: ٢٨ والفعل المتصل بها *eulabeomai* في ١١: ٧).

(د) أعطيت عدة أمثلة لشرح ما جاء في العبارة الرائعة في رؤ ١: ٤ ("نِعْمَةٌ لَكُمْ وَسَلاَمٌ مِنَ الْكَائِنِ وَالَّذِي كَانَ وَالَّذِي يَأْتِي"، والتي فيها جاءت الكلمات بعد (*apo*) مرفوعة وليست مجرورة، فقيل: نتيجة تبجيل الرائي لإسم اللهِ، شرح للرباعية اللغوية الغير مائلة لـ"*YHWH*" "يهوه" (مِنَ الْكَائِنِ)، وأصلا سَبَقَ البدل المرفوع بأربع نقط قائمة مقام الرّباعية اللغوية.

٦١٤ (*apoginomai*، يموت) ← ١١٨١.

٦١٧ (*apodeiknymi*، يبرز، يظهر، يبرهن) ← ١٢٥٩.

٦١٨ (*apodeixis*، برهان) ← ١٢٥٩.

٦٢٠ (*apodekatoō*، يُعطي أو يجمع العَشر، يُعشّر) ← ١٢٨١.

٦٢١ (*apodektos*، مقبول، مرضي) ← ١٣١٢.

٦٢٢ (*apodechomai*، يقبل) ← ١٣١٢.

٦٢٥ ἀποδίδωμι ἀποδίδωμι، (*apodidōmi*)، يعطى، يهب، يُعيد، يوفي، يبيع، يهب المستحق، مكافأة (٦٢٥)؛ ἀνταποδίδωμι، (*antapodidōmi*)، يعوّض، يكافيء، يُجازي (٥٠٠)؛ ἀνταπόδοσις، (*antapodosis*)، مجازاة، جائزة، مكافأة (٥٠٢)؛ ἀνταπόδομα، (*antapodoma*)، سداد، مكافأة، مجازاة (٥٠١).

ع. ق & ث ي ١. تعني *apodidōmi* في الأصل في ث ي أن يتخلى عن أو يبدي أو يرد. وتعني في المبني للمتوسط يبيع. ومن هنا اكتسبت معنى خاص لعطاء شيء ما يجب عَلَى المرء إرجاعه بسبب التزام ما (مثل؛ أن يدفع أجر). وهذا يمنح الكلمة المعنى التقنى ليهدي أو يجازي بالمعنيين الجيد والسيئ. وتعبر *antapodidōmi* ومشتقاتها عن هذا المعنى للكلمة في الفترة الْهُلِينية.

٢. (أ) يتصل المعلوم وما يليه في ع. ق بأحدهم الأخر مثل المؤثر والتأثير، مثل الزراعة والحصاد (مثل؛ أي ٤: ٨، أم ٢٢: ٨، قا؛ غل ٦: ٧- ٩). وتتقدم فكرة قاضي شخصي ومجازي هنا طالما أن اللهَ هُوَ الَّذِي يحمي هذا النظام ويسمح بعمل شيء كرد لما قام به المرء (قا؛ ١صم ٢٦: ٢٣-٢٤؛ ٢صم ١٦: ٨). ومن هنا فهو ينتقم مِنَ الفعل الخاطئ (أر ١٥:١٥). ويعتبر *šālam* أهم التعبيرات العبرية ليجازي في الجمع والتي تعني ليعوض، أو يكافئ، أو يدفع عن الضرر (قا؛ خر ٢٢). وتعني في الاستخدام القانوني ليجازي، لأن القاضي يجازي على الفعل الَّذِي قام به الشخص سواء مِنَ الجانب الجيد فتكون (مكافأة) أو مِنَ الجانب السيئ فتصبح (عقاب، رج خاصة أم ١٩: ١٧؛ وقا؛ ٢صم ٣: ٣٩؛ مز ٦٢: ١٢؛ أر ٢٥: ١٤؛ ٥٠: ٢٩).

(ب) ترد فكرة المجازاة أولاً وقبل كُلّ شيء بالمعنى السلبي لعقاب اللهِ عَلَى تمرُّد إِسْرَائِيلَ كأمة (كان حزقيال أول مِنَ أعلن أنه لن يموت شخص بناء عَلَى خطيئة شخص أخر، حز ١٨). فاللهُ يعاقب شعبه عَلَى عدم ولائهم للعهد الَّذِي أقامه بينه وبين شعبه، ويجد تاريخ تث (قض-٢مل، قا؛ تث٢٨) في مجازاة اللهِ مِفْتَاحٌ لفهم تاريخ إِسْرَائِيلَ (قا؛ خاصة قض٢: ٦-٢٣).

٣. اعتبر ع. ق الشركة مع اللهِ عطية مجانية، أتت للشعب مِنَ خلال نعمة الخلاص مِنَ مصر وامتلاك أَرْضَ كنعان. لكن أصبحت فكرة المجازاة في فترة ما بين العهدين متصلة حصراً عَلَى الناموس اليهودي. الَّذِي لم يعد راسياً عَلَى الأحداث التاريخية لـ ع. ق، ولم يعد مجموعة مِنَ التعليمات عن كيفية البقاء داخل نعمة العهد. وأصبح نموذجاً مُطلقاً تُقاس به أفعال كُل شخص، ومن خلالَهُ يأمل المرء في الحصول عَلَى الخلاص (الَّذِي يرى كآخرين- عالمي ومستقبلي). فلم تعد المجازاة ببساطة عقاب عَلَى عدم الولاء والإرتداد، بل حددت أيضاً مِنَ نجح في الوصول إلى قمة الشركة مع اللهِ مِنَ خلال الأعمال الصَّالِحَة الشخصية. وقاد هذا الفهم القانوني للمجازاة سبب إلى ترجمة المكافئين العبريين إلى التعبيرات القانونية *antapodidōmi*، ليجازي و *antapodoma*، مجازاة.

ع. ج ١. ترد *apodidōmi*، ٤٨ مرة في ع. ج. ويتمثل كُلّ مدى الكلمة في: للتسليم (مت ٢٧: ٥٨)، ويعيد أو يرد (مت ١٨: ٢٣- ٣٤؛ لو ٤: ٢٠) والبيع (أع ٥: ٨، مبني للمتوسط)، وسداد ما أتفق عليه (مت ٢٠: ٨)، والقيام بما وعِدَ به (٥: ٣٣)، ثم وبطريقة خاصة للغفران. ترد *antapodidōmi*، ٧ مرات وتتطابق مع نفس المثال، فتشدد عَلَى سمة ما يُعطى في المقابل. وتُستخدم كُل مِنَ *antapodoma* و*antapodosis* بالإشارة إلى المجازاة الإِلَهِية (رو ١١: ٩ وقا؛ لو ١٤: ١٢) في الدينونة النهائية (كو ٣: ٢٤).

٢. تجد *antapodidōmi* منزلَها في توقعات ع. ج للدينونة والعقاب. حيث يمكن إيضاح مفهوم ع. ج عن المجازاة بأفضل طريقة مِنَ مر ٨: ٣٨ "لأَنَّ مَنِ اسْتَحَى بِي وَبِكَلاَمِي فِي هَذَا الْجِيلِ الْفَاسِقِ الْخَاطِئِ فَإِنَّ ابْنَ الإِنْسَانِ يَسْتَحِي بِهِ مَتَى جَاءَ بِمَجْدِ أَبِيهِ مَعَ الْمَلاَئِكَةِ الْقِدِّيسِينَ". فمَثَلُه هنا مَثَل ع. ق، فان ما يحدد مصيرنا هُوَ توجهنا مِنَ نحو الرَّبِّ (أي يَسُوعَ الْمَسِيحِ)، هذا هُوَ معنى المثل الَّذِي يتحدث عن الدينونة الأخيرة في مت ٢٥: ٣١-٤٦. (لاحظ بالطبع أن التوجه يُعبّر عنه في علاقتنا مع جيراننا). والعامل الحاسم والفاصل في الأمر هُوَ مدى صدق علاقتنا بالمَسِيحِ يَسُوعَ، وبكلمته، وهل نقبلَهُ أم نرفضه (قا؛ عب

١٠: ٢٦-٣٠). ويفكر ع. ج مثل ع. ق بتعبيرات العهد الَّذِي تم تأسيسه بالفعل، ويتوقع مجازاة تعمل ضد مِنَ ينحنون بعيداً عن الْمَسِيحِ يَسُوعَ.

٣. يمنحنا هذا خلفية ع. ج لاستخدام *apodidōmi*. فكل الناس مسئولون أما القاضي الإلهي، سواء كانوا مسيحيين أم غير مؤمنين (رو٢٦؛ قا؛ ١كو ٣: ١٣- ١٥؛ ٢كو ٥: ١٠). ولا تدل *apodidōmi* عن تقييم الأعمال البشرية بناء عَلَى بعض القيم الأخلاقية الموروثة في الأعمال نفسها (مت ١٦: ٢٧؛ رو٢: ٦؛ ٢تي ٤: ١٤؛ رؤ٢٢: ١٢). فالأعمال ما هي إلا تعبير عن إما معارضة الْمَسِيح (يتلوها الرفض) أو الولاء لَهُ وللميثاق الجديد.

نجد في رؤ ٢٠: ١١- ١٥ تثقف خاص. فالكل يدانون حسب أعمالِهُم كما هُوَ مدون في الأسفار(آ١٢). ومع هذا حين نصل لكتاب الْحَيَاةُ (آ ١٢، ١٥) فإن نظام المجازاة لا يتم تنفيذه بثبات، فالقضاء ملغى مِنَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، إذ قد مُنِحوا البر بالاختيار مما قادهم للحَيَاةُ. فالمجازاة بالنسبة لَهُم تتكون مِنَ الميراث الَّذِي يمنحهم إياه الله (قا؛ كو ٣: ٢٤)، ولأن المجازاة تأتي مع القضاء النهائي فإنَّ الْمَسِيحيين ممنوعين مِنَ الانتقام لأنفسهم في العصر الحالي (رو١٢: ١٧؛ ١بط٣: ٩؛ قا؛ ١تس ٥: ١٥).

انظر أيضاً *kerdos*، مكسب، ربح (٣٠٤٦)، *misthos*، أجر، أجرة، مكافأة (٣٦٣٥)، *opsōnion*، أجرة، نفقة (٤٠٧٢).

٦٢٧ (*apodokimazō*، يرفض، مرفوض) ← ١٥١١.

٦٢٨ (*apodochē*، قبول، موافقة) ← ١٣١٢.

٦٢٩ (*apothesis*، طرح، خلع) ← ١٥٤٤.

٦٣١ (*apothēsaurizō*، يكنز) ← ٢٥٦٥.

٦٣٣ (*apothnēskō*، يموت، موت) ← ٢٥٠٥.

٦٣٥ (*apokathistēmi*، إعادة تأسيس، يُعيد، يرد) ← ٦٤٠.

٦٣٦ **ἀποκαλύπτω** ،ἀποκαλύπτω (*apokalyptō*)، يعلن، يكشف، يُظهر (٦٣٦)، ἀποκάλυψις (*apokalypsis*)، كشف، رؤيا، إعْلاَن (٦٣٧).

ع. ج & ث ي ١. يشير الفعل *apokalyptō*. أماط اللثام عن، في ث ي إلى الكشف عن أشياء كانت مُخفاة مِنَ قبل، ويستخدم الاسم *apokalypsis*، كشف، إعلاَن، فقط بدءاً مِنَ القرن الأول ق.م. وما تلاه حيث تسيد المعنى الديني. أما في عالم اليونانية الهُيلينية فالاستخدام الديني واللاهوتي لكلا الكلمتين نادراً، ولا يوجد معنى للإعْلاَنِ في اليونانية العلمانية مثل المعنى الموجود للكلمة في ع. ج. فلمْ يترك الله نفسه بلا شاهد بالنسبة الوثنيين (أع ١٤: ١٧)، وحتى حين كانت لديهم القدرة عَلَى إدراك قوة غير منظورة ولاهوت مِنَ خلال أعمال الله، إلا أنهم ضلوا عن هذه المعرفة بعبادتهم للأوثان (رو١: ١٨-٢٣). ولو وجدت حقيقة وراء عبادة الأوثان، فهي حقيقة القوى الشيطانية (١كو١٠: ٢٠).

٢. (أ) يرد الاسم *apokalypsis* فقط في سب في ١صم ٢٠: ٣٠ للعري و٣مرات بدون المكافئ العبري *'erwâ* (سي ١١: ٢٧؛ ٢٢: ٢٢؛ ٤٢: ١). ويرد الفعل *apokalyptō*، ٨٠ مرة، ويقدم تقريباً بدون استثناء أشكال الفعل العبري *gālā* وبالتحديد في المبني للمجهول، يُعرّي، ويُكشف، وينزع الغطاء، وهو مستخدم في تك٨: ١٣ للدلالة عَلَى كشف غطاء الفلك. وتشير في مكان أخر إلى كشف الأعضاء التناسلية المغطاة بغرض الاتصال الجنسي (مثل؛ لا ١٨: ٦-١٩). وغرض الكشف هنا ليس الملاحظة البعيدة، لكن الدخول إلى أعمق أشكال التلاقي الأكثر حدّة التي يمكن أن ينخرط فيها المرء. وقد استخدم حز هذه الصورة بشكل ملحوظ وخاص جداً ليصف ذنب إسْرَائِيلَ وحالَها المذري العفن (مثل؛ ١٣: ١٤؛ ١٦: ٣٦- ٣٧، ٥٧).

تعني *apokalyptō* مجازياً لكن في الاستخدام اليومي: ليعلن، أو ليُعلِم، ومن هنا فهي مستخدمة في الحديث البشري في يش ٢: ٢٠؛ ١صم ٢٠: ٢، ١٣؛ ٢٢: ٨، ١٧، وعن الخطط البشرية في ١مك ٧: ٣١. أما الاسم *apokalypsis* فمستخدم في سي ٢٢:٢٢؛ ٤٢: ١ في المعنى العلماني للإعْلاَن، ونشر الأسرار. وربما توجد دلالة لاهوتية في ١١: ٢٧ في نِهاية حَيَاةُ المرء "تُكشف أعمالُه"، وربما تشير الفكرة هنا إلى قضاء الله.

(ب) نادراً ما ترد *apokalyptō* نسبياً، في سب بمغزى لاهوتي، ففي قصة تجربة بلعام النبوية (عد٢٢: ٣١؛ ٢٤: ٤، ١٦) حيث فتح الله عيني النبي الداخلية ليرى الأمور عَلَى حقيقتها، والتي لم تتوافق مع رغبة بالاق الَّذِي طلب منه لعن إسْرَائِيلَ، فقد منح الله بلعام معرفة القدير حتى ما يستطيع سمع والتحدث بكلامه. وحين كانت كلمة الله عزيزة، أعلن الله نفسه لصموئيل (١صم ٣: ١، ٧)، وقد قامت سلطة صموئيل النبوية عَلَى سلسلة مِنَ الإعْلاَنَات الإلَهِية المتتالية والمُتعاقبة (٣: ٢١). ويذكر لنا الكتاب في ١صم ٩: ١٥ و٢صم ٧: ٢٧ استطاعت كلٌ مِنَ صموئيل ودَاوُدَ عَلَى سماع تعليمات الله ووعوده "اكْشِفْ عَنْ عَيْنَيَّ فَأَرَى عَجَائِبَ مِنْ شَرِيعَتِكَ". (مز١١٩: ١٨). ويعلن الله خطته الإلَهِية لعبيده الأنبياء (عا ٣: ٧، ولمعرفة المزيد عن إعْلاَنِ الله رج مز٩٨: ٢١؛ أش٥٢: ١٠؛ ٥٣: ٢؛ سي ١: ٦).

٣. (أ) اعتبر معظم الأدب اليهودي في عصر الْمَسِيح أن الإعْلاَن الإلَهِي مدون في الكتاب المُقدّس. فالنبوات الجديدة منعدمة، وبالتالي ندر ورود فئة الكلمة *apokalyptō* في الأدب اليهودي. وبعيداً عن سب وجدت أفكار عن أن الْمَسِيح سيمنح شرح جديد للناموس، كما سيمنح توراة جديدة. وتشير مخطوطات البحر الميت مع هذا إلى وجود دوائر يهودية ذات وعي مستمر بالإعْلاَن والاستنارة النبوية (مثل؛ مد ١: ٢١؛ ٥: ٩؛ ٦: ٤).

(ب) بهذا الصدد، يصف الأدب اليهودي الإعْلاَنِي كيف عهد الله إلى رجال قديسين قدماء إعْلاَنَات عن الأمور الأخيرة، ومجيء المسيا، وملكوته، والقيامة مِنَ الأَمْوَاتِ، والدينونة و...الخ. والمقابلة بين هذين العالمين: الحاضر والآتي، تمثل الأمر الحاسم لمثل هذا الفكر الإعْلاَنِي. ويتصل بالتأكد مِنَ كُل ما يخص المستقبل جميع أنواع التصورات عن العالم السماوي، والتوقعات حول الكواكب ومجرى التاريخ. وهو أيضاً نموذج للفكرة الأساسية الإعْلاَنِية للملاك الَّذِي ظهر كوسيط للإعْلاَنِ، وقد تغلغل الأدب الإعْلاَنِي أيضاً إلى أوائل الْمَسِيحية.

ع. ج ١. ترد *apokalyptō*، ٢٦ مرة في ع. ج، و *apokalypsis*، ١٨ مرة. أغلبها في كتابات بُولُسَ (قا؛ أيضاً مت ولو و١بط و رؤ)، يرد للاسم دائماً مغزى لاهوتي. ويرد الفعل في لو ٢: ٣٥ بمعنى يومي (عن إعْلاَن الأفكار)، وترد الآية الذَّهَبِية في مت ١٠: ٢٦ "لأَنْ لَيْسَ مَكْتُومٌ لَنْ يُسْتَعْلَنَ وَلاَ خَفِيٌّ لَنْ يُعْرَفَ". عَلَى حدود الاستخدام اللاهوتي العلماني، (قا؛ مر٤: ٢٢، حيث تستخدم *phaneroō* كمرادف، أما لو٨: ١٧ فيستخدم *phaneros* ، ← *epiphaneia*، ظهور، ٢٢١١). وعلى العكس مِنَ هذا فأن المغزى الديني واللاهوتي لـ *apokalyptō* هما السائدان في سب للـ ع. ج.

٢. تمركز الفهم اللاهوتي للإعْلاَنِ في ع. ج في المقام الأول حول المحتوى وثانياً حول فعل وحدث الإعْلاَنِ. ومع هذا يجب أن يوضع الثاني في الاعتبار أيضاً، فكما فتح الله الأعين والآذان في ع. ق، كذلك سيوجد مجيء مرئي وظهور لله أو الْمَسِيح في ع. ج (٢تي ١: ١٠؛ تي ٢: ١١؛ ٣: ٤)، أو حديث مِنَ الله (عب١: ١-٢). كما يجب أن يصبح إعْلاَنِ الله مُدرك في العالم الأرضي، وتمشياً مع هذا يعظ الرسل بما سمعوه وراءوه ولمسوه بأيديهم (أع ٤: ٢٠؛ ١يو١:١).

الْمَسِيح يَسُوعَ هُوَ مضمون هذه الرؤية، فالكلمة صار جسداً، وهو كلمة الحَيَاة (يو١: ١٤؛ ١يو١:١). ويُدعى الرسل بمباركين لأَنَّهُمْ سمعوا وراءوا ما لم يتمكن العديد مِنَ الأنبياء من رؤيته أو سماعه. وما تطلع إليه الأبرار وحتى الملائكة اشتاقوا لرؤيته (مت١٣: ١٦؛ لو١٠: ٢٣-٢٤؛ ١بط ١: ١٢) لسماعه ورؤيته بهذه الطريقة، ويعاينوا بالإيمَان مجد الله (يو ١١: ٤٠)، وهم بهذا مميزين عن سماع ورؤية عدم الإيمَان الَّذِي هُوَ في الحقيقة لا سمع ولا رؤية عَلَى الإطلاق (يُستشهد بـ أش ٦: ٩-١٠ ست مرات في ع. ج: مت١٣: ١٣-١٥؛ مر٤: ١٢؛ لو٨: ١٠؛ يو١٢: ٣٩-٤١؛ أع ٢٨: ٢٦-٢٧؛ رو١١: ٨).

تعتبر معرفة الإعْلاَن الجديد عن الله والذي يفوق القديم سمة مميزة لتوجهات إيمان مسيحيي ع.ج. فان الإعْلاَن السَابقَ الممنوح للأنبياء يُشير إلى الْمَسِيح والإنجيل (رو١: ٢؛ ١بط١: ١١-١٢)، لكن يوجد حجاب موضوع عَلَى قلوب اليَهُود الغير مؤمنين حين يقراءون ع. ق، وسيزول هذا الحجاب فقط حين يهتدون للمسيح (٢كو٣: ١٤-١٦).

٣. (أ) يعتبر الْمَسِيح حامل الإعْلاَن الإلَهِي في الأناجيل الازائيّة، فيصف سمعان الشيخ يَسُوعَ بـ "نُورَ إِعْلاَنٍ لِلأُمَمِ" (لو٢: ٣٢، قا؛ أش ٤٢: ٦). ويواجهنا يَسُوعَ فيما بعد كَالمُعلِّن لكلمَات مت ١١: ٢٥-٢٧، حيث يُسبح الآب وسيد العالم عَلَى منحه إعْلاَنه ليس للحكماء ولا للفهماء بل للأطفال. فقد سما هذا عن معرفة الله مِنَ خلال ع. ق، ومن هنا يمكننا اعتباره الخطوة الأولي نحو المعرفة والتي يتوسطها إعْلاَن الْمَسِيح.

(ب) بالرغم مِنَ نقص الاسم في إنْجِيل يو ويرد الفعل مرة واحدة في ١٢: ٣٨ (مقتبساً مِنَ اش٥٣: ١)، إلاَ أن مسألة الْمَسِيح هُوَ وسيط الإعْلاَن الإلَهِي مشْرُوحَة وبأكثر قوة مِنَ الأناجيل الازائيّة (الكلمة "لِيعلن" أساساً *phaneroō* (مثلا: ١: ٣١؛ ٢: ١١؛ ٣: ٢١ وقا؛ ١يو١: ٢؛ ٢: ١٩، ٢٨). فهو الابْنَ الوحيد الَّذِي جعل الله مُعلناً (يو١: ١٨) وهو يتكلَم بما سمعه مِنَ أبيه (٣: ٣٢؛ ٨: ٢٦؛ ١٥:١٥).

(ج) إن المحتوى الجوهري للإعْلاَن هو يَسُوعَ نفسه. وقد أعلن الأب السماوي لبطرس مِنَ هُوَ يَسُوعَ "إِنَّ لَحْماً وَدَماً لَمْ يُعْلِنْ لَكَ" (مت١٦: ١٧). وعلى الرسل أن يعلنوا علناً ما قالَهُ لَهُم يَسُوعَ (١٠: ٢٦-٢٧) ومن هنا فان استمر وعظ الرسل عن حدث الإعْلاَن، فكأن مِنَ يسمع الرسل يسمع يَسُوعَ نفسه (لو١٠: ١٦). ويَعِد يَسُوعَ رُسلَهُ في إنْجِيل يوا برُوحَ الْحَقِّ الَّذِي سيعلمهم كُلَ شيء ويقودهم إلى ملء الْحَقِّ (يو١٤: ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ١٣).

٤. (أ) يعتبر السرد السالف مهماً لفهم بُولُسُ. فهو نفسه أيضاً عَلَى دراية تامة بأنه حامل للإعْلاَن الإلَهِي. كما أنه يُشدّد عَلَى أن الْمَسِيح يعمل ويتحدث مِنَ خلاَلَهُ (رو١٥: ١٨؛ ٢كو١٣: ٣). وقد استلم بُولُسُ مِنَ الْمَسِيح تكليفه ألرسولي (رو١: ٥)، المؤسس عَلَى حقيقة رؤيته للرب المقام (١كو٩: ١؛ ١٥: ٨). ومن ثمّ فهو ينتمي لدائرة رسل وشهود القيامة (١٥: ١١).

تؤسس سلطة بُولُسُ في مهاجمة الضلال الَّذِي يُهدد الغلاطيين عَلَى إعْلاَن الْمَسِيح المقام. وهو يصرُّ عَلَى أنه لم يقبل إنجيلَهُ مِنَ أناس أخرين، لكن الله أعلن (*apokalyptō*) ابْنَه فيه (غل ١: ١٦). أما بالنسبة للتسالونيكيين، فيُشدّد بُولُسُ عَلَى أن الإنْجِيل الَّذِي إستقبلوه منه "قَبِلْتُمُوهَا لاَ كَكَلِمَةِ أُنَاسٍ، بَلْ كَمَا هِيَ بِالْحَقِيقَةِ كَكَلِمَةِ اللهِ" (١تس٢: ١٣)، ويظهر الرُوحَ القُدس في ١كو٢: ١٠ كموجد لما قد "أعلنه الله" إلى الرسول (قا؛ رو ١٦: ٢٥؛ أف٣: ٥). ولا يرسم ع. ج حدّاً بين رسالة الْمَسِيح ورسالة الرسل، وكأن الأولى إعْلاَن عن كلمة الله (قا؛ لو ٥: ١؛ ٨: ٢١ مع ١كو ١٤: ٢٦؛ كو ١: ٢٥). وقد حولت الْمَسِيحية المُبكرة كلمات الْمَسِيح المنقولة مِنَ الأناجيل، وكتابات الرسل، إلى شريعة، وتعترف بالاثنتان كإعْلاَن الْهي.

(ب) لا تنحصر كلمة *apokalyptō* في بُولُسُ عَلَى الإرسالة المؤسسة على المسيح. ففي غل ٢: ٢ يقرر بُولُسُ بأنه سافر إلى أورُشَلِيمَ ليحضر مجلس الرسل بناء عَلَى إعْلاَن، أي أنه قام بالرحلة بناء عَلَى توجيه الْهي، بالرغم مِنَ عدم منحنا التفاصيل الكاملة لطريقة حصولَه عليه. ويشير بُولُسُ في ٢كو ١٢: ١-٧ (قا؛ أيضاً ١كو ١٤: ٦) إلى رؤاه وإعْلاَناته الخاصة، ويذكر في هذا السِياق أن الكلمة المُمجّد يَسُوعَ تحدث إليه قائلاً: "تَكْفِيكَ نِعْمَتِي، لأَنَّ قُوَّتِي فِي الضَّعْفِ تُكْمَلُ" (٢كو ١٢: ٩).

يبقى بالرغم مِنَ أهمية هذا القول بأن هذه الإعْلاَنات كانت لحَيَاة وإيمان الرسول الشخصي. ويجب علينا أن نفرقها عن الإعْلاَن الأساسي للْمَسِيح. ويمكن مشاركة مثل هذه الإعْلاَنات مع الْمَسِيحيين الآخرين الممتلئين بالرُوحَ القدس (١كو ١٤: ٢٦، ٣٠؛ في ٣: ١٥). وهذا يُفسّرَ صلاة بُولُسُ بأن يمنح الله الأفسسيين "رُوحَ الْحِكْمَةِ وَالإِعْلاَنِ" (أف١: ١٧)، لان الرُوحَ الَّذِي يرشد التلاميذ إلى كُلِ الْحَقِّ يفتحَ أذهانهم لفهم الإعْلاَن الممنوح لَهُم في كلمات يَسُوعَ والرسل (قا؛ ٢: ١٨، وأيضاً يو١٦: ١٣).

(ج) تقف إعْلاَنات الله عن طريق الأفعال بجانب إعْلاَناته عن طريق الأقوال. ويفكر بُولُسُ في هذا، وهو في مكان رجل مقيد تحت الناموس، فيتحدث عن رسالة الإيمَان المزمع إعْلاَنها، والتفكير هنا ليس فقط في الرسالة لكن أيضاً في محتواها، الَّذِي هُوَ الخلاص المُقدّم في الْمَسِيح يَسُوعَ (غل٣: ٢٣). فالإنجيل يكشف عن الخلاص عطية الله العظمى "بر الله" الَّذِي مِنَ خلالَهُ يبرر الخطاة (رو١: ١٧؛ ٣: ٢١).

يتعارض هذا الإعْلاَن بالطبع مع آخَرَ: أي الإعْلاَن عن سخط الله الحال عَلَى البشرية الساقطة والذي يسمح لَهُا حتى بالغرق أكثر في الْخَطِيّة (رو١: ١٨-٣٢؛ قا؛ ٢: ٥). وقد توقع الإنْجِيل، وصليب الْمَسِيح هذا الإعْلاَن الَّذِي يُظهر محبة الله للخطاة، وعداوته للخطية. وقد تحدث بُولُسُ في ١كو٣: ١٣ عن النار المُطهرة التي ستستعلن يوم الرَّبّ، لكن سيَسْبَقَ هذا اليوم (٢تس٢: ٢) مع هذا إعْلاَن قوة ضد الْمَسِيح التي ستضع يدها عَلَى هَيْكَل الله والذي سيدمره الله حينها (٢: ٣؛ ٦؛ ٨).

يمثل هذا الآتيان اليوم الَّذِي فيه "اسْتِعْلاَنِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ" حين يظهر في ملء قوته (١كو١: ٧؛ ٢تس١: ٧). والذي يتصل به إعْلاَن أبناء الله في مجدهم السماوي، الَّذِي سيجعلهم ينسون معاناة الزمان الحاضر (رو٨: ١٨-١٩). ويضع بطرس كلما استخدم فئة الكلمة *apokalyptō* (لِيَسَ لـ ١بط ١: ١٢)، هذا الإعْلاَن النهائي نصب عينيه. فاعلان الْمَسِيح هُوَ إعْلاَن عن مجده، الَّذِي سيشارك فيه الْمَسِيحيون الذين الآن يُقادون إلى المعاناة والتجارب المتنوعة، والذين مِنَ أجلَهُ يجب أن يضعوا رجائهم في هذا الخلاص وهذه النعمة (١: ٥-٩، ١٣؛ ٤: ١٣؛ ٥: ١).

تعتبر مثل هذه الـ *apokalypsis* أيضاً الموضوع العظيم لـ رؤيا يوحنا (قا؛ ١: ١)، والذي ينهي رؤيته للمستقبل بالصلاة "آمِينَ. تَعَالَ أَيُّهَا الرَّبُّ يَسُوعُ" (٢٢: ٢٠) ويعتبر الرجاء في هذا المستقبل الأبدي جزء مِنَ الإيمَان الْمَسِيحي في رؤ، والذي لا يمكن التنازل عنه.

انظر أيضاً *epiphaneia*، ظهور، رؤيا (٢٢١١)؛ *dēloō*، يكشف، يوضح، يشرح، يعطي معلومات، يبلغ (١٣١٧)؛ *chrēmatizō*، يوحي برؤيا أو أمر أو تحذير، يدعو، يمنح اسم أو يُسمى (٥٩٧٦).

٦٣٧ (*apokalypsis*، كشف، رؤيا، إعْلاَن) ← ٦٣٦.

٦٣٨ **ἀποκαραδοκία** ‹ἀποκαραδοκία (*apokaradokia*)، توقع متلهِّف (٦٣٨)؛ ‹ἐκδέχομαι (*ekdechomai*)، توقع، ينتظر (١٦٨٣)؛ ‹ἐκδοχή (*ekdochē*)›.

توقع (١٦٩٣)؛ ἀπεκδέχομαι، (apekdechomai)، إنتظار، ينتظر بلهفة (٥٨٧)؛ προσδέχομαι، (prosdechomai)، يقبل، يُرحب (٤٦٥٧)؛ προσδοκάω، (prosdokaō)، ينتظر، يبحث عن، يتوقع (٤٦٥٩)؛ προσδοκία، (prosdokia)، توقع (٤٦٦٠).

ع. ق & ث ي لا ترد *apokradokia* في يونانية ما قبل المَسِيحية لكن يرد الفعل البسيط *karadokeō* (ينتظر). ويقترح الفعل حين يَسَبَق بـ *apo* توقع شيء ليس بلهفة فقط لكن بقلق. ملتصقاً أكثر بالأصل *dechomai*، يقبل، يستلم ← ١٣١٢.

ع. ج ١. ترد *apokradokia* مرتين فقط في ع. ج. فيُعبّر بُولُسُ في (في ١: ٢٠) عن لَهفته في توقع أن يتمجد المَسِيح فيه. وينسب إلى الخليقة في رو ٨: ١٩ شوق متلهف لاستعلان أبناء الله الذِين وحدهم يعلمون أن الخليقة كلَهُا أخضعت عَلَى "رجاء" (← *elpis*، ١٨٢٨). ولا يمحو الرجاء التوتر مِنَ *apokradokia* لكنه يحرره مِنَ الخوف وعدم اليقين. لكن عَلَى العكس مِنَ هذا فان *ekdochē* (عب ١٠: ٢٧-٢٨) و*prosdokia* (لو ٢١: ٢٦؛ أع ١٢: ١١-١٢) يستخدمان للتوقع الخائف فقط.

٢. (أ) تعني *ekdechomai*، يتوقع، ينتظر. وترد ٦ مرات، تُشير في ثلاث منها إلى الانتظار العادي (أع ١٧: ١٦؛ ١كو ١١: ٣٣؛ ١٦: ١١) ولواحدة استخدام مجازي (يع ٥: ٧، التي تتحدث عن الفلاح الذِي يتوقع ثمر حقلَهُ)، ويشير الاثنتان الآخريان إلى انتظار أخروي (عب ١٠: ١٣؛ ١١: ١٠). فالمَسِيح الجالس عَلَى يمين الأب ينتظر اللحظة التي سيوضع فيها أعداؤه تحت قدميه (قا؛ مز ١١٠: ١). كما كان إبْراهِيمَ ينتظر المدينة ذات الأساسات الثابتة (صورة للسماء كعالم مِنَ البركات والتواصل المثالي مع الله).

(ب) تعني *apekdechomai* (التي ترد ٨ مرات) توقع شيء ما بلَهفة. ويوجّه هذا التوقع نحو عودة الرّبّ (في ٣: ٢٠)، الذِي سيحوّل أجسادنا نحو الدخول إلى ملء غنى بنوته مِنَ خلال قيامة الجَسَد (رو ٨: ٢٣)، ونحو البر في الدينونة الأخيرة (غل ٥: ٥). بما أن الخليقة البشرية والغير بشرية تتشارك بالتساوي في تأثير السقوط وفي الخلاص. ويوجه توقع الخليقة للحرية مِنَ لعنة الموت عَلَى الوقت الذِي سيدخل فيه أبناء الله إلى المجد (رو ٨: ١٩)، الذين وهم يعانون في الزمان الحاضر ينتظرون بتحمل صبور (آ ٢٥). لكونهم عَلَى وعي بطبيعة الرجاء (٨: ٢٤).

(ج) تشير *prosdechomai* إما إلى أشخاص (بمعنى قبول شخص ما في مكان أو جماعة) أو إلى أشياء (بمعنى قبول شيء ما). ويرد هذا الفعل ١٤ مرة في ع. ج ويعني في أغلب الحالات "أن ينتظر". وحين تُشير لتوقعات الإيمَان فأنها تدل عَلَى توقع إسْرَائِيلَ لمجيء المسيا (كسمعان الشيخ وحنة في لو ٢: ٢٥، ٣٨، اللذين كانا ينتظران خلاص أورُشَلِيمَ). والهدف الإستخاتولوجي للخلاص (القيامة في أع ٢٤: ١٥؛ والرحمة في الدينونة في يه ٢١؛ والمجد الذِي لا يقارن الآتي مع ظهور المَسِيح في تي ٢: ١٣).

٣. ترد *prosdokaō*، ١٦ مرة، وتعني أن ينتظر أو يبحث عن شخص أو شيء ما. وتظهر في مت ١١: ٣ في سؤال يوحنا المعمدان حول المسيا المنتظر. وتستخدم في ٢٤: ٥٠ للدلالة عَلَى مجيء يَسُوعَ في وقت غير متوقع. وتعرف *prosdokaō* في ٢بط ٣: ١٣ هدف التوقع بـ "سَمَاوَاتٍ جَدِيدَةً وَأَرْضاً جَدِيدَةً، يَسْكُنُ فِيهَا الْبِرُّ". وفي ٣: ١٢ بمجيء "يَوْمِ الرَّبِّ" الذِي ينتظرون سرعة مجيئه عن طريق سلوكهم المقدس (٣: ١١-١٢).

انظر أيضاً *elpis*، توقع، أمل، رجاء (١٨٢٨).

٦٣٩ (*apokatallassō*، يُصالح) ← ٢٩٠٤.

٦٤٠ ἀποκατάστασις ἀποκατάστασις، (*apokatastasis*)، إسترداد، إستعادة (٦٤٠)؛ ἀποκαθίστημι، (*apokathistēmi*)، إعادة تأسيس، يُعيد، يرد (٦٣٥).

ع. ق & ث ي ١. (أ) يعني الفعل *apokathistēmi* أصلاً في ث ي أن يُعيد إلى الحالة السابقة، ثم عموماً يستعيد. وقد استخدم في السياق غير الديني والأدبي، للدلالة عَلَى إستعادة شيئ ما تم إقراضه أو نهضة شخص مريض، ومؤخراً وبأكثر عمومية، أستخدم للدلالة عَلَى تجديد العالم. ويُشتق *apokatastasis* مِنَ الفعل الذِي يعني إعادة تشييد لحالهُ السابق، تجديد. ويرد هنا مرة أخرى في سياق علماني مثل تحسين طريق أو إعادة تنظيم شئون مدينة.

(ب) تطورت هذه الكلمات في العصر الهَيليني ليصبح لَهُا استخدام خاص ذا علاقة بالتوقعات الفلكية والكونية. فقد ظن الفكر القديم وخاصة الرواقي مسير الكون في شكل سلاسل لا نهائية مِنَ الفترات الكونية الدورية، والتي دائماً ما كانت *apokatastasis* المرحلة النهائية لفترة القديمة، والنقطة التي عندها تبدأ الفترة الجديدة. ويمكن ربط مفهوم الـ *apokatastasis* في الأدب الرواقي والهُرمسي مع التوقعات السياسية. وقد طبقت الافلاطونية الجديدة في فترة ما بعد المَسِيحية هذا المفهوم بشكل انثروبولوجي عَلَى نفس الشخص - الدخول المتكرر للنفس الخالدة إلى الجَسَد الفاني مِنَ خلال إعادة التجسد، مع الوضع في الاعتبار أنها ستتطهر مِنَ المادة وتستعيد حالتها الأصلية.

٢. يرد الفعل فقط في سب وعادة ما يترجم الأصل *šûb* في المعنى المكافئ لإعادة، أو إسترداد، وكثيراً جداً وزن تفعيل للإعادة، يُعيد في سياقات *apokathistēmi* غير دينية تحمل مجموعة واسعة من المعاني: مثل؛ يدفع إبْراهِيمَ مالاً إلى عفرون (تك ٢٣: ١٦)، ودحرجة صخرة مِنَ عَلَى حافة البئر (٢٩: ٣)، وإعادة رجل إلى وظيفته (٤١: ١٣)، عودة المِيَاه إلى مجاريها (خر ١٤: ٢٦-٢٧).

٢. يرد الاستخدام الأكثر أهمية للكلمة في الأنبياء، فبينما ترد *apokathistēmi* بندرة في وعظ الأنبياء (مثل؛ هُوَ ٢: ٣؛ ١١: ١١؛ عا ٥: ١٥)، إلا أن لَهُا مغزى لاهوتي خاص في الإعْلاَنِ عن خلاص أخروي في نبوات السبي وما بعد السبي. فسيُعيد يهوه إسْرَائِيلَ مِنَ السبي إلى أرضه (أر ١٦: ١٥؛ ٢٣: ٨؛ ٢٤: ٦). ويرسم حز متوازياً بين إعادة إسْرَائِيلَ وبدايتها (١٦: ٥٥)، و مل ٤: ٦ يتنبأ عن عودة إيلِيَّا الذِي سيُعيد قلوب الآباء والأبناء بعضهم نحو بعض مرة أخرى. ومن هنا تصبح *apokathistēmi* في سب أكثر وأكثر في التعبيرات الآخروية، وجزئياً المسيانية، التِي هِيَ رجاء إسْرَائِيلَ في العودة إلى وضعها السابق.

٣. نمت هذه النزعة بشدة في القرون القليلة السابقة للميلاد، حيث تطلبت *apokathistēmi* في أوقات سمة سياسية بشكل خاص. فهي مستخدمة في دا ٤: ٣٣- ٣٤ للدلالة عَلَى استعادة نبوخذنصر للسلطة والقوة، بينما تتحدث ١مك ١٥: ٣ عن خطط انتيخوس السابع في استرجاع سلطته عَلَى مملكة "الآباء" وإعادة تنظيم شئون الدولة. واستخدم يوسيفوس *apokatastasis* في وصف عودة اليَهُود مِنَ السبي، بينما ربط فيلو هذه الفكرة بالفكرة الباطنية حول عودة النفس.

ع. ج ١. يرد الفعل ٨ مرات في ع. ج (معظمهم في الاناجيل الازائية).

(أ) يرد المعنى الأصلي غير الديني لـ *apokathistēmi* في مر ٣: ٥ (وز مت ١٢: ١٣؛ لو ٦: ١٠) متصلاً بشفاء المرضى، مثل يد يابسة أو إعادة النظر لأعمى بمعنى شفي، لاحظ أيضاً عب ١٣: ١٩ (لِكَيْ أُرَدَّ إِلَيْكُمْ بِأَكْثَرِ سُرْعَةٍ". أي آتي أليكم سريعاً) والتي تعود إلى الاستخدام

اليوناني العادي.

(ب) يشير مر ٩: ١٢ (وز مت ١٧: ١١) إلى مل ٤: ٥-٦ في مناقشته مع التلاميذ عن المسيا، ويقابل يَسُوعَ رجائهم السياسي فِي المسيا المتمركز حول شخص إِيلِيَّا المُعاد للحَيَاةُ، والذي سـ "يَرُدُّ كُلَّ شَيْءٍ" عن طريق الإشارة إلى مصير ابْنَ الإِنْسَانِ الَّذِي يجب أن"يَتَأَلَّمَ كَثِيراً وَيُرْذَلَ". ومن هنا يتحول الرجاء السياسي لليهود والممتزج بـ *apokathistēmi* إلى عقيدة معاناة ابْنَ الإِنْسَانِ، فبذا يتقلص هذا المعنى للفعل.

يمكن رؤية ميل مُشابه في أع ١: ٦-٨. في سؤال التلاميذ والذي مازال يُعبّر عن مفهوم المسيا السياسي "يَا رَبُّ هَلْ فِي هَذَا الْوَقْتِ تَرُدُّ الْمُلْكَ إِلَى إِسْرَائِيلَ؟"، ويجيب يَسُوعَ مانعاً إياهم مِنَ محاولة حساب الوقت والأزمان، ومشيراً إلى وعد عطية الرُّوحَ القدس. بقول آخَرَ، أنه في زمن الْكَنِيسَةِ ليست السلطة السياسية هي المهمة لكن الملكوت الإنتقالي للرُّوحَ والقوة.

٢. (أ) ترد *apokatastasis* مرة واحدة فقط في ع. ج في عظة بطرس في رواق الْهَيْكَلِ (أع ٣: ٢١). حيث يدعو الناس للتوبة لتمحى خطاياهم ويعيد الله أليهم يَسُوعَ مرة أخرى قائلاً "الَّذِي يَنْبَغِي أَنَّ السَّمَاءَ تَقْبَلُهُ إِلَى أَزْمِنَةِ رَدِّ كُلِّ شَيْءٍ الَّتِي تَكَلَّمَ عَنْهَا اللهُ بِفَمِ جَمِيعِ أَنْبِيَائِهِ الْقِدِّيسِينَ مُنْذُ الدَّهْرِ". وتتطابق هذه العبرة مع الرجاء الأُخْرَوِيِّ المسياني بنبوات ع. ق واليهودية. ولا تعني استعادة كل شيء هداية كُلِّ البشر، لكن التجديد العالمي للأرض. يؤكد الجانب الموضوعي للزمن الآتي، الحالة الدائمة للعالم مُجدد.

(ب) في الْكَنِيسَةِ الأولى استخدم أوريجانوس أع ٣: ٢١ كأساس لنظرية الـ *apokatastasis* أي عقيدة تجديد كُلِّ المخلوقات. واضعاً في مركزها أن هدف عمل الله في الخلاص هُوَ محو كُلِّ عدم نظام في الخليقة، والذي نتج عن الْخَطِيَّةِ، أي تجديد واستعادة كُلِّ المخلوقات للتناغم معاً كوحدة واحدة منتظمة، محتضنين نظاماً واحداً صحياً، وسياسياً، وعالمياً. ولقد قاد وجود هذا الفكر في التاريخ الْمَسِيحِي إلى الشمولية، بالرغم مِنَ عدم قبول الْمَسِيحِية الإنجيلية الخلاص الشمولي كتعليم كتابي آبداً.

انظر أيضاً *hilaskomai*، يسترضي، يكفّر عن، يرحم (٢٦٦١)؛ *katallassō*، يصالح، يتصالح (٢٩٠٤).

٦٤٨ (*apokryptō*، مخفي، مكتوم) ← ٣٢٢١.

٦٤٩ (*apokryphos*، مخفي، مكتوم) ← ٣٢٢١.

٦٥٠ ἀποκτείνω، ἀποκτείνω (*apokteinō*)، يَقْتُلُ (٦٥٠)، τελευτάω (*teleutaō*)، مُشرف عَلَى النهاية، يموت (٥٤٦٢)، τελευτη (*teleutē*)، نهاية، تعبير مُلطف للموت (٥٤٦٣).

ع. ق & ث ي ١. تُعبّرَ *apokteinō* عن أي طريقة مِنَ الطرق العنيفة لنهاية حَيَاةُ شخص ما في ث ي. وبالتالي يُمكن أن تعني إعدم أو قتل، أو اغتيال. أما *teleutaō* فأصلاً تحمل المعنى العام لإنهاء شيء ما (مثل؛ إنهاء العمل)، أو الوصول إلى النهاية، ومن هنا تعني أيضاً الموت.

٢. ترد *apokteinō* أكثر مِنَ ١٥٠ مرة في سب. وتشير إلى قتل الإِنْسَانِ (تك ٤: ٨)، وإعدام جزائي (خر ٣٢: ٢٧)، أو القيام بقتل جماعي في جهاد مقدس (عد ٣١: ٧-٨؛ ١صم ١٥: ٣). وترد أيضاً في الرؤى النبوية للدينونة (عا ٤: ١٠؛ ٩: ١؛ حز٢٣: ١٠)، وتعني *teleutaō* ببساطة موت، دون تفريق سواء آت مِنَ أسباب طبيعية (مثل؛ خر ١: ٦)، أو فجائي وعنيف (١٩: ١٢؛ ٢١: ١٦-١٧؛ عا ٩: ١٠).

ع. ج ١. ترد *apokteinō*، قتل ٧٤ مرة في ع. ج، وخصوصاً في الأربعة أناجيل. ودائماً ما يشير الفعل، بشكل شبه دائم، إلى القتل العنيف لرسل الله، سواء برواية مباشرة (مت ١٤: ٥؛ قا؛ مر ٦: ١٩)، أو في الأمثال (مر ١٢: ٥-٨؛ وز قا؛ مر٢٣: ٣٧ وز)، أو بشكل نبوي بالإشارة إلى التلاميذ (مت ٢٤: ٩). واستخدامها في الثلاث نبوءات التي عن المعاناة في الأناجيل الازائية (مر ٨: ٣١؛ ٩: ٣١؛ ١٠: ٤٣ وز) لَهَا أهمية مركزية، فالشخص الَّذِي سيقتل هُوَ الابْنَ (قا؛ ١تس ٢: ١٥). وترد *apokteinō* عادة متحدة مع *zēteō*، يسعى أو *bouleuō*، خطة (مثل؛ يو ٧: ١، ١٩-٢٥؛ ١١: ٥٣).

يأتي أتباع يَسُوعَ أيضاً داخل دائرة التهديد بالقتل (أع ٢١: ٣١؛ ٢٣: ١٢-١٤). ويوضح هذا بطريقة خاصة في رو ٦: ١١ (قا؛ أيضاً ١١: ٧)، بالرغم مِنَ استخدام الفعل في هذا السفر للتعبير عن إتمام قضاء الله بتكرار أكثر (رج ٦: ٨؛ ٩: ١٥-١٨؛ ١٩: ٢١) وتعلن أف ٢: ٦ مجازياً أن يَسُوعَ بموته "قَاتِلاً" العداوة بين الْيَهُود والأُمَم، وبالتالي جلب المصالحة بينهما. ويشبه الْخَطِيَّةِ في رو ٧: ١١ بقوة قادرة عَلَى قتل الإِنْسَانِ عن طريق الوصايا. وتحمل ٢كو ٣: ٦ نفس المعنى، فالحرف، *gramma*، يَقْتُلُ عَلَى عكس الرُّوحَ الَّذِي يهب الْحَيَاةُ.

٢. يرد الاسم *teleutē* فقط في مت ٢: ١٥ عن موت هيرودس. ويرد *teleutaō*، ١١ مرة في ع. ج (٣ مرات في اقتباسات مِنَ ع. ق: مت ١٥: ٤؛ مر ٧: ١٠؛ ٩: ٤٨). ويشير يو ١١: ٣٩ إلى موت الأشخاص الَّذِي أعيدوا مرة أخرى للْحَيَاةُ مِنَ قبل يَسُوعَ، ويستخدم الفعل للتأكيد عَلَى أن ابْنَةَ يايرس ولعازر قد ماتا حقاً. ويستخدم الفعل أيضاً للدلالة عَلَى موت هيرودس (مت ٢: ١٩)، وفي مثل الإِخوة السبعة الذين ماتوا (٢٢: ٢٥). وفي التلميحات التاريخية لموت كُلِّ مِنَ دَاوُدَ ويعقوب ويوسف (أع ٢: ٢٩؛ ٧: ١٥؛ عب١١: ٢٢)، لكن مع هذا فان الكلمة السائدة للدلالة عَلَى الموت في ع. ج هي *apothnēskō* (← *thanatos*، ٢٥٠٥).

انظر أيضاً *thanatos*، موت (٢٥٠٥)؛ *katheudō*، ينام (٢٧٦١)؛ *nekros*، ميت، شخص ميت (٣٧٣٨).

٦٥٥ (*apolambanō*، يأخذ، يسترد، يستوفي) ← ٣٢٨٤.

٦٦٠ (*apollymi*، يتلف، يهلك) ← ٧٢٤.

٦٦١ (*Apollyōn*، أبوليون، مدمّر) ← ٧٢٤.

٦٦٤ ἀπολογέομαι، ἀπολογέομαι (*apologeomai*)، يدافع، يجعل دفاعاً (٦٦٤)؛ ἀπολογία (*apologia*)، دفاع (٦٦٥).

ع. ق & ث ي ١. تستخدم هذه الكلمات بصورة مبدئية في ث ي في الجلسات القانونية، حيث يُدافع الشخص عن نفسه في المحكمة أمام إدعاءات محددة، ويطلق عَلَى خطبة الدفاع *apologia*. وتستخدم *apologeomai* في أر ١٢: ١ عن النبي وهو يقدم دعواه أمام الرَّبّ، ويشير الفعل في ٣١: ٦ (= سب ٣٨: ٦) إلى المراقبين الذين يصرخون عَلَى تلال افرايم. أما الاسم فلا يرد في ع. ق (لكن قا؛ حك ٦: ١٠).

ع. ج ١. ترد *apologeomai*، ١٠ مرات في ع. ج، و *apologia*، ٨ مرات، والمعنى القانوني هُوَ السائد وخصوصاً في دفاع بُولُسَ عن نفسه بعد إلقاء القبض عليه في أُورُشَلِيمَ (الفعل: في أع ٢٤: ١٠؛ ٢٥: ٨؛ ٢٦: ١-٢؛ ٢٤؛ والاسم في: ٢٢: ١؛ ٢٥: ١٦؛ قا؛ ٢تي ٤: ١٦). ويشير بُولُسَ في (في ١: ٧؛ ١٦) إلى كيف أن إجراءات محاكمته تحولت لفرصة لَهُ للكرازة بالإنجيل.

٢. يستخدم بُولُسَ أيضاً فئة الكلمة في صراعه للدفاع عن نفسه

أمام الكورنثوسيين الذين كانوا يتخذون جانب معارضيه ويقفون ضد الرسول (١كو ٩: ٣؛ ٢كو ١٢: ١٩).

٣. يجب عَلَى الْمَسِيحيين أن يكونوا مستعدين دائماً للدفاع عن إيمانهم ضد مِنَ يعارضهم أو حتى من يستفسر عنه (١بط ٣: ١٥). ويوضح يَسُوعَ في جلسة قانونية أن أتباعه قد يحتاجون لِلدفاع عن أنفسهم أمام ملوك وقضاة، لكن لا يجب عليهم أن يقلقوا لأَنَّهُمْ سيُعطون الكلمات المناسبة إما منه شخصياً (لو ٢١: ١٤) أو مِنَ رُوحَه القدوس (١٢: ١١).

٦٦٥ (*apologia*، دفاع) ← ٦٦٤.

٦٦٦ (*apolouō*، يغسل، يغتسل، يُنظِّفْ) ← ٣٣٧٤.

٦٦٧ (*apolytrōsis*، فداء، نجاة، إطلاق سراح) ← ٣٣٨٩.

٦٦٨ (*apolyō*، يُطلق، إطلاق، يعفو) ← ٦٨٧ و ٣٣٩٥.

٦٧٥ (*apoplanaō*، يضلّ، يتوه) ← ٤٤١٤.

٦٧٨ (*apopnigō*، يخنق) ← ٤٤٦٥.

٦٨٤ (*aposkiasma*، ظل، ظلمة) ← ٥٠١٤.

٦٨٦ (*apostasia*، تمرد، حالة إرتداد، إرتداد) ← ٩٢٣.

٦٨٧ ἀποστάσιον، ἀποστάσιον (*apostasion*)، وثيقة طلاق (٦٨٧)، ἀπολύω (*apolyō*)، يُطلق (٦٦٨).

ع. ق & ث ي ١. تعني *apolyō* في ث ي يُحرر أو يُطلق حراً أو حراً مِنَ، ويمكن استخدامها في إطلاق المسجونين، أو تحرير شخص مِنَ عقوبات قانونية. وتعني أيضاً طرد ومِن حين لآخر لطرد زوجة. وتشير *apostasion* إلى التخلي عن قطعة أرْضَ عند بيعها.

٢. نادراً ما ترد االكلمتان في سب، وتستخدم *apolyō* للدلالة عَلَى العديد مِنَ المعاني بما فيها الطلاق (١إسد ٩: ٣٦). وترد *apostasion*، ٤ مرات مع الإشارة إلى وثيقة الطلاق (تث ٢٤: ١؛ ٣؛ أش٥٠: ١؛ أر ٣: ٨). فقد سمح نَامُوس ع. ق للرجل بتطليق زوجته لو وجد الرجل "شيئا مشينا" في زوجته، لكنه منعه عن الرجل الَّذِي أُجبِرَ عَلَى الزواج مِنَ فتاة اغتصبها (تث ٢٢: ٢٨- ٢٩). كما كانت تعاقب الزوجة التي يكتشف فقدها لعذريتها بالموت (٢٢: ١٣- ٢١)، كما كان الموت عقوبة كلا الطرفين المُدانين بالزنا (٢٢:٢٢). لكن عموماً كان الطلاق غير مُستحب، لكنه كان يحدث أحياناً (مل٢: ١٤-١٦)، وقد طلب بعد السبي مِنَ الرجال الْيَهُود الذين تزوجوا بأجنبيات أن يقصونهن بعيداً (عز ٩-١٠؛ نح١٣: ٢٣-٢٧).

ع. ج ١. تحمل *apolyō* في ع. ج نفس المعنى الَّذِي لَهُ في ث ي إلا وهو إطلاق السجين (مر ١٥: ٦-١٥وز؛ قا؛ مت ١٨: ٢٧)، والعتق مِنَ المرض (لو ١٣: ١٢)، وأخلاء السبيل (٦: ٣٧)، وإرسال الناس بعيداً (مر ٦: ٣٦، ٤٥؛ ٨: ٣، ٩)؛ والإقصاء عِنَ واجبات الحَيَاةَ، أو السماح بالموت (لو ٢: ٢٩). وتستخدم بطريقة خاصة للدلالة عَلَى تطليق زوجة (مت ١: ١٩؛ ٥: ٣١- ٣٢؛ ١٩: ٣، ٧- ٩؛ مر ١٠: ٢، ٤، ١١- ١٢؛ لو ١٦: ١٨). وتعني *apostasion* طلاق (مت٥: ٣١؛ ١٩: ٧؛ مر ١٠: ٤).

٢. كان الطلاق مقبولاً كواقع حَيَاةً في أَزْمِنَةُ ع. ج. فقد كان الزوج حراً في إطلاق زوجته بعيداً عَلَى أن يقوم بهذا بطريقة قانونية لائقة، ضامنا لَها وثيقة طلاق. بيد أنه كان هناك جدال حول الأسباب التي يمكن للزوج عَلَى أساسها تطليق زوجته بين مدارس كُلَ مِنَ الرَابي شمعاي والراي هُليل (إثنين من مُعلمي النَامُوس في القرن الأول ق.م.) الذين سمحا بالطلاق فقط لعلة الزنا، أو عدم التكافؤ في الزواج، نسبيا.

تؤكد تعاليم يَسُوعَ في مر ١٠: ١- ١٢ إلى أن هدف الله منذ بداية الخلقية أن يصير الرجل وزوجته جسداً واحداً، وأن الطلاق لا يتماشى مع إرادة الله (١٠: ٦- ٩). ويقرُّ يَسُوعَ بأن موسى سمح بالطلاق عَلَى أن تتبع الأشكال القانونية اللائقة، لكنه سمح بهذا التقليد فقط "مِنْ أَجْلِ قَسَاوَةِ قُلُوبِكُمْ" (١٠: ٥)، بمعنى، سواء بسبب صلابة الرأي مِنَ نحو نَامُوس الله، أو لأجل إظهار مثل هذا التصلب في الرأي إلى العراء، لكن الَّذِي لَيس واضحاً هُوَ كيفية تأثير مثل هذا التعليم عَلَى توجه الْمَسِيحي مِنَ نحو القوانين في المجتمعات الغير مسيحية أو كيف تتعامل الْكَنِيسَةِ مع الْمَسِيحيين المنخرطين في موضوع الطلاق (رج، على أية حال، يو ٧: ٥٣- ٨: ١١).

يشرح يَسُوعَ في مناقشة لاحقة (مر ١٠: ١١-١٢) لماذا يُعتبر الطلاق خطأ عن طريق الدفاع عنه بتعبيرات الزنا، فالرجل الَّذِي يطلق زوجته ويتزوج بأخرى يرتكب الزنا في حق زوجته الأولى. ويَسُوعَ هنا يذهب بالفكر اليهودي مِنَ نحو الزنا إلى أبعد مِنَ أنه يرتكب في حق الزوج فقط، مصراً هنا عَلَى أن الزوجة تقف عَلَى نفس مستوى الزوج. ويُطبق نفس المبدأ في ١٠: ١٢ (قا؛ لو ١٦: ١٨أ)، عَلَى الزوجة التي تُطلق زوجها (لأن القانون الروماني كان يسمح به، لكن القانون اليهودي لا يسمح بذلك) وتتزوج مرة أخرى، فأن الزواج الثاني يُعتبر زنا. ويشدد في لو ١٦: ١٨ب عَلَى أن الرجل الَّذِي يتزوج بمُطلقة يرتكب الزنا ضد زوجها الأول، ومن هنا يقرر بأن الفهم اليهودي القائم عن الزنا يجب أن يُطبق أيضاً عَلَى الزواج مرة أخرى.

يتوافق مت ١٩: ٩ مع مر ١٠: ١١ مضيفاً التحذير "إِلاَّ بِسَبَبِ الزِّنَا" (← *porneuō*، ٤٥١٩). ويتعلق هذا الاستثناء بموضوع الزواج لمرة ثانية كما أنه يتبع حكم شمعاي بالسماح بالزواج لمرة ثانية فقط لو تمت إدانة الزوجة بارتكاب الزنا. وتوجد نظرة متناوبة مع مسألة الزنا هذه فيما يتعلق بسوء سلوك الفتاة المخطوبة، وقبل إتمام زواجها، فالقانون اليهودي في هذه الحالة يُطالب بعدم إتمام الزواج (مت ١: ١٨-٢٥، لاحظ كيف لم يتمم يوسف زواجه مِنَ العذراء مريم إلا بعد إعْلاَنِ إِلَهي يُبرئها مِنَ ارتكاب الزنا).

يظهر شكل متقدم مِنَ تعاليم الْمَسِيح في مت ٥: ٣٢ حيث يقر يَسُوعَ بأن الرجل الَّذِي يُطلق زوجته (مرة أخرى إلا لعلة الزنا)، يُعتبر مسئولاً عن جعلها، وزوجها الثاني يرتكبا جريمة الزنا في حقه.

٣. يمنح بُولُسَ تعليماً مماثلاً مقراً بأنه مسموح لأي طرف الزواج مرة أخرى في حالة واحدة فقط، وهي حين يتوفى الطرف الثاني (رو ٧: ١-٣). مُكرراً تعاليم الْمَسِيح في عدم وجوب انفصال الزوجين أحدهما عن الأخر، لكن إذا حدث هذا فيجب عليهما عدم الزواج مرة أخرى (١كو ٧: ١٠-١١). وإذا حدث أن أصبح أحد الطرفين مسيحي، فعلى الْمَسِيحي إلا يعتبر هذا سبباً للطلاق (قد يكون هذا الموضوع قد أثير بسبب الخوف مِنَ وجود شيء غير طاهر في الوحدة بين الْمُؤْمِنِ وغير المؤمن). فرباط الزواج في حد ذاته ليس سببا للنجاسة، لأن الطرف الغير مؤمن وأي أطفال هم مُطهرين مِنَ خلال الطرف الْمُؤْمِنِ (٧: ١٤). ومع هذا لو سعى الطرف الغير مؤمن للانفصال فيجب عَلَى الْمُؤْمِنِ أن يسمح بهذا، لكن الغير واضح هنا هُوَ هل لِهذا الْمُؤْمِنِ حرية الزواج مرة أخرى أم لا؟.

انظر أيضاً *chōrizō*، يفرّق، يفصل (٦٠٠٤).

٦٩٠ ἀποστέλλω، ἀποστέλλω (*apostellō*)، يرسل (٦٩٠)؛ ἐξαποστέλλω (*exapostellō*)، يُصرف يُرسل (١٩٩٠)؛ πέμπω (*pempō*)، يُرسل (٤٢٨٧)؛ ἀπόστολος (*apostolos*)، مُرسل، سفير، رسول (٦٩٣)؛ ἀποστολή (*apostolē*)، رسولية (٦٩٢)؛ ψευδαπόστολος (*pseudapostolos*)، رسول كاذب (٦٠١٣).

ع. ق & ث ي ١. (أ) يعني *apostellō* في ث ي يبعث، يوفد، يُرسل. حيث يتضمن هذا الإرسال توكيل هدف مُحدد والذي كثيراً ما يشدد عليه مِنَ خلال الكلمة. لأن المبعوث لَهُ سلطة كاملة ويعتبر المُمثل الشخصي لمرسلِهِ، ومن خلالهُ يتم بناء علاقة وثيقة بين الراسل والمُستقبِل. ويشدد الفعل الأخر للإيفاد *pempō* عَلَى الحقيقة المحضة للإرسال. تتطلب فكرة سلطة المبعوث في تمثيل سيده في الفلسفة العامة للرواقيين مغزى ديني. فقد أعتبر معلم متجوّل رواقي نفسه مبعوثاً وموفداً مِنَ قبل زفس. ومن هنا يعتبر *apostellō* أيضاً مصطلح تقني يشير إلى التفويض الإلهي.

(ب) عنت *apostolos* (المشتقة مِنَ *apostellō*) أولاً سفينة شحن أو أسطول يوفد، ثم أصبحت تشير فيما بعد إلى قبطان حملة بحرية أو مجموعة مِنَ المهاجرين مرسلين عبر البحار. ويمكن أن تعني في البرديات فاتورة، أو حتى جواز سفر. وقد استخدم يوسيفوس الكلمة للدلالة عَلَى مجموعة موفدة في إرسالية، ولكل استخداماتها فكرتان عامتان: إرسالية والإرسال عبر البحار.

٢. تستخدم سب *apostellō* و*exapostellō* حوالي ٧٠٠ مرة، مقتصرة تقريباً عَلَى رد *šālah*، يوفد أو يُرسل (ترد *pempō*، ٢٦ مرة فقط). أدرك المترجمين بطريقة صحيحة أن الفعل العبري لا يصف الفعل المحض للإيفاد مثلما يهدف أساساً للسلطة المفوضة للمرسل (قا؛ يش١: ١٦؛ ١مل ٥: ٨؛ ٢مل ١٩: ٤). ومن هنا يمكن استنباط استنتاجين: (أ) تستخدم سب متبعة النصوص العبرية *apostellō* للدلالة ليس عَلَى تقلد أحدهم لوظيفة نظامية، بل عَلَى تفويض سلطة لشخص لإتمام عمل أو مهمة أو هدف محدد، عادة ما يكون معروفاً وبوضوح. (ب) يقع الضغط عَلَى الراسل، لو أن الإيفاد متصل بهدف يستخدم فيه الـ *apostellō* أي الشخص الّذِي يُخوّل سلطته للموفد. ففي قصة دعوة اشعياء مثلاً لا يُذكر حتى اسم الموفد (أش ٦: ٨).

٣. يعتبر الدستور القانوني اليهودي للـ *šālîah* مهم لتفاسير ع. ج، فما قيل سابقاً عن استخدام *apostellō* يُطبّق بالتساوي عَلَى *šālîah*، ولا يشير المصطلح لوظيفة مستمرة، لكن لممارسة وظيفة مُحددة في المنظور والوقت بتكليف محدد ينتهي عند إتمامها. أدركت الرّابّانية اليهودية في زمن يَسُوع مهمة الرسول كوكيل، أو ممثل لمن منحه التوكيل (قا؛ ١صم ٢٥: ٤٠- ٤١؛ ٢صم ١٠: ٤٤؛ ٦). عملت *šālîah* بسلطة مطلقة لشخص آخَرَ. فقد كان قائد صلاة المجمع هُوَ *šālîah* المجتمع، فقد كان الرّابّيين يرسلون كممثلين للسنهدرين للفحص والجمع وفي موطنهم وفي الشتات.

لكن هؤلاء الممثلين لم يكونوا مرسلين، فاليهودية في زمن ع. ج لم تكن عَلَى علم بأمر المرسلين الرسميين، ومن هنا فانه لم يمكن استخدام *šālîah* عن مِنَ يحاولون اكتساب الآخرين لليهودية. ومما يعجب لَهُ عدم تطبيق كلمة *šālîah* عَلَى الأنبياء كما في أش ٦: ٨ بالرغم مِنَ أن إمكانية قيامهم بهذا أمر يمكن استنباطه بسهولة مِنَ وظيفتهم كمرسلين. وقد دعي بعض رجال الله العظام في الماضي (مثل: موسى وَإِيلِيّا وحزقيال) بالـ *šᵉlûhîm* (بالجمع) بسبب الأعمال الجليلة والعظيمة التي تمت مِنَ خلالَهُم.

ع. ج ١. تستخدم *apostellō*، ١٣٢ مرة في ع. ج و*exapostellō*. ١٣ مرة، كما ترد *pempō* كمرادف حقيقي وخصوصاً في يو (٣٢ مرة)، وأيضاً في لو و أع (١٠ و١١ مرة على التوالي). ويستخدم يو كُل مِنَ *apostellō* و *pempō* جنباً إلى جنب دون أي تفريق واضح، على ما يبدو ليشدد عَلَى العناصر المهنية الخالصة للمصطلح في مقابل المفاهيم الدستورية المتصلة بالفعل بِـ *apostolos* (انظر ما سيلي) وأيضاً لينبّر بأكثر قوة عَلَى سلطة الله الّذِي يرسل (قا؛ يو ٤: ٣٤؛ ٧: ١٦؛ ١٤: ٢٤؛ مع ٥: ٣٦؛ ٧: ٢٩؛ ١٧: ٢١، ٢٥).

٢. يرد الاسم *apostolos*، ٨٠ مرة في ع. ج بشكل ملفت للنظر عَلَى عكس سب (التي استخدمت الاسم *apostolos* مرة واحدة في ١مل ١٤: ٦ حين أرسل النبي أخيا بكلام قاسي إلى زوجة يربعام) ويرد دائماً في ع. ج في المعنى العام لرسول وخصوصاً بمضمون ثابت لوظيفة محددة "وظيفة الرسول الأصلية".

(أ) يعني لو تعبيرياً *apostolos* عَلَى الاثنى عَشَرَ ما عدا لو ١١: ٤٩ وأع ١٤: ٤، ١٤، فقد تمت دعوتهم مِنَ المَسِيح للقيام بوظيفتهم الرسولية (لو٦: ١٣)، وكانوا معه أثناء خدمته عَلَى الأَرْض منذ معمودية يوحنا. وقد قابلوا الرَّبّ المقام في عدة ظهورات بعد قيامته (لو ٢٤: ٣٦- ٥١؛ أع ١: ٣). ومن هنا فلديهم أفضل كم مِنَ المعلومات عما قالَهُ يَسُوع كما قد قبلوا الوعد بحلول الرُوحَ القدس منه قبل صعوده (أع ١: ٤)، والوصية بالكرازة (أع ٢). وقد جعلوا حاملين للرُوحَ القدس السلطة العظمى للمسيحية الأولى التي مقرها أورُشَلِيمَ وقد حموا التقليد الصحيح العائد إلى المَسِيح نفسه.

بحسب لوقا لا يمكن أن توجد سلطة أخرى مستقلة بجانب الرسل فعليهم اتخاذ أو التأكيد عَلَى كُل قرار مهم. وهم من كلفوا السبعة (٦:٦)، وحكموا في المنازعات اللاهوتية (١٥: ١- ٣١)، وبدءوا الإرسالية للأمم (١٠: ١- ١١: ١٨). وفيما عدا ١٤: ١٤ لا يدعو لو بُولُس رسول أبداً، لأنه لم يستكمل مؤهلات الحصول عَلَى وظيفة الرسول ولقبه التي تمت في الاثْنَيْ عَشَرَ. وبحسب لو أيضاً إن الفجوة التي تركها يَهُوذا بخيانته تم ملئها عن طريق انتخاب متياس (١: ١٦- ٢٨).

(ب) مِنَ المُلفت للنظر أن هذا المفهوم الأساسي كـ *apostolos* نادرا ما يظهر في الأناجيل الثلاث الأخرى، ففي يو ١٣: ١٦ لا تُفهم *apostolos* عَلَى أنها وظيفة، لكنها لا تعني هنا وبوضوح أكثر مِنَ مجرد مُرسل. ويرد التعبير في مت ١٠: ١٢ عَلَى رَأْس قائمة أسماء الاثْنَيْ عَشَرَقبل إرسالَهُم (قا؛ مر ٣: ١٤)، ويدعون في مر٦: ٣٠ بهذا الاسم حين عادوا. ويذكرنا الاثنان بمفهوم الـ *šālîah* .

(ج) تعتبر رسائل بُولُس أقدم مصدر للاستخدام التقني لـ *apostolos* و *apostolē* في ع. ج، وتبزغ السمات والافتراضات التالية مِنَ فهم بُولُس لوظيفة الرسول في مجادلته مع معارضيه:

(١) الدعوة والتكليف بخدمة مدى الحَيَاة للرسول لا تأتي مِنَ إِنْسَان "بَل بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ وَاللهِ الآبِ" (غل ١: ١؛ قا؛ رو ١: ٥؛ ١كو ١: ١؛ ٢كو ١: ١). وتأتي مِنَ خلال مقابلة مع الرَّبّ المُقام (١كو ٩: ١؛ ١٥: ٧؛ غل ١: ١٦)، الّذِي بنفسه يمنح رسولَهُ رسالة الإِنْجِيل (١كو ١١: ٢٣؛ ٢كو ٤: ٦؛ غل ١: ١٢) ليوصلَهُا الرسول كـ "سفير" للمسيح (٢كو ٥: ٢٠).

(٢) وترتبط وتقيد الدعوة للرسولية بواجب الإرسالية عبر الأُمَم عَلَى عكس الـ *šālîah* اليهودي (رو ١١: ١٣؛ قا؛ ١٠: ١٥؛ ١كو ١: ١٧؛ غل ٢: ٨). ومن المفترض أن يكون الرسل قد أرسلوا في الأصل اثنين اثنين (غل ٢: ١؛ ٩؛ قا؛ مر ٦: ٧؛ لو ١٠: ١؛ أع ١٥: ٣٦- ٤٠). وقد تبعت أعمالَهُم علامات وعجائب (٢كو ١٢:١٢؛ قا؛ رو ١٥: ١٩)، كما أن هدفهم الأساسي هُوَ الكرازة وليست الْمَعْمُودِيّة (١كو ١: ١٧).

(٣) وتعتبر المعاناة جزءاً لا يمكن الفرار منه في خدمة الرسول (١كو ٤: ٩- ١٣؛ ١٥: ٣٠- ٣٢؛ ٢كو ٤: ٧- ١٢؛ ١١: ٢٣- ٢٩).

(٤) وللرسل مثلَهُم مثل الأنبياء رؤى خاصة لسر (← *mysterion*، ٣٦٩٦) الْمَسِيح (١كو ٤: ١؛ أف ٣: ١- ٦).

(٥) لا يعطي بُولُس أيّة اقتراحات بأن مكانته الخاصة كرسول تمجده أو تعليه فوق الْكَنِيسَة، أو تميزه عن الآخرين بهبات رُوحيّة (١كو ١٢: ٢٥- ٢٨، قا؛ أف ٤: ١١؛ رو١٠: ١١- ١٣). فمواهبه الرُوحية قد أعطيت لَهُ لتحقيق مهام مُحددة في الْكَنِيسَة (← *charis*، ٥٩٢١).

وسلطته ليست اتية مِنَ بعض السمات الشخصية الخاصة به (٢كو ٣: ٥)، لكن مِن الإنجيل نفسه، في حقه، وقوته عَلَى التبكيت والإقناع (رو ١٥: ١٨؛ ٢كو ٤: ٢). لهذا يبذل بُولُسُ كُلّ جهده ليوضح بجلاء حين يقدم رأيه الخاص (١كو ٧: ١٠، ١٢).

(٦) قابل بُولُسُ الرَّبّ يَسُوعَ كآخر الرسل (١كو ١٥: ٨)، ولو اتخذنا "آخَرَ الكل" حرفياً ومطلقة، فهذا يعني عدم احتمال استمرارية وظيفة الرسل عن طريق دعوة آخرين إليها.

ليس مِنَ الواضح تماما مِنَ يعتبرهم بُولُسُ رسلاً بالمعنى التقني. لكن مِنَ المؤكد أن بُولُسَ ينتمي إليهم (فهذا مؤكد عليه ١٤ مرة في رسائلهُ)، كما ينتمي بطرس (غل ١: ١٨- ١٩)، وأَنْدَرُونِكُوسَ وَيُونِيَاسَ (رو ١٦: ٧)، وبرنابا (قا؛ أع ١٤: ١٤ مع غل ٢: ١، ٩، ١٣). لكن يوجد بعض الشك حول اعتباره لِيَهُوذا، أخا الرَّبّ، رسولاً كـ *ei mē* ("إلا") المُبهمة في غل ١: ١٩. كما أن تضمينه لسلوانس غير مؤكد أيضاً (٢كو ١: ١٩؛ ١تس ١: ١؛ ٢تس ١: ١).

عَلَى اي حال من الأحوال؛ فأن بُولُسُ لم يطبق أبداً لقبَ الرسول عَلَى الاِثْنَيْ عَشَرَكمجموعة بعينها، فهو حين يدعو تيطس وأَبَفْرُودِتُسَ والآخرين "ممثلي (حرفياً: رسل) الكنائس" في ٢كو ٨: ٢٣ (قا؛ في ٢: ٢٥). فمن الواضح أنه لا يستخدم *apostolos* كمصطلح تقني لعضو في وظيفة الرسول الْمَسِيحِية. وعلى الجانب الآخر، لا يمكننا التأكد مِنَ أن السمات التي يعزيها بُولُسُ للرسل مُطبَقة بالضرورة عَلَى رسل ع. ج بنفس الطريقة.

(د) يلقى الضوء عَلَى سؤال "هل يمكن أن نُعادل الاِثْنَيْ عَشَرَمع الرسل، بناءاً عَلَى حقيقة أنهم في رؤ ٢١: ١٤ مُطلق عليهم بوضوح هذا، وفي كتابات ع. ج، كما يُمنح يَسُوعَ هذا اللقب في عب ٣: ١.

(هـ) مِنَ الواضح إذاً أنه بعيداً عن المعنى العام لموفد، أو مبعوث، يقع مفهومين مختلفين خلف استخدام ع. ج لـ *apostolos*. فنحن يجب أن نسأل "مِنَ أين أتت فكرة ونظام الرسولية الْمَسِيحية؟ ومتى بدأ الاِثْنَيْ عَشَرَحمل لقب رسل "*apostolos*"؟ وما العلاقة بين رسوليتهم وتلك التي لبُولُسَ؟ وما هُوَ أصل المفاهيم المختلفة لبُولُسَ ولوقا؟ وإذا كانت دائرة الرسل زمن بُولُسَ، كما هُوَ واضح، أوسع مِنَ الاِثْنَيْ عَشَرَ، كيف كان اللقب يُعزى إليهم، بل وحتى مُقتصر عليهم؟ لا يمكن الإجابة عَلَى هذه الأسئلة عن طريق التساؤل حول دقة حرفية مصادرنا، أو عن طريق التناغم الكاذب الَّذِي قد يتضمن حذف نصوص معينة من الاعتبار.

٢. منح باحثي ع. ج محاولات عديدة لتعقب مصادر مفهوم الرسولية، وأسباب أشكالهُ المتعددة، غالباً عن طريق استخدام نتائج البحث في تاريخ الدين، والخلفية التاريخية، وتطور الحقبة.

(أ) تسيدت عَلَى البحث والعلم لفترة طويلة نظرة أن لغوية ووظيفة الرسولية الْمَسِيحية مشتقة مِنَ النظام اليهودي للـ *šālîaḥ*. فقد عَيَن يَسُوعَ رسلاً مِنَ تلاميذه بعد فترة مِنَ السماع والتعلّم عن طريق إرسالهُم وجعلهُم يبدأون عملاً نشطاً (مت١٠: ١- ٥؛ مر ٦: ٧- ١١؛ لو ٩: ١٠). وبمعنى آخَرَ، لم تكن الرسولية في الأصل وظيفة لكن تكليف. وتم تجديدها وتحديثها مؤخراً عن طريق الرَّبّ المقام، وأصبح الرسل الآن مدعوين لإرساليات مدى الحَيَاةْ، ولمكانة لَهُا سلطان كشهود للقيامة متقوين بالرُوحِ. ويشكل الرسول بُولُسَ استثناءً لهَذا القانون، وهو يشعر بضرورة تأسيسه لرسوليته.

لكن من المستحيل إثباتا تفسيرياً، فيما عدا مِنَ لوقا، أن يَسُوعَ نقل وظيفة الرسول إلى الاِثْنَيْ عشرَ، سواء أثناء نشاطه عَلَى الأرْضِ أو بعد قيامته مباشرة.

(ب) تدعى نظرة أخرى أن الاِثْنَيْ عَشَرَقد تم إقامتهم كرسل عن طريق يَسُوعَ التاريخي، لكن لم تقتصر الرسولية عَلَى هؤلاء الرجال، فيعتبر بُولُسَ نفسه رسولا كالآخرين. فالرسل يجب أن يكونوا أساساً واعظين واضعي أساس للإنجيل، وأي تحديد للرسل عَلَى الاِثْنَيْ عَشَرَ فقط تم بعد وفاة بُولُسَ. لكن لو كان هذا هُوَ الحال، كيف يُمكننا فهم تكليف الاِثْنَيْ عَشَرَمِنَ يَسُوعَ التاريخي؟ وهل تم تحديد دائرة الرسل عَلَى الاِثْنَيْ عَشَرَ لاحقا أم نقلت أليهم؟ وهل صاغ بُولُسَ تركيبة "رسول يَسُوعَ الْمَسِيح" أم أتضلع بها وأصبح مسئول عن تأسيسها كمصطلح تقني؟.

(ج) يرى باحثون آخرين عدم وجود علاقة بين مدرك الـ *šālîaḥ* (المصطلح القانوني والذي لا يحدث حتى قبل ١٤٠ م.) و *apostolos* (الَّذِي لَهُ تضمين ديني، وسمة في علم الآخرة، وعلى مدى الحَيَاةْ وتكليف بالإرسالية) ويجادلون بالحري أن فكر الرسولية مشتق مِنَ دوائر العارفون اليَهُود، حيث استخدمت كلقب للمنقذين أو المبعوثين السماويين. وطور بُولُسَ اللقب، والذي كان حينها قد أمتد طبيعيا إلى الآخرين ومن ضمنهم الاِثْنَيْ عَشَرَ كتقليد متزايد عرفهم بقيادة الإرسالية إلى الأمم، لكن فشلت هذه النظرة في شرح لماذا ومتى تم تطبيق لقب رسول عَلَى الاِثْنَيْ عَشَرَ دون كُلّ الآخرين الذين سَبَقَ ولقبوا هكذا وفقدوا مراكزهم. وأكثر مِنَ هذا فانه عَلَى أحسن الأحوال سيكون بُولُسَ قد تواصل مع العلم الرُوحَاني متأخرا في حياته، وتتطلب هذه النظرة جوهرياً أفعال لتؤرخها بنهاية القرن الثاني.

(د) ومع هذا مازال يقترح باحثين آخرين، مِنَ ناحية، أنه ربما مِنَ الأفضل الاعتراف بوجود بعض التعتيم حول بدايات الرسولية الْمَسِيحية الأولى. فلو اتخذنا تطور الشريعة بجدية فيجب أن ندرك أن مفاهيم الرسولية تتنوع في كتابات ع. ج. ومِنَ ناحية أخرى، يجب أن نلاحظ أن التكليف الرسولي كان جزءاً أساسياً في الرسولية الْمَسِيحية الأولية. فلو نذكر أن الاِثْنَيْ عَشَرَ قيدوا بأُورُشَلِيمَ عن طريق دورهم في الاسخاتولوجي، كممثلين للأسباط الإِسْرَائِيلِية الاِثْنَيْ عَشَرَ. فمن غير المحتمل أن يَسُوعَ، سواء قبل أو بعد قيامته، عينهم كرسل بمعنى السلطة الوظيفية المفهوم لاحقاً. فكيف يمكن لدائرة مِنَ التلاميذ بمثل هذه السلطة يفقدون قوتهم في وقت المجلس الرسولي (أع ١٥)، والتي لا تحمل آية إشارة للاثني عَشَرَ؟.

يجب أن يكون معنى الفعل *apostellō* هُوَ نقطة بداية فهمنا للتعبير التقني للرسول. فبالفعل كانت العلمانية اليونانية تستخدم "أن ترسل" كتعبير تقني للسلطة السماوية. كما تم استخدام أسمه، فيما ندر حقيقة، بمعنى رسول. وبما أن الكنائس الْهِيلينية، في غالب الظن، لم تكن تفهم مفهوم الـ *šālîaḥ*، فأن الْمَسِيحيين الأممين فهموا *apostolos* كرسول موفد مِنَ السَمَاءِ. ولو وضعنا في اعتبارنا أن سب أيضاً استخدمت هذا التعبير كإرسالية الأنبياء، فنبوءة ع. ق تخدم أيضاً كأساس ايجابي للمفهوم الخاص بالرسولية في الْكَنِيسَةِ الأولى. ولو كان الأمر كذلك، فان الْكَنِيسَةِ الأولى قد اختارت، مثلما فعلت كثيراً، كلمة غير معتادة، ونادراً ما تستخدم في اللغة العلمانية، مع محتوى قليل الحضور، حتى ما تملئه بواحد معبراً عن مدركاته الخاصة.

المرسلين المدعوين بصفة خاصة مِنَ الرَّبّ ثم يحملون هذا اللقب، الَّذِي سريعاً ما منح لبطرس، التلميذ الوحيد (عَلَى حد علمنا) النشيط في العمل المرسلي. تم تضمين بُولُسَ في هذه الدائرة بسبب تكليفه الخاص مِنَ الرَّبّ المقام، وبعد زمانه وحين أصبح اعتبار الاِثْنَيْ عَشَرَ، أكثر وأكثر، كحاملي رسالة يَسُوعَ كالْمَسِيح الشرعيين. وأصبح الْمُؤْمِنِينَ مقتنعين بأنهم بادئي الإرسالية إلى الأمم، تحول لقب رسول "*apostolos*" (في الأصل من خلال تأثير لوقا) بالتدريج إلى الدائرة الكاملة للاثني عَشَرَ مشيراً إلى دورهم كضامنين للتقليد الشرعي.

(ج) ترسم النظرية الأنفة (والتي تمثل عموماً الباحثين الأوربيين)

فرق حاد بين الصورة في لو و أع، وتلك الموجودة في كتابات بُولُسُ والأناجيل الأخرى. ويعتبر الباحثين في العالم المتحدث بالإنجليزية أقل ميلاً، رغم إدراكهم لاهتمامات لو الخاصة، لرؤية مثل هذا التعارض في التوجهات. فقد يرجع إهمال لو القيام بإشارة واضحة "للاثني عَشَرَ" في مجلس أورُشَلِيمَ (أع١٥) نتيجة لأخذه هويتهم كشيء مسلم به في ضوء تعريفه السابق للاثني عَشَرَ كرسل (لو٦: ١٢-١٦؛ أع١: ١٣-١٦). كما يجب علينا أيضاً ملاحظة السمة الجامعة لقادة الكَنِيسَةِ التي يرسمها أع بثبات (١: ١٣- ٢٦؛ ٦: ٢- ٦؛ ٨: ١٤-١٧؛ ١١: ١- ١٨؛ ١٣: ١- ٤).

أكثر مِنَ هذا، بالتأكيد لم يقصد أع التقليل مِنَ دعوة وتكليف بُولُسُ، والذي سجلَه ما لا يقل عن ٣ مرات (أع ٩: ١- ١٩؛ ٢٢: ١- ٢١؛ ٢٦: ٢- ١٨). ومن الصعب توقع أن يمنح بُولُسُ لقب رسول أثناء مناقشته، ومع هذا، فإن الرّبّ يعلن لحنانيا أن بُولُسُ "لِي إِنَاءٌ مُخْتَارٌ لِيَحْمِلَ اسْمِي أَمَامَ أُمَمٍ وَمُلُوكٍ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ" (٩: ١٥). ويتضمن وصف لوقا لكلمات بُولُسُ عَلَى الفعل *exapostellō* (اذْهَبْ فَإِنِّي سَأُرْسِلُكَ إِلَى الأُمَمِ بَعِيداً، ٢٢: ٢١) و*apostellō* (اذهب إلى "الأُمَمِ الَّذِينَ أَنَا الآنَ أُرْسِلُكَ إِلَيْهِمْ لِتَفْتَحَ عُيُونَهُمْ كَيْ يَرْجِعُوا مِنْ ظُلُمَاتٍ إِلَى نُورٍ" ٢٦: ١٧- ١٨)، وأكثر مِنَ هذا، حين قابل بُولُسُ يَسُوعَ المقام في الطَّرِيقِ إلى دمشق تمم مؤهل أساسي للرسولية إلا وهو "شَاهِداً... بِقِيَامَتِهِ"(١: ٢٢). (هذا بالرغم مِنَ عدم استيفائه لشرط آخر، وهو أن يكون تابعاً للمسيح أثناء خدمته عَلَى الأَرْض). وبالاختصار، إن الصورة التي رسمها أع ليست أن بُولُسُ ليس رسولاً، ولكن أنه رسول غير عادي، وهذا بالتحديد ما قالَهُ بُولُسُ عن نفسه في رسائلَهُ (١كو ٩: ١- ٦؛ ١٥: ٥- ٩؛ غل ١: ١٢- ١٧).

أكثر مِنَ هذا، فان لوقا بالتأكيد حريص عَلَى إيضاح أن بُولُسُ مساوٍ لبطرس في القوة والسلطان. لاحظ كيف أن حدث لَهُ مغزى أذيع عن بطرس في النصف الأول مِنَ أعمال الرسل، أذيع أيضاً عن بُولُسُ في النصف الثاني مِنَ أعمال الرسل، فكلاهما وعظا نفس الرسالة (٢: ٤-٣٦؛ ١٣: ١٦- ٤١)، وشفيا الأعرج (٣: ١- ١٠؛ ١٤: ٨-١٠)؛ ووقفا أمام السلطة اليهودية (٣: ٥- ٢١، ٢٢: ٣٠- ٢٣: ١٠)، وفوضا لأجراء معجزات (٥: ١٥؛ ١٩: ١١- ١٢)، وضُربا (٥: ٤٠؛ ١٦: ٢٢-٢٣)، وقاوما ساحر (٨: ١٤- ٢٤؛ ١٣: ٦- ١٢)، وشفيا رجلاً مسناً (٩: ٣٣- ٣٤؛ ٢٨: ٧- ٨)، وأقاما ميتاً (٩: ٣٦- ٤٢؛ ٢٠: ٧- ١٠)، واستقبلا رؤية عن الإرسال إلى الأُمَمِ (١٠: ٩- ٢٣؛ ١١: ١-١٨؛ ٢٢: ١٧- ٢١؛ ٢٦: ١٣- ١٨)، وأطلقا بطريقة معجزيه مِنَ السجن (١٢: ٣- ١١؛ ١٦: ٢٢- ٢٨). وبينما يقدم أعمال الرسل رسل أورُشَلِيمَ كجسد ملتحم يعمل منفصلاً عن بُولُسُ (مثل؛ ٨: ١٤؛ ٩: ٢٧؛ ١٥: ٢؛ ١٦: ٤)، إلا أنه يتحدث عن بُولُسُ وبرنابا "كرسل" (١٤: ٤، ١٤).

إن الفرق أيضاً في التأكيد بين لوقا والإنجيليين الآخرين أقل حدّة مما يبدو عليه مِنَ أول وهلة، فتوجد *apostolos* في مت ١٠: ٢ (= لو ٦: ١٣) ومر ٦: ٣٠ (= لو ٩: ١٠). ويستخدم إِنْجِيلِ لوقا المصطلح أربع مرات أكثر فقط، والذي فيه قد تعني ١١: ٤٩ ببساطة المرسل مِنَ الله، والمرات الأخرى مرادفة بجلاء للتلاميذ (١٧: ٥ [قا؛ ١٧: ١]؛ ٢٢: ١٤؛ ٢٤: ١٠)، ويبدو استخدام الكلمة في الأناجيل الأربعة كتطبيق لمصطلح معتاد في زمن كتاباتهم، لكن ليس بالضرورة متداول أثناء حدوث الأحداث الموصوفة. فجميع الأناجيل تصف دعوة التلاميذ (مت ١٠: ٢- ٤؛ مر٣: ١٦- ١٩؛ لو ٦: ١٣- ١٦، (قا؛ أع ١: ١٣)؛ يو ١: ٣٥- ٤٣)، ويدعى التلاميذ في كُلِّ الأناجيل (ومتى بشكل خاص) الاِثْنَيْ عَشَرَ. وقد بزوا أثناء خدمة يَسُوعَ عَلَى الأَرْض كمتعلمين (← *mathētēs*، ٣٤١٢) وفي الأربعة مرسلين كشهود للمسيح المقام (مت ٢٨: ١٦- ٢٠؛ مر ١٦: ٧ [قا؛ ٣: ١٤]؛ لو ٢٤: ٤٦- ٤٩[قا؛ أع ١: ٨]؛ يو ٢٠: ٢١- ٢٣، ٣٠- ٣١؛ ٢١: ١٥- ١٩، ٢٤).

أخيراً؛ يوجد شيء واحد مؤكد إلا وهو أن ع. ج لا ينم ابداً عن فهم الرسولية كوظيفة كنسية قانونية يمكن تمريرها. فقد كان لتبني وتحويل مفهوم الرسولية في الكَنِيسَةِ الأولى تأثير مُهم، ومن المحتمل حاسم في حماية تحلل الشهادة للمسيح والحفاظ عَلَى استمرارية تقليدها إلى الوقت الّذِي تم فيه إقرار تفسير ع. ج، وقد تم الحفاظ عَلَى الصلة بين الرّبّ المصلوب والمقام بسبب خدمة الرسولية.

٣. يدعو بُولُسُ في ٢كو ١١: ١٣ مِنَ يعارضون سلطته وخدمته في كورنثوس بـ "رُسل كذبة" (*pseudopostolos*)، وقد جادل الباحثون حول هل هؤلاء هم نفس "الرسل - الفائقين" المذكورين في ١١: ٥ بالرغم مِنَ أن معظمهم يميل للنفي، إلا أن بُولُسُ يستخدم مصطلح شفاه ملقه ليصف هؤلاء الرسل الفائقين، ربما لأن معارضيه استخدموا نفس التعبير، ويوضح بُولُسُ أن الآخرين "رُسل كذبة"، عملاء للشيطان، متخفين كرسل للمسيح".

٦٩١ ἀποστερέω ‹ἀποστερέω›، (*apostereō*)، يسلب، يحرم، يُجرّد (٦٩١).

ع. ق & ث ي ١. (أ) يعني *apostereō* في ث ي رفض دفع دين أو إعادة قطعة أرض أو مال مودع مع آخر كوديعة ، فيصبح الاختلاس مختلس، يسحب مِنَ شخص أو شيء، وفي المنطق، يستخرج استنتاج سلبي.

٢. يحذر الزوج الّذِي يتخذ زوجة ثانية في خر ٢١: ١٠ مِنَ "حرمان" الأولى مِنَ الغذاء والملابس والمعاشرة، ويحذر ملاخي في مل ٣: ٥ مِنَ القضاء الآتي عَلَى سالبي أجرة الأجير.

ع. ج يقتبس يَسُوعَ في مر ١٠: ١٩ الوصية *mē aposterēsēs* (لا تسلب) للشاب الغني، بالرغم مِنَ عدم وجود وصية في ع. ق مكتوبة بالتحديد بهذه الطريقة. فقد تقصد هذه الكلمات اختصار الوصايا العشر، فالشخص الّذِي يشتهي في قلبه /قلبها ما يمتلكه الآخر يعتبر سالباً لِهَذا الشيء بالفعل مِنَ الآخر.

يوبخ بُولُسُ في ١كو ٦ الكورنثوسيين عَلَى الانخراط في قضايا ضد أحدهم الآخر في محاكم علمانية، فهم يجب أن يقبلوا أن ينهبوا (١كو٦: ٧) بما أنهم عَلَى علم بقانون المَحَبّةِ، وافتراضياً تعاليم المَسِيحِ في مت ٥: ٣٩-٤٨. وبالتأكيد لا يسلبوا آخرين (٦: ٨)، وبالمثل يهاجم يعقوب مِنَ "لم يدفعوا" أجرة عمالَهُم (٥: ٤).

يستخدم بُولُسُ الفعل مرة أخرى في ١كو ٧: ٥ بسبب زوجين ينتميان لأحدهم الآخر، ويحاول أحدهم رُوحَنة الزواج، ويسلب الآخر بالامتناع عن منحه حقه الواجب. فالامتناع عن المعاشرة الزوجية مسموح بها فقط حين موافقة الطرفين عليها ولسبب وجيه (الصلاة في مثل بُولُسُ) وكمعيار مؤقت. ويهاجم بُولُسُ في ١تي ٦: ٣- ٥ مِنَ يعلمون أن الشكل الخارجي للدين، يمكن أن يكون وسيلة للتربح. فمثل هؤلاء فاسدي الأخلاق ومجردون مِنَ الْحَقِّ الّذِي كانوا يعرفونه قبل.

انظر أيضاً *lēstēs*، سارق، قاطع طريق، متطرّف، ثوري (٣٣٣٤)؛ *sylaō*، يسلب، ينهب، يسرق (٥١٩٥)؛ *andrapodistēs*، تاجر عبيد، مختطف (٤٣٥)؛ *spēlaion*، مغارة، كهف، عرين (٥٠٦٨).

٦٩٢ (*apostolē*، رسولية) ← ٦٩٠.

٦٩٣ (*apostolos*، مّرسل، سفير، رسول) ← ٦٩٠.

٦٩٥ (*apostrephō*، يرد، يرتد، يتغير) ← ٢١٨٨.

٦٩٧ (*aposynagōgos*، يخرج مِنَ المجمع) ← ١٧١١.

٧٠٠ (*apotithēmi*، يخلع، يطرح) ← ١٥٤٤.

٧٠١ (apolinassō، ينفض) ← ١٧٥٩.

٧٠٦ ἀποτρέπω، ἀποτρέπω، (apotrepō)، في المبني للمتوسط: يبتعد عن، يتفادى (٧٠٦)، ἐκτρέπω، (ektrepō)، في المبني للمجهول: يعرض عن، يتفادى (١٧٦٢).

ع. ق & ث ي ١. يرد كلا الفعلين أكثر في ث ي مِنَ اليونانية الكتابية، ويستخدم apotrepō عموماً رمزياً (في صوت المعلوم) في إثناء أو منع أو تحويل شخص ما عن طريقة تصرفاته، و(في المبني للمتوسط والماضي) عن تحاشي الخطر، أو رفض الْحَقّ، غالباً ما تشير ekrepō إلى الانحناء جانباً حرفياً، كرافد مِنَ نهر أو شخص مِنَ طريق.

٢. ترد apotrepō في الأبوكريفا حيث تشير إلى مثل هذه الأمور كتفادي التوبيخ (سي ٢٠: ٢٩)، أو هجر المُتع (٤مك ١: ٣٣)، أو تحويل الناس عن نواياهم (٣مك ١: ٢٣). وتوجد ekrepō فقط في عا ٥: ٨ (يُحَوِّل [الله] ظِلَّ الْمَوْتِ صُبْحاً).

ع. ج ١. يشجع الكاتب في عب ١٢: ١٣ الخائرين أن "اصْنَعُوا لأَرْجُلِكُمْ مَسَالِكَ مُسْتَقِيمَةً، لِكَيْ لاَ يَعْتَسِفَ [ekrepō] الأَعْرَجُ، بَلْ بِالْحَرِيِّ يُشْفَى، أي أن تضمد [تشفى] الجرُوحَ الصغيرة [العرج] حتى يَتم تحاشي الجرُوحَ البالغة [الشلل التام]. بكلام آخَرَ، تحمل ekrepō هنا المعنى الطبي التقني للعجز (كما في أبو قراط) وليس المعنى العام "ينصرف عن".

٢. ينهي بُولُسُ تيموثاوس (وبطريقة غير مباشرة الْكَنِيسَةِ) في ٢تي٣: ٥ب أن "أَعْرِضْ [apotrepō] عَنْ هَؤُلاَءِ"، أي شخص يحمل الصفات التي وضعها في القائمة الموجودة في ٣: ٢- ٤، لأن لَهُمْ صُورَةُ التَّقْوَى وَلَكِنَّهُمْ مُنْكِرُونَ قُوَّتَهَا (٣: ٥أ). فمثل هؤلاء يجب أن تمنع عنهم عضوية الْكَنِيسَةِ مثلهُم مثل المقاومين (٢: ٢٣- ٢٦).

٣. تعتبر apotrepō في ٢تي ٣: ٥ فعلياً مرادفة لـ ekrepō في ١تي ٦: ٢٠، حيث يخبر تيموثاوس بأن "يُعْرِضَ عَنِ الْكَلاَمِ الْبَاطِلِ الدَّنِسِ، وَمُخَالَفَاتِ الْعِلْمِ الْكَاذِبِ الاِسْمِ" الَّذِي إِذْ تَظَاهَرَ بِهِ قَوْمٌ زَاغُوا مِنْ جِهَةِ الإِيمَانِ (٦: ٢١).

٤. تعتبر فكرة الانحراف العقائدي أو الأخلاقي هي السائدة في الثلاث استخدامات المتبقية لـ ekrepō في الرسائل الرعوية. كنتيجة لإهمال الْمَسِيحِي لثالوث الْمَحَبَّةِ والضمير الصَّالِحُ والإِيمَانِ الطاهر، لأمُورُ الَّتِي إِذْ زَاغَ قَوْمٌ عَنْهَا انْحَرَفُوا إِلَى كَلاَمٍ بَاطِلٍ (١تي ١: ٦). ويحذر بُولُسُ تيموثاوس مِنَ مجيء أيام يبحث فيها النَّاس عن معلمين حَسَبَ شَهَوَاتِهِمُ الْخَاصَّةِ وِيَجْمَعُونَ لَهُمْ مُعَلِّمِينَ مُسْتَحِكَّةً مَسَامِعُهُمْ، فَيَصْرِفُونَ مَسَامِعَهُمْ عَنِ الْحَقِّ، و"يَنْحَرِفونَ" إِلَى الْخُرَافَاتِ (٢تي ٤: ٤)، بالفعل تعلمت بعضَ الأَرَامِلِ أَنْ يَكُنَّ بَطَّالاَتٍ، يَطُفْنَ فِي الْبُيُوتِ. وَلَسْنَ بَطَّالاَتٍ فَقَطْ بَلْ مِهْذَارَاتٌ أَيْضاً، وَفُضُولِيَّاتٌ، يَتَكَلَّمْنَ بِمَا لاَ يَجِبُ (١تي ٥: ١٣)، وبَعْضَهُنَّ قَدِ انْحَرَفْنَ وَرَاءَ الشَّيْطَانِ (٥: ١٥) - ربما إشارة إلى الفجور.

٧٠٩ (apopheugō، يهرب من، يتفادى) ← ٥٧٧١.

٧١٨ (aproskopos، بلا عثرة، بريء، بدون مخالفة)، ← ٤٦٨٢.

٧١٩ (aprosōpolēmptōs، غير منحاز) ← ٤٧٢٥.

٧٢١ ἅπτω، ἅπτω، (haptō)، يلمس، يمس (٧٢١).

ع. ق & ث ي ١. تعني haptō في المبني للمعلوم عند هوميروس يُربط إلى أو يُمسك بـ أو يُوقد. وترد بشكل أكثر تكرارا في المبني للمتوسط haptomai، يلمس، يأكل (أي، يلمس الأكل)، يهاجم (أي، يلمس بعدوانية). وتستخدم في ث ي أيضاً للدلالة على العلاقات الجنسية مع السيدات، ويمكن أن تعني أيضاً يغتصب أو يهاجم أو يهتم بـ، وأخيراً يفهم. وتحكى الحكايات عن كيف يجري اسكليبيوس معجزات الشفاء بلمسة.

٢.(أ) تستخدم سب أحياناً haptō (وأكثر اعتيادياً haptomai) للمس (أو عدم لمس) أشخاص، وأشياء تم تقديسها (مثل؛ شجرة معرفة الخير والشر [تك٣:٣]، وجبل سيناء [خر١٩: ١٢]. أو عَلَى العكس، أشياء يصبح الشخص غير طاهر بسببها (مثل؛ حيوانات نجسة [لا ١١: ٨]، وجثث [عد ١٩: ١١]، ومقابر [١٩: ١٦]). يوجد تضمين أكثر مِنَ اللمس الخارجي والظاهري في تك ٢٠: ٦، لأن الموضوع يتضمن حميمية جنسية. وتعني haptomai في ٢صم ٥ : ٨ وزك ٢: ٨ يَقْتُلُ أو يهاجم.

(ب) لمس ملاك حق فخذ يعقوب وجعلَهُ يعرج (تك٣٢: ٢٥)، ولمس ملاك آخَرَ دانيال وأيقظه مِنَ نوم عميق (دا ٨: ١٨).

(ج) يمكن للهِ نفسه أن يلمسنا سواء لتغيير قلوبنا (١صم١٠: ٢٦) أو يبتلينا بالمرض (٢مل١٥: ٥)، أو بضيق (أي ١٩: ٢١).

ع. ج ١. ترد haptō في المبني للمعلوم في ع. ج ٤ مرات لإضاءة لمبة (لو ٨: ١٦؛ ١١: ٣٣؛ ١٥: ٨)، أو لإيقاد نار (أع ٢٨: ٢). وتستخدم haptomai في المبني للمتوسط في العلاقات الجنسية في ١كو ٧: ١، وعن لمس طعام نجس في كو ٢: ٢١ (قا؛ مت ١٥: ١١) وعدم لمس أشياء نجسة أو غير طاهرة في ٢كو ٦: ١٧ (مقتبسة مِنَ أش ٥٢: ١١). ونرى في لو ٧: ٣٩ الفرق بين يَسُوعَ والجموع، لكونه لا يتحاشى لمس امرأة غير طاهرة. ومنع مريم مِنَ لمسه بعد قيامته (يو٢٠: ٧)، أي أن "تمسك" به.

٢. (أ) ترد أكثر استخدامات haptomai تكراراً (٣٠ مرة) في الأناجيل الازائيّة في تقرير أعمال يَسُوعَ في الشفاء. فلقد تمت نبوءة أش ٦: ٥- ٧ مرة وإلى الأبد. فقد لمس الرَّبِّ الأبرص ماحياً نجاسته (مر١: ٤٠- ٤٢)، كما وضع يَسُوعَ أصابعه في أذن الأصم الأبكم، وتفل ولمس لسانه وقال لَهُ "إِفَّثَا، ephphatha" (مر ٧: ٣٣- ٣٤).

(ب) تتضمن قصص الشفاء في مر ١: ٤١؛ ٣: ١٠-١١؛ ٦: ٥٦ اللمس، لإدراك المرضى بأن "قوة كانت تخرج منه [يَسُوعَ]" (لو ٦: ١٩)، وتدافعوا ليلمسوه (مر ٣: ١٠)، وليلمسوا ثيابه (مت ٩: ٢٠- ٢١؛ مر ٥: ٢٧- ٣٠؛ لو ٨: ٤٤- ٤٥)، أو حتى هُدب ثوبه (مت ١٤: ٣٦، مر٦: ٥٥- ٥٦)، وكل مِنَ لمسه بإيمان نال شفاء، لأنه سواء أدركوا هذا أم لا، فإنهم لمسوا مُوجِد الْحَيَاةُ والمجد.

الشيء الأكثر إثارة للانتباه هنا، هُوَ المرأة النازفة الدم، والتي لم يعرف يَسُوعَ مِنَ لمسه في البداية، لكنه فقط عرف أن قوة قد خرجت منه (مر ٥: ٣٠؛ لو ٨: ٤٥- ٤٦). كما يجب علينا تذكر أن المرأة النازفة الدم كانت تعتبر مصدر للنجاسة (لا ١٥: ١٩- ٢٤؛ ٢صم ١١: ٤)، وتُحرم مِنَ المُعاشرة الجنسية (لا ١٥: ١٩، ٢٤؛ ١٨: ١٩؛ حز ٢٢: ١٠). والنزف لمدة طويلة يجعل كُلّ ما تلمسه المرأة نجساً (لا ١٥: ٢٥- ٣٠)، ومن هنا تصبح المرأة ليست فقط مريضةً جسدياً، لكن أيضاً محرومة مِنَ العلاقات الإِنْسَانِيةِ الطبيعية، وهي عَلَى علم بأنها ممنوعة تماماً مِنَ لمس أي شخص، لكنها تصرفت بناء عَلَى إيمان حقيقي وبسيط، ومن لا يؤمنون يلمسون يَسُوعَ ظاهرياً (مر ٥: ٣١)، ولا يختبرون قوته. ومن يلمسهم يَسُوعَ بإرادته الحرة يشاركونه قوته الإلَهِيةِ (مر ٩: ٢٧) ويلتفت إليهم الله نفسه.

(ج) تعتبر الأمهات اللاتي جلبن أطفالَهُن لِيَسُوعَ ليلمسهم، ويباركهم ويصلي مِنَ أجلهُم مِنَ الأمور المميزة أيضاً لقصص يَسُوعَ (مت ١٩: ١٣- ١٥؛ مر ١٠: ١٣- ١٦؛ لو ١٨: ١٥-١٧).

٧٢٤ ἀπώλεια، ἀπώλεια (*apōleia*)، دمار، هلاك (٧٢٤)؛ ἀπόλλυμι (*apollymi*)، يتلف، يهلك (٦٦٠)؛ Ἀπολλύων (*Apollyōn*)، أبوليون، مدمّر (٦٦١).

ع. ق & ث ي ١. يعني *apollymi* كفعل متعد **(أ)** يفقد (أب، زوج، شجاعة، حَيَاةً)، أو **(ب)** يُبيد (مثل؛ مجموعة مِنَ الناس في حرب)، يهلك، يقتل. وفي المبني للمتوسط في الشكل اللازم **(أ)** يختفي، يتوه، يضل. أو **(ب)** يموت، يَخرُب مِنَ خلال كارثة مالية أو عنف. تعني *apōleia* دمار، سقوط، إبادة. وتعني *apollyōn* المُهلِك، وتتضمن تورية لـ *apollōn*، الَهُ الأوبئة. وتتضمن الفكرة المنقولة مِنَ فئة هذه الكلمات عادةً الجرح (ذا الطبيعة العنيفة)، الدمار أو نهاية الوجود الدنيوي.

٢. تعني *apollymi* عادة في سب يُفقَد، أو يهلك، أو يدمر. ويمكن أن تستخدم لدمار مدينة أو مجموعة مِنَ الناس أو سبط (قا؛ عد ١٦: ٣٣؛ ٣٢: ٣٩؛ ٣٣: ٥٢). وتعتبر ذات أهمية لمتطلبات شريعة القداسة التي تحذر متعدي الناموس مثل أولئك الذين يقدمون أبنائهم كذبيحة لمولك، والسحرة، بأنهم سيُقطعون مِنَ شعب الله الموعود بالرجم (لا ٢٠: ٣، ٥، ٦).

يواجه التشجيع المذكور في نهاية تث الأمة بخيار الحصول عَلَى بركات الطاعة بحَيَاةٍ طويلة، أو لعنة الانقراض كنتيجة للعصيان (مثل؛ تث ٢٨: ٢٠؛ ٣٠: ١٨). ومن هنا تتضمن *apōleia* ليس فقط الانقطاع عن الانتماء ليهوه لكن أيضاً الهلاك وفقد الحَيَاة. وبالرغم مِنَ أن *apōleia* تُفهم في معظم كتابات ع. ق بمعنى الموت الأرضي، إلا أن القرائن اللاحقة أحياناً ما ربطت فئة هذه الكلمات بـ *hadēs*، عالم الموتى (← ٨٧)، و*thanatos*، الموت (أم ١٥: ١١، ٢٧: ٢٠ وقا؛ أي ٢٦: ٦؛ ٢٨: ٢٢؛ ← ٢٥٠٥).

٣. يتحدث الأدب الابوكريفي اليهودي لفترة ما بين العهدين وع. ج عن هلاك أخروي للعالم، وأحياناً يُفهم بتعبيرات الاحتراق، كما سيهلك الأشرار مع العالم.

ع. ج ١. ترد *apollymi*، ٩٠ مرة و *apōleia*، ١٨ مرة في ع. ج. ويستخدم لو ١٥: ٤، ٨ *apollymi* لفقد الخروف والدرهم، وبالمثل تشير في المبني للمتوسط إلى حالة الضياع (١٥: ٤، ٦، ٢٤، ٣٢). وتحمل *apollymi* معنى القتل، الإهلاك (لشخص) في مت ٢: ١٣؛ ٢٧: ٢٠؛ مر٣: ٦ وز؛ ٩: ٢٢؛ ١١: ١٨وز. والفعل لَهُ المبني للمجهول والمفعول به في اقتباس بُولُسُ لـ أش ٢٩: ١٤ في ١كو ١: ١٩ "سَأُبِيدُ حِكْمَةَ الْحُكَمَاءِ". ويمكن أن يرد الفعل أيضاً في المبني للمتوسط بمعنى موت أو هلاك مع الإشارة لأشياء (طعام في يو ٦: ١٢، ٢٧، وذَهَب في ١بط ١: ٧؛ والسَّماءِ والأرض في عب ١: ١١؛ والعالم في ٢بط ٣: ٦)، أو إلى الناس (مت ٢٦: ٥٢؛ مر ٤: ٣٨ وز؛ لو ١٣: ٣، ٥، ٣٣؛ ١كو ١٠: ٩-١٠). وأخيرا، عادة ما تعني *apōleia* خَرَاب أو دمار (مت ٧: ١٣؛ رو ٩: ٢٢؛ في ١: ٢٨؛ رؤ١٧: ٨)، بالرغم مِنَ أنها أحياناً تعني إهدار أو تبذير (مر ١٤: ٤ وز).

٢. يتسيد الاستخدام اللاهوتي لِهذه الكلمات الثلاث أمثال لو ١٥، مصورين الحالة الإِنْسَانِية للضلال. فالناس بدون الله مثل الخروف التائه (قا؛ مز ١١٩: ١٧٦)، ومقضي عليهم بالهلاك ما لم ينقذهم الرّاعِيَ. ويصور يَسُوعَ كهذا الرّاعِيَ (قا؛ يو ١٠: ١١- ١٦) الّذِي جاء "لِكَيْ يَطْلُبَ وَيُخَلِّصَ مَا قَدْ هَلَكَ" (لو ١٩: ١٠)، وهو موصى بألا يفقد مِنَ قد أعطاهم ألآب لَهُ (يو ٦: ٣٩؛ ١٨: ٩). ومن يحاولون تخليص أنفسهم بمجهوداتهم الذاتية سيفقدونها، بينما مِنَ يفقدونها مِنَ أجل الْمَسِيح والإنجيل عن طريق منح أنفسهم لَهُ (قا؛ مت ٨: ١٩- ٢٢؛ ١٦: ٢٤) سيحفظونها (١٠: ٣٩؛ مر ٨: ٣٥ وز؛ لو ١٧: ٣٣؛ يو ١٢: ٢٥). لأنّ الْحَيَاةُ توجد معه فـ "كُلُّ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ.. تَكُونُ لَهُ الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ" (يو ٣: ١٦).

٣. إن المعنى اللاهوتي المُعيّن لهذه الكلمات في ع. ج يظهر عند كُلّ مِنَ يوحنا وبُولُسُ. وكما تدل *sōtēria* (الخلاص) و *zōē aiōnios* (الحَيَاة الأَبَدِيَّة) عَلَى خلاص أكيد أو حَيَاة أَبَدِيَّة (يو ١٠: ٢٨). تعني *apollymi* و *apōleia* دمار محتوم للأبد (١كو ١: ١٨؛ قا؛ ٢كو ٢: ١٥؛ ٤: ٣). أنه المصير المُنتظر لكلّ مِنَ لا يعود بتوبة (٢بط ٣: ٩ وقا؛ مت ١٣: ٣، ٥)، ومِنَ يرفضون محبة الْحَقّ (٢تس ٢: ١٠)، ومن يمشون في الطّرِيقُ الرحب "الّذِي يقود للهلاك" (مت ٧: ١٣)، أو مِنَ هم أعداء لصليب الْمَسِيح (في ٣: ١٨- ١٩). ويوصف يَهُوذَا (يو ١٧: ١٢)، وضد الْمَسِيح (٢تس ٢: ٣) كاثنين "مقضي عليهما بالْهلاك".

٤. تعطى *apollyōn* (في رؤ ٩: ١١وحدها) كترجمة لـ *'baddôn* (قا؛ أي ٢٦: ٦؛ ٢٨: ٢٢؛ مز ٨٨: ١١؛ أم ١٥: ١١). وتشير إلى الملاك المُهلك عَلَى لعالم الموتى، أمير العقارب، المُهلِك.

انظر أيضاً *olethros*، دمار، خراب، موت (٣٨٩٧)؛ *phtheirō*، يحطّم، يُخرّب، يُفسد، يُتلف (٥٧٨٠)؛ *exaleiphō*، يمسح، يمحو (١٩٨١).

٧٢٥ (*ara*، لعنة) ← ٢٩٣٢.

٧٣٦ ἀργύριον، ἀργύριον (*argyrion*)، فِضّةٌ [مال، دراهم] (٧٣٦)؛ ἄργυρος (*argyros*)، فِضّةٌ (٧٣٨)؛ ἀργυροῦς (*argyrous*)، مصنوع مِنَ الفِضّة (٧٣٩)؛ ἀργυροκόπος (*argyrokopos*)، صائغ الفِضّة (٧٣٧).

ع. ق & ث ي تشتق الكلمة اليونانية مِنَ الصفة *argos*، لامع، أو أبيض، ووردت أولاً عند هوميروس. وبينما تشير الكلمة إلى أي شيء فضي إلا أنها غالباً ما تعني المال. وترد *argyrion* في سب مراراً في ع. ق وفي الغالب متصلة بالذَهَب. وقد كانت الفِضّة أقل وفرة في مصر وبابل، ويذكر ها الكتاب المقدس في بدايته كوسيط للتبادل [كعملة] (تك ٢٣: ١٥). ويتسيد هذا الاستخدام في ع. ق هذا بجانب استخدامها كحلي أيضاً (خر ٣: ٢٢، نش ١: ١١). وأحياناً ما كانت تصاغ كوثن (قض ١٧: ٣). ويذكر البحث عن الفِضّة في المناجم في أي ٢٨: ١، وكانت تحتاج عادة لصقل وتنقية لصعوبة الحصول عليها في صورة نقية، حيث كانت الشوائب تحترق في النار العالية وتتبقى الفِضّة الخالصة، ويشير ع. ق لِهذه العملية كرمز لعملية تنقية الله لقلوب البشر حتى ما يجعلهم ذو قيمة وأنقياء للقيام بخدمته (مز ١٢: ٦؛ ٦٦: ١٠؛ أش ٤٨: ١٠؛ زك ١٣: ٩؛ مل ٣:٣؛ قا؛ دا ١١: ٣٥؛ ١٢: ١٠).

ع. ج يستخدم ع. ج كلمات في مجموعة الكلمة هذه، فترد *argyrion*، ٢٠ مرة و *argyros*، ٥ مرات و *argyrous*، ٣ مرات و *argyrokopos* مرة واحدة.

استخدمت الفِضّةُ بأكثر تكراراً عن الذَهَب (← *chrysos*، ٥٩٩٦) في عالم ع. ج كتبادل للعملة وكان هذا، مما لاشك فيه، لاعتبار الفِضّة أقل قيمة مِنَ الذَهَب. فحين قابل بطرس ويوحنا الرجل الأعرج حين كانا داخلين الْهيكل، قال بطرس لَهُ "لَيْسَ لِي فِضَّةٌ وَلاَ ذَهَبٌ" (أع ٣: ٦)، فلم يكن لدى بطرس مال ليمنحه لِهذا الرجل لكن كانت لديه قوة يَسُوعَ لشفائه وجعلَه يمشي. وبالمثل حين أرسل يَسُوعَ الاثْنَيْ عشر في رحلاتهم التبشيرية الصغيرة أمرهم بـ"لاَ تَقْتَنُوا ذَهَباً وَلاَ فِضَّةً وَلاَ نُحَاساً فِي مَنَاطِقِكُمْ" (مت ١٠: ٩؛ قا؛ لو ٩: ٣)، فقد كان عليهم أن يعتمدوا عَلَى الناس الذين سيستضيفونهم لسداد احتياجاتهم المادية. وحين ساوم يَهُوذَا السلطة اليهودية ليسلمهم يَسُوعَ وعدوا بأن يعطوه ثلاثين مِنَ الفِضّة (مت ٢٦: ١٥؛ ٢٧: ٣- ٩)، لاحظ أن الترجمة الحديثة للكتاب المقدس تترجم *argyrion* كـ "مال" في أكثر مِنَ نصف ورودها في ع. ج (مثل؛ مت ٢٥: ١٨؛ ٢٧؛ ٢٨: ١٢، ١٥).

استخدمت الفِضّة أيضاً كمعدن نفيس مثل الذَهَب للعديد مِنَ الأغراض للتزين وأيضاً دينياً. وكان يمكن استخدامها كسلعة قيّمة للإتجار بها (رؤ ١٨: ١٢)، وللوضع في المنزل (٢تي ٢: ٢٠)، وكأوثان (أع ١٧: ٢٩؛ ١٩: ٢٤؛ رؤ ٩: ٢٠). وقد قامت ثورة في أفسس بخصوص هذا الأمر مِنَ مجموعة الصائغين صانعي هياكل فِضّة للوثن أرطاميس بقيادة ديمِتْرِيُوسُ لخوفهم منَ ضياع صناعتهم في صياغة الهياكل نتيجة لنجاح بُولُسُ في التبشير بالإنجيل (أع ١٩: ٢٣-٤٠).

ويمكن للفِضّة والذَهَب ببساطة، مثلَهم مثل أي ممتلكات عالمية، أن يصبحوا مادة للاشتهاء (أع ٢٠: ٣٣). كما أن ليس لَهُا قيمة باقية، فالشيء الوحيد الَّذِي يعطي قيمة للحَيَاةُ هُوَ دم الْمَسِيح الَّذِي فدانا والذي هُوَ "دَم كَرِيم، كَمَا مِنْ حَمَل بلاَ عَيْب وَلاَ دَنَس" (١بط ١: ١٨-١٩). ويشير يَعقوبُ إلى الطبيعة الفانية للفِضّة وكيف يمكن أن تصدأ وبالتالي تفقد قيمتها (يع ٥: ٣). وحين يستخدم الرسول بُولُسُ اللغة البهجة للإشارة إلى بناء حَيَاة مثمرة ومثابرة عَلَى أساسِ الْكَنِيسَةِ الَّذِي هُوَ يَسُوعَ الْمَسِيح، يتحدث عن استخدام "الفِضّة والذَهَب والحجارة الكريمة" في مقابل مِنَ يبنون حياتهم بعناصر لن تستطيع الوقوف أمام امتحان النار الإِلَهِية يوم القضاء "خَشَباً عُشْباً قَشّاً" (١كو ٣: ١٢)، وتشير الدلالة الأخيرة إلى الاستخدام الاستعاري لعملية تنقية الفِضّة في الكتاب المقدس (رج ما سبق ع. ق).

٧٣٧ (*argyrokopos*، صائغ الفضة) ← ٧٣٦.

٧٣٨ (*argyros*، فضة) ← ٧٣٦.

٧٣٩ (*argyrous*، مصنوع مِنَ الفضة) ← ٧٣٦.

٧٤٢ (*areskeia*، الرغبة في الإرضاء) ← ٧٤٣.

٧٤٣ ἀρέσκω، ἀρέσκω (*areskō*)، جاهد لكي يُرضي، يُرضي، يُحسن (٧٤٣)، ἀρεστός (*arestos*)، مسرّة (٧٤٤)؛ ἀρεσκεία (*areskeia*)، الرغبة في الإرضاء (٧٤٢)؛ εὐάρεστος (*euarestos*)، مقبول، مسرّة، مرضي (٢٢٩٨)؛ εὐαρεστέω (*euaresteō*)، إرضاء [شخص ما]، يرضى بـ (٢٢٩٧)؛ ἀνθρωπάρεσκος (*anthrōpareskos*)، شخص يحاول إرضاء الناس (٤٧٣).

ع. ق & ث ي ١. تشير *areskō* في ث ي إلى البهجة التي يحصل عليها الإِنْسَانِ أو الآلِهَة مِنَ شيء ما. ويشتق الفعل مِنَ الصفات *arestos*، مبهج و*euarestos*)، مُسرّ، مرضي، و*areskeia*، متعة، نعمة.

٢.(أ) تعتبر *euaresteō*، يجد متعة، يرضى، و*anthrōpareskos*، واحد يسعى لإسعاد الناس، صيغ غريبة عَلَى سب (ترد فقط في مز ٥٣: ٥، وخطأ في الترجمة العبرية لمعنى الكلمة "الَّذِي عسكر ضدك" وترد أيضاً في مزسُل ٤: ٧، ٨، ١٩).

(ب) ترد *areskō*، ٦٠ مرة في سب و٣٣ *arestos* مرة كترجمة لجيد أو صحيح، وغالباً ما تكون الأخيرة جزء مِنَ التعبير "يَصْلُح فِي عَيْنَي اللهِ..." (عد ٢٣: ٢٧؛ قا؛ أيضاً مل ٣: ٤)، وهي كلمة يمكن أن تقال لإسعاد شخص، أو تقابل بالقبول - مثل؛ الملك والشعب (٢أخ ٣٠: ٤)، والملك وقادته (١مك ٦: ٦٠).

(ج) ترد *areskeia* فقط في أم ٣١: ٣٠، و*euarestos* فقط في حك ٤: ١٠؛ ٩: ١٠. ويرد الفعل *euaresteō*، ١٤ مرة ويعني عموماً الكلمة العبرية "يسير" (مع الله مثل؛ تك ٥: ٢٤، حيث يشدد العبرانيين عَلَى "سار أخنوخ مع الله" في حين تقول سب "سر أخنوخ الله").

ع. ج ١. ترد *areskō*، ١٧ مرة في ع. ج (١٤ في بُولُسَ).

(أ) يعتبر استخدام بُولُسَ للفعل ٣ مرات في رو ١٥: ١- ٣ جدير بالملاحظة. فهو يتهم الْمَسِيحيين الملقبين أنفسهم بـ "الأقوياء" بالاهتمام بإسعاد أنفسهم أي المتمركزين حول أنفسهم (١٥: ١) بدلاً مِنَ أن يحاول كُلّ شخص منهم إسعاد قريبه، وبينيه (١٥: ٢). ولا يعني إسعاد الآخرين هنا البحث عن استحسان الناس وإرضائهم (قا؛ أف ٦:٦)، لكن تحقيق إرادة الله عن طريق محبة القريب - خصوصاً الْمُؤْمِنِ الضعيف. فالتوجيه الأساسي للسلوك الْمَسِيحي مبني ومؤسس عَلَى توجه الْمَسِيح (رو ١٥: ٣)، الَّذِي لم يحيا ليسرُ نفسه بل اتبع توجه خادم الله في ع. ق (مز ٦٩: ٩)، الَّذِي أخضع نفسه في طاعة لله.

(ب) يعتبر *areskō* في بُولُسَ مِنَ هنا تعبير يميز توجه للحَيَاةُ، فهو يعرف هذا مِنَ خلال تجربته الخاصة، فمن خلال اهتدائه تحرر مِنَ الاهتمام بإسعاد الآخرين لأنه يقف تحت وصية الله الآن. ومن هنا يسعى لإرضاء وإسعاد الله والْمَسِيح لا البشر(رج ١تس ٢: ٤)، صافاً نفسه مع الْمَسِيح، والهَدف الَّذِي وضعه لخلاص البشر جميعاً. فيسعى بُولُسُ لإرضاء الجميع في كُلّ شيء حتى ما يخلص الجميع (١كو ١٠: ٣٣؛ قا؛ أيضاً رو ١٢: ١٧- ١٨؛ ١كو ٩: ٢٢، بالرغم مِنَ عدم استخدام الفعل في هذه الجمل)، وعلى المجتمع الْمَسِيحي أيضاً محاولة معرفة كيفية إرضاء الله (١تس ٤: ١).

(ج) يتبنى بُولُسُ في ٢تي ٢: ٤ صورة الجندي المستخدمة في مكان آخَرَ في التعليم الأخلاقي الهُيليني (قا؛ ١كو ٩: ٧؛ في ٢: ٢٥؛ فل ٢). فالجندي الَّذِي في الخدمة لا ينخرط في أمور الحَيَاةُ المدنية، بل يسعى لإرضاء قائده. من ثَمّ عَلَى الْمُؤْمِنِ ألا ينحرف عن عملَه/عملَها للمسيح بالاهتمام بالأمور الدنيوية، وبالمثل الرجل الغير متزوج، الغير مقيد بالاعتبارات الزوجية، يجب عليه توجيه كُلّ طاقته إلى ربح قبول واستحسان الْمَسِيح (١كو ٧: ٣٢). وعلى الجانب الآخر فان "الَّذِينَ هُمْ فِي الْجَسَدِ لاَ يَسْتَطِيعُونَ أَنْ يُرْضُوا اللهَ" (رو ٨:٨). واليهود الَّذِين قتلوا يَسُوعَ والأنبياء "غَيْرُ مُرْضِينَ لِلهِ وَأَضْدَادٌ لِجَمِيعِ النَّاسِ" (١تس ٢: ١٥).

٢. ترد *euarestos*، مسرّة، ٤ مرات في ع. ج. فقد ذكر في أع ١٢ : ٣ أن إعدام يعقوب سر الْيَهُود، وفي مكان آخَرَ ذكر أن الله هُوَ قصد المسرّة. وتُستخدم الصفة في أع ٦: ٢ في التعبير "لاَ يُرْضِي [أي الله]"، ويقول يَسُوعَ في يو ٨: ٢٩ أنه يفعل دائماً المرضي أمام الله، أي ما يتوافق مع مشيئة الله. ولحفاظ الْمَسِيحيين عَلَى وصايا الله وفعلَهم لما يسرُّ قلبه فأنهم يحصلون عَلَى كُلّ ما يطلبونه في الصلاة (١يو ٣: ٢٢).

٣. ترد *euarestos*، مقبول، مسرّة، مرضي (٨ مرات في يوحنا ومرة في عبرانيين). وأيضاً أن الله والْمَسِيح كقصدها (ماعدا تي ٢: ٩، بالرغم مِنَ أنه حتى هنا، يرد الله كالسيد في الصورة والْمُؤْمِنِين كعبيد يحاولون إرضاء سادتهم، قا؛ أف ٦:٦). وعلى الأطفال أن يطيعوا والديهم لأن هذا "يرضي الرّبّ"(كو ٣: ٢٠)، ويشكر بُولُسُ الفليبيين عَلَى عطيتهم التي هي ذبيحة، "تسر الله" (في ٤: ١٨)، وعلى الْمَسِيحيين في روما تقديم أجسادهم كذبيحة "مقدسة مرضية عند الله" (رو ١٢: ١؛ قا؛ ٢أ)، فقد وجد الْمُؤْمِنِينَ "لإرضاء الله" (٢كو ٥: ٩) وأي مِنَ يخدم الْمَسِيح في بر وسلام وفرح في الرُّوحِ الْقُدسِ "مرضي عند الله" (رو ١٤: ١٨). لذا يجب أن نصلي لأن يعمل الله فينا مِنَ خلال الْمَسِيح ما هُوَ مرضي أمامه (عب ١٣: ٢١).

٤. ترد *euaresteō*، يسر ٣ مرات في عب، فيتحدث الكاتب في ١١: ٥- ٦ عن قصة أخنوخ المذكورة في تك ٥: ٢٤ قائلاً أن أخنوخ أرضى الله كمؤمن (قا؛ التعليق المذكور آنفاً حول استخدام *euaresteō* في هذه الفقرة في سب)، "فبِدُونِ إِيمَانٍ لاَ يُمْكِنُ إِرْضَاؤُهُ [الله]" (عب١١: ٦)، وتعتبر الأعمال النابعة مِنَ الْمَحَبّة في الحَيَاةُ الْمَسِيحية ذبائح يسر بها الله (١٣: ١٦).

٥. ترد *areskeia* في كو ١: ١٠ فقط حيث يصلي بُولُسُ أن يمتلئ الكولوسيون مِنَ معرفة إرادة الله، بكل حكمة "لِيَسْلُكُوا كَمَا يَحِقُّ لِلرَّبِّ، ليرضوه في كل شيء".

٦. ترد *anthrōpareskos* فقط في حكم بُولُسُ فيما يخص العبيد (أف ٦: ٦؛ كو ٣: ٢٢) الذين يجب عليهم طاعة سادتهم ليس فقط "ليحصلوا عَلَى رضاهم" لكن كتبجيل وكخدمة لله.

انظر أيضاً *eudokeō*، يُسر، يستحسن، يرضى (٢٣٠٥).

٧٤٤ (*arestos*، مسرّة) ← ٧٤٣.

٧٤٦ ἀρετή، ἀρετή، (*aretē*)، فضيلة (٧٤٦).

ع. ق & ث ي ١. (أ) استخدمت *aretē* في ث ي مع الإشارة إلى الأشياء والحيوانات والبشر والآلهة، وقد تدل عَلَى السجايا الممتازة للأذرع أو الخيول. فيتحدث هوميروس عن *aretē* الآلهة وإظهار قدراتها، ويستمر هذا الاستخدام الديني حتى الفترة الهلينية، وعادة ما تكون الإشارة إلى الصفات البشرية مثل *aretē* الأقدام، في القتال أو العقل. ومن هنا تستخدم *aretē* عن الشخص ككل، لكل مِنَ القدرات الطبيعية والرُوحية، فهي يمكن أن تصف سجية امرأة أو شجاعة رجل.

(ب) يعتبر معنى *aretē* كفضيلة محدود عند سقراط الذِي يستخدمها ليصف لا الصفات العامة البشرية الواضحة خارجياً لكن الفضائل الداخلية، فقد جعل مِنَ *aretē* شيء قائم عَلَى جهاد المرء للصلاح ويقترح إمكانية تعلم الفضيلة.

رأى أفلاطون الفضيلة مشروطة بالنفس، وفي عقيدته عن النفس طور تسلسل أربع فضائل كلاسيكية: *Sophia*، الحكمة، *andreia*، الشجاعة، *sōphrosynē*، الفطنة، *dikaiosynē*، البر، العدل. وقد أتخذ الأدب الحكمي وشيشرون (أعْظَمُ حكماء وفلاسفة الرومان) هذا النهج للأربع فضائل الرئيسية.

أعتبر أرسطو *aretē* نظام دائم لسلوك الشخص بناءا عَلَى سجايا وقرارات الشخص وهذا عَلَى عكس سيكولوجية أفلاطون. وقد ميز أرسطو بين الفضائل الأخلاقية (العملية) (مثل الشجاعة والكرم والعفة)، والفضائل الذهنية (مثل الحكمة والبصيرة والمعرفة والأدب)، فيعرف *aretē* كوسط بين طرفين.

يشدد الرواقيون عَلَى الوفاق بين الفضائل والطبيعة البشرية، فأن تحيا حسب الطبيعة معناه أن تحيا حسب الفضائل. فهم لا يخدمون أهداف خارجية مثل اهتمامات الحكومة أو الآلهة لكنهم نهاية في حد ذاتهم، ويجلبون هدف السعادة.

٢. (أ) لا ترد في اللغة العبرية كلمة مطابقة أو مماثلة لـ *aretē*. فالكتب اللاهوتية لـ سب والأماكن الوحيدة التي ترد بها هذه الكلمة هي أش ٤٢: ٨، ١٢؛ ٤٣: ٢١؛ ٦٣: ٧؛ عب ٣:٣، حيث تعني تسبيح يهوه، وعمل يستحق التسبيح، وزك ٦: ١٣ حيث تشير إلى جلال يشوع، المسيا الكاهن - المعين.

(ب) كثيراً ما تذكر *aretē* في أسفار المكابيين وخصوصا ٤مك حيث تعني غالباً ولاء الشهداء للإيمان الذِي حافظوا عليه حتى الموت (٧: ٢٢؛ ٩: ٨، ١٨). ويدعى استشهاد اليعازر في ٢مك ٦: ٣١ ذكرى لـ *aretē* التي لَهُ (قا؛ ٤مك ١: ٨، ١٠)، ونجد في نفس الوقت المفهوم اليوناني لـ *aretē* كشجاعة (٢مك ١٥: ١٧)، ورجولة (٤مك ١٧: ٢٣)، ومهارة (١: ٢)، أو الرشد (١: ٣٠). ويمكن تتبع التأثير اليوناني أيضاً في حك ٥: ١٣، حيث تقابل الفضيلة بالشر، وفي ٤: ١ حيث يتم ربطها بالفجور، وفي ٨: ٧ يتم ذكر الأربع فضائل الأساسية لأفلاطون.

ع. ج لا تلعب *aretē* دوراً هاماً في مفردات ع. ج حيث تظهر ٥ مرات فقط. فقائمة الفضائل (والرذائل) أكثر أهمية والذي يتم فيها ذكر فضائل المَسِيحي (ورذائل الغير مسيحي).

١. تذكر ١بط ٢: ٩؛ ٢بط ١: ٣ *aretē* الله، بما أن ١بط ٢: ٩ مقتبسة مِنَ سب أش ٤٣: ٢١، فالمفعول به الجمع لـ *aretē* يجب أن يترجم كأفعال تستحق التسبيح (المدح)، ويجب أن يعلن عنها شعب الله، كما يمكن إدراك المزيد مِنَ الفكر اليوناني في ٢بط ٣:١- ٤، والتي تذكر *doxa* (مجد) و*dynanis* (قوة) بجانب *aretē* التي تعني هنا سمة الكمال لله التي مِنَ خلال إعْلانِات قوتها تضمن لنا هبات، مِنَ خلالَها نصبح شركاء الطبيعة الإلَهِية (قا؛ مت ٥: ٤٨)، حيث ترد الفكرة اليونانية عن علاقة الطبيعة الإلَهِية بالطبيعة البشرية في الخلفية هنا (قا؛ أيضاً أع ١٧: ٢٨).

٢. تتحدث في ٤: ٨؛ ٢بط ١: ٥ عن الفضيلة البشرية، حيث تشكل *aretē* في الحالتين جزء مِنَ سلسلة مِنَ قائمة شاملة للفضائل، وللسلسلتين متوازيات في الأدب الكلاسيكي. حيث تستخدم *aretē* هنا كما في ٤مك لكن كتعبير عام عن السلوك الصَالِحُ والصحيح للمسيحيين.

٣. إن الصلة بين الكلمات الفردية للعديد مِنَ فضائل ع. ج والقوائم المماثلة في ث ي الغير مسيحي مُسلَّم بها. حتى إن لم تكن *aretē* مستخدمة. لاحظ كيف يتحدث بُولُسُ بلا تحفظ عن "ما هُوَ صالح" (رو ١٢: ٩)، أو عن "كُلُّ مَا هُوَ حَقٌّ، كُلُّ مَا هُوَ جَلِيلٌ، كُلُّ مَا هُوَ عَادِلٌ، كُلُّ مَا هُوَ طَاهِرٌ، كُلُّ مَا هُوَ مُسِرٌّ" (في ٤: ٨) كهدف عَلَى المَسِيحيين الوصول إليه. فقد كانت الْكَنِيسَةِ الأولى عَلَى وعي تام بالسجايا الجيدة عند الغير مؤمنين (رو ٢: ١٤)، فجلبت الضمير، والفضائل إلى الإعْلاَنِ المَسِيحي.

لكن يجب ألا نغفل الفروق التي بين قوائم الفضائل التي للرواقيين وتلك التي للمسيحيين، أو بين المفهوم اليوناني للفضيلة وذاك الذِي لـ ع. ج. فالنهج الافلاطوني للأربع فضائل الأساسية لا يظهر في قوائم ع. ج، بل عَلَى العكس، فكل الفضائل المَسِيحية توضع تحت المفهوم الأساسي للمحبة (غل ٥: ٢٢؛ أف ٤: ٣٢- ٥: ٢؛ كو ٣: ١٢)، أو للإيمان (أف ٤: ٢- ٥؛ ٢بط ١: ٥) ومحكومة بهما. كما لا يعرف ع. ج الفرق الذِي يضعه أرسطو بين الفضائل العملية والنظرية، لكنه بالحري يشدد عَلَى مُجمل أفعالنا كتصرفات عملية وكتعبير عن الطاعة.

أخيراً - ولِهَذا أهمية عظمى - تعتبر النظرة الرواقية للشخص كمستقل بذاته في فضائلهُ غريبة عن ع. ج، فالفضائل هنا ثمر للرُوحَ (غل ٥: ٢٢-٢٣)، تابعة للمحبة المتبادلة وتمجيد الله، ومن هنا ترى فضائل ع. ج كهبات نعمة للرُوحَ القدس وهي تصرفات وعلامات عَلَى خليقة الله الجديدة.

انظر أيضاً (*anenklētos*)، غير مُتهم، بِلاَ لَوْمٍ، بريء (٤٤١).

٧٤٨ (*arēn*، حملٌ) ← ٣٠٣.

٧٤٩ (*arithmeō*، يعدّ) ← ٧٥٠.

٧٥٠ ἀριθμός، ἀριθμός، (*arithmos*)، عدد (٧٥٠)؛ ἀριθμέω، (*arithmeō*)، يعدّ (٧٤٩).

ع. ق & ث ي ١. (أ) تشير *arithmos* في ث ي إلى الكمية، المجموع، العدد، الكم (مثل؛ الذهب)، ويمكن أيضاً أن تعني تقييم العدد، مثل؛ عد، أو أحصى، ثم لواء أو وحدة عسكرية، حيث تفهم *arithmos* ككمية في مقابل نوعية. ويمكن أن تعني تضمين فعلي لما ليس لَهُ قيمة (مثل؛ "عدد مِنَ الكلمات" قد تعني "كلمات فارغة")، وأحياناً ما تكون *arithmos* بمعنى كتابة سرية أو شفرة.

(ب) حظيت *gematria* (عملية فك شفرة كلمة عن طريق إضافة القيمة العددية لمكونات حروفها) بالشعبية في الفكر العامي والديني الهُيليني، وقد كانت فك شفرة رقم هندسي ممكنة فقط للمبتدئ.

٢. إن المعنى الأكثر عمومية في سب لـ *arithmos* هُوَ رقم (مثل؛ تك ٣٤: ٣٠؛ خر ١٦:١٦). ويمكن أن تعني أيضاً قياس (مز ٣٩: ٤)، جمع، أو إجمالي (عد ١: ٤٩؛ ١أخ ٧: ٥؛ أش ٣٤: ٢)، وتحمل في ٢أخ ١٧: ١٤ فكرة التسجيل.

٢. ترد *gematria* أيضاً في الرَّابانية والهُيلينية اليهودية كطريقة تفسيرية لحل المشاكل، فتستبدل ترأن مثل؛ المعلومة في عد ١٢: ١، القائلة بأن موسى أتخذ زوجة "كوشية" (أممية) بالمعلومة بأن المرأة كانت "جميلة المنظر" لأن الكلمتان تنتجان القيمة العددية ٧٣٦.

ع. ج ١. ترد *arithmos*، ١٨ مرة فقط في ع. ج (١٠ في رؤ)، و*arithmeō*، ٣ مرات، وعلى كلّ وفي كل الأحوال يعني الاسم ببساطة "رقم" (مثل؛ رو ٩: ٢٧؛ رؤ٢٠: ٨)، ويستخدم في التفاصيل العددية (مثل؛ يو ٦: ١٠؛ أع ٤: ٤؛ رؤ ٥: ١١؛ ٧: ٤). وربما يعني المعنى في لو ٢٢: ٣ "جملة" (أي: حرفياً "يَهُوذَا ... هُوَ مِنْ جُمْلَةِ الاِثْنَيْ عَشَرَ")، واستخدم يَسُوعَ *arithmeō* حين قال أن شعور رؤوسنا مُحصاة، مبيناً عناية الله الفائقة بحياتنا (مت ١٠: ٣٠؛ لو ١٢: ٧). ويستخدم الفعل أيضاً في الجمع الغفير في رؤ ٧: ٩ الَّذِي "لَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدٌ أَنْ يَعُدَّهُ".

٢. تشير *arithmos* في رؤ ١٣: ١٧-١٨ إلى كتابة سرية أو شفرة للرقم ٦٦٦، ومما لا شك فيه أن لدينا هنا *gematria* عاملة، تضع اسم الشخص المقصود في شفرة. ويتحدث النص وصفيا عن "وحش" (← *thērion*، ٢٥٦٣)، والذي فهم تقليدياً عَلَى أنه ضد المَسِيح. وقد ذكر أن عدد الوحش هُوَ "عدد إِنْسَان" والذي يظهر تخبئة عدد بشري معروف لسامعي وقارئي النص في ذَلك الزمان خلف الوحش ورقمه، وهذا بالطبع يقصي كل محاولات فك شفرة الرقم التي لا علاقة لَهُا بالعدد الإِنْسَانِي. كما نلاحظ أيضاً أن النص لا يوضح إن كان عَلَى المرء استخدام الهُجائية اليونانية أم العبرية في تفسير العدد. هذا بالرغم مِنَ كتابة النص نفسه باليونانية.

يعتبر الصك العبري المتوافق لـ "نيرون قيصر" (*qsr nrwn* ١٠٠ =+ ٦٠+ ٢٠٠+ ٥٠+ ٦+ ٥٠= ٦٦٦) الأكثر احتمالية مِنَ وسط العديد مِنَ المحاولات. كما أن هذا الحل يصبح أكثر جاذبية حين يضم إلى رؤ ١٧: ١١ (الْوَحْشُ الَّذِي كَانَ وَلَيْسَ الآنَ)، حيث يمكن أن يشير إلى أسطورة *Nero redivivus* وهو مِنَ هنا يصبغ ضد المَسِيح بألوان نيرون المكروه، ويعضد هذا معرفة الأدب الابوكريفي اليهودي بهذه الأسطورة، لكن لا يمكننا إعطاء تفسير محدد وحاسم لـ ١٣: ١٧-١٨.

٣. إن الأعداد في العالم القديم وكما توضح عملية الـ *gematria* لا تشير فقط إلى الكميات لكن أيضاً إلى النوعيات، فبعض الأرقام تحمل تقريباً معنى رمزي ثابت. ويعتبر هذا حقيقي بشكل خاص في استخدام ع. ج لرقم ٤، ٧، ١٢، وللتعرف عَلَى المزيد حول هذه الأرقام رج واحد، (١٦٥١) *heis*، اثنين، (١٥٤٥) *dyo*، وثلاثة، (٥٥٥٢) *treis*، وأربعة، (٥٤٧٥) *tessares*، وخمسة، *pente* (٤٢٩٧)، وسبعة، (٢٢٣١) *hepta*، وثمانية، (٣٨٩٣) *oktō*، عَشَرة، (١٢٧٤) *deka*، واثنى عَشَرَ، (١٥٥٧) *dōdeka*، وأربعون، (٥٤٧٧) *tesserakonta*، وسبعون، (١٥٧٣) *hebtomēkonta*، وألف، (٥٩٤٢) *chilias*.

٤. يجب أن نأخذ حذرنا في ألا نصبغ مغزى لاهوتي في استخدام أرقام معينة حين لا يكون مِنَ الواضح وجود قصد لهُذا المغزى، ففي الكثير من الحالات يكون مِنَ الأفضل التعامل معها حرفياً أو بلاغيا أو تقريب لعدد كامل.

بالرغم مِنَ هذا توجد بعض الحالات الأقل وضوحاً، ففي مت ١ ينظم نسب يَسُوعَ إلى فقرات مِنَ أربعة عَشَرَ جيلاً، أي ضعف السبعة، والترقيم هنا اختياري ولا يمكن التعامل معه كمستفيض. لذا مِنَ المعقول افتراض أن الأجيال المذكورة هنا تم اختيارها لوجود سبب ما في الذهن، بالرغم مِنَ عدم معرفتنا: هل كان للسبب مغزى لاهوتي، أم ببساطة بلاغي، أم مستحضر للذاكرة.

يعتبر جمع ١٣٥ سمكة في يو٢١: ١١ موضوع آخَرَ للجدال فقد اختارت العديد مِنَ كنائس الآباء التفسير الرمزي للرقم. لكن فسر بعض الباحثين الحديثين الرقم بالـ *gematria* أو كرقم "ثلاثي" متبعين اوغسطينوس في هذا، لكن ربما مِنَ الأفضل أن نأخذ الرقم حرفياً، لاقتراح المصادر القديمة أن عملية عد السمك كانت تتم لتقسيمه بين الصيادين المشاركين في عملية الصيد. لاحظ أن يوحنا يعطي أرقام محددة في أماكن أخرى حيث مِنَ غير اللازم البحث عن معنى رمزي (مثل؛ ٤٦ في ٢: ٢٠، ٣٨ في ٥:٥). وتشديد يو الدائم عَلَى شاهد يناقض الخفي.

مما لا شك فيه بالطبع أن كثيراً ما تكون الأرقام رمزية في رؤ، فبالتأكيد لَهُا مغزى مثل؛ في السبع الكنائس التي يكتب إليها في أسيا، لاحظ مع هذا أن اختيار السبعة لَهُ اعتبارات جغرافية في جزء منه لأن السبع مدن المذكورة كانت أكثر مراكز التواصل كفاءة لكنائس المقاطعة.

٧٥٤ ἀριστερός، ἀριστερός (*aristeros*)، شمال، يسار، يد يُسرى (٧٥٤)؛ εὐώνυμος (*euōnymos*)، يسار [يد] (٢٣٨١).

ع. ق & ث ي ١. (أ) تعني *aristeros* في ث ي عكس *dexios* (← ١٢٨٨)، أي، يسار (عكس يمين)، ويشير المؤنث نفسه (مع مفهومهم) إلى اليد اليسرى أو الناحية اليسرى. ويتضمن المعنى المشتق أخرق وسيء الحظ أو ممنوع (محرم)، وتعني *euōnymos* (الخليط مِنَ eu و*onoma*) في علم الاشتقاق نبيل، أو ذو سمعة جيدة، لكن أصبحت هذه الكلمة لبعض الأسباب مبكرا جداً مشتق لطيف التعبير لـ *aristeros*.

٢. ترد كُلَ مِنَ *aristeros* (مثل؛ تك ١٤: ١٥؛ ٢٤: ٤٩) و*euōnymos* (مثل؛ خر١٤: ٢٢، ٢٩؛ عد٢٠: ١٧) في ع. ق. ويلتصق المغزى باليد الَّتي استخدمها يعقوب في مباركة ابْنَي يوسف في تك ٤٨: ١٤. بما أن اليد اليسرى ترمز إلى الحظ الأخرق والسيئ في جا ١٠: ٢.

ع. ج يتحاشى ع. ج عموماً تضمين معنى النحس في هذه الكلمات ويستخدمها لليد والجانب الأيسر. ففيما يخص *aristeros* يتحدث بُولُسُ عن أن لَهُ" قُوَّةِ اللهِ بِسِلاَحِ الْبِرِّ لِلْيَمِينِ وَلِلْيَسَارِ" (٢كو ٦: ٧) في دفاعه عن خدمته. ويستخدم كُلَ مِنَ يعقوب ويوحنا التعبير *ex aristerōn* في التعبير عن رغبتهم في الحصول عَلَى مكان الصدارة عَلَى يمين ويسار يَسُوعَ في مملكته (مر١٠: ٣٧). ويذكر لو ٢٣: ٣٣ الرجلان اللذان صلبا عَلَى يمين ويسار يَسُوعَ، وتستخدم *euōnymos* في نفس سياق النص في مر١٠: ٤٠، و١٥: ٢٧ (قا؛ مت ٢٠: ٢١؛ ٢٣؛ ٢٧: ٣٨) ولِهُذه الكلمة أيضاً معنى متعادل في أع ٢١: ٣ (ت. ع. م "يسار") ورؤ١٠: ٢. لكن لـ *euōnymos* معنى محقر في مت ٢٥: ٣٣؛ ٤١ في مثل الخراف والجداء الذين أدينوا ووضعوا عَلَى يسار القاضي.

انظر أيضاً *dexios*، يمين، اليد اليمنى، الجانب الأيمن (١٢٨٨)؛ *cheir*، يد (٥٩٣١)؛ *epitithēmi*، يوضع عَلَى، يمدّ عَلَى (٢٢٠٢).

٧٥٧ *arketos*، بما فيه الكفاية، كافي، يكفي)، ← ٧٥٨.

٧٥٨ ἀρκέω ἀρκέω، (*arkeō*)، يكون كافياً، يكفي، وفي المبني للمجهول: يكون مكتفياً أو مكتفياً بـ (٧٥٨)، ἀρκετός (*arketos*)، بما فيه الكفاية، كافي، يكفي (٧٥٧)، αὐτάρκεια (*autarkeia*)، كفاية، قناعة (٨٩٤)، αὐτάρκης (*autarkēs*)، مكتفي ذاتياً، مستقل، رضا، قناعة (٨٩٥).

ع. ق & ثي ١. تحمل *arekeō* ، يكون كافياً، يكفي، فسح، يكون مكتفياً أو مكتفياً بـ عند هوميروس معنى إعطاء الحماية أو يدرأ أو ذا قوة أو مساعدة. وتعني أخيراً ليكفي أو وافي، ولم ترد الصفة *arketos* حتى القرن الأول الميلادي وتعني كافي، ويشير الاسم *autarkeia* إلى الاكتفاء بالوسائل أو الاقتدار مثل التي يستمتع بها الشخص المستقل والذي يعضد نفسه. وبالمثل تعني *autarkēs* الاكتفاء بالذات ومن هنا قوي، وغالباً ما ترد مع الفعل *einai*، ليكون، بمعنى أن يكون مكتفياً.

أصبحت القدرة عَلَى أن يكون المرء راضياً هي جوهر كُلِّ الفضائل في الفلسفة الأخلاقية للرواقيين. وكانت ممارسة هذه الفضيلة تعني أن يذعن المرء بحكمة لما يناسب طبيعته، فقد كان الرواقيون يفتخرون بقدرتهم عَلَى الاستقلالية عن الأشياء واعتمادهم عَلَى أنفسهم وخضوعهم للنصيب المحدد لَهُم مِنَ الآلِهَة.

٢. تستخدم سب فئة هذه الكلمة قليلاً، ففي عد ١١: ٢٢ تعني *arekeō* "لِيَكْفِيَ" وفي ١مل ٨: ٢٧ تحتوي عَلَى "تَسَعُ "وأم ٣٠: ١٥ (= سب ٢٤: ٥٠)، ٢مك ٥: ١٥؛ حك ١٤: ٢٢؛ ٤ مك ٦: ٢٨، تَشْبَعُ. لكن تقوى ع. ق تعرف أكثر عن الرضى مما قد يميل مدى الكلمات إليه (قا؛ مز ٧٣: ٢٣- ٢٨؛ ١٣١؛ هُوَ ١٢: ٨- ٩؛ ١٣: ٦).

ع. ج لا تستخدم فئة هذه الكلمة بسعة في ع. ج، وتعبر *arekeō* عن فكرة وجود شيء مشبع أو كافٍ (مثل؛ زيت في مت ٢٥: ٩، وخبز في يو ٦: ٧). كما تصف أيضاً توجه العقل الراضي أو المكتفي بما هُوَ متاح (عب ١٣: ٥)، مِنَ غذاء وملبس (١تي ٦: ٨)، أو بالأجر (لو ٣: ١٤).

٢. تستخدم *arketos*، كافي في المسند النعتي في مت ٦: ٣٤؛ ١٠: ٢٥؛ ١بط ٤: ٣؛ ويستخدم بُولُسُ في ٢كو ٩: ٨ *autarkeia* ليري الكورنثوسيين أن مِنَ يعطي مِنَ القلب سيمنحون كُلَّ ما يحتاجون إليه؛ أي سيسدد الله بغنى لَهُم كُلَّ متطلبات الحَيَاة، فلم تعد *autarkeia* إشارة إلى حرية الإرادة أو الاكتفاء بالذات لكن الحرية في إعطاء الآخرين، فنحن لا نعيش لأنفسنا فقط. ويستخدم بُولُسُ في ١تي ٦:٦ نفس الكلمة ليقول أن ارتباط القناعة بالتقوى ربح عظيم.

٣. (أ) يفترض مِثْل هذا التوجه مِنَ القناعة في ع. ج الثقة واليقين الَّذِي لدى أبناء الله في أبوهم السماوي، فلكونهم آمنين في محبته يستطيعون الرضى والقناعة بما لديهم لأنه مخصص لَهُم مِنَ الله نفسه. فهو يتخذ عَلَى عاتقه بناء عَلَى وعوده رعاية شعبه طوال حياتهم (عب ١٣: ٥)، ويستطيع مثل هذا اليقين محو كُلَّ قلق حول المستقبل، لأن المستقبل مثل الحاضر، مسدد احتياجه مِنَ الله (مت ٦: ٣٤)، وأبناؤه مخلصين مِنَ القلق عَلَى أنفسهم ليكونوا أحرار ليعتنوا بالآخرين.

(ب) يصف بُولُسُ في في ٤: ١١ توجهه الخاص: فقد تعلم أن يكون مكتفياً (*autarkēs*) في أي موقف يمر به. ويأتي هذا الاكتفاء مِنَ الاستعداد الكامل لقبول كُلّ ما يمنحه الله، ولا يفرّق الرسول بين ما هُوَ ضروري وما هُوَ غير لازم لكنه ببساطة يقدم الشكر عَلَى كل شيء، فهو يستطيع قبول الوفرة والاحتياج كجزء مِنَ حياته، ويقدم الشكر عَلَى الاثنين كهبات مِنَ الله ممنوحة مع نعمة الله في الغفران وقوته المنعشة. يجب أن نلاحظ كمثال عَلَى هذا التوجه شَوْكَة بُولُسُ التي في الْجَسَدِ، ويمارس قناعته ورضاه هنا دون طلب أكثر مما يسر الله أن يمنحه بسخاء، فيخدم وجود هذه الشوكة في تذكير بُولُسُ بأنه معتمد تماما، في كُلّ ما يفعل، عَلَى القوة التي يمنحها لَهُ ربه (٢كو ١٢: ١-١٠).

٤. أصبح منظور فئة هذه الكلمة واضح في يو ١٤: ٨ حين يدعي فيلبس أنه لو رأى هُوَ وباق الرسل الآبَ وَكَفَانَا (*arekeō*)" وأجابه يَسُوعَ بأن احتياجهم الحقيقي، مثلهم مثل باق الناس، في الحقيقة أكثر محدودية، حيث يكفيه أن يرى يَسُوعَ، فكل مِنَ راءه فقد رأى الآب، فان إعْلاَنِ لمسيح عن الله هُوَ الإِعْلاَنِ الأكثر شمولية وكمال مفهوم لأي شخص.

انظر أيضاً *hikanos*، أهل، مستحق، جدير، كفؤ (٢٦٥٣).

٧٦٢ *Harmagedōn*، هَرْمَجَدُّونَ) ← ٤٤٨٣.

٧٦٦ ἀρνέομαι ἀρνέομαι، (*arneomai*)، يرفض، ينكر، يأبى، يهمل، تبرأ مِنَ (٧٦٦)؛ ἀπαρνέομαι، (*aparneomai*)، ينكر، يتبرأ من، يُعارض (٥٦٥).

ع. ق & ث ي تعني *arneomai*، يرفض، ينكر، ينبذ وعكسها *didōmi*، يضمن، يعطي اهتمام لشيء يحتاج إيضاح. ويعني الفعل نازع أو خاصم وعكسه *homologeō*. يوافق أو يرضى بـ، وطورت *arneomai* المعنى لاحقاً ليصبح ينبذ أو يتبرأ من، وهذا هُوَ المعنى الأكثر استخداما في ع. ج لـ *aparneoma* بشكلَها الأصلي المركز.

تعني *arneomai* في تك ١٨: ١٥ نزاع أو إنكار وتعني *aparneomai* (في أش ٣١: ٧) ينبذ وتحمل *arneomai* في الأبوكريفا معنى الرفض (حك ١٢: ٢٧؛ ١٦:١٦؛ ١٧: ١٠)، ويتبرأ مِنَ (٤مك ٨: ٧؛ ١٠: ١٥).

ع. ج ١. ترد *arneomai*، ٣٣ مرة في ع. ج و*aparneomai*، ١١ مرة بالإضافة إلى معاني الرفض (عب ١١: ٢٤)، والإنكار (يو ١: ٢٠) ويحمل الفعل المعنى الخاص لنبذ الرَّبِّ يَسُوعَ الْمَسِيح.

٢. يمكن أن يكون رفض وإنكار يَسُوعَ الْمَسِيح نتيجة للجهل (أع ٣: ١٣- ١٤، قا؛ آ ١٧)، وعموماً تعني *arneomai* ارتداد مرء عن علاقة سابقة معه بسبب الغدر (٢بط ٢: ١، يه ٤). وهذا هُوَ معنى إنكار بطرس (مر١٤: ٣٠؛ ٦٨؛ ٧٠). ويذكر يو٢: ٢٢-٢٣ أن مهرطقين معينين كانوا ينكرون أن يَسُوعَ هُوَ المسيا، وعكس إنكار يَسُوعَ الْمَسِيح هُوَ التمسك به (رؤ ٢: ١٣)، أو الوفاء لَهُ (٢: ١٠)، وإذا استخدمت *arneomai* بالمعنى المطلق فقد تعني التخلي عن الشركة مع الرَّبِّ (٢تي ٢: ١٢).

ليس إنكار الْمَسِيح مسألة نطق فقط، لكنه أيضاً فشل في التلمذة. ويوجد نوع مِنَ الخطر الخاص مِنَ إنكار الرَّبِّ في أوقات الاضطهاد (رؤ ٢: ١٣؛ ٣: ٨؛ قا؛ ٢تي ٢: ١١- ١٢)، وعادة ما يكون الخوف مِنَ الآخرين أو الخوف مِنَ معاناة الهُزء، أو الاضطهاد، أو القلق مِنَ ما يمكن أن يفكر فيه الآخرين هُوَ دافع الإنكار.

٣. يرد إنكار الْمَسِيح أيضاً حين يرفض المرء إتمام مسئوليته أمام الله (١تي ٥: ٨). والأكثر مِنَ هذا هُوَ أن إنكارنا للرب سيقابل بإنكاره لنا (لو ١٢: ٩، ٢تي ٢: ١٢). لأن الإنكار رفض لخلاص الله المقدم لنا ونبذ واعي لنعمته، ومع هذا فأن الله لا ينكر نفسه (٢تي ٢: ١٣). لأنه يبقى أميناً لطبيعته.

٤. يتضمن إتباع مِنَ "أَخْلَى نَفْسَهُ" (في ٢: ٧) أن ينكر المرء نفسه ويحمل صليبه (مت ١٦: ٢٤؛ مر ٨: ٣٤؛ لو ٩: ٢٣؛ ← ٥٠٨٩). والتي إذا ترجمت بناء عَلَى إنكار بطرس فأنها تعني قول لا للنفس والتسليم الكامل لَهَا حتى لو عنى ذلك الإستشهاد. لكن لا يجب أن نغفل هنا ملاحظات بُولُسُ حول أن ندفن مع الْمَسِيح (رو ٦: ٤- ٥) ونصلب معه حتى يحيا الْمَسِيح فينا (غل ٢: ٢٠)، فإنكار الذات إذا ليس مطلبا

قانونيا لكنه طريق نسلكه للحَيَاةُ في "الْمَسِيح".

٧٦٨ (arnion، خروفٌ) ← ٣٠٣.

٧٧١ (harpagē، سرقة، إختطاف، نهب، جشع) ← ٧٧٣.

٧٧٢ (harpagmos، سرقة، غنيمة، خلسة) ← ٧٧٣.

٧٧٣ ἁρπάζω، ἁρπάζω (harpazō)، يخطف، يستولي عَلَى (٧٧٣)؛ ἁρπαγμός (harpagmos)، سرقة، غنيمة، خلسة، الّذِي يُسلب مِنَ شخص ما (٧٧٢)؛ ἁρπαγή (harpagē)، سرقة، إختطاف، نهب، سلب، جشع (٧٧١)؛ ἅρπαξ (harpax)، مفترس، جشع، خاطف، سارق، نصّاب (٧٧٤)؛ μετατίθημι (metatithēmi)، يتحول، يحول، يغير موقعه، يستدير، يتغير (٣٥٧٢).

ع. ق & ث ي ترتبط harpazō في ث ي بـ rapio اللاتينية بمعنى يختطف، يسلب وتعني ليختطف أو ليسلب أو ينهب أو يسرق أو يغتصب أو أمات. أما harpagmos فتعني كُلّ مِنَ سرقة أو اغتصاب وأشياء تسرق مِنَ الشخص أو غنيمة للسلب.

٢. تعني harpazō في سب يختطف أو يسرق (لا ٦: ٤؛ ١٩: ١٣؛ قض٢١: ٢٣؛ مز ٧: ٣؛ أش ١٠: ٢؛ مي ٣: ٢)، يقطع (اربآ) (مثل؛ تك ٣٧: ٣٣؛ مز ٢٢: ١٣؛ ١٠٤: ٢١؛ عا ٣: ٤). وتقارن مواجهة يهوه بشعب مرتد في مز ٥٠: ٢٢ بأسد يقطع فريسته اربآ.

ترد harpazō مرة واحدة في سب بمعنى اختطاف أو ينتش حك ٤: ١١، يشير عَلَى ما يبدو إلى أخنوخ وَإِيلِيّا بقولَهُ قد تم "اختطافهم" (تستخدم metatithēmi في مكان آخَرَ في سب وفي ث ي: مثل؛ تك ٥: ٢٤؛ حك ٤: ١٠؛ سي ٤٤: ١٦؛ ٤٩: ١٤) وتبدو ترجمة أخنوخ كثيراً في الأدب اليهودي. ومن هنا فانه مِنَ المهم مناقشة ماذا تعني اختطاف أخنوخ في تك ٥: ٢٤، لأن حياته سرت الله فأخذ إلى الله مباشرة دون الذهاب أولاً إلى شيلوه (← ٨٧ ، hadēs). دون أن يتم ذكر كيفية حدوث هذا (قا؛ عب ١١: ٥، حيث تستخدم metatithēmi)، كما تم أخذ إِيلِيّا إلى محضر الله مباشرة في عربة نارية (٢مل٢: ١١- ١٢، لمعرفة لمزيد، ← ٤١٤ ، anastasis).

ع. ج ١. (أ) ترد ١٤ harpazō مرة في ع. ج وتحمل نفس المعنى الّذِي لَهُا في سب و ث ي يسرق أو يختطف أو يسحبه بعيداً (مت ١٢: ٢٩؛ يو ١٠: ١٢) ويمكن أن تعني اقتياده بعيداً بالقوة (يو ٦: ١٥؛ ١٠: ٢٨- ٢٩، أع ٢٣: ١٠؛ يه ٢٣) وتستخدم عن الرُوحَ الّذِي يحمل شخصا بعيداً في أع ٨: ٣٩؛ ٢كو ١٢: ٢؛ ٤؛ ١تس ٤: ١٧؛ رؤ ١٢: ٥.

(ب) يجب أن نميز في ع. ج بين حركة شخص ما مِنَ مكان إلى آخَرَ عَلَى الأرْضِ وبين أن يختطف مِنَ الرُوحَ إلى العالم الفوق طبيعي.

(١) فبعد معمودية الخصي الحبشي "خَطَفَ رُوحُ الرَّبِّ فِيلُبُّسَ "(أع٨: ٣٩) حيث يجب أن يؤخذ هذا عَلَى حقيقتها واتساعها، كما أن لَهُا صلة وثيقة بـ ٢مل ٢، حتى في التفاصيل الحرفية (قا؛ بشكل خاص ٢: ١٢) لكن يمكن مقارنتها أيضاً بالرُوحَ الّذِي اقتاد يَسُوعَ في البرية بعد الْمَعْمُودِيّة (قا؛ مت ٤: ١؛ مر ١: ١٢؛ لو ٤: ١).

(٢) لكن تبنى ٢كو ١٢: ٢-١٠ عَلَى مدرك مختلف ففيها يخبرنا بُولُسُ بتجربة دارت بينه وبين الله فقط، حيث تم "اختطافه إلى السَّمَاء الثَّالثة" حيث سمع هناك أشياء لا يمكن التعبير عنها ولا يستطيع حتى شرحها وقد منحه اختطافه هذا تجربة مذهلة بشكل كبير وتركت داخلَهُ انطباعا لا ينسى، ومع هذا، وبالرغم مِنَ مناوئيه، فانه يعلم أنه لم يصل للكمال النهائي في اختطافه هذا. والأكثر مِنَ هذا، قد كان متردداً في الكتابة عن هذه التجربة لعدم تأكده مما يجب عملَهُ حيالَهُا.

(ج) يتعامل بُولُسُ في ١تس٤: ١٧ مع الاختطاف الأخير إلى شركة الفادي في اليوم الأخير. ويتحدث عن هذا الموضوع لأن بعض أعضاء كنيسة تسالونيكي تساءلوا عن مصير الْمُؤْمِنِينَ الذين ماتوا بالفعل. ويجيب بُولُسُ عن اهتمامهم هذا عن طريق التأكيد عَلَى القيامة، أما الْمُؤْمِنِينَ الباقين عَلَى قيد الحَيَاةُ حين يأتي الْمَسِيح عَلَى السحاب في اليوم الأخير لن يذوقوا الموت بل سيؤخذون مباشرة إلى شركة مِنَ قاموا مِنَ الموت بالفعل، وسيقابلون الرَّبّ يَسُوعَ في الْهَواء، وهذه اللغة تماثل الأبوكريفا اليهودية المعاصرة (بناء عَلَى أن paralambanō في مت ٢٤: ٤٠- ٤١؛ لو ١٧: ٣٤- ٣٥ تشير إلى نفس الحدث، ← lambamo، ليأخذ، ٣٢٨٤).

(د) يختطف الطفل الذكر(مشيراً إلى يَسُوعَ) في رؤ ١٢: ٥ إلى الله ليهرب مِنَ اضطهاد التنين، ويماثل هذا التعبير المصور لغويا للأحداث تلك المذكورة في مت ٢: ١٣- ١٨.

(هـ) تستخدم harpazō في مت١١: ١٢، ← bia، قوة، عنف، ١٠٤٠.

٢. يرد الإسم harpagmos فقط في في ٢: ٦ حيث يشير بُولُسُ إلى يَسُوعَ الْمَسِيح" الَّذِي إِذْ كَانَ فِي صُورَةِ اللهِ، لَمْ يَحْسِبْ خُلْسَةً (harpagmon) أَنْ يَكُونَ مُعَادِلاً لِلهِ"، وربما تكون هذه الفقرة مِنَ أوائل الترانيم الْمَسِيحية (٢: ٥- ١١) حيث قد تعني harpagmon عَلَى الأرجح شيئاً تم الاستيلاء عليه مثل غنيمة أو سلبه حرب. وتشير إلى ما رفض يَسُوعَ أن يقبض عليه أو يتمسك به لنفسه، آي، أن يحسب نفسه معادلاً لله فقد كان لَهُ كُلّ الْحَقّ بالطبع لأنه كان بالفعل الله وشارك اللهُ عَرْشِه لكنه أختار أن يخلي نفسه (← kenoō، ٣٠٣٣) وأخذ صورة عبد والذي بالتالي يمنح مثال للسلوك الْمَسِيحي.

٣. تعني hapagē في عب ١٠: ٣٤ سرقة، سلب، آي، سَلْبَ ممتلكات الْمَسِيحي بالقوة. وتشير في مت ٢٣: ٢٥؛ لو ١١: ٣٩ إلى السبب الأصلي لسلب شيئاً ما، أي، الطمع. ويتهم يَسُوعَ الفريسيين بالرياء، آي، طاهرين في الشكل لكنهم مملوءين بالطمع. ويصف يَسُوعَ في مكان آخَرَ طمع الفريسيين الذين "يَأْكُلُونَ بُيُوتَ الأَرَامِلِ" (لو٢٠: ٤٧)، آي، يخنون الثقة المالية التي منحتهم إياها الأرامل لرعاية شئونهم الخاصة بعد وفاة أزواجهن والبحث عن وسيلة للاستيلاء عَلَى ممتلكاتهن.

٤. تعني harpax، سارق، مختلس - لذئاب (مت ٧: ١٥)، وكاسم، سارق (لو ١٨: ١١؛ قا؛ ١كو ٥: ١٠- ١١؛ ٦: ١٠).

٧٧٤ (harpax، مفترس، خاطف، سارق، نصّاب) ← ٧٧٣.

٧٧٥ ἀρραβών، ἀρραβών (arrabōn)، قسط أول، دفعة أولية، إيداع، وعد، عربون (٧٧٥).

ع. ق & ث ي arrabōn مفهوم قانوني نادر مستعار مِنَ اللغة السامية ويعني (١) قسط يضمن به المرء قانونيا شيء لم يدفع ثمنه كاملا بعد. و(٢) عربون، دفعة مقدمة مِنَ خلالَهُا يصبح العقد صحيح قانونيا. و(٣) في أصحاح واحد (تك ٣٨: ١٧-٢٠) تعهد. لكن في كُلّ الحالات يتضمن عربون مِنَ خلالَهُ يضمن الشخص لمن يدفعه لَهُ دفع دفعات أخرى لاحقة.

ع. ج يرد arrabōn، ٣ مرات في ع. ج كلّهُم مرتبطين بالرُوحَ القدس. وتفسر أف ١: ١٤ الاثنين الآخرين: فالرُوحَ القدس هُوَ عربون للميراث المستقبلي، ضامنا خلاصنا الكامل والنهائي، آي، الشركة الأَبَدِيّة مع الله، وربما تكون هذه المقولة مرتبطة بالْمَعْمُودِيّة كما في ٢كو ١: ٢٢، حيث يمنح قلب الشخص مِنَ خلال ختمه بالْمَعْمُودِيّة الرُوحَ القدس كعربون، وتظهر الحقيقة المستقبلية المقدمة مِنَ هذا

العربون في ٢كو ٥:٥ كـ" بَيْتَ" متوقع في السَمَاءِ الَّذِي سيحل في يوما ما محل "بَيْتَ خيمتنا الأرضي" (٥: ١ـ ٤). ويماثل هذا تشديد بُولُسْ في أن يكون "لَنَا بَاكُورَةُ الرُّوحِ" (رو ٨: ٢٣، ← ٥٦٩ ،*aparchē*)، وتعتبر حقيقة الرُّوحَ الآتية عربون وعلامة عَلَى ما هُوَ آت.

لكن لا يجب فهم *arrabōn* في الإصحاحات الثلاثة عَلَى الرغم مِنَ هذا عَلَى أنها تدل عَلَى أن منحنا عربون الرُّوحَ يعني أن الله مديون لنا قانونيا، لأنه حتى عربون الرُّوحَ يبقى هبة حرة ولا نستحقها مِنَ الله لنا.

انظر أيضاً *dōron*، هدية، عطية (١٥٦٥)، *korban*، قربان، هبة (٣١٦٧).

٧٧٩ (*arrōstos*، مريض، عليل) ← ٣٧٩٨.

٧٨٠ (*arsenokoitēs*، ذكر شاذ جنسياً، لوطي) ← ٧٨١.

٧٨١ ἄρσην، ἄρσην (*arsēn*)، ذكر (٧٨١)؛ θῆλυς (*thēlys*)، أُنْثَى (٢٥٥٩)؛ ἀρσενοκοίτης (*arsenokoitēs*)، ذكر شاذ جنسياً، لوطي، مضاجع ذكر (٧٨٠).

ث ي & ع. ق ١. تعني *arsēn* في ث ي ذكر في مقابل *thēlys*، أُنْثَى (والتي يمكن أن تعني مع أداة التعريف امرأة).

٢. ترد *arsēn*، ٥٤ مرة في سب وتظهر في جملة "ذَكَرا وَأُنْثَى" في تك ١: ٢٧، فيما يخص خلق الذكر والأنثى عَلَى صورة الله (قا؛ أيضاً ٥: ٢؛ ٦: ١٩ـ ٢٠؛ لا ١٢: ٧؛ لاحظ أنه في تك ٧: ٢ـ ٣، ٩، ١٥ـ ١٦؛ لا ٣: ١، ٦ يمكن أن تشير *arsēn* إلى ذكر مِنَ الحيوانات)، كما يشار إلى الذكر بعيداً عن الأنثى في إصحاحات مثل تك ١٧: ١٤؛ ٢٣ (عملية الختان كعلامة عَلَى العهد)، وخر ١: ١٦ـ ١٨؛ ٢٢؛ ٢: ٢؛ ١٢: ٥ (حمل الفصح الَّذِي يجب أن يكون ذكرا بلا عيب)، ومل ١: ١٤ (فيما يتعلق بالذبيحة)، ولا ١٨: ٢٢؛ ٢٠: ١٣ (فيما يتعلق بالممارسات الجنسية الشاذة)، وعد ١: ٢ (= سب ١: ٣)؛ ٣: ٤٠ (في تعداد الشعب).

تتوافق الإشارات إلى الذكر والأنثى تلك التي للرجل والمرأة في ع. ق، فمن ناحية، يوجد إقرار في تكوين بالفرض الإلَهي للمساواة، في أن الرجل والمرأة معاً يألفان صورة الله، وفي أدوارهما المكملة لأحدهما الآخر في نقل الحَيَاةُ في المجالين الإِنْسَانِي والحيواني. ومن الناحية الأخرى، توجد أدوار معينة لا يقوم بها سوى الذكر (مثل؛ الحصول عَلَى علامة العهد، والكهنوت، وفي ذبائح معينة).

ع. ج ١. يشير مت ١٩: ٤ إلى عملية الخلق المذكورة في تك ١: ٢٧ فيما يتعلق بالطلاق حين رد يَسُوعَ عَلَى الفريسيين والذي يؤخذ كفرض رئيسي في تعاليمه عن الزواج "أَمَا قَرَأْتُمْ أَنَّ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْبَدْءِ خَلَقَهُمَا ذَكَراً (*arsēn*) وَأُنْثَى (*thēlys*)؟" والذي يقود إلى الفرض الأقل أهمية المقتبس مِنَ تك ٢: ٢٤ "مِنْ أَجْلِ هَذَا يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ وَيَكُونُ الاِثْنَانِ جَسَداً وَاحِداً" (مت ١٩: ٥). ومِنها تستنتج الخلاصة "إِذاً لَيْسَا بَعْدُ اثْنَيْنِ بَلْ جَسَدٌ وَاحِدٌ. فَالَّذِي جَمَعَهُ اللهُ لاَ يُفَرِّقُهُ إِنْسَانٌ" (مت ١٩: ٦).

٢. قدم والدي يَسُوعَ في لو ٢: ٢٣ الذبيحة المذكورة في خر١٣: ٢، ١٢ الخاصة بالمولود الذكر.

٣. يظهر استخدام بُولُسْ لـ *arsēn* توتر بين شرائع الخلق ونسخهم في عصر الإِنْجِيل. فالطالحين نسخوا شرائع الخلق ومارسوا علاقات جنسية شاذة بطريقة لا تجلب سوى الدينونة.

(ا) تستخدم *arsēn*، ٣ مرات في رو ١: ٢٧ للدلالة عَلَى ممارسة الشذوذ الجنسي كنتيجة لعبادة المخلوقات دون الخالق، وقد انحرفت العلاقة الطبيعية بين الذكر والأنثى عن مسَارَهَ الصحيح بسبب وضع البشر شيء آخَرَ في المكان الَّذِي ينتمي لله وحده. كما يستخدم بُولُسْ أيضاً الاسم *arsenokoitēs* (ذكر شاذ جنسياً، لوطي) للدلالة عَلَى الشخص المقصى مِنَ المملكة (١كو ٦: ٩)، والمُدان مِنَ نَامُوسِ موسى (١تي ١: ١٠؛ قا؛ تك ١٩؛ لا ١٨: ٢٢، ٢٩؛ ٢٠: ١٣؛ تث ٢٣: ١٧).

(ب) تؤكد غل ٣: ٢٨، عَلَى العكس مِنَ هذا، عَلَى أنه في يَسُوعَ الْمَسِيحِ "لَيْسَ يَهُودِيٌّ وَلاَ يُونَانِيٌّ. لَيْسَ عَبْدٌ وَلاَ حُرٌّ. لَيْسَ ذَكَرٌ وَأُنْثَى" وهذا بالطبع ليس دعوة لإبطال كل العلاقات الأرضية لكنه يضع هذه العلاقات في منظور تاريخ الخلاص. ويستمر بُولُسْ في القول "فَإِنْ كُنْتُمْ لِلْمَسِيحِ فَأَنْتُمْ إِذاً نَسْلُ إِبْرَاهِيمَ، وَحَسَبَ الْمَوْعِدِ وَرَثَةٌ." (غلا٣: ٢٩، قا؛ أيضاً رو١٠: ٢). فيصبح لكل مِنَ هم في الْمَسِيحِ يَسُوعَ نفس المنزلة أمام الله، لكن ليس بالضرورة نفس الوظيفة. ويضاعف التأكيد عَلَى صحة القول في سياق السؤال حول الختان لأن السيدات لا يحصلون عَلَى علامة العهد التي يصر الْيَهُود عَلَى اعتبارها ضرورية للحصول عَلَى الخلاص الكامل. كما يمكن أن يوجد في الإصحاح أيضاً شرح لعلم الرموز الكتابية لأدم مِنَ حيث تأكيد بعض الرَّابَانية عَلَى أن أدم كان في الأصل خنثي.

٤. تتخذ رؤ ١٢: ٥؛ ١٣ تصوير أش ٦٦: ٧؛ مز ٢: ٩ لَهُجوم التنين عَلَى المرأة الحامل في طفل ذكر "فَوَلَدَتِ ابْناً ذَكَراً عَتِيداً أَنْ يَرْعَى جَمِيعَ الأُمَمِ بِعَصاً مِنْ حَدِيدٍ ...... وَلَمَّا رَأَى التِّنِّينُ أَنَّهُ طُرِحَ إِلَى الأَرْضِ، اضْطَهَدَ الْمَرْأَةَ الَّتِي وَلَدَتْ الاِبْنَ الذَّكَرَ"، وبينما يمثل الطفل هنا بوضوح يَسُوعَ إلا أن المرأة تمثل هنا كُلِّ مِنَ أم يَسُوعَ والْكَنِيسَةِ التي يطارد التنين الآن أبناءها الآخرين.

انظر أيضاً *anēr*، رجل (٤٦٧)؛ *anthrōpos*، إِنْسَانٍ، بشر (٤٧٦)؛ *gynē*، إمرأة (١٢٢٢).

٧٨٥ (*arti*، الآن، حالاً) ← ٢٧٨٩.

٧٨٧ ἄρτιος، ἄρτιος (*artios*)، مناسب، يُكمل، كامل، سليم (٧٨٧)؛ καταρτίζω (*katartizō*)، يُكمّل، يضع بالترتيب، يصير كاملاً، يُصلح (٢٩٣٦)؛ καταρτισμός (*katartismos*)، تكميل، تحضير، لوازم (٢٩٣٨)؛ κατάρτισις (*katartisis*)، أن يكون كاملاً، تكميل (٢٩٣٧)؛ προκαταρτίζω (*prokatartizō*)، يستعد، يُهيء قبلاً (٤٦١٦)؛ ἐξαρτίζω (*exartizō*)، ينهي، يُكمل، يُهيء، يؤثث (١٩٩٢).

ث ي & ع. ق ١. تعني *artios* في ث ي لائق، مناسب أو لائق لموقف أو متطلبات، وبالتالي عادي أو مثالي أو سليم في النواحي الْجَسَدِية والذهنية والأخلاقية والدينية أيضاً. وتصف في الرياضيات ما هُوَ مستقيم وتدل عَلَى الأرقام الزوجية (عَلَى عكس *perissos*، الأحادية)، وتعني *katartizō* نظم، جدد، أكمل، أعد، وتعني *katartismos* و *katartisis* تجديد.

٢. تستخدم سب *katartizō*، ١٩ مرة للأفعال العبرية المختلفة، فهي مستخدمة في انتهاء العائدين مِنَ السبي مِنَ بناء السور والْهَيكل (عز ٤: ١٢-١٣، ١٦؛ ٥: ٣، ٩، ١١؛ ٦: ١٤). ترد معاني أخرى للفعل مثل إقامة أو إنشاء بالمعنى الحرفي (مز ٨: ٢؛ ٧٤: ١٦). وأن يتمسك المرء بخطوات ثابتة في طرق يهوه (١٧: ٥)، وليجهز (٤٠: ٦)، والتجديد (٦٨: ٩) وكثيراً ما كان يهوه فاعل الجمل التي تشير إلى عملَه في الإقامة والتأسيس. وتستخدم سب *artios* كفاعل مؤقت فقط أي حتى الآن (٢صم١٥: ٣٤).

ع. ج *katartizō* هي الوحيدة المستخدمة بتكرار (١٣ مرة) في مجموعة الكلمة هذه في ع. ج. بينما توجد كُلِّ مِنَ *artios* في ٢تي٣: ١٧، و*katartisis* في ٢كو١٣: ٩، و*katartismos* في أف ٤: ١٢

مرة واحدة فقط لكل منها.

١. ترد *katartizō* في مت ٤: ٢١؛ مر ١: ٩ بالمعنى العلماني لإصلاح شباك الصيد. ويستخدم ع. ج أيضاً الفعل للإصلاح (مت ٢١: ١٦ (مز ٨: ٢)؛ رو ٩: ٢٢؛ عب ١٠: ٥ (مز ٤٠: ٦)، ليكون (عب ١١: ٣) وليجهز (١٣: ٢١؛ ابط ٥: ١٠)، والله هُوَ الفعل في الجمل التي تعبر عن قوته في التعضيد والتأسيس.

٢. توجد أهمية خاصة لِهَذه الإصحاحات التي تستخدم فيها *artios* ومشتقاتها فيما يخص صلتها بإعداد وتجهيز الْمُؤْمِنِينَ والْكَنِيسَة لخدمة الله والْمُؤْمِنِينَ الآخرين . فتوجد *artios* في ٢تي ٣: ١٧٦ مع اسم الفعل للفعل التام المبني للمجهول لـ *exartizō* حيث تصف إصحاحات ع. ق كمرشد الله المعطى لإعداد الْمُؤْمِنِينَ لكل عمل صالح والذي لا غنى عنها. وتشير *katartismos* أيضاً في أف ٤: ١٢ إلى إعداد الْكَنِيسَة لعمل الخدمة حتى ما نصبح مؤمنين ناضجين (قا؛ ٤: ١٣).

مِنَ هنا لا تحمل كُلّ مِنَ *artios* و*katartismos* معنى وصفي كعملي وهذا الاستخدام الوعظي القانوني لـ artios ومشتقاتها تنبع مِنَ حقيقة أن كُلَّ الأوامر مؤسسة عَلَى صيغة دليلية واحدة، أي الوعد الراسخ للخلاص. يجب أن تتوافق حَيَاةُ القديسين مع نعمة الله المجانية والتي في ذاتها المعيار الذي عليهم ابتغاؤه، والذي بناء عَلَى هذه الأرضية يمكن أن تعني *katartizō* في ٢كو ١٣: ١١، غل ٦: ١ التجديد، وفي ١تس ٣: ١٠ تمم، يضعه في وضع مناسب، و*katartisis* في ٢كو ١٣: ٩ أيضاً تأتي إلى هذه الفئة حيث تشير إلى تجديد وإكمال الْكَنِيسَة.

٣. تستخدم *prokatartizō* في ٢كو ٩: ٥ لتنظيم أو جمع وجعل جمع بُولُس جاهز للإرسال إلى أُورُشَلِيمَ. وتعني *exartizō* في أع ٢١: ٥ "أن وقتنا قد انتهى".

انظر أيضاً *axios*، مساوي للقيمة، ملائم، يستحق (٥٤٥)؛ *orthos*، مستقيم، منتصب (٣٩٨١).

٧٨٨ ἄρτος، ἄρτος، (*artos*)، خبز، رغيف (٧٨٨).

ع. ق & ث ي تدل *atros* في القديم عَلَى الخبز المخبوز مِنَ مختلف أنواع الدقيق وقد كان يكون مع اللحم أكثر أشكال الأكل أهمية. كان الخبز الإِسْرَائِيلِي في الأصل مصنوع مِنَ دقيق الشعير المخلوط بالفول الرومي والعدس وما شابه، ولاحقاً أصبح خبز القمح أكثر شيوعاً لكنه كان متاحاً للمقتدرين فقط، وقد كان نوعا الخبز يصنعان مِنَ الحبوب المطحونة المضاف إليها الخمير عادة ويخبز عَلَى الصاج (لا ٢: ٥) أو في تنور فخاري (هُوَ ٧: ٤؛ ٦-٧). وكان سمك الأرغفة المنبسطة حوالي نصف بوصة ويصل محيطها إلى حوالي عشرين بوصة.

كان الناس يأكلون الخبز مِنَ عجين غير مخمر أو حتى مجرد حبوب محمصة حين يأتيهم ضيوف غير متوقعين (تك ١٩: ٣) أو حين يكونون مشغولين كما يحدث في وقت الحصاد(را ٢: ١٤). ولأن الحبوب المحمصة تبقى تقريباً إلى ما لا نهاية لذا كانت تؤخذ في الرحلات المفاجئة (قا؛ ١صم ١٧:١٧). ويتصل استخدام الخبز الغير مختمر بشكل خاص بالخروج مِنَ مصر (خر ١٢: ٨؛ ١١؛ ٣٤؛ ٣٩) وكان الاحتفال السنوي بعيد الخبز الغير مختمر (١٢: ١٤-٢٠؛ ١٣: ٣-١٠) يعني التمثيل الطقسي لِهَذا الإنقاذ.

وجد الدقيق أو الخبز مكاناً كتقدمة في تقدمة الحبوب في نظام الذبائح الإِسْرَائِيلِي (قا؛ لا ٢)، فكان يوضع اثني عَشَرَ رغيف كـ "خبز الوجوه" عَلَى طاولة خاصة في القدس (خر ٢٥: ٣٠؛ أخ ٢٨: ١٦)، وكان مِنَ الخبز الغير مختمر ويوضع كتقدمة أمام يهوه.

كان رب البيت في العهد الأول للرابانية يأخذ رغيف مِنَ الخبز ويعلن البركة ويجيب ضيوفه "آمين" ثم يمنح قطعة مِنَ الخبز لكل ضيف ليأكلها لكن كان يجب عليه أن يأكل هُوَ منه أولا. وقد منح يَسُوعَ أيضاً البركة وقت الطعام كما هُوَ مذكور في وقت إطعام كُلّ مِنَ الأربع والخمس آلاف (مر ٦: ٤١ وز؛ ٨: ٦ وز) وفي العشاء الرَّبَّاني.

ع. ج كان الخبز كثيراً ما يستخدم كمرادف للغذاء وعاضد للحَيَاةُ عموماً لأهميته وضروريته. فقد تذكر الابْنَ الضال في الأرض البعيدة أن والده دفع لخدمه ما يكفيهم حتى "يَفْضُلَ عَنْهُ الْخُبْزُ" (لو ١٥: ١٧)، فان يأكل المرء خبزا تعني أنه أكل وجبة كاملة (قا؛ أش ٦٥: ٢٥)، وأن يكسر خبزا للجائع تعني العناية به (٥٨: ٧، ١٠)، وألا يأكل خبز الآخر مجانا تعني أن يعمل بيديه (٢تس ٣: ٨)، وأن لا يأكل خبزا ولا يشرب خمرا تعني أن يحيا ناسكا (لو ٧: ٣٣)، والطلبة الرابعة في الصلاة الرَّبَّانية (مت ٦: ١١) تهتم بكل احتياجاتنا الْجَسَدِية والرُوحَية. وكان يَسُوعَ يشير إلى الأمور المادية عموماً والتي عارضها بالقوة المعضدة للحَيَاةُ الآتية مِنَ كلمة الله حين أقتبس تث ٨: ٣ في مت ٤:٤.

تظهر معجزتي إشباع الخمسة آلاف (مت ١٤: ١٣-٢١ متطابقة) والأربع آلاف (١٥: ٣٢- ٣٩ متطابقة) مِنَ قليل مِنَ أرغفة الخبز وصغار السمك أن يَسُوعَ، الرَّبّ المسيا، يمنح خبز الحَيَاةُ الحقيقي (انظر يو٦: ٢٥- ٢٨، التي تبعت المعجزة)، ويقف خلف مدرك خبز الحَيَاةُ الرغبة القديمة الواسعة الانتشار في وجود غذاء يعطي الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ (قا؛ ٦: ٣٤). حيث كانت إجابة يَسُوعَ "أنا مِنَ تسألون عنه، فان مِنَ يريد المشاركة في هذه الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ عليه معرفة أنني شخصيا الخبز وأنني سأمنحها إلى مِنَ يأتون إلي "وبقولهُ هذا، عارض يَسُوعَ كُلّ المدعين الآخرين الذين يدعون أنهم خبز الحَيَاةُ أو أن لديهم خبز الحَيَاةُ.

تفاسير حول الخبز في العشاء الرَّبَّاني تجدها في (مر١٤: ٢٢، متطابق، أع ٢: ٤٢، ١كو١٠: ١٦، ١١: ٢٣)، ← *deipnon.* ١٢٧٠.

انظر أيضاً *epiousios*، يومي (٢١٥٧)؛ *manna*، المنّ (٣٤٤٥).

٧٩١ (*archangelos*)، رئيس ملائكة) ← ٣٤.

٧٩٢ (*archaios*، قديم، عتيق) ← ٧٩٤.

٧٩٤ ἀρχή، ἀρχή، (*archē*)، بدء، مبتدأ (٧٩٤)؛ ἄρχω، (*archō*)، للبدء، يرئس، يسود (٨٠٦)؛ ἄρχων، (*archōn*)، حاكم، أمير (٨٠٧)؛ ἀρχηγός، (*archēgos*)، حاكم، رئيس (٧٩٥)؛ ἀρχαῖος، (*archaios*)، قديم، عتيق (٧٩٢).

ث ي & ع. ق ١. تشير *archē* في الفلسفة اليونانية إلى نقطة البداية، أو السبب الأول، والقوة أو السلطة أو الحكم. ويعني الفعل عموماً أن يكون الأول (في القيام بشيء)، البدء في عمل شيء، يحكم (كقائد)، ويعني اسم فاعلها *archōn* حاكم، أمير ولـ *archēgos* معنى مماثل. وتشير الصفة *archaios* إلى ما هُوَ منذ القدم ومن هنا قديم أو عتيق.

حين يتحدث المرء عن البداية (*archē*) في الفلسفة اليونانية فان النهاية (*telos*) تكون أيضاً في البال. فلان البداية، السبب الأول لكل ما هُوَ كائن، تأتي مِنَ اللانهاية كذلك النهاية أيضاً ستفقد ذاتها في اللانهاية، وبالتدريج طورت *archē* معناه مِنَ السبب الكائن إلى القوانين الكائنة التي تحدد تطور ونمو النظام الكوني.

٢. تستخدم سب فئة هذه الكلمة لترجمة أكثر مِنَ ٣٠ كلمة عبرية.

(أ) يشير الفعل *archō* عادة إلى بداية فعل (مثل؛ تك ٦: ١، تث ١: ٥) ولا يوجد لِهَذا الاستخدام أي تلوين لاهوتي.

(ب) يمكن رؤية مدرك البداية في وقت متسيد في الفعل بمعنى أكثر

خصوصية حتى في الاسم *archē* ، حين يستخدم لترجمة *'ôlām* العبرية ، وقت بعيد (يش ٢٤: ٢؛ أش ٦٣: ١٦؛ ١٩)، أو *qedem* أثر قديم ، مِنَ القديم (مثل؛ حب١: ١٢؛ مز٧٤: ٢؛ مي ٥: ٢)، وفي استخدامها هذا لا تعني فقط منذ زمن بعيد لكن أيضاً الحالة التي كانت عليها مِن قبل، بداية الأمة أو العالم. وللصفة *archaios* ، قديم تقريباً نفس مدى المعنى (← *palai*، ٤٠٩٣).

(ج) يرد معنى أقصى أو أعلى رتبة بجانب المعنى الزمني، وهذا يأتي مِن ترجمتها العبرية *rōʼš* الرأس، بكل مدى الاسماء الواسع ومن هنا ترغم *archē* عَلَى أخذ مدى واسع في المعاني (مثل؛ أر ٢٢: ٦؛ قلّه، عد ١: ٢؛ تعداد، خر ١٢: ٢ أول (الشهور)، ١مل ٢١: ٩؛ ١٢= سب ٢٠: ٩؛ ١٢؛ مرتفع (مكان)، ← *prōtos*، ٤٧٥٥). وأحياناً ما يأتي التضمين بالبداية وأعلى الرتب معاً (مز ١١١: ١٠، حيث "(رَأسَ الحكمة) *archē sophias* مخافة الرّبّ".

(د) تأخذ *archē* مِنَ *rōʼš* العبرية معنى القيادة أو قيادة الوحدة العسكرية (قض ٩: ٣٤؛ ١صم ١١:١١). ويتضح عنصر القيادة بشكل خاص حين تستخدم لترجمة *memšālâ*، حكم، سيادة (تك ١: ١٦، أر ٣٤: ١= سب ٤١: ١، مي ٤: ٨).

(هـ) يقع هذا خلف الاستخدام الغير غامض نسبيا لـ *archōn*، ٤٥٠ مرة) و*archēgos*، (٣٤ مرة) كترجمة لـ *rōʼš* حين تعني قائد حربي أو سياسي أو رَأسَ عائلة (مثل؛ عد ٢٥: ٤؛ ٣٠: ١= سب ٣٠: ٢؛ أخ ٨: ٦؛ ٢٨؛ نح ١١: ٣)، وتستخدم *archōn* أيضاً لـ *śar*، ممسك بالقوة والسلطة، قائد (مثل؛ تك ١٢: ١٥؛ قض ٨: ٣) و *rāšîʼ*، رَأسَ سبط، بطريرك (مثل؛ عد ٢: ٣؛ ٥؛ ٧؛ حز ٧: ٢٧)، بينما تدل *archēgos* عَلَى قائد كاريزماتي منتخب في وقت الحاجة (العبري *qāṣîn*، قض ١١: ٦) ومن هنا تشير *archēgos* إلى السلطة خلفها. ويمكن أن يمتد *archōn* أيضاً للكائنات السماوية التي تمثل الأمَم في عالم الرُوحِ والتي إلى حد كبير معادية لشعب الله (دا ١٠: ١٣؛ قا؛ ٧: ٢٧، *archē*).

ع. ج يستخدم ع. ج مجموعة الكلمة بنفس الطريقة التي لليونانية العلمانية، فهي تشير بصفة خاصة إلى النقطة الأولى في وقت، وتوضح منطقة سلطة.

١. (أ) توجد *archē*، (٥٥ مرة في ع. ج، ١٨ مرة في إنجيل ورسائل يوحنا) ويمكن أن تعني بداية أو بدء (مر ١: ١؛ ١٣: ٨؛ عب ٣: ١٤)، وتحمل في عب ٥: ١٢؛ ٦: ١ معنى الأساس أو التعليم الأولي. وتشير الجمل *ex archē* و*archēs ap'archēs* إلى النقطة الأولى في الوقت ويحدد ظروفها مِنَ السياق (مثل؛ بداية نشاط يَسُوعَ، لو ١: ٢؛ قا؛ يو ١٥: ٢٧ ؛ ١٦: ٤). وقد علم يَسُوعَ "منذ البدء" إن كان أحد سيؤمن (يو ٦: ٦٤)، ويشير يوحنا إلى وصية المَحَبّةِ الواجبة عَلَى الْكَنِيسَةِ "منذ البدء" (١يو ٢: ٢٤؛ ٣: ١١؛ ٢يو ٥- ٦). وقد كان الشيطان قتالا وسارقا "منذ البدء" (يو ٨: ٤٤؛ قا؛ ١يو ٣: ٨)، وينظر كُلّ مِنَ مر ١٣: ١٩ و٢بط٣: ٤ إلى الخلف إلى بداية العالم . ويفكر أع ١١: ١٥ في أول أيام الْكَنِيسَةِ في أورُشَلِيمَ وفلي ٤: ١٥ في بداية نشاط بُولُسُ المرسلي.

(ب) تدل يوحنا ١: ١ عَلَى شيء قبل بداية الزمن، أي بداية ليست داخل الزمن لكنها بداية مطلقة يمكن التأكيد عليها مِنَ الله فقط الذِي لا يمكن توقع فئات زمنية منه. الكلمة "*logos*" بمعناها الأكثر تدقيقاً وجد قبل بدء العالم ومن هنا قبل بداية الزمن (قا؛ أيضاً ١يو١: ١، ٢: ١٣- ١٤).

(ج) يمكن أن تعني *archē* في كو ١: ١٨ السبب الأول أو ربما بَاكورَةُ الحصاد (قا؛ *aparchē*، ٥٦٩). بمعنى أن يَسُوعَ هُوَ البَاكورَةُ والبكر المقام مِنَ الأمْوَاتِ، وقد يدعو بُولُسُ يَسُوعَ هنا السبب الأول للخلق لكن مِنَ الممكن أيضاً أن يعني وبنفس القدر أن يكون وجوده قبل بداية الزمن (قا؛ رؤ ٢١: ٦؛ ٢٢: ١٣).

(د) يمكن أن تعني *archē* قوة أو سلطات أو حكام (قا؛ لو ١٢: ١١؛ ٢٠: ٢٠؛ تي ٣: ١، حيث تتصل بـ *exousia*، سلطة، وتشير إلى السلطات المدنية (الرومان) أو الدينية (الْيَهُود). وقد يأتي الاضطهاد مِنَ قادة المجامع (لو ١٢: ١١). وتدعو تي ٣: ١ إلى طاعة القوى المدنية والسلطات عموماً.

(هـ) تعني *archē* في بعض إصحاحات ع. ج قوى ملائكية كما في الرّبّانية اليهودية الأولى، ويعتبر العالم وكل إظهاراته وقواه تحت سيطرة الملائكة ومرشد مِنَ خلالهُم. بينما يتم الإقرار بكل الفئات المتنوعة للمخلوقات السماوية والفوق- طبيعية (مثل؛ *archai*، *dynameis*، و*exousiai*، قا؛ كو ١: ١٦)، ولا يرى ع. ج أهمية لتفسير مستوياتهم أو وظائفهم الخاصة. لكنه يشدد عَلَى أنه تم خلقهم مِنَ خلال الْمَسِيحِ ولأجلُهُ، وبالتالي يشمل عمل الْمَسِيحِ المصالح الكون كلُّه (١: ٢٠).

يَسُوعَ رَأسَ كُلّ *archē* و *exousia* (كو ٢: ١٠؛ قا؛ في ٢: ١٠- ١١). ويحكم الشرير عَلَى هذه السلطات والحكام الأشرار (أف٦: ١٢)، وصلبوه دون أن يدركوا مِنَ هُوَ (١كو ٢: ٨)، لكن عَلَى الصليب يَسُوعَ جردهم مِنَ سلاحهم وسلبهم منهم قدرتهم (كو ٢: ١٤- ١٥)، وقد رفع يَسُوعَ بالقيامة إلى يمين عَرْشِ الله فوق كُل هذه القوى (أف ١: ٢٠- ٢١)، ولا يستطيع شيء الآنَ الفصل بين الْمُؤْمِنِينَ ومحبة الله (رو ٨: ٣٨- ٣٩).

مما يدهش لَهُ أن سر (← *mystērion*، ٣٦٩٦) دعوة الأمَم إلى الإيمَانِ الْمَسِيحي يجب أن تستعلن إلى القوات والرياسات فيَ السماويَاتِ مِنَ خلال الْكَنِيسَةِ (أف٣: ١٠)، ولهذا السر معنى كوني يصل إلى العالم الرُوحَي، وحين تؤسس مملكة الله سيمحو الْمَسِيحِ كُلّ *archē* و*dynamis* و *exousia* (١كو١٥: ٢٤).

٢. ترد *archō*، ٨٦ مرة في ع. ج وتعني في المعلوم أن يكون الأول أو يحكم (مر ١٠: ٤٢؛ رو ١٥: ١٢)، وتعني في المبني للمتوسط بدء أو بداية، وكثيراً ما توجد في اصطلاح يعمل كمقدمة رسمية لحديث أو فعل (مثال "بدأ يقول....) ومن هنا يمكن أن يترك غير مترجم.

مع هذا مازال لـ *archō* معنى كامل في لو ٣: ٢٣، لَمّا ابْتَدَأَ يَسُوعَ كَانَ لَهُ نَحْوُ ثَلاَثِينَ سَنَةً. وبالمثل يشير إلى بداية زمنية في مت ١٦: ٢١؛ في لو ٢٤: ٢٧، حيث يشرح يَسُوعَ المقام الإصحاحات بداية مِنَ موسى والأنبياء. وفي ١بط ٤: ١٧ يأتي القضاء أولاً إلى أهل بَيْتَ الله ثم إلى الآخرين.

٣. توجد *archaios*، ١١ مرة في ع. ج حيث يدعى الناس مِنَ الأجيال الأكبر *hoi archaioi*، أي القدماء (مت ٥: ٢١). وظن البعض أن يَسُوعَ واحد مِنَ الأنبياء "القدماء" (أي الذين عاشوا في أوقات ع. ق وعاد للحَيَاةُ، لو ٩: ٨؛ ١٩). وكان مناسون القبرصي *archaios mathētēs* ، تلميذ عرف يَسُوعَ منذ الأيام الأولي للكنيسة (أع ٢١: ١٦). والعالم القديم (٢بط ٢: ٥) هُوَ العالم الذِي سَبَقَ الطوفان، والشيطان هُوَ الحية القديمة- المشار إليها في قصة عدن (تك ٣) - الذِي كان نشطا منذ بداية تاريخ العالم والبشرية (رؤ ١٢: ٩؛ ٢٠: ٢). والذين هم في الْمَسِيحِ خليقة جديدة حيث مضت الطبيعة القديمة بكل وجودها الشرير (٢كو ٥: ١٧).

٤. توجد *archēgos*، ٤ مرات في ع. ج وتطبق عَلَى يَسُوعَ فقط.

(أ) فهو الملك أو "واهب الحَيَاةُ" (أع ٣: ١٥)، ويعني التعبير هنا أن يَسُوعَ الْمَسِيحِ يأتي بالناس إلى حَيَاةُ جديدة (قا؛ يو ١: ٤)، وأقام الله يَسُوعَ الذِي مات عَلَى الصليب ورفعه إلى يمينه ك *archēgos* (أع ٥: ٣١)، أي ك" ملك" (ومخلص)، ويتوازى التعبير مع ٢: ٣٦ الله جعل

يَسُوعَ (ربا) ومسيا.

(ب) تتحدث عب ٢: ١٠ بجلال عن المَسِيح كـ *archēgos tēs sōtērias* ("موجد... الخلاص" قا؛ ٥: ١٠؛ ٦: ٢٠)، والأكثر مِنَ هذا، ولأن المَسِيح بلغ الهُدف فهو ليس فقط موجد الخلاص لكن أيضاً مكملُهُ (٢ :١٢) (*teleiōtēs*).

٥. يوجد لـ *archōn* العديد مِنَ الشواهد في ع. ج **(أ)** فهي توجد ٣٧ مرة بمعنى الحاكم، أو الملك وتستخدم في رؤ ١: ٥ فقط عن المَسِيح، حيث (قا؛ مز ٨٩: ٢٧) يدعى *archōn* ملوك الأرْض (قا؛ في ٢: ١١؛ رؤ١٩: ١٦؛ ← *kyrios*، ٣٢٦١)، وبخلاف ذَلِك، الـ *archontes* هم مِنَ يحكمون الأمَم (مت ٢٠: ٢٥؛ قا؛ مر ١٠: ٤٢). ويذكر في أع ٤: ٢٥- ٢٦ (قا؛ مز ٢: ١- ٢) أن كُلَ مِنَ هيرودس وبيلاطس *archontes* تعاونا معاً عند صلب المَسِيح.

(ب) تستخدم *archōn* أيضاً للدلالة عَلَى سلطة المجامع (مثل؛ مت ٩: ١٨؛ ٢٣، لو ٨: ٤١)، والعضو العلماني في السنهدرين (مثل؛ ٢٣: ١٣؛ ٣٥؛ يو ٣: ١)، وأعضاء أعلى سلطة يهودية (٧: ٢٦؛ ٤٨؛ أع ٣: ١٧؛ ٤: ٥؛ ٨)، ورئيس الكهنة (٢٣: ٥)، وتقتبس أع ٧: ٢٧ مِنَ خر ٢: ١٤ رفض الإسْرَائِيلي الاعتراف بموسى كحاكم لَهُ أو كشخص ذو سلطان عليه. ويشير في لو ١٤: ١ إلى "أحد رؤساء الفريسيين "وفي أع ١٤: ٥ إلى أن السلطات اليهودية والأممية معادية للرسل. وأن بُولُسُ وسيلا جرا إلى أمام *archontes* في (١٦: ١٩). ويقول بُولُسُ في تعاليمه حول الدولة أن السلطات (*archontes*) لا تمثل سببا للخوف للصالحين (رو ١٣: ٣).

(ج) بالإضافة إلى إمكانية دعوة الأرواح الشريرة بالـ *archontes* (← *daimonion*، ١٢٢٨)، وقد اتهم الفريسيين يَسُوعَ بإخراج الشياطين بقوة *archōn* الشياطين ، بمعنى بعلزبول كـ *diabolos* (مت ٩: ٣٤؛ ١٢: ٢٤؛ قا؛ ١٠: ٢٥؛ مر ٣: ٢٢؛ لو١١: ١٥)، والشيطان ، رئيس (*archōn*) هذا العالم (قا؛ أف ٢: ٢)، تمت إدانته (يو ١٦: ١١)، وطرد مِنَ السَمَاء مِنَ خلال موت ورفعة يَسُوعَ (١٢: ٣١)، وهو يحاول دون جدوى أن يمسك بيَسُوعَ ويدمره (١٤: ٣٠). والعالم الحاضر كلُهُ واقع تحت *archontes* الذين في طريقهم إلى الدمار (١كو٢: ٦)، ولَهُم حكمة تعارض حكمة الله والـ *archontes* هم الذين صلبوا المَسِيح (٢: ٨).

٧٩٥ (*archēgos*، حاكم، رئيس) ← ٧٩٤.

٧٩٦ (*archieratikos*، [يخص] رئيس كهنة) ← ٢٦٣٦.

٧٩٧ (*archiereus*، رئيس كهنة) ← ٢٦٣٦.

٧٩٩ (*archipoimēn*، رئيس الرعاة) ← ٤٤٧٨.

٨٠١ (*archisynagōgos*، رئيس المجمع) ← ١٧١١.

٨٠٢ (*architektōn*، بنّاءُ بارعُ) ← ٥٤٥٤.

٨٠٣ (*architelōnēs*، رئيس العشارين) ← ٥٤٦٨.

٨٠٦ (*archō*، للبدء، يرئس، يسود) ← ٧٩٤.

٨٠٧ (*archōn*، حاكم، أمير) ← ٧٩٤.

٨١٠ (*asaleutos*، لا يتحرك، لا يتزعزع، ثابت)، ← ٤٨٨٨.

٨١٢ ἄσβεστος، ἄσβεστος (*asbestos*)، لا ينطفيء، الَّذِي لن أو لا يُمكن أن يُروى (٨١٢).

ث ي & ع. ق ١. تعني *ashestos* في ث ي لا يخمد، بالرغم مِنَ امتداد معناها ليدل عَلَى الدوام، ويستخدم الاسم عن الجير الحي (الكلس) وبالتالي عن الجبس، ولاحقا عن أنسجة الأسبستوس (الحرير الصخري) المقاوم للحريق والمصنوعة مِنَ أقمشة مقاومة للنار.

٢. توجد *ashestos* في سب في أي ٢٠: ٢٦ فقط، ومن الظاهر أنها تترجم جملة عبرية بمعنى لم ينفخ عليه أو لم يرُوح عليه.

ع. ج ترد *ashestos*، ٣ مرات فقط في ع. ج ، فهي جزء مِنَ تعاليم يوحنا المعمدان عن المسيا القادم الَّذِي سيحرق "التِّبْنُ فَيُحْرِقُهُ بِنَار لاَ تُطفَأُ".(مت ٣: ١٢؛ لو ٣: ١٧) وتشير الكلمة في مر ٩: ٤٣ إلى نيران الجحيم التي لا تخمد، النيران التي لَهُا أقصى قوة تدميرية معروفة في العالم القديم، ويوحي استخدام ع. ج للأسبستوس بالدمار الكلي والكامل لكل مِنَ يرفضه الله ويعتبره غير مناسب أو غير مستحق.

انظر أيضاً *sbennymi*، يطفيء، ينطفيء، يخمد (٤٩٣١).

٨١٣ (*asebeia*، فجور، معصية، إلحاد) ← ٤٩٣٦.

٨١٥ (*asebēs*، فاجر، أثيم، ملحد) ← ٤٩٣٦.

٨١٦ ἀσέλγεια، ἀσέλγεια (*aselgeia*)، عهر، فسق، دعارة (٨١٦)؛ ἀσωτία (*asōtia*)، خلاعة، إنحلال (٨٦١)؛ ἀσώτως (*asōtōs*)، بشكل فاسق، بعنف (٨٦٢).

ث ي & ع. ق ١. تدل *aselgeia* في ث ي عَلَى التطرف في أسلوب الحَيَاةُ والتي يمكن أن تعني الزيادة في أمور مثل الأكل أو الجنس. كان لـ *asōtia* اختلاف طفيف في الأصل عن "مستعصي" لكنها عادة ما تعني مِنَ يجلبون الدمار عَلَى أنفسهم نتيجة لسلوكهم. وكثيراً ما تتصل هذه الكلمة بالرذائل الأخرى وخصوصا التي تتميز بالحَيَاةُ الغير منضبطة والخليعة. وتستخدم بشكل خاص عن الشخص الَّذِي يضيع ولا يكترث بموارده/ مواردها.

٢. لا ترد *aselgeia* في ع. ق (لكن قا؛ حك ١٤: ٢٦، ٣ مك ٢: ٢٦) وترد *asōtia* في أم ٢٨: ٧ فقط، حين يجلب الشخص الَّذِي يحيا حَيَاةُ الفجور العار عَلَى والده/ والدها(رج أيضاً ٢مك ٦: ٤). وتصف في أم ٧: ١١ *asōtos* القريبة منهم المرأة التي لا تجلس في المنزل أبداً ودائما في الخارج تبحث عن المتعة الخليعة.

ع. ج ١. ترد *aselgeia*، ١٠ مرات في ع. ج. ومعظم الأوقات في قائمة الرذائل حيث كثيراً ما تتصل بالخطايا الجنسية الأخرى (مثل؛ رو١٣: ١٣؛ ٢كو ١٢: ٢١؛ غل ٥: ١٩؛ ١بط ٤: ٣). وبناء عَلَى أقوال يَسُوعَ أنها واحدة مِنَ الرذائل التي تدمر المرء مِنَ الداخل (مر٧: ٢٢). وكانت *aselgeia* واحدة مِنَ الخطايا الكبيرة لسدوم وعمورة (٢بط٢: ٧)، ومميزة لعبادة الأوثان الملحدة (أف٤: ١٩، يَهُ ٤).

٢. ترد ٣ *asōtia* مرات في ع. ج و*asōtō* مرة واحدة وتصف الأخيرة الحَيَاةُ الخليعة للابْنَ الضال أثناء إضاعته لثروته. وتستخدم *asōtia* لوصف السلوك الغير منضبط أو الخليع أكثر منه مسرف. ويكتب بُولُسُ في أف ٥: ١٨ أن السكر يؤدي إلى النجاسة، وأولاد مِنَ يختارون كشيوخ يجب ألا يكونوا متمردين أو في خلاعة (تي ١: ٦)، وتوجد *asōtia* في ١بط ٤:٤ ضمن مجموعة مِنَ الكلمات التي تصف أسلوب حَيَاةُ الخلاعة التي لعابدي الأوثان الذين يستهزؤون بحَيَاةُ واختيارات المُؤْمِنِينَ الأخلاقية والرزينة.

٨١٩ ἀσθένεια، ἀσθένεια (*astheneia*)، ضعف، مرض، سقم ((٨١٩)؛ ἀσθενής (*asthenēs*)، بدون قوة، ضعف، سقيم (٨٢٢)؛ ἀσθενέω (*astheneō*)، يمرض، يضعف (٨٢٠).

ع. ق & ث ي ١. تحمل فئة هذه الكلمات معنى الوهن أو الضعف أو نقص القوة. وتتعلق في الأصل بالضعف الجَسَدِي، أي المرض، بالرغم مِنَ أنها يمكن أن تعبر عن أنواع أخرى مِنَ الضعف، مثل ضعف المرأة أو ضعف الطبيعة البشرية أو ضعف اقتصادي (فقر)، ونادراً ما تستخدم لنقص اليقين أو الضعف الأخلاقي.

٢. (أ) ترد *astheneia*، ٧ مرات فقط في سب وترد *asthenēs* في الأسفار الموسوية (أسفار موسى الخمسة) مرتين فقط (تك٢٩ : ١٧، عيني ليئه الضعيفتين، عد ١٣: ١٨= سب ١٣: ١٩، حول هل الكنعانيين أقوياء أم ضعفاء)، وبالمثل نادراً ما تستخدم الأسفار الباقية *asthenēs*. وقد تعني هذه الكلمات المرض (مثل؛ دا ٨: ٢٧) وأيضاً الضعف البشري (قض ١٦: ٧؛ ١١؛ ١٧)، والتفاهة الاجتماعية (٦: ١٥)، والضعف السياسي (٢صم ٣: ١).

(ب) تتطلب *astheneō* سمة خاصة في الأدب النبوي. وتوجد بشكل خاص في النبوات عن القضاء، واصفا بتعبير مجازي الشعب الَّذِي عصى يهوه وبالتالي سيعثر ويسقط (ار٦: ٢١؛ ١٨: ١٥؛ هُوَ ٤: ٥؛ ٥:٥؛ نا ٢: ٥؛ ٣:٣).

(ج) يمكن أن تعبر *astheneia* في المزامير وأدب الحكمة عن تعثر الطالح والأعداء (مز ٩: ٣؛ ٢٧: ٢؛ قا؛ أي ٢٨: ٤)، ويمكن أن تستخدم كلمات هذه المجموعة للدلالة عَلَى الفقر والبؤس البشري (مز ٦: ٢؛ ٣: ١ـ ١٠، أم ٢١: ١٣؛ ٢٢:٢٢)، ويوجد مقياس الأبعاد والزوايا بشكل خاص مع استخدام *astheneō*.

ع. ج ١. تميل الأناجيل وأعمال الرسل لاستخدام كلمات هذه المجموعة للدلالة عَلَى الضعف الْجَسَدِي أو المرض (مثل؛ مت ١٠: ٨؛ لو ١٣: ١١؛ يو ٤: ٤٦؛ أع ٩: ٣٧). ويمكن استخدام المعلوم المضارع المتطابق كاسم يعني شخص مريض (يو٥: ٧) وعادة في صيغة الجمع (مثل؛ مر ٦: ٥٦؛ يو ٦: ٢).

٢. تحمل كلمات هذه المجموعة تأمل لاهوتي في بُولُسُ وتتطور في علاقتها بطبيعتنا الخاطئة وعلم الشرح اللاهوتي لشخص الْمَسِيحِ وأعمالَهُ وعلم الأخلاق. (أ) يشير بُولُسُ في رو٦: ١٩ مِنَ أجل ضعف أجسادنا الطبيعية (حرفياً ""ضُعْفِ جَسَدِكُمْ" [*sarx*، ← ٤٩٢٢]) أي، الضعف البشري الطبيعي. وتعرف رو ٨: ٢٦ *astheneia* كضعف بشري أمام الله، والاحتياج لمساعدة رُوحَ القوة، وتقف *astheneia* في ١كو١٥: ٤٣ أمام "القوة" (*dynamis*، ← ١٥٣٩).

طور بُولُسُ في رو ٨: ٣ مفهوم الضعف عن طريق ربطه بالناموس العاجز "فِي مَا كَانَ ضَعِيفاً بِالْجَسَدِ [*sarx*] أي عدم قدرتنا عَلَى فعل الصلاح توضح ضعف في الناموس. ولا يستخدم بُولُسُ هنا الضعف بمعنى نسبي لكن بمعناه المطلق لعدم القدرة، وتأتي أقوى تركيباته في رو ٥: ٦ حيث يعادل بين أن نكون ضعفاء (حرفياً "ضُعَفَاءَ") وطالحين وخطاة (رج ٥: ٨؛ قا؛ عب٤: ١٥؛ ٧: ٢٨).

(ب) يقدم بُولُسُ خط آخَرَ للفكر عن طريق رؤية الضعف كمكان تظهر فيه قوة الله. ويكشف الرسول عن لاهوته حول الصليب في مسار مجادلته مع مناوئيه في كورنثوس ففي المصلوب يأتي "ضعف الله" إلى النور ويبدو للعين البشرية كعجز وجهالة (١كو ١: ٢٥؛ ٢٧؛ قا؛ ٢كو ١٣: ٤). لكن بما أن الله أظهر قوته في الضعف (أي في موت الْمَسِيحِ) عن طريق إقامته مِنَ الموت (٢كو ١٣: ٤)، ففي عين آلام أتباعه تظهر قوة الله الخلاقة والمانحة للحَيَاةُ، ويعتبر بُولُسُ ضعفه الشخصي كعلامة للتلمذة وشركة لآلام الْمَسِيحِ (١كو ٢: ٢-٣؛ ٤: ١٠)، وفي نفس الوقت تعمل قوة الله في الضعف وسط ظروف المعاناة والتغريب، ومن هنا يستخلص بُولُسُ أنه يفضل الافتخار بضعفه (٢كو١١: ٣٠؛ ١٢: ٥؛ ٩ـ ١٠؛ ١٣: ٩)، لأن قوة الله "فِي الضُّعْفِ تُكْمَلُ" (١٢: ٩).

(ج) يستخدم بُولُسُ أيضاً مجموعة الكلمة هذه للتمييز بين القوي (رو ١٥: ١) والضعيف (١٤: ١) في الإيمان، وفي الغالب رفع بُولُسُ وصلات أو هتافات عدائيه معتادة مِنَ مجموعات داخل كنائس كورنثوس ورومية (قا؛ رو١٤: ١ـ ١٥: ١٣؛ ١كو ٨: ١٠). فمن يدعون "بالضعفاء" ضميرهم ضعيف (١كو٨: ٧)، ولم يصلوا إلى ملء معرفة الإِيمَانِ (٨: ١١) ومن هنا فأنهم يمتنعون عن اللحم وربما الخمر (رو ١٤: ٢). وخصوصا اللحم المقدم كذبيحة للأوثان (١كو ٨: ٧)، ويلاحظون أياما معينة خاصة (رو ١٤: ٥) ولهُم ميول تقشفية وطقسيه واضحة، أما الأقوياء، فعلى العكسِ مِنَ ذلك، يعرفون أنه لا يوجد شيء نجس في ذاته (رو ١٤:١٤) لأَنَّهُمْ يعرفون أنه يوجد رب واحد تأتي منه جميع الأشياء (١كو٨: ٦) ومن هنا سيأكلون أي شيء (رو ١٤: ٢) حتى اللحم المقدم كذبيحة للأوثان (١كو ٨: ١) ويعتبرون كل الأيام سواسية (رو١٤: ٥).

يشدد بُولُسُ عَلَى الرغم مِنَ اعتباره لنفسه كقوي (رو١٤:١٤؛ ١٥: ١؛ ١كو ٨: ٤) عَلَى أهمية أن يحيا القوي والضعيف معاً في محبة (١كو ٨: ١-٣)، أمام ربهم الواحد (رو١٤: ٦ـ ٨)، فلا يجب عَلَى الأقوياء أن يضعوا حجر عثرة (رو١٤: ١٣؛ ٢٠؛ ١كو ٨: ٩) في طريق الضعفاء أو يضايقوهم (رو١٤: ١٣) ومن هنا يتعبوا ضمائرهم (١كو ٨: ١٣) مما يقودهم للضلال (رو ١٤: ٢١؛ ٢٣؛ ١كو ٨: ١٠)، ويكون سببا في دمارهم (رو ١٤: ٢١؛ ١كو ٨: ١١، قا؛ استخدام ع. ق لمجموعة الكلمة للتعثر والسقوط).

٣. تحمل *asthenēs* أيضاً معنى عام للضعف فيتحدث بطرس في ١بط ٣: ٧ عن التعامل مع "الإِنَاءِ النِّسَائِيِّ كَالأَضْعَفِ"، "ويوصف ظهور بُولُسُ الشخصي بالضعيف في (٢كو١٠: ١٠). ويظهر الضعف البشري كموضوع لقول مأثور في مت ٢٦: ٤١ "أَمَّا الرُّوحُ فَنَشِيطٌ وَأَمَّا الْجَسَدُ (*sarx*) فَضَعِيفٌ".، وربما يجب تضمين غل ٤: ٩ هنا، فتوصف المبادئ الأساسية (*stoicheion*، ← ٥١٢٢) للعالم" (٤: ٣) ب "قاصرة ومستعبدة "أي مجردة السلاح وبالتالي عاجزة (قا؛ كو ٢: ١٤)، ومن الممكن أن يقصد بالضعف الاقتصادي في مفهوم الاحتياج، الفقر، في أع ٢٠: ٣٥ لذا يجب عَلَى الأغنياء مساعدة المحتاجين ("الضعفاء")، لأنه مغبوط هُوَ العطاء أكثر مِنَ الأخذ".

انظر أيضاً *nosos*، مرض (٣٧٩٨)؛ *malakia*، ضعف، نعومة، مرض (٣٤٣٣)؛ *paralytikos*، مشلول (٤١٦٦).

٨٢٠ (*astheneō*، يمرض، يضعف) ← ٨١٩.

٨٢٢ (*asthenēs*، بدون قوة، ضعف، سقيم) ← ٨١٩.

٨٢٨ (*askeō*، يدرب، ممارسة شيء، يشتغل بـ) ← ١٦٠٢.

٨٣٢ (*aspazomai*، يرحب بـ، يُسلِّم عَلَى) ← ٢٣٣٠.

٨٣٣ (*aspasmos*، تحية، سلام) ← ٢٣٣٠.

٨٣٤ (*aspilos*، بلا عيب، بلا دنس)، ← ٤٤١.

٨٤٣ ἀστήρ، ἀστήρ، (*astēr*)، نجم (٨٤٣)، ἄστρον، (*astron*)، نجم، كوكب (٨٤٩).

ث ي & ع. ق ١. ترد *astēr* و*astron* في كِتابات ث ي وفي سب، فتوجد الكواكب مثل الشَّمْسِ والقمر كخليقة الله في ع. ق (تك ١: ١٦) ويشير كُلِّ مِنَ كتاب ث ي وسب إلى النجوم كمعرفين بالوقت (عن طريق ظهورهم) وبأن لهُم نظام ونور وجمال ثابتين. ويوجد الاستخدام الأكثر تكرارا في سب لـ *astēr* و*astron* إشارة إلى عددها الَّذِي لا يحصى واضعين عادة نسل البطاركة في الذهن (قا؛ تك ١٥: ٥؛ ٢٢: ١٧؛ ٢٦: ٤؛ خر٣٢: ١٣؛ تث١: ١٠؛ ١٠: ٢٢؛ ٢٨: ٢٦).

٢. الاستخدام الرمزي لـ *astēr* و*astron* شائع أيضاً في ث ي والأكثر تكرارا في سب هُوَ تطبيقها عَلَى شخص مشهور، ففي سب "الَّذِينَ رَدُّوا كَثِيرِينَ إِلَى الْبِرِّ (سيضيئون) كَالْكَوَاكِبِ إِلَى أَبَدِ الدُّهُورِ." (دا ١٢: ٣) وكثيراً ما يستخدم التشبيه لجمال أو مجد النجوم (مثل؛ ١أخ ٢٧: ٢٣؛ حك ٧: ٢٩؛ سي ٥٠: ٦)، وتتحدث عو ٤ عن الكبرياء كوضع المرء لعش بين الكواكب وبطريقة مماثلة تشير أش ١٤: ١٢ إلى *heōsphoros* (نجمة الصبح)، الَّذِي في كبرياء قلبه سيصعد فوق

نجوم اللهِ ويجعل نفسه مثل ألعلي (١٤: ١٣؛ قا؛ ٢مك ٩: ١٠).

يتنبأ عن *astron* في عد٢٤: ٧ كالخارجِ مِنَ يعقوب، رجل مِنَ إِسْرَائِيلَ سيحكم بنصرة، وقد فهم هذا النص عَلَى أنه نبوءه عن المسيا في القمران لكن لم ينتفع به في ع. ج إلا وهذا محتمل في رؤ ٢٢: ١٦. وقد يكون هذا النص وراء قرار المجوس بالذهاب إلى أَرْضَ إِسْرَائِيلَ حين رؤوا "النجم في المشرق" (مت ٢: ١-٢؛ ٩)، وبجانب سطور مماثلة فانه تم تطبيق *astron* عَلَى "شمعون بار قعبه" (الَّذِي يعني اسمه "أبن النجم ") القائد التمرد اليهودي ضد الرومان في ١٣٢ م.

٣. عبادة النجوم والفلك معروفان لكل مِنَ كتاب اليونانية وسب. بالرغم مِنَ تشخيص النجوم أحياناً في سب (مثل؛ قض ٥: ٢٠؛ مز ١٤٨: ٣؛ باروخ ٣: ٣٤)، ولَهُا موقف مضاد قوي لعلم الفلك وعبادة النجوم (تث ٤: ١٩؛ أش٤٧: ١٣؛ أر٨: ٢؛ عا ٥: ٢٦).

٤. يمزج تصوير النجوم المظلمة بالمعاناة والدينونة في سب (أي ٣: ٩؛ ٩: ٧؛ جا ١٢: ٢؛ الحكمة ١٧: ٥). وأصبح فشل الكواكب في منح النور معيار في استخدام اللغة الأبوكريفية لوصف الدينونة التاريخية ودينونة آخَرَ الأيام(أش ١٣: ١٠؛ حز٣٢: ٧؛ يؤ ٢: ١٠؛ ٣: ١٥)، وأحياناً يتنوع التصوير مشيراً إلى سقوط النجوم، حيث يفنى كُلّ جند السَّمَاءِ وتتلف السَّمَاءِ مثل درج (أش ٣٤: ٤؛ قا؛ دا ٨: ١٠).

ع. ج ١. توجد كُلّ مِنَ و*astron* في ع. ج والفرق بينهما في الأسلوب (مثل؛ لو- أع يستخدم *astron* فقط ، بينما رؤ تستخدم *astēr*). وترد هاتين الكلمتين ٢٨ مرة في ع. ج، البعض القليل منهما حرفي، ففي أع ٢٧: ٢٠ (كمرشد للملاحة في البحر)، وفي ١كو ١٥: ٤١ (توجد *astēr* ، ٣ مرات للإشارة إلى درجات المجد المختلفة)، وعب ١١: ١٢ (كناية عن نسل إِبْرَاهِيمَ الَّذِي لا يعد)، وأع ٧: ٤٣ (حيث يشير اسطفانوس إلى عبادة النجوم في عصر ع. ق).

٢. يتفرد متى في رواية قصة الميلاد بقصة المجوس والـ *astēr* الَّذِي قادهم إلى بَيْتَ لَحْمَ (٢: ١-١٢)، فكثيرا ما كان العالم القديم يمزج بين ولادة حاكم عظيم بحدوث ظاهرة ما غير طبيعية في السَّمَاءِ، وسواء كنا نتعامل في متى مع نجم معجزي أو شيء طبيعي (مثل؛ التحام الأجرام السماوية ، مثل التحام جوبيتر (ألاه الآلِهَةِ عند قدماء الرومان) والشيطان في ٧ ق.م أو ظاهرة انفجار نجم نادرة ينتج عنها تطاير جزيئات النجم مسببة لطاقة عالية) غير مؤكد. كان المجوس خبراء في المعرفة الخفية وعلم الفلك مهم بالنسبة لَهُم (← *mageia*، سحر، ٣٤٠٤). كانت النجوم مِنَ وجهة النظر اللاهوتي ترى كعلامة عَلَى فجر عصر جديد مجيد للمملكة التي يفتتحها ميلاد الملك.

٣. (أ) الاستخدام المجازي لـ *astēr* متكرر في ع. ج وخصوصا في رؤيا حيث تذكر السبع كواكب ٥ مرات في رؤ١-٣ وتمسك مِنَ يمين الشخص الَّذِي يكشف عن نفسه ليوحنا في (رؤ١: ١٦، ٢٠؛ ٢: ١؛ ٣: ١)، ويشرح السر في رؤ١: ٢٠، فالكواكب هي "مَلاَئِكَةُ السَّبْعِ الْكَنَائِسِ، وَ("الْمَنَايِرُ السَّبْعُ الَّتِي رَأَيْتَهَا هِيَ السَّبْعُ الْكَنَائِسِ"). وربما يشتق الرقم سبعة مِنَ منارة إِسْرَائِيلَ المعتادة ذات السبع شعاب، إن لم يكن مِنَ الكمال الرمزي للرقم ذاته. وقد تتصل الكواكب السبع أيضاً بالسيادة المرموز إليها في العالم القديم بالسبع نجوم، أيا كان الحال، النقطة هيَ أن السيادة الحقيقية تكمن في المَسِيحِ وشعبه وليس في السيادة التي يدعيها الأباطرة الرومان.

(ب) بالمثل يصعب فهم رمزية "كوكب الصبح" في رؤ٢: ٢٨، و٢٢: ١٦ بالرغم مِنَ إمكانية وجود قرابة بينها وبين الكلمات في عد ٢٤: ١٧، والأكثر احتمالا أنها تدل عَلَى فينوس كوكب الصبح مع التضمين ليس فقط للجمال لكن لشُرُوقِ اليوم وللسيادة والنصرة أيضاً (المقر بها في أيام الرومان)، ثم يمكننا أن نفهم أيضاً كوكب الصبح الممنوح للأمناء في رؤ ٢: ٢٨ كرمز للسيادة أو الحكم.

(ج) يوجد استخدام رمزي أبعد لـ *astēr* في التاج ذو الإِثْنَيْ عَشَرَ كوكبا الَّذِي ترتديه المرأة في رؤ ١٢: ١ حيث ترمز الكواكب لأسباط إِسْرَائِيلَ الإِثْنَيْ عَشَرَ. وتتحدث يه ١٣ عن الأشخاص الطالحين والمهرطقين كـ "نُجُومٌ تَائِهَةٌ" مصيرها الظلام الأبدي.

٤. تمزج النجوم بالشمس والقمر في التصوير الأبوكريفي لدينونة آخَرَ الأيام، وعلى العكس مِنَ سب حيث ظلام النجوم معتاد، فان رؤ ٨: ١٢ فقط في ع. ج هي تشير إلى هذا. ويتحدث ع. ج في أماكن أخرى عن النجوم الساقطة مِنَ السَّمَاءِ (مت ٢٤: ٢٩؛ مر١٣: ٢٥؛ قا؛ لو ٢١: ٢٥)، الظاهرة التي تذكر مرتين فقط في سب، وما يرمز إليه هنا هُوَ حدث ذا مغزى عظيم. ولو، كما هُوَ محتمل، دلت هذه اللغة عَلَى سقوط أُورُشَلِيمَ في ٧٠م فانه لا يجب التغاضي عن الاستمرار والتوقع اللاهوتي الدينونة الأخيرة في آخَرَ الأزمان.

يوجد استخدام أبعد لسقوط الكواكب في رؤيا ففي فتح الختم السادس تسقط النجوم عَلَى لأرض "كَمَا تَطْرَحُ شَجَرَةُ التِّينِ سُقَاطَهَا إِذَا هَزَّتْهَا رِيحٌ عَظِيمَةٌ." (٦: ١٣)، ويعلن هتاف البوق الثالث عن سقوط "كَوْكَبٌ عَظِيمٌ مُتَّقِدٌ كَمِصْبَاحٍ، وَوَقَعَ ...اسْمُ الْكَوْكَبِ «الأَفْسَنْتِينُ». فَصَارَ ثُلْثُ الْمِيَاهِ أَفْسَنْتِيناً...لأنَّهَا صَارَتْ مُرَّةً.(٨: ١٠-١٢)، ويسقط كوكب أخر عند البوق الخامس "مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الأَرْضِ" (٩: ١)، وأخيرا يَجُرُ(ذنب التنين) ثُلْثَ نُجُومِ السَّمَاءِ فَطَرَحَهَا إِلَى الأَرْضِ." (١٢: ٤).

يوجد في اللغة الابوكريفية عن الشَّمْسِ والقمر والنجوم سؤال متكرر حول مدى حرفية فهمهم، فقد يجادل المرء عن احتمال إظلام هذه الكائنات المضيئة حرفياً لكن ليس أن تسقط النجوم إلى الأَرْضِ، فهذه التعبيرات حول النجوم تضع خطا تحت الطبيعة الاستعارية للغة الابوكريفية. فالمعنى الحقيقي لهَذه اللغة لاهوتي، وتتحرك في ع. ج إلى عصر الإتمام السابق لتكميل مقاصد الله. فقد حدثت أحداث خطيرة ومازالت ستحدث - كلَهُا جزء مِنَ نفس نسيج القضاء والبركة والدعوة إلى اللغة الأقصى تمجيدا.

انظر أيضاً *hēlios*، الشَّمْسِ (٢٤٦٣)؛ *selēnē*، القمر (٤٩٤٣).

٨٤٤ (*astēriktos*، غير ثابت) ← ٥١١٤.

٨٤٥ (*astorgos*، بدون مودةِ طبيعيةِ) ← ٢٦.

٨٤٧ ἀστραπή، ἀστραπή، (*astrapē*)، يضيء (٨٤٧)؛

ἄνεμος، (*anemos*)، ريح (٤٤٩)؛ βρέχω، (*brechō*)، تمطر (١١٠١)، βροχή، (*brochē*)، مطر (١١٠٤)؛ βροντή، (*brontē*)، رعد (١١٠٣)؛ εὐδία، (*eudia*)، طقس لطيف، يوم جيد (٢٣٠٤)؛ ἶρις، (*iris*)، قوس قزح (٢٦٩٢)؛ λαῖλαψ، (*lailaps*)، ريح عاصفة (٣٢٧٨)؛ νεφέλη، (*nephelē*)، غيمة (٣٧٤٩)؛ νότος، (*notos*)، رياح جنوبية (٣٨٠٣)؛ ὄμβρος، (*ombros*)، عاصفة مطرية (٣٩١٥)؛ ὁμίχλη، (*homichlē*)، سحب، ضباب (٣٩٢٠)؛ ὄψιμος، (*opsimos*)، متأخر [مطر] (٤٠٦٩)؛ πρόϊμος، (*proïmos*)، مبكر [مطر] (٤٦١١)؛ ῥιπίζω، (*rhipizō*)، يَهُبُ، يَعْصِف (٤٨٤٧)؛ ὑετός، (*hyetos*)، زخات كثيفة (٥٦٢٤)؛ χάλαζα، (*chalaza*)، بَرَد (٥٨٩٨)؛ χιών، (*chiōn*)، ثلج (٥٩٤٦).

ع. ق & ث ي لاحظ أن التعريفات الأساسية لـ ث ي معطاة في جزء ع. ج.

لا ترد في اليونانية ولا العبرية كلمة مرادفة لكلمتنا الطقس، بل استخدم القدماء العديد مِنَ الكلمات بها ناقشوا مظاهر الطقس. ومن الواضح أن بعض هذه المظاهر كانت مهمة بالنسبة لَهُم، وعموماً عاز اليونانيين الظواهر المختصة بالأحوال الجوية للآلِهَةِ، فمثل؛ قد يستخدم الآلِهَةِ السحب للتخبئة حين رؤية معركة عَلَى الأَرْضِ أو حين المعاشرة

عَلَى قمة الجبال أو يمكن أن يستخدمونه كعربات. لاحظ أيضاً أن *iris* (قوس قزح) هُوَ رسول الآلِهة و*nephle* (سحاب) هي أم القنطروس (حيوان خرافي).

يوجد أكثر مِنَ هذا بكثير في ع. ق حيث يستخدم اللهُ الطقس لإتمام مقاصده. لاحظ أن يهوه يقول في تث ١١: ١٣-١٧ أنه إن أحبه شعبه وخدموه فأنه سيمنحهم المطر، لكن لو عبدوا آلِهه أخرى فأنه سيمنع عنهم المطر وستصبح الأرْض بلا ثمر وسيفنى شعبه (قا؛ لا ٢٦: ٤؛ ١مل ١٧: ١٤؛ مز ٦٨: ٩؛ أر ٥: ٢٤؛ عا ٤: ٧). وكثيراً ما توجد مثل هذه الصلة بين حَيَاةُ الشعب الدينية والطقس. فالخلاص العظيم مثل الَّذِي حدث مع دبورا وباراق كان نتيجة للعواصف (قض ٥: ٢٠-٢١؛ قا؛ هُوَ ١٠: ١١). ولاحظ قول مز ١٤٨: ٨ "النَّارُ وَالْبَرَدُ الثَّلْجُ وَالضَّبَابُ الرِّيحُ الْعَاصِفَةُ الصَّانِعَةُ كَلِمَتَهُ".

ترتبط ظواهر مثل السحب بالتجلي (مثل؛ خر ١٩: ؛ ٢٤: ١٦؛ ٣٤: ٥؛ لا ١٦: ٢؛ مز٩٧: ٢)، حيث يجعل اللهُ السحب عربته والريح رسلَهُ (١٠٤: ٣- ٤؛ قا؛ أش ١٩: ١)، واليوم الآتي للرب هُوَ "يَوْمُ ظَلاَمٍ وَقَتَامٍ. يَوْمُ غَيْمٍ وَضَبَابٍ" (يؤ ٢:٢)، والبرق هُوَ سلاح الله (٢صم ٢٢: ١٥؛ مز ١٤٤: ٦)، والرعد صوته (أي ٣٧: ٥، قا؛ مز٧٧: ١٨؛ ١٠٤: ٧)، وكثيراً ما يصور إرسال الريح أو أحياناً يستخدمها (مثل؛ خر ١٠: ١٣؛ ١٩؛ ١٥: ١٠؛ عدد١١: ٣١) كأداة لإعْلاَنِ سخطه (حز١٣:١٣).

ع. ج ١. تعني *astrapē*، برق أو شعاع مِنَ نور. وهي سلاح اللهُ الَّذِي يضيء العالم بلمعانه في ع. ق (مز ٧٧: ١٨). وهو متصل أيضاً بالمطر (أر ١٠: ١٣). ويشير في ع. ج عَلَى فجائية ووضوح مجيء أبن الإنْسَانِ (مت ٢٤: ٢٧؛ لو ١٧: ٢٤) وتوجد في مقارنات - مثل؛ سقوطَ الشيطان (١٠: ١٨) أو وجه ملاك (مت ٢٨: ٣) وتوجد *astrapē* ٤ مرات في رؤ (٤: ٥؛ ٨: ٥؛ ١١: ١٩؛ ١٦: ١٨)، وتتصل في كُلِ مرة بظاهرة أخرى (أصوات، رعود، زلازل، و، أو برد (سقيط)) مبرهنة عَلَى أن الله هُوَ القاضي.

٢. تشير *anemos* عادة إلى الريح الهُابة عَلَى الأرْض ويعتبر هذه أكثر استخدامات *anemos* شيوعاً في ع. ج (مثل؛ الريح الضاربة المنازل المبنية عَلَى الصخر والرمال في مت ٧: ٢٥؛ ٢٧؛ والعاصفة الشديدة التي أدت إلى تحطم سفينة بُولُسَ في أع ٢٧: ٤؛ ٧؛ ١٤- ١٥). ويَسُوعَ متسلط عَلَى العناصر كما يتضح مِنَ تهدئته للعاصفة (مت ٨: ٢٦- ٢٧؛ مر٤: ٣٧؛ ٣٩؛ لو ٨: ٢٣- ٢٥)، ومسيره عَلَى المِيَاهِ (مت ١٤: ٢٤- ٣٢؛ مر ٦: ٤٧- ٥١). ويسيطر اللهُ عَلَى الرياح لأن الملائكة في رؤيا تمسك بالرياح الأربع حتى لا تهب عَلَى الأرْضِ (٧: ١)، وتستخدم الكلمة رمزيا في "كُلِ ريح تعليم" (أف ٤: ١٤)، حيث ينحرف سريعاً شخص غير مؤسس جيدا عَلَى الإيمَانِ القويم عن العقيدة الصحيحة.

٣. تستخدم *brechē*. مطر، (قا؛ *brechō*، تُمطر) عادة للهُطول مِنَ السحب وتشير رمزيا إلى ما يأتي للشخص بوفرة. ويوجد في ع. ج استخدامان رمزيان حيث "أَمْطَرَ نَاراً وَكِبْرِيتاً مِنَ السَّمَاءِ" عَلَى سدوم (لو١٧: ٢٩) والمرأة الخاطئة "بلت" (حرفياً: "تبل") قدمي المَسِيح بدموعها (لو٧: ٣٨، ٤٤)، واستخدم يَسُوعَ حقيقة إمطار اللهُ عَلَى الصَالِحِين والطالحين عَلَى السواء ليبرهن عَلَى عالمية محبته (مت٥: ٤٥). ويرمز المطر هنا إلى عطايا اللهُ عموماً، وهو المسيطر عَلَى المطر فحين صلى إيلِيَا ألا تمطر لم تمطر (يع ٥: ١٧). وبهذا يجب أن نصنف قوة الشاهدين في منع المطر (رؤ١١: ٦).

٤. تعني *brontē*، رعد وتستخدم في ع. ج في العديد مِنَ المناسبات للدلالة عَلَى الأصوات القوية (يو١٢: ٢٩؛ رؤ٦: ١؛ ١٠: ٣- ٤؛ ١٩: ٦)، ويتصل الرعد بالبرق ٤ مرات في رؤ (٤: ٥؛ ٨: ٥؛ ١١: ١٩؛ ١٦: ١٨)، ويرد الاستخدام الثاني الرمزي لـ *brontē* في شرح مرقس لاسم بُوَانَرْجِسَ... ابْنَيِ الرعد" الَّذِي أطلق عَلَى ابْنَي زبدي (مر٣: ١٧)، أما سبب حصول يوحنا ويعقوب عَلَى هذا الاسم فغير مؤكد (مع هذا قا؛ ١٠: ٣٥- ٤٠؛ لو ٩: ٥١- ٥٥).

٥. تشتق *eudia* مِنَ *eu* و*dios*، المجرورة مِنَ زيوس، لتمنح معنى السَّمَاءِ الصافية وبالتالي طقس مليح، وهي مستخدمة في ع. ج فقط في متى ١٦: ٢ حيث تشير إلى قدرة الفريسيين وَالصَّدُّوقِيِّينَ عَلَى توقع الطقس القادم عَلَى العكس مِنَ عدم قدرتهم عَلَى تمييز ما هُوَ أكثر أهمية (علامات الأزْمِنَةَ).

٦. تعني *iris*. قوس قزح وتشير رمزياً إلى هالة أو حدقة العين. وشخص اليونانيون قوس قزح كمرسال الآلِهَة أيريس، ويظهر قوس قزح في ع. ق كعلامة لعهد اللهُ الَّذِي يعد فيه بعدم إرسال الطوفان لتدمير الأرْض مرة أخرى (تك ٩: ١٣، لاحظ مع هذا أن سب تستخدم *toxon*. قوس الصياد، عاكسة الكلمة العبرية وليس *iris*). وتستخدم سب *iris* مرة واحدة فقط كاسم لكوكب (خر ٣٠: ٢٤)، أما في ع. ج فتوجد الكلمة في رؤ٤: ٣ و١٠: ١ فقط، فتشير في الأولى إلى قوس قزح (أو هالة) حول عَرْشِ الله "تشبه الزمرد "، وتشير الثانية إلى الملاك القوي الملفوف بسحب وقوس قزح حول رأسه، وترمز في الحالتين إلى دوام عهد الله ورغبته في أن يكون كريما معنا.

٧. الكلمة *lailaps* هي ريح عاصفة مسببة لعاصفة شديدة تتسبب في بدء السفينة في الغرق (مر ٤: ٣٧)، ويصبح التلاميذ في خطر (لو ٨: ٢٣)، وتشير هذه الكلمة في ٢بط ٢: ١٧ إلى معلمين كذبة معينين مثل الضباب الَّذِي يسوقه أل *lailaps*.

٨. تعني *nephelē*، غيمة أو مجموعة سحب، وكثيراً جداً ما ترتبط السحب بطريقة ما في ع. ج بيَسُوعَ (مع هذا قا؛ لو١٢: ٥٤؛ ١كو١٠: ١- ٢، يه ١٢)، وتتحدث الأناجيل الازائيّة عن السحب عند تجلي يَسُوعَ المتصل بوضوح مع حضور الله والصوت الإلَهي الَّذِي يحيي يَسُوعَ ب "هذا هُوَ أبني الحبيب" (مت ١٧: ٥؛ مر ٩: ٧؛ لو ٩: ٣٤- ٣٥). وتخفي سحابة يَسُوعَ عن الأنظار حين صعوده (أع ١: ٩) وسيأتي ثانية عَلَى السحاب يوم الاختطاف (مت ٢٤: ٣٠؛ ٢٦: ٦٤؛ مر ١٣: ٢٦؛ ١٤: ٦٢؛ لو ٢١: ٢٧؛ ١تس ٤: ١٧؛ رؤ ١: ٧). ويجلس حاصد عَلَى السحابة يوم الدينونة في رؤ ١٤: ١٤- ١٦.

٩. تعني *notos* ريح الجنوب (رج لو ١٢: ٥٥؛ أع ٢٧: ١٣؛ ٢٨: ١٣)، وأيضاً الجنوب كاتجاه (لو ١٣: ٢٩؛ رؤ٢١: ١٣)، والأرض في الجنوب (مت ١٢: ٤٢؛ لو ١١: ٣١).

١٠. تشير *ambros* إلى عاصفة ممطرة (قا؛ لو ١٢: ٥٤ المكان الوحيد لَهُا في ع. ج).

١١. تستخدم *homichlē*. سحب، ضباب للدلالة عَلَى المعلمين الكذبة الذين يقارنون بالضباب الَّذِي يحملَهُ الريح القوي بعيداً ولا يوجد شيء ثابت فيهم (٢بط ٢: ١٧).

١٢. تعني *apsinos* ببساطة متأخر لكنها كانت مستخدمة بشكل عام في سب مع *proimos* للدلالة عَلَى المطر (المبكر) والمتأخر وتعتبر *proimos* مهمة في فلسطين لبدء الحصول عَلَى المحاصيل و*apsinos* لنضوج الحبوب قبل بدء موسم الجفاف. وتوجد الكلمتين في ع. ج في يع ٥: ٧ فقط.

١٣. توجد *rhipizō*، هبوب (الريح) فقط في يع ١: ٦ حيث يشبه يعقوب الشكاك بالأمواج التي تدفعها الريح، والفكرة هنا حول عدم الثبات.

١٤. تشير *hyetos* إلى مطر غزير في مقابل *ambros* (مطر

مستمر). وهي مستخدمة مرة واحدة في ع. ج للدلالة عَلى مطر غير مستحب (أع ٢٨: ٢)، أما غير ذلك فهي تعتبر هبة مِنَ الله (١٤: ١٧) ممنوحة كاستجابة للصلاة (يع ٥: ١٨)، وتتصل ببركته (عب ٦: ٧)، وتمنع لإتمام مقصده لأجل شهوده (رؤ ١١: ٦).

١٥. يوجد البرد، *chalaza* في ع. ج في رؤ فقط، ويتبع صوت البوق الأول (٨: ٧)، وهو أحد الظواهر الَّتي تتبع فتح تابوت عهد الله في السَّماء (١١: ١٩). وهو الهُول الأخير الذِي يتبع سكب الجامة السابعة (١٦: ٢١)، ويعتبر العنف الشديد للمطر والبرد صورة مناسبة لقوة الله وتوضح حقيقة أن قضاءه لا يقاوم.

١٦. يستخدم *chiōn*. ثلج في ع. ج فقط كطريقة لإيضاح البياض. فهو لون ثياب الملائكة (مت ٢٨: ٣) ورأس وشعر الرّبّ المجيد (رؤ ١: ١٤).

٨٤٩ (*astron*، نجم، كوكب) ← ٨٤٣.

٨٥٢ (*asynetos*، بلا شعور، أحمق) ← ٥٣٠٤.

٨٥٤ ἀσφάλεια، ἀσφάλεια (*asphaleia*)، حزم، حقيقة، أمن (٨٥٤)؛ ἀσφαλης (*asphalēs*)، يقين، مؤمّن، مؤتمن، أمن (٨٥٥)؛ ἀσφαλίζω (*asphalizō*)، ضبط (٨٥٦)؛ ἀσφαλῶς (*asphalōs*)، بشكل آمن، بحرص (٨٥٧).

ث ي & ع. ق ١. تعني *asphaleia* في ث ي الأمان مِنَ التعثر أو الضمان ضد المخاطر أو اليقين. أو الطبيعة المقنعة في مجادلة والأمان أو تعهد كمصطلح قانوني تقني. وتعني *asphalēs* الثبات أو رسوخ أو عدم تزعزع. ويعني الفعل *asphalizō* يحرس أو يواءمن أو حتى يلقي القبض.

٢. ترد *asphaleia*، ١٩ مرة في ع. ق وتشير إلى الأمان الّذِي لشعب الرّبّ في وعود الرّبّ (لا ٢٦: ٥؛ تث ١٢: ١٠؛ قا؛ أم ٨: ١٤). وهي مستخدمة أيضاً في أساسات الأرْض (مز ١٠٤: ٥). وتستخدم الكلمة في ٢مك (مثل؛ ٣: ٢٢؛ ٤: ٢١) حيث تعني الأمان، ويوجد اختلاف بسيط مماثل للكلمات الأخرى في مجموعة الكلمة هذه (مثل؛ يترجم الفعل بـ "سأعضدك بيمين بري" في أش ٤١: ١٠).

ع. ج تستخدم *asphaleia* بمعناها المادي في أع ٥: ٢٣ ("إِنَّنَا وَجَدْنَا الْحَبْسَ مُغْلَقاً بِكُلِّ حِرْصٍ") ومستخدمة رمزيا للدلالة عَلى "اليقين "مِنَ الأشياء الَّتي قبلت لثاؤفيلس (لو ١: ٤)، وتشير إلى الأمان ١تس ٥: ٣ حيث يحذر بُولُسُ مِنَ الإحساس الزائف بالأمان، وتترجم *asphaleia* بالمؤمنة في في ٣: ١. وتشير الصفة *asphalōs* إلى الأمن بمعنى أن يكون تحت حراسة آمنة في مر ١٤: ٤٤ (قا؛ أيضاً أع ١٦: ٢٣). وتستخدم رمزيا بمعنى أن يكون متأكد مِنَ حقيقة مِنَ هُوَ الْمَسِيح في أع ٢: ٣٦. وتعني *asphalizō* يحرس أو يؤمن (قبر الْمَسِيح) في مت ٢٧: ٦٤- ٦٦، ويوثق في أع ١٦: ٢٤.

انظر أيضاً *bebaios*، ثابت، وطيد ، (١٠١٠)؛ *themelios*، أساس (٢٥٢٩)؛ *kyroō*، تأكيد، تصديق، يُمكّن (٣٢٦٣).

٨٥٥ (*asphalēs*، يقين، مؤمّن، مؤتمن، آمن) ← ٨٥٤.

٨٥٦ (*asphalizō*، ضبط) ← ٨٥٤.

٨٥٧ (*asphalōs*، بشكل آمن، بحرص) ← ٨٥٤.

٨٦١ (*asōtia*، خلاعة، إنحلال) ← ٨١٦.

٨٦٢ (*asōtōs*، بشكل فاسق، بعنف) ← ٨١٦.

٨٦٧ ἀτενίζω، ἀτενίζω (*atenizō*)، النظر لشخص أو شيء بإهتمام شديد، ينظر ، يشخص (٨٦٧).

ع. ق ث ي يوجد استخدام كلاسيكي قليل لِهَذه الكلمة أبعد مِنَ الاستخدام المعتاد للمعاني المدرجة آنفا فقد استخدمت في الفترة الهُيلينية بالاتصال مع النشاط السحري وتظهر الكلمة مرتين فقط في سب ومرة واحدة بالمعنى الرمزي (أن "تنظر بكد" لمساعدة مِنَ يبنون الْهَيكل، ١ اسدراس ٦: ٢٨)، ومرة حرفياً (٣ مك ٢: ٢٦).

ع. ج توجد *atenizō*. ١٤ مرة في ع. ج، ويبدو أنها تركز في كل مرة عَلى حدة النظرة. فحين قراء يَسُوعَ مِنَ أشياء ٦١ في مجمع مدينته، شخصت كلّ العيون إليه (لو ٤: ٢٠). وحين حاول بطرس تحاشي أن يعرف بأنه مع يَسُوعَ أثناء القبض عليه، وجد نفسه محاط بنظرات جارية (٢٢: ٥٦)، وفي أع ١: ١٠ شخص التلاميذ في ربهم الصاعد (قا؛ أيضاً ٣: ١٢؛ ٦: ١٥؛ ٧: ٥٥؛ ١٠: ٤؛ ١١: ٦؛ ٢٣: ١). وتصف *atenizō* في ٢كو ٣: ٧، ١٣ الطريقة التي كان الإِسْرَائِيلِيين يحملقون بها في وجه موسى اللامع حين لم يكن يخبئه بالبرقع.

استخدمت *atenizō*، ٣ مرات بالاتصال مع معجزة (أع ٣: ٤؛ ١٣: ٩؛ ١٤: ٩)، فتفرس بطرس في الرجل الأعرج في ٣: ٤ ولفت انتباهه (بالرغم مِنَ أن الشفاء الفعلي في ٣: ٦- ٨ لا يحتوي عَلى أي إشارة لاتصال بصري). وتفرس بُولُسُ في ١٤: ٩ في الرجل الأعرج، عَلى ما يبدو لتقرير ما إذا كان لَهُ إيمان. أما في ١٣: ٩ فقط يتحد التفرس في النص مع اللعن، لكنه لم يقر أو يوحي مع هذا بأن أي شيء مثل عين شريرة قد استخدمت في اللعن.

انظر أيضاً *horaō*، ينظر، يرى، يُعاين (٣٩٧٢)، *kollourion*، كحل (٣١٤١)؛ *blepō*، ينظر، يبصر، يرى (١٠٦٣)؛ *theatron*، مسرح، مركز التجمّع، منظر، مشهد (٢٥١٩).

٨٦٩ (*atimazō*، يهين، إهانة) ← ٥٥٠٧.

٨٧١ (*atimia*، بلا كرامة، عار، خزي) ← ٥٥٠٧.

٨٧٢ (*atimos*، يحتقر، يزدري، يستخف بـ) ← ٥٥٠٧.

٨٧٨ (*augazō*، يضيء، يُنير) ← ٥٧٥.

٨٧٩ (*augē*، فجر، مطلع الفجر) ← ٥٧٥.

٨٨٩ αὐξάνω، αὐξάνω (*auxanō*)، ينمو، يُسبّب النمو، يزيد (٨٨٩)؛ αὔξησις (*auxēsis*)، نمو، زيادة (٨٩٠)؛ ὑπεραυξάνω (*hyperauxanō*)، ينمو بوفرة (٥٦٤٧)؛ προκοπή (*prokopē*)، تقدّم، تعزيز (٤٦٢٠)؛ προκόπτω (*prokoptō*)، يتقدم، يحرز تقدم، ينجح (٤٦٢١).

ث ي & ع. ق ١. تعني *auxanō* في ث ي سبب نموه، أو سبب ازدياده. وتستخدم الترجمة بشكل خاص للدلالة عَلى النمو الطبيعي مثل الّذِي للفواكه لكن أيضاً للزيادة والرقي فيما يخص القوة. ويمكن أن يعني المبني للمجهول المتوسط، أن يتمجد أو يمجد أو يمدح. ويعني الاسم *auxēsis* نمو، وتعني *hyperauxanō* النمو بوفرة، بغزارة، بإسراف. وتستخدم *auxanō* أيضاً لتشميع الشَّمْس والقمر، ولا يوجد مغزى لاهوتي أو فلسفي خاص لِهَذه الكلمة في اليونانية لكن تشير كلّ مِنَ *prokopē* و*prokoptō* في الفلسفة الرواقية وفيلو إلى الرقي الأخلاقي.

٢. تعني *auxanō* في سب أن يكون أو يصنع أو يصنع ثمرا أو ازدهار، والله هُوَ الفاعل والمسبب الأساسي لعملية النمو (تك ١٧: ٢٠؛ ٣٥: ١١؛ قا؛ أر ٣: ١٦؛ ٢٣: ٣)، وكثيراً ما تتصل بـ *plēthynō*. ليملاء، يضاعف، وتوجد في عملية الخلق الأصلية، وتجددت لاحقا لتصبح مثمرا ويتضاعف (تك ١: ٢٢؛ ٢٨؛ ٩: ١؛ ٧؛ قا؛ ١٧: ٦). وفي الوعد التشبيهي لأشعياء ٦١: ١١ لا ترى عملية النمو كشيء أوتوماتيك فأن الفرق بين الحالة الأولى والأخيرة هي نقطة المقارنة، والشيء المفاجئ هُوَ أن المرحلة الأولى والأخيرة مختلفين تماماً حيث

لم يكن شيئاً آنفاً، ثم أصبحت إرادة اللهُ الخالقة فعالة فخلق البر والتسبيح. ويتحدث سي ٤٣: ٨ عن تشميع القمر الجديد.

ع. ج ١. يشار إلى النمو الطبيعي فقط في لو ١: ٥٠، ٢: ٤٠ حيث قيل أن الطفل يَسُوعَ كان ينمو في الرُّوحَ والْجَسَدِ.

٢. (أ) توصف *auxanō* في مثل الحاصد (مر ٤: ٨)، ومثل حبة الخردل (مت١٣: ٣٢، لو١٣: ١٩)، والقول عن زنابق الحقل (مت ٦: ٢٨)، وتوضح الصورة عن نمو النبات مجيء المملكة مِنَ خلال الإِنْجِيلِ في وجه كُلّ معارضة، واللهُ هُوَ الباعث عَلَى النمو الَّذِي يزرعه بنفسه مِنَ خلال يَسُوعَ أو مِنَ خلال خدامه (قا؛ أيضاً ١كو ٣: ٦-٧؛ ٢كو ٩: ١٠).

(ب) لا تستخدم *auxanō* في رسائل بُولُسَ في علاقتها بعقيدة التبرير لكنها تنتمي للنصح، فاللهُ وحده هُوَ الَّذِي يستطيع جعل الْكَنِيسَةِ تنمو (١كو ٣: ٥-١١)، وتستطيع الْكَنِيسَةِ النمو بحق (← *themelios*، ٢٥٢٩) فقط مِنَ خلال تذكرها لأساسها أو أصلُهَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ (١كو ٣: ١١). والفكرة هنا ليست عن زيادة عديدة فقط لكنها أيضاً عن نضوج واتحاد المجتمع بالْمَسِيحِ الَّذِي منه تنمو الأعمال الصَّالِحَة بشكل طبيعي (٢كو ٩: ٦-١١).

(ج) لا تعارض أف ٢: ٢٠-٢٢ الصورة الموجودة في ١كو ٣: ١١، حيث يقال أن الرسل والأنبياء هم الأساس الَّذِي عليه ينمو البناء، لأن أف ٢: ٢٠ تعرف الْمَسِيحِ كحجر الزَّاوِيَةِ الرئيسي (قا؛ مز ١١٨: ٢٢؛ مت ٢١: ٤٢، مر ١٢: ١٠- ١١؛ لو٢٠: ١٧؛ أع ٤: ١١؛ ١بط ٢: ٧؛ ← *gōnia*، ١٢٢٤). والأكثر مِنَ هذا، هُوَ كون الْكَنِيسَةِ في ذلك الوقت معتمدة بشكل أوحد عَلَى شهادة الرسل والأنبياء للتبشير عَنِ الْمَسِيحِ، ومن هنا يأتي نمو الْكَنِيسَةِ بشكل نهائي مِنَ الْمَسِيحِ يَسُوعَ الَّذِي يمسك أيضاً بالبناء معاً (قا؛ أف ٢: ٢٠- ٢١ مع ١: ٥- ٧؛ ١٠؛ ٢: ١٠؛ ٤: ١٥- ١٦).

لا يعني النمو أن الإِنْجِيلِ يدعو الناس إلى نوع ما مِنَ الوجود خارج التاريخ، فلأن الْمَسِيحِيين موضوعين في شركة شعب الله هم موضوعون في العملية التاريخية المقررة مِنَ الوعد بحكم وسيادة الْمَسِيحِ عَلَى العالم أجمع. ويفتح وجود الْيَهُود والأمميين معاً كأبناء في حضور رب الْكَنِيسَةِ بعد جديد للكنيسة وهي تنمو إلى بناء واحد يستمر في النمو في القداسة الشخصية في الْمَسِيحِ.

(د) يستخدم بُولُسَ أيضاً مفهوم نمو الْجَسَدِ ليصور النمو في الْكَنِيسَةِ (أف ٤: ١٥- ١٦؛ كو ٢: ١٩). وتري أف ٤: ١٥- ١٦ طريقة حدوث هذا النمو. فحين يقال الصدق في محبة وتصبح الْمَحَبَّةِ فعالة تنمو الْكَنِيسَةِ إلى الْمَسِيحِ، الرأس. وحسب كو ١: ٦ ينبع كُلّ نمو مِنَ الإِنْجِيلِ فحين يتأثر الشعب بالإنجيل ينمون في معرفة الله (كو ١: ١٠-١١) وفي النعمة (قا؛ ١بط ٣: ١٨).

٣. يتحدث ع. ج أيضاً عن النمو في الإِيمَانِ (٢كو ١٠: ١٥؛ ٢تس ١: ٣)، فيتوقف الإِيمَانِ عَلَى ظروف المرء الشخصية مثلما يتوقف عَلَى عمل اللهُ الخلاصي في التاريخ، فهو يحدث ويتجدد بالكلمة، الْمَسِيحِ الحي نفسه، لكنه يمر بتحول في حَيَاةُ الْمَسِيحِي، فللمؤمنين تاريخهم الشخصي الخاص فيما يخص علاقتهم بربهم، فهم يعيشون ما بين "لم يعد" و"ليس بعد".

يحدث القرار الَّذِي يقود إلى الْمَعْمُودِيَّةُ مرة واحدة، لا جدال في ذلك، لكن يحتاج الإِيمَانِ إلى التجديد المستمر(قا؛ رو ١٤: ١؛ ١تس ٣: ١٠)، فالإِيمَانِ ينتج مِنَ طاعة الْمُؤْمِنِينَ في شركة المجتمع الْمَسِيحِي (٢تس ١: ٣؛ قا؛ في ١: ٢٥- ٢٦). ويقود إلى المزيد مِنَ الشهادة الفعالة في العالم (٢كو ١٠: ١٥- ١٦)، كما يعمل النمو في الإِيمَانِ دائماً خارجا منتجا ثمرا وحاملا شهادة (٢كو ١٠: ١٥؛ ٢تس ١: ٣).وفيه يتصل النمو العددي والنوعي اتصالا وثيقا، أما الْهَدف الأخير للنمو في الإِيمَانِ فهو يوم يَسُوعَ الْمَسِيحِ (في ١: ٦).

٤. تعتبر كلمة النمو مهمة للنشاط المرسلي للمجتمع في أع (٦: ٧؛ ١٢: ٢٤؛ ١٩: ٢٠) وتقدم أع ٧: ١٧ (كَانَ الشَّعْبُ يَنْمُو وَيَكْثُرُ فِي مِصْرَ) تذكره واضحة لتاريخ الخلاص في ع. ق. فخبرة إِسْرَائِيلَ (خر١: ٧) في علم الآخرة تطبق عَلَى المجتمع الْمَسِيحِي (أع ١٢: ٢٤).

٥. ربما يشتق التعبير في يو٣: ٣٠ "يَنْبَغِي أَنَّ ذَلِكَ يَزِيدُ وَأَنِّي أَنَا أَنْقُصُ." مِنَ الاستخدام اللغوي القديم للزيادة والنقصان في الأهمية أو الاعتبار، فيشير يوحنا المعمدان إلى ربه ويسحب نوره الشخصي حتى ما يظهر نور مِنَ يشير إليه.

٦. تفرق *auxanō* عن الاسم *prokopē* (في ١: ٢٥؛ ١تي ٤: ١٥) والفعل *prokoptō* (لو ٥: ٥٢؛ رو ١٣: ١٢؛ غل١: ١٤؛ ٢تي ٢: ١٦؛ ٣: ٩؛ ١٣) بمعنى التقدم والرقي في أن الأولى توجد في ع. ج بالمعنى الايجابي فقط، فمن هنا لَهُا اتصالات لاهوتية ايجابية أكثر، لأن ليس كُلّ تقدم نمو أيضاً، لاحظ مثلا شهادة بُولُسَ عن تقدمه عَلَى أترابه في اليهودية والموضحة بغيرته في اضطهاد الْكَنِيسَةِ (غل ١: ١٣- ١٤).

انظر أيضاً *pleonazō*، يكون أو يصبح أكثر أو أعظم، يكثر، يزداد (٤٤٢٩).

٨٩٠ (*auxēsis*، نمو، زيادة) ←٨٨٩.

٨٩٤ (*autarkeia*، كفاية، قناعة) ←٧٥٨.

٨٩٥ (*autarkēs*، مكتفي ذاتياً، مستقل، رضا، قناعة) ←٧٥٨.

٨٩٦ (*autokatakritos*، حاكم على نفسه) ← ٣٢١٠.

٩١٢ (*aphesis*، إطلاق، عفو، إلغاء، مغفرة) ← ٩١٨.

٩١٤ (*aphtharsia*، عدم فساد، خلود) ←٥٧٨٠.

٩١٥ (*aphthartos*، عديم الفساد، لا يفنى) ←٥٧٨٠.

٩١٨ ἀφίημι، ἀφίημι (*aphiēmi*)، يترك، يلغي، يُعيد، يغفر لـ (٩١٨)؛ ἄφεσις (*aphesis*)، إطلاق، عفو، إلغاء، مغفرة (٩١٢)؛ πάρεσις (*paresis*)، صفح، يعبر عن (٤٢١٧).

ث ي & ع. ق ١. تدل *aphiēmi* (*apo*)، مِن، والفعل *hiēm* يحركه، يرسلُه) إلى الإطلاق التطوعي لشخص أو شيء للمرء سيطرة قانونية أو فعلية عليه في ث ي، وتعني مع المفعول به الشخصي إبعاد أو طرد (امرأة بالطلاق)، ليترك أو يرسل. ومع المفعول به المبني للمجهول، ليحل (مثل؛ لسفينة إلى البحر، لإنهاء اجتماع)، ليطلق (مثل؛ سهام)، ليستسلم، ويعني الفعل في حالته الرمزية أن يترك في حالَهُ، يسمح، يتجاهل، يستسلم، وحتى فقدان المرء لحياته، ويعتبر الاستخدام القانوني مهم فيعني الإطلاق مِنَ قيد قانوني، ليستثني، يبرأ مِنَ (ذنب، التزام أو عقوبة). ويعني الاسم *aphesis*، إطلاق، عفو، غفران، ولا يوجد أو يحمل أي مِنَ هذه المعاني معنى ديني.

٢. تستخدم سب *aphiēmi* بنفس معاني ث ي مثل إخلاء السبيل (قض ٣: ١)، الترك، الاستسلام (٩:٩؛ ١١؛ ١٣ الكل فقط في أ)، ويترك وراءه (٢صم ١٥: ١٦؛ ٢٠: ٣). ويسمح (١٦: ١٠)، يترك فضلَهُ (مز١٧: ١٤)، وأن يطلق في عام الإبراء (تث ١٥: ٢)، ونادراً ما تستخدم بمعنى الغفران، وعادة ما تشير حيث هي إلى *nāśā'* العبرية، للإبراء مِنَ الذنب أو العقاب (مثل؛ تك ١٨: ٢٦؛ مز ٣٢: ١؛ ٥، أش ٣٣: ٢٤)، أو *sālah*، ليغفر أو يعفو (مثل؛ لا٤: ٢٠-٣٥، عدد١٤: ١٩، أش ٥٥: ٧)، وأحياناً تعني *kipper*، ليغطي أو يكفر (أش ٢٢: ١٤)، واللهُ هُوَ الَّذِي يغفر (مع هذا، قا؛ تك ٥٠: ١٧)، وبسبب

هذا الفعل أعيد تنصيب العلاقة المقطوعة بين اللهِ وشعبه.

ترد *aphesis* حوالي ٥٠ مرة في سب، ٢٠ منها في لا ٢٧ (لسنة اليوبيل (الإبراء) و٥ في تث ١٥: ١- ٩ (للإبراء مِنَ الدين في سنة اليوبيل)، ومستخدمة أيضاً في إطلاق المسبيين والعبيد (أش ٦١: ١، أر ٣٤: ٨؛ ١٥؛ ١٧= سب ٤١: ٨؛ ١٥؛ ١٧؛ حز ٤٦: ١٧). وربما تحمل *aphesis* مرة واحدة معنى الغفران (لا ١٦: ٢٦)، بالرغم مِنَ أنها قد تعني ببساطة الإبعاد أو الإطلاق.

بكلام آخَرَ، لا توصل هذه الكلمات والتي تعتبر محورية في ع. ج لتوصيل معنى الغفران هذا المدرك في سب، فقد اختبر إِسْرَائِيل نعمة اللهِ الغافرة باتساع في سياق عبادة ع. ق حيث استخدمتَ العديد مِنَ المصطلحات للتعبير عن هذه الفكرة (مثل؛ الغسل والتطهير والحماية).

٣. الغفران في ع. ق. تظهر العديد مِنَ مزامير ما قبل السبي (مثل؛ مز ٢٥: ١١؛ ٦٥: ٣؛ ٧٨: ٣٨؛ ٧٩: ٩)، والإصحاحات في الأنبياء (مثل؛ أش ٦) درجة متميزة مِنَ التأمل في صواب الْخَطِيّة والغفران. فالخطية عكس اللهِ وقابعة في أعمق أعماق طبيعة الإِنْسَان ويمكن إنهاؤها مِنَ خلال هبة اللهِ المنعمة فقط (قا؛ مز ٦٥: ٣- ٥).

نجد إشارات بالفعل في الأسفار الموسوية إلى ذبائح عن الْخَطِيّة والغفران (مثل؛ خر٣٢: ١١-١٤؛ ٤٣: ٦)، وقد نصبت الذبائح عن الْخَطِيّة والكفارة في وقت موسى والخروج، ولم يفكر بني إِسْرَائِيل في الْخَطِيّة في الذهن لكن كمنطقة محصورة نابعة مِنَ التعدي، ولا يمكن بسهولة نسيانها لكن يجب التعامل معها طقوس تكفيرية مِنَ خلالَها كسر اللهِ الفعل مِنَ خلال انشغالَهُ المستمر والأكثر وكما في لا ١٦ تمرر الْخَطِيّة إلى الحيوان وبذا يمحا الذنب (لا ١٦: ٢٠؛ ٢٢؛ قا؛ ١٧: ١١)، النقطة الأساسية هي أن اللهِ وحده الّذِي يحرر ويغفر في كُلّ أعمال الكفارة، ومع هذا هناك خطايا لا يكفر عنها وبالتالي لا تغفر بطقوس الكفارة (مثل؛ خطايا في حق شريعة الختان، تك ١٧: ١٤، وضد نواميس السبت والفصح، خر ١٢: ١٥؛ عد ٩: ١٣).

يدرك النبي في أش٤٠- ٥٥ أن الكفارة عن طريق دم الحيوانات ليست كافية، والأكثر مِنَ هذا، يرى أنه في حال السبي فإن طقس التكفير سيختفي، ويشير أشعياء إلى أنه سيوضع عَلَى خادم اللهِ الآتي خطية بني إِسْرَائِيل وكل الأمَم الأخرى ومن خلالَهُ سيمهد اللهِ السبيل إلى كُلّ الكفارة المتضمنة وغفران الخطايا (أش٥٣، قا؛ ٥٥: ٦- ١٣).

٤. توجد *aphiēmi* و*aphesis* في اليهودية كمصطلحات عن الغفران في جوسفاس وفيلو، ومع هذا، يظهر توتر بينها وبين صلاح اللهِ الغافر المتزامل في ع. ق مع بره (قا؛ مز ١٤٣: ١١). وهذا يبدو واضحا بشكل خاص في جوسفاس فتجعل فكرة عمل الإِنْسَان مع اللهِ وعدالة اللهِ هذا المؤرخ اليهودي يحول الغفران إلى تساهل مِنَ نحو اللهِ، فحين يوجد اعتراف بالخطية وتغيير في الرأي يصبح اللهِ مستعدا للمصالحة ومن هنا يرفع العقاب لكن لا يعني هذا النوع مِنَ الغفران أن الشر قد انهزم والخطية أزيلت.

طورت الرّبَانية اليهودية نظام متقن دائر للفتاوى مفهرس فيه غفران اللهِ، ويوجد فيه تباين بين (أ) غفران اللهِ للخطايا في هذا العالم عن طريق فاعلية التوبة وتقديم ذبائح الكفارة (مثل؛ يوم الكفارة العظيم). و(ب) غفران اللهِ للخطايا في العالم الآتي عن طريق التكفير في نار جهنم أو عن طريق النعمة الإِلَهِيَة، و(ج) غفران الخطايا أو الحفاظ مِنَ الخطايا في عهد المسيا، ويقال فيما يخص الأخير أن المسيا سيحصل عَلَى الغفران لبني إِسْرَائِيل بناء عَلَى تشفعه ومعاناته (ترجمة أشعياء ٥٣: ٤ ف)، لكن لا توجد إشارة في أي مكان لغفران المسيا للخطايا بتأثير سلطانه، فاللهِ وحده الّذِي لَهُ السلطان ليغفر الخطايا، ومع هذا توجد أيضاً هنا كما في العهد القيد خطايا لا تغتفر (مثل؛ التجديف عَلَى اسم اللهِ).

٥. توجد العديد مِنَ الفقرات في مخطوطات قمران (مثل؛ نج ١٦: ٣٦- ١٢؛ ١١: ٣، وثص ٢: ٣- ٤؛ ٣: ١٨). التي تتحدث عن غفران اللهِ، بالإضافة إلى وعي قوي بالاختيار والإرسالية، كان لكل عضو في المجتمع إحساس واضح بالخطية وعدم القيمة، وتم التأكيد عَلَى هذا الوعي وفي نفس الوقت المعرفة بالاختيار الإِلَهِي عن طريق التشديد القوي عَلَى الْخَطِيّة والغفران ومعهما الاعتراف بالاتكال المطلق عَلَى نعمة اللهِ. لم يربط الغفران في قمران بطقوس دموية للكفارة لكن يحصل عليه بالتواضع والرُوحَ المستقيمة ومن لا يتوبون بجدية ويتعلقون ببليعال (الشيطان)، أقصوا أنفسهم عن الغفران ومن هنا مِنَ ع. ج.

ع. ج ١. ترد *aphiēmi* ١٤٣ مرة في ع. ج، منهم ٤٧ في متى، ٣٤ في مرقس وكتابات لوقا و١٥ في يوحنا، و١٣ المتبقية موجودة في باقي ع. ج، وتشير *aphiēmi* في معظم الأوقات إلى المعاني الأصلية ليخلي، أو يطرد، أو يطلق، أو يحرر، أو يترك، أو يخلف وراءه أو يعفو، وتبدو في ٤٥ مرة فقط بمعنى يغفر، تستخدم أحياناً بالمعنى العلماني (مت١٨: ٢٧، ٣٢)، لكن عادة بالمعنى الديني (مثل؛ مت ١٢: ٣٢ وز) - مثل؛ غفران الخطايا (مر ٢: ٥، ٧وز؛ لو٧: ٤٧-٤٩)، ديون (مت ٦: ١٢)، أو الزلات (مر١١: ٢٥-٢٦، مت ٦: ١٤-١٥).

ترد *aphesis* عَلَى العكس مِنَ هذا ١٧ مرة فقط في ع. ج، منها ١٥ بمعنى الغفران (قا؛ مر ١: ٤ مطابق: مت ٢٦: ٢٨، لو ١: ٧٧؛ أع ٢: ٣٨؛ عب ٩: ٢٢)، و٢ إطلاق مِنَ الأسر (لو ٤: ١٨)، وتوجد *aphesis* في كتابات بُولُسَ فقط في أف ١: ٧، كو ١: ١٤.

ترد *paresis*، التجاوز عن، الترك دون عقاب فقط في رو٣: ٢٥بالاضافة إلى وجود دوران إضافي في الكلام حول الغفران (بعضه يردد صدى لَهُجة طقوس ع. ق)، مثل *kalyptō*، يغطي (← ٢٨٢١)، *airō* يزيل، يلغي (مثل؛ يو١: ٢٩، ← ١٤٩)، *apolouō*، أن يغسل نفسه (← *louō*، ٣٣٧٤)، ويعبر عن الفكرة في بُولُسَ بمصطلحات لاهوتية أكثر إحكاما: *dikaioō*، يبرر (← *dikaiosynē*، ١٤٦٦)، و*katallassō*، يصالح (← ٢٩٠٤).

٢. (أ) دمرت الحقيقة المحضة في كوننا خطاة علاقتنا مع اللهِ (← *hamartia*، ٢٨١)، لذا يتخذ الغفران مكاناً محوريا في الإِعْلاَن المَسِيحي كوسيلة يمكن بها استرجاع هذه العلاقة، ويقف كفعل الَهِي في وجه خطية الإِنْسَان قائم عَلَى عمل الْمَسِيح (كو ١: ١٤؛ أف ١: ٧)، الّذِي تعرف قوته لغفران الخطايا بالتبشير (لو ٢٤: ٤٧؛ أع١٠: ٤٢-٤٣؛ ١٣: ٣٨)، والْمَعْمُودِيّة (قا؛ أع ٢: ٣٨؛ رو٦: ١-٤)، والعشاء الرّبَاني (مت ٢٦: ٢٨؛ قا؛ يو ٦: ٥٣- ٥٨)، فيؤخذ إِعْلاَن ع. ق عن الغفران هنا ويبشر عنه مِنَ جديد كإتمام الْمَسِيح لما وعد اللهِ في ع. ق (أر ٣١: ٣٤؛ ٣٣: ٨)، وفي حضور نهاية الأيام (قا؛ لو١: ٧٧، ٤: ١٨-٢١)، وكثيراً ما تستخدم الأناجيل الازائيّةوأعمال الرسل جملة "مغفرة الخطايا" (قا؛ مر١: ٤- ٥؛ مطابق أع ٥: ٣١)، وتركز المصطلحات المفضلة مِنَ كتاب ع. ج الآخرين- مثل: الفداء (*apolytrōsis*)، والمصالحة (*katallagē*)، والتبرير (*dikaiōsis*)- أكثر عَلَى عمل الْمَسِيح.

(ب) حسب مر ١٠: ٤٥ متواز، يصل تبشير الْمَسِيح إلى ذروته في الغفران الآتي مِنَ خلالَهُ (مت ١٨: ٢١- ٣٥؛ لو٤: ١٨-٢١؛ ١٥: ١١- ٣٢)، ويظهر كنشاط لائق به (مر٢: ٧؛ ١٠، مواز: لو٧: ٤٩) ونرى في مر٢: ١- ١٢ مواز (شفاء المفلوج) أن الغفران أخذ، بالرغم مِنَ كُل الاعتراضات، المكان الّذِي عليه شغلَهُ في خدمة الْمَسِيح كعمل أساسي ولائق أتى الْمَسِيح ليعملَهُ، فان توجه الْمَسِيح مِنَ نحو الخطاة الآثمين يوضع كخط تحت وعظه بالفعل (لو ٧: ٣٦-٥٠؛ ١٩: ١-١٠).

(ج) يتضمن الغفران كُلّ مِن: عدم حساب الْخَطِيّة التي ارتكبت (مر٢: ٥؛ مواز، قا؛ يو ٨: ١١)، وقبول الخاطي (لو ١٥: ٢٠- ٣٢، قا؛ أيضاً كو١: ١٣-١٤)، التي تتحدث عن الإنقاذ مِنَ سلطان القوات والتحول إلى مملكة الْمَسِيح)، الّذِي يمنح حَيَاةُ جديدة ومعها وعد بالحَيَاةُ الأَبَدِيّة (مت ٥: ٤٣- ٤٨، لو٢٣: ٤٣؛ يو١٤: ١٩ب)، ويظهر الوعظ الْمَسِيحي في البدء أن هذا القبول هُوَ في نفس الوقت قبول إلى الْكَنِيسَة. لذا فأنها تحتوي عَلَى نصيب في الغفران المعلن عنه باستمرار هناك بسبب الاحتياج الدائم لَهُ (مت ١٨:١٨؛ قا؛ ١٦: ١٩؛ يو ٢٠: ٢٣).

يتزامل الغفران بصلَةُ وثيقة مع موت الْمَسِيح عَلَى الصليب (قا؛ يو٣: ١٦؛ رو ٨: ٣٢؛ عب ٩: ٢٢)، فك "حمل الله "فهو يرفع خطية العالم (يو١: ٢٩، قا؛ ١بط ٢: ٢١-٢٤)، ويشار في العشاء الرَّبَّاني إلى عمل الْمَسِيح المصالح والموت في الكلمات "لأنَ هَذَا هُوَ دَمِي الّذِي لِلْعَهْدِ الْجَدِيدِ الّذِي يُسْفَكُ مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ لِمَغْفِرَةِ الْخَطَايَا." (مت ٢٦: ٢٨)، ويوصل في ١كو ١٥: ١٧ بقيامة الْمَسِيح (قا؛ رو٤: ٢٥؛ ١٤: ٩؛ ٢كو ٥: ١٥ب؛ قا؛ أيضاً أع ٥: ٣١).

(د) ليست التوبة (metanoia، ← ٣٥٦٧)، والاعتراف بالخطايا (مر ١: ١٥؛ أع ٢: ٣٨؛ ٥: ٣١؛ ١يو ١: ٩) "أعمال" تقدم إلى الله لكنهم قبول، سعى لإتمامه الله نفسه، بقضائه عَلَى "النفس القديمة" وفتحه لكلمة خلاصه (قا؛ أع ١٩: ١٨)، ولا استعداد شخص لمغفرة آخَرَ، الأمر الّذِي يتصل به الإِعْلاَن الإِلَهِي بالغفران صلة وثيقة (مت٦: ١٢؛ مواز١٤- ١٥؛ مر ١١: ٢٥؛ لو ٦: ٣٧)، يمكن أن يعتبر شرط مسَبَقَ ذو أهمية. لكنه ينتمي للحَيَاةُ الجديدة الممنوحة مِنَ الْمَسِيح الّذِي حين يتم استقبالُهُ يصبح مِنَ الطبيعي أن يكون علامة يومية عَلَى امتنان الخاطي المغفور لَهُ.

توضح هذه العملية سلبيا مِنَ مثل الخادم الشرير (مت ١٨: ٣٢-٣٥)، وتوجه أيضاً الأيات المقتبسة مِنَ الموعظة عَلَى الجبل إلى مِنَ قبلوا بالفعل غفران الله، الذين يتوقع منهم الامتنان الّذِي يظهر في تقليدهم للمسيح ولغفرانه (قا؛ كو ٣: ١٣؛ أف ٤: ٣٢). فغفران المرء لمديونيه (مت ٦: ١٢)، وحتى للأعداء (مت ٥: ٣٨- ٤٨؛ رو١٢: ١٩-٢٠) يحدث كنتيجة لغفران الله في الْمَسِيح.

(هـ) كما أشير مِنَ قبل، فان مصطلحات aphiēmi وaphesis تختفي فعليا مِنَ بُولُسُ (قا؛ رو ٤: ٧) هذا بسبب ظهور إِعْلاَن الغفران هناك كعقيدة منظمة، يعبر بُولُسُ عن حقيقة أن الغفران ليس مجرد محو للذنوب السابقة لكنه يتضمن الخلاص التام مِنَ قوة الْخَطِيّة واستعادة العلاقة مع الله في عقيدته عن التبرير (قا؛ رو ٣: ٢١- ٢٨؛ ٤: ٢٢؛ ٢٥؛ غل ٣: ٦-٩)، ومصالحة (الخطاة رو٥: ١٠-١١؛ ٢كو ٥: ١٨؛ والعالم، رو١١: ١٥؛ ٢كو٥: ١٩) مع الله، وقد تم هذا في الْمَسِيح كعمل الله الحر وبمثل هذا قلب الإِنْجِيل، فالغفران يحدث بسبب أن الله منح نفسه بالكامل في ذبيحة ابْنَهُ (رو ٨: ٣٢؛ ٢كو ٥: ٢١)، وبذا يمنح المرء نصيب في بره (رو٣: ٢١- ٢٨)، بذا، نصبح "في الْمَسِيح "خطاة معفو عنهم (رو٨: ١)، وخليقة جديدة (٢كو ٥: ١٧).

(و) أعطي هدف إِعْلاَن رسالة الغفران هذه إلى الْكَنِيسَة التي تحملَهُ خارجا بالتبشير، وفي الإِعْلاَن الشخصي عن الغفران للأفراد وفي طقوس الْمَعْمُودِيّة والقربان المقدس. آخَرَ هؤلاء ليس مسألة إشارة بحتة إلى وإعادة لشيء مضى ففي كُلّ احتفال بالعشاء رباني إِعْلاَن جديد آت مِنَ الْمَسِيح نفسه إلى الوضع المقرر في الحاضر (١كو١١: ٢٦)، وصحة الغفران قائمة عَلَى السلطة الممنوحة مِنَ الْمَسِيح للكنيسة (مت١٨:١٨؛ قا؛ ١٦: ١٩؛ يو٢٠: ٢٣؛ قا؛ أيضاً مع ١يو٥: ١٦)، والتي تبقى دائماً مشروطة بالطاعة لَهُ.

الأكثر مِنَ هذا، أن الغفران يحدث مِنَ خلال تجدد الإدراك بالغفران في المواقف الحقيقية اليومية للحَيَاةُ والتي تستدعي اتخاذ قرارات وليس في بعض التطبيقات التي بلا وقت، وترى هذه الشوكة في التكليف بالحفاظ بعيداً عن الْخَطِيّة وفي التكليف بغفران الخطايا (وتستخدم krateō أكثر مِنَ aphiēmi، يو٢٠: ٢٣؛ قا؛ مت ١٨: ١٨؛ ١٦: ١٩)، فبدون هذا يكون الغفران في خطر مِنَ أن يحقر، انظر في هذا السياق أع ٥: ١-١١؛ ١كو ٥: ١-٥؛ عب ٦: ٤؛ ١٠: ٢٦-٢٧؛ ١يو٥: ١٦-١٧.

٩٢٣ ἀφίστημι، ἀφίστημι، (aphistēmi)، كفعل متعد: حالة تمرد، ضلل؛ وكلازم: يخرج، ينسحب، يغادر (٩٢٣)؛ ἀποστασία، (apostasia)، تمرد، حالة إرتداد، إرتداد (٦٨٦).

ث ي & ع. ق ١. تعني ترجمة aphistēmi في ث ي يخبأ أو يعزل: (أ) بمعنى اتساعي (ب) مِنَ ظرف أو علاقة أو (ج) مِنَ شركة مع شخص. وتعني أيضاً أن ينقلب ضد أحدهم، يسبب العصيان. وتعني في الفعل غير متعمد يعزل نفسه، يرحل، ينسحب من، يستسلم، تدهور، ومنها يشتق الاسماء apostasia (لاحقاً apostasia) عصيان، ارتداد، ردة. apostatēs، ثائر سياسي، هارب .و apostasion، مصطلح قانوني للتسليم وقت البيع، ويستخدم أيضاً لوثيقة الطلاق (تث٢٤: ١، ٣؛ مت ٥: ٣١؛ ١٩: ٧؛ مر ١٠: ٤).

٢. ترد كلمات فئة هذه الكلمة أكثر مِنَ ٢٥٠ مرة في سب، مترجمة لحوالي ٤٠ كلمة عبرية مختلفة. لَهُم أهمية لاهوتية خاصة حين يستخدمون لترجمة أشكال مِنَ mā‘al، للتصرف بخيانة أو ضد القانون (٢أخ ٢٦: ١٨؛ ٢٨: ١٩، ٢٢)، ليعصى، تعدى عَلَى (٢١: ٨، ١٠)، و mārad، يعصى، يثور (تك١٤: ٤؛ هو٢٢: ١٨)، وتحمل aphistēmi نفس المعنى الّذِي لَهُا في ث ي: النقل بمعناه الواسع (تك١٢: ٨)، الفصل بين أشخاص (١صم١٨: ١٣؛ مز٦: ٨)، الانسحاب مِنَ علاقة (عد٨: ٢٥) أو مِنَ وضع (أم ٢٣: ١٨؛ أش٥٩: ٩)، وعصيان سياسي (تك١٤: ٤؛ ٢أخ ٢١: ٨، ١٠؛ حز ١٧: ١٥).

ويوجد لَهُا استخدام ديني ليس موجودا في ث ي حيث تعني في السياق الديني "مفارقة الله لشعبه" (قض ١٦: ٢٠؛ ٢مل١٧: ١٨؛ ٢٣: ٢٧)، وحجبه لعطاياه (عد١٤: ٩؛ الحماية: ٢صم ٧: ١٥؛ الْمَحَبّة الثابتة: أش٥٩: ١١، ١٤، الخلاص والبر).والسبب القابع وراء هذا هُوَ رغبة المرء نفسه في الابتعاد عن الله (تث٣٢: ١٥؛ أر٢: ٥؛ ٣: ١٤)، واحتقاره لعطاياه (عد١٤: ٣١؛ نح ٩: ٢٦)، ويعبر هذا العصيان عن نفسه في ممارسة عبادة آلِهة أخرى (تث ٧: ٤؛ ١٣: ١٠، ١٣؛ قض٢: ١٩أ)، وفي سلوك أخلاقي غير مطيع لله (حز٣٣: ٨أ؛ تث٩: ٩-١١)، لذا وبناء عَلَى هذه الخلفية علينا أن نفهم سبب التحذير مِنَ والحض عَلَى مقاومة الْخَطِيّة (خر٢٣: ٧؛ مز١١٩: ٢٩؛ أش ٥٢: ١١).

٣. كان الانصراف عن المجتمع وقوانينه في القمران يدان كردة. وقد أوضح جزء مِنَ المؤلفات الأدبية وجود فترة عامين مِنَ التوبة عَلَى المرتد الّذِي يريد العودة (نج ٧: ١٨ فف)، لكن لو أدين بالردة أي شخص انتمى للمجتمع أكثر مِنَ عَشَرَ سنين يقصى تماماً عنه (نج٧: ٢٢فف).

ع. ج ١. ترد فئة هذه الكلمة في ع. ج في لوقا وبُولُسُ وعب ٣: ١٢ فقط. مع كلمة apostasion، وثيقة طلاق، كجزء أيضاً مِنَ مجموعة الكلمة هذه، ← ٦٨٧.

٢. ترد aphistēmi بمعناها الواسع في لو٢: ٣٧ ("لاَ تُفَارِقُ الْهَيْكَلَ")، وكانت تشير أكثر إلى انقسام الشعب: الإحجام عن تطبيق عقاب (أع ٥: ٣٨؛ ٢٢: ٢٩)، لاحظ، الإحجام عن مساعدة بُولُسُ في عملَهُ (١٥: ٣٨)، واعتزال الْمَسِيحيين مِنَ المجمع اليهودي (١٩: ٩)، واختفاء الكائنات الفوق- طبيعية مِنَ الحضور البشري (لو٤: ١٣؛ أع ١٢: ١٠؛ ٢كو١٢: ٨). ويحذر الْمُؤمنينَ في لو١٣: ٢٧ (المقتبسة مِنَ

مز٦: ٨) مِنَ التلمذة الغير مثمرة. فان الذين يفشلون في اقتناص النعمة الممنوحة الآن قد يجدون أنفسهم في يوم ما مفصولين للأبد عن الرّبّ. وتشير *aphistēmi* في ٢تي٢: ١٩ إلى السلوك الأخلاقي "لِيَتَجَنَّبِ الإِثْمَ كُلُّ مَنْ يُسَمِّي اسْمَ الْمَسِيحِ."، وتستخدم أع ٥: ٣٧ الكلمة للقصور السياسي.

٣. تقع الأهمية اللاهوتية في الزلل أو التدهور بمعناه الديني، فيتهم بُولُسُ في أع٢١: ٢١ (قا؛ ٢مك ٥: ٨) بقيادة يهود الذين بين الأمَم إلى الضلال بتعليمهم التغاضي عن نَامُوسِ ع. ق. ويعتبر الاستخدامَ المطلق لـ *apostasia* في ٢تس٢: ٣ تعبير شائع في الوحي اليهودي، بنبوءتها عن فترة مِنَ الارتداد قبيل ظهور المسيا بقليل (١أخن ٥: ٤؛ ٩٣: ٩). ويعين بُولُسُ هذا الحدث في فترة ضد- الْمَسِيحِ والتي تسبق عودة الْمَسِيحِ مباشرة، فيقرر في ١تي ٤: ١ أن البعض "فِي الأَزْمِنَةِ الأَخِيرَةِ يَرْتَدُّ..عَنِ الإِيمَانِ" بمصطلحات الزلل إلى معتقدات ضالة وهرطقية.

ربما يشير لو٨: ١٣ إلى الارتداد كنتيجة لإغراءات آخِرَ الأيام. حيث يذكر الناس الذين أمنوا وقبلوا الإِنْجِيلِ "بفرح" لكن تحت ضغط الاضطهاد والمعاناة الآتية بسبب الإِيمَانِ يتخلون عن علاقتهم وشركتهم باللهِ، وبناء عَلَى عب ٣: ١٢ فانَ الردة تتكون مِنَ حركة مِنَ عدم الإِيمَانِ والإرادة الشخصية في الابتعاد عن اللهِ.

مِنَ هنا تدل *aphistēmi* عَلَى موقف خطير مِنَ الانفصال عن اللهِ الحي بالارتداد عن الإِيمَانِ بعد تحول سابق إليه، أي إنها حركة مِنَ عدم الإِيمَانِ والخطية.

انظر أيضاً *piptō*، يسقط (٤٤٠٦).

٩٢٦ (*aphomoioō*، شبه، مماثل) ←٣٩٢٧.

٩٢٨ (*aphorizō*، يُفرز، يميز، يعيّن)، ←٣٩٨٨.

٩٣٢ (*aphrosynē*، قلّة الإحساس، حماقة، غباوة) ←٣٧٠٢.

٩٣٣ (*aphrōn*، أحمق، بلا شعور) ←٣٧٠٢.

٩٤٠ (*acharistos*، ناكر الجميل) ←٢٣٧٤.

٩٥٠ (*apseudēs*، مُنزّه عن الكذب، صادق) ←٦٠١٧.

٩٥٢ ἄψινθος، ἄψινθος، (*apsinthos*)، علقم، أفسنتين (٩٥٢).

ث ي & ع. ق تشير *apsinthos* إلى بعض أنواع مجموعة النبات الحبق الرّاعِي الَّذِي يوجد العديد منها في فلسطين، لجميعها طعم مر. ترد *aspinthion* (في الشكل المحايد) في ترجمة أكيلا لـ أم ٥: ٤؛ أر٩: ١٥؛ ٢٣: ١٥، لكن لا تظهر فئة هذه الكلمة في أي مكان آخَرَ في سب.

ع. ج يجب أن تفهم *apsinthos* حرفياً في رؤ ٨: ١١: فاسم الكوكب أفسنتين وثلث الْمَاءِ سيصبح مرا (حرفيا: أَفْسَنْتِيناً) وسيموت العديد مِنَ النَّاس مِنَ الْمَاءِ التي أصبحت مرة"، إنها جزء مِنَ رؤيا لقضاء اللهِ عَلَى العالم الضال.

مشكلة هذا الاستخدام لـ *apsinthos* أنها تشير إلى كُلّ مِنَ اسم الكوكب ثم تصف الْمِيَاهِ التي سيقع عليها الكوكب، فمن الواضح أن الْمَاءِ سيصبح مرا وأن اسم الكوكب متصل بهذه المرارة، مع هذا فان الْمَاءِ في رؤيا تسبب الموت بينما أفسنتين وهو مر غير معرف كسام. فقد يكون في ذهن الكاتب عنصر سام أصليا غير الأفسنتين الَّذِي نعرفه أو قد يكون مستخدما لطريقة في الحديث واضحة بجلاء في القديم حيث تتصل المرارة بالسم، وربما يعقل يوحنا بين مرارة الطعم ومرارة النتائج، وهذا يتلاءم أيضاً مع حقيقة أن ع. ق يستخدم الأفسنتين كعقاب اللهِ عَلَى الضالين بما فيه موتهم، مثل؛ "لِذلِكَ هكَذَا قَالَ رَبُّ الْجُنُودِ إِلهُ إِسْرَائِيلَ: هَئَنَذَا أُطْعِمُ هذَا الشَّعْبَ أَفْسَنْتِيناً وَأَسْقِيهِمْ مَاءَ الْعَلْقَمِ" (أر ٩: ١٥؛ قا؛ ٢٣: ١٥).

B *beta*

٩٥٦ βαβυλών ،βαβυλών، (*Babylōn*)، بابل (٩٥٦).

ث ي & ع. ق ١. (أ) لا نعرف متى أُنشأت بابل، والإشارة الأقدم ترجع إلى عهد شاركالي شاري الأكادي *Shar-kali-sharri* (حوالي ٢٥٠٠- ٢٢٩٠ ق.م) كـ "باب إيليم" *Bab-ilim*. "باب الإله"، حيث يُظهر عِلْم أصل الكلمةُ بأنها كلمة شائعة ترجع إلى ما قبل السامية مُشتقة من الاسم "بابيلا". والصيغة اليونانية تُظهر الإختلافَ في صيغة الجمع في وقت لاحق باب إيلاني Bab-ilani، بابَ الآلِهَةِ.

(ب) كَانَ للمدينة أهميةٌ تأريخيةٌ قليلةٌ قبل حمورابي (القرن الثامن عَشر ق.م.)، الَّذِي جَعلَ منها المركز الرئيسي الثقافي للشرق الأدنى. ويُعزى هذا جزئياً إلى جَعلِ ماردوك Marduk إِلَهاً لمدينةِ بابل، ولذا أصبحت رأساً للبانثيون pantheon السومري - الأكادي والذي يضم حوالي ١٣٠٠ إِلَهٍ. كما أدمجت كُلَّ التقاليد الدينية في نظام واحد. حققت بابل تقدّماً عَظِيماً، بشكل مستقل عن اليونان، في عِلمِ فقه اللّغةِ، والطبِّ، والرياضياتِ، وعِلمِ الفلك (قا؛ دا ١: ٤، ١٧).

(ج) استعادت بابل سلطة سياسية أثناء حكم الملوكِ الكلدانيين (٦٢٥-٥٣٩ ق.م.)، وكان من أهمهم نبوخذ نصر(٦٠٥-٥٦٢). حيث حققت ثروات هائلة منْ جراء حركتها التجارية الواسعة.

٢. يعزو (تك ١٠: ٨- ١٢) فكرة سيطرة وهيمنة بابل عَلى العالم، والتي انتقلت، فيما بعد، إلى أشور. وفي (١١: ١- ٩) يتسم بناء برج بابل العظيم كرمز يعبرعن الكبرياء الإِنْسَانِي الَّذِي يرغب في اقتحام السَّماء.

٣. كنتيجة للسبي نَجدُ أربعة أنواع مِنْ التصريحاتِ المُتعلقة ببابل. (أ) مَلِكُ بابل أداةٌ في يد يهوه تُستخدم في دمارِ يَهُوذا وحلفائه (أر ٢٥: ٩؛ ٢٧: ٦٧). يَحملُ سيفَ يهوه في غزوه العالمي (حز ٣٠: ٢٤-٢٥). يَهُوذا سَتُحطَّمُ بِسبب بغيها مع آشور وبابل، نظراً لدخولِهَا في عباداتهم عندما كانت عَلى علاقة صداقة معهم (٢٣: ١١-٣٢).

(ب) نحو نهايةِ السبي، أُعلن سقوطِ بابل وتحرير المسبيين (أش ٤٧؛ ٤٨: ١٢-١٦، ٢٠-٢٢؛ ٢١: ١-١٠؛ أر ٥٠؛ ٥١). في هذا الصدد كان من المتُوقّعَ الْخَرابِ الكليّ لبابل في الحربِ.

(ج) أش ١٣ يَتوقّعُ استئصالَ المذنبين ودمارِ الطغاة في تَزامُنِ مع دمارِ بابل، وفي ١٤: ١-٢٣ يسخر مِن بابل كقوّةٍ سَاقِطة، حيثُ النهاية التي منها ستَجْلِبُ السلامَ والخلاصِ لكُلِ الشعوب. هنا بابل تَظْهرُ كنوعِ من القوّةِ التي تُعطي الأشرار كُلَّ إمكانيتها في العالم. وعندما تَسْقط، يَهلكونَ. وتوضح الاصحاحات الأخيرة من أش، الْهُجوم العنيف عَلى بابل والذي يتَجاوز بجديةِ أيّ شيْ ذَهبتْ إليه من قبل.

(د) عَلى عكس ما هُو متوقّع، فإن بابل لَمْ تُحطّمْ، وتحرير المسبيين لَمْ يُعلنْ إفتتاح عصرِ جديد للخلاص. ص ٢ و٧ من دا يَتكلمانِ عنْ أربع قوى عالميةِ تزيلُ إحداها الأخرى: بابل، ومادي، وفارس، واليونان. ودمارُ آخرهم سَيتْلوه مَلكُوتُ الخلاص النهائي.

ع.ج ١. إن ذكر بابل في أع ٧: ٤٣ ليس سوى لقطة من نسيج ع. ق: فقد كان السبي البابلي بمثابة عقاب لإصرار اسْرائيل على عبادة الأصنام. طبقاً لـ مت ١: ١١، ١٧، فإن المرحلة الثانية لتاريخ إِسْرَائيلَ إنتهتْ بالسبي. بعد مرور الأربعة عشرَ جيلاً (كما في الفترتين السابقتين)، يتم تحقيق كلّ وعود الله التي كَانتْ متوقّعة وبشكل خاص الوعدَ بيَسُوعَ، الْمَسِيا المنتظر.

بابل في ١بط ٥: ١٣ (تُرى مضادة لخلفية المتوازيات اليهوديةَ) عَلى الأغلب هي تُشيرُ إلى روما. إنّ أهميةَ هذا الاسم، والذي مِن المحتمل أن يكون أكثر مِنْ مجرّد إشارة متخفية، كالتّالي: كما عاشَ الْيَهُود مرة عندما كانوا في السبي البابلي، هكذا يَعيِشُ الْمَسِيحيُون الآن كمسبيين في العالم؛ فهم غرباءَ في الشتات (١بط ١: ١)، يهاجمَهم بكراهية عالم استبداديّ يُريدُ أَنْ يَكونَ لديه طريقه الخاصُ (قا؛ ٤: ١٢-١٨؛ ٥: ٨-٩).

٢. الإشاراتُ الأكثر أهميةً لبابل في رؤ ١٤: ٨؛ ١٦: ١٩؛ ١٧: ١-١٩: ١٠، التي تَرتبطُ مَع أش ١٣ و١٤. حيث تظهر هنا بابل كنوعٍ من القوّةِ الدنيوية في تمرّدِها ضدَّ الله والمرموز إليه في أورُشَلِيمَ السماوية (٢١: ١٢-٢٢: ٥). في التحليلِ الأخير يَتضمّنُ التاريخ عَلى الكفاح العظيم للقوى الدُنيويَةِ ضدّ حكم الْمَسِيح. فعندما يُقْتل ويُحقق طريقَ الخلاصَ من خلال اجتيازه الموت إلى القيامة، تُظهرْ قوى هذا العالم قوّتها وغناها، وكراهيتها باستمرار. ولكنها في النهاية ستُهزم من الحمل المذبوح المستوي عَلى الْعَرْش.

بابل العظيمة لَها بعض ميزّاتِ روما التاريخية. فهي مثل روما، تَجْلسُ "عَلى الْمِياهِ الْكَثِيرَةِ" (١٧: ١) ولَها سبعة تلالِ (قا؛ ١٧: ٤، ٩). وتَلْبسُ عصابة عليها اسم، كما كانت تفعل العاهراتِ الرومانيات (١٧: ٥). كما أن وصفُ المرأةِ الْجَالسةُ عَلى الوحشِ (١٧: ٣-٤) يُعيد إلينا صورَ الآلِهَةِ الشرقية وبشكل خاص منها سيبيلَ الرومانية.

٩٥٨ βάθος ،βάθος، (*bathos*)، عميق، عمق (٩٥٨)؛ βαθύς، (*bathys*)، عميق، أول الفجر(٩٦٠).

ث ي & ع. ق ١. (أ) في ث ي تَدُلُّ *bathos* عَلى بُعد الشيء المكاني (أفقي، أسفل، أو حتى أعلى). وفي الإستعمالِ العسكري تشِيرُ إلى عددِ الجنود الواقفين الواحد خلف الآخر. وفي المعنى المجازي تعبر *bathos* عن الكمال، وقوة، أو عظمةُ الجسم أو سمةِ إِنْسَانِيةِ (الحكمةِ، الفَهْم، النفس) وهي بالإضافة إلي ذلك فهي تُعبر عن الشيء الغامض، والمُبهم. والصفه *bathys* المُشتقّة منها لَها نفس ظلال المعنى كالاسم.

(ب) في الْهَلينية وخاصة في الغنوسيةِ أخذوا المعنى المجازي واستخدموه في الكلام عن عمقِ الإِلَهُ والله كعمق. كان الله فكراً أولياً كشخصي، وهو ليس كـ" أنت أو هو".

٢. (أ) في سب تُستَعملُ *bathos* حرفياً، نادراً، مع إنّها تُشيرُ إلى مصادر الأنهار (أي ٢٨: ١١؛ زك ١٠: ١١) وأعماقِ البحرِ (حك ١٠: ١٩). وفي المعنى المجازي تُشير إلى ما هُوَ منفصلٌ عنْ الله. لذا فالكلمة *bathos* تُساندُ الحاجة الداخلية لشخص مُتعب من الْخطِيّة والذنب (مز ١٣٠: ١) والحاجة الخارجية لضغطِ الظروفِ (مز ٦٩: ٢، ١٤). كما تُعبر أيضاً عن البعد الشديد عن الله (أعماق البحر، يون ٢: ٤؛ مى ٧: ١٩) في الفقراتِ حيث نجد أنّ الفرق بين المعنى الحرفي والمجازي غير ملحوظ. في حز *bathos* تعْني عالم الموتى، العالم السفلي (قا؛ حز ٢٦: ٢٠؛ ٣١: ١٤، ١٨؛ ٣٢: ١٨-١٩، ٢٤)، الَّذي يُعبّر أيضاً

عن الإنفصال عنْ اللهْ.

(ب) هي هامَّة بالرغم من أن الكلمة العبرية *tᵉhôm* تُترجمُ عامة بالعُمق (ومثل؛ تك ١: ٢)، سب لا تُترجم الكلمة *bathos* لكن الكلمة *abyssos*، (←١٢). بينما تَحتوي *bathos* دائماً فكرةَ الإنفصال عنْ الله ، فإن *abyssos* تَقترحُ عمقاً غامضاً وفظيعاً ونهائياً.

ع.ج ١. *bathos* تَرد ٨ مرات في ع. ج؛ والصفه *bathys* ترد ٤ مرات. كما يَردُ المعنى الحرفي لـ *bathos* فقط في الاناجيل الازائية: عمقُ التربةِ (مت ١٣: ٥)، عمق البحرِ (لو ٥: ٤). في ٢ كور ٨: ٢ تَدلُ عَلى "الفقر المُدقع".

٢. في رو ١١: ٣٣ ؛ ١كو ٢: ١٠ يَتكلَّمُ عن عمق اللهْ أو عمق معرفةِ اللهْ. وهذا يُشيرُ إلى الطبيعةِ التي لا تدرك لطرقِه وأحكامِه بالمقارنة مع سطحيةِ البصيرةِ الإنْسانيةِ. لَكنّه يُلمح أيضاً إلى غِنى طرق اللهْ ووسائلهْ لتحقيق خطة خلاصه. من المهم هنا أن نعلم أن اللهْ لا يُشار إليه بضمير هُوَ أو هي لِغير العاقل. و لَمْ يُوْصَفْ كأساس لكل الكائنات، ولكن كالشخصِ الّذي كَشفَ عن نفسه في يَسُوعَ الْمَسِيح، الّذي فيه تختبئ قمة وجوهر كلِّ الأسرار.

٣. وبالمثل في إف ٣: ١٨ تُعبّر *bathos* عن شموليةَ نعمةِ اللهْ ومحبّةِ الْمَسِيح. فالإيمانُ الْمَسِيحي لا يَجبُ أنْ يكون عبارة عن لافتات سطحية.

٤. في رو ٨: ٣٩ ترتبط *bathos* مَع *hypsōma* ("إرتفاع"، قا؛ أش ٧: ١١) ويَصف بشكل واضح نوعاً من القوّة التي تَضطهدُ الإنْسانيةَ. أما في علمِ الفلك فالكلمة *bathos* تعني جزءُ من السَّماءِ تحت الأفق، الّذي منه تَشرق النجوم. ربما يُقصد هنا إنبثاق القواتِ مِنْ النجوم. وقدْ حُسِمْ بشكل لاهوتي في الإقرار بأن هذه السلطاتِ هُزمتْ بقوّة محبّةِ اللهْ المُعلنة في يَسُوعَ الْمَسِيح للصلةِ العظيمةِ بواقعنا، حتّى اليوم.

٥. في لو ٢٤: ١؛ و يو ٤: ١١؛ و أع ٢٠: ٩، *bathys* لَها معنى حرفي بعض الشّيء: " أول الفجر "، بئر"عُميقة"، ونوم "عميق". لكن في رؤ ٢: ٢٤ لَها أهميةِ اللاهوتيةِ. حيث يُشيرُ يَسُوعَ إلى " أسرار عميقة " عنْ الشيطانِ كما رُوّجَتها لَهُ " الْمَرْأَةَ إِيزَابَل " (٢: ٢٠). هذا يَتضمّنُ إشتراكاً في العُهر و عدم طهارة هذا العالم. وهذا الهُبُوط إلى مثل هذه الأعماقِ لا يَعْني السَّيْطَرَة عَلى هذه السلطاتِ بل يعني الإستسلامَ لَها وفقدانَ الخلاص.

انظر أيضاً *hypsos*، عالٍ (٥٧٣٧)؛ *hypsoō*، يرتفع، مرتفع (٥٧٣٨).

٩٦٠ (*bathys*، عميق، أول الفجر) ← ٩٥٨.

٩٦٦ βαπτίζω ،βαπτίζω (*baptizō*)، يُغطس، يغمر، يُعمد (٩٦٦)؛ βάπτω (*baptō*)، يُغطس (٩٧٠)؛ βαπτισμός، (*baptismōs*)، يغمر، يغتسل (٩٦٨)؛ βάπτισμα (*baptisma*)، معمودية (٩٦٧)؛ βαπτιστής (*baptistēs*)، مُعمّد، معمدان (٩٦٩).

ث ي& ع.ق ١. في اليونانيةِ العلمانيةِ *baptō* يغمر تعني، يصبغ، يسحب (ماء). الكلمة *baptizō* هي شكل مركزٌ للكلمة *baptō* والتي تَعْني التغطيس، المُسبّبُ للموت (كما في غرق إنْسانٍ أو غرق سفينةٍ). للغسلات الطقوسية، عُموماً الكلمة *louō* غسل (كاملُ الجسم) ،والكلمة *niptō* غَسل أو تشطيف (أجزاءِ الجسم)، والكلمة *rhainō* الرشّ، ولأي استعمال.

٢. في سب عادة ما تكون *baptō* ترجمُة للكلمة العبرية *ṭābal*، والتي تعني تغطيس (١٣ مرة). ترد *baptizō* فقط ٤ مرات، وتترجمُ *ṭāba* فقط في ٢مل ٥: ١٤، حيث أنّها تُستخدمَ في المبني للمتوسط. حين تم تغطيس نعمان سبع مرات في نهر الأردن. استعمال الكلمة *baptizō* في قصّةِ نعمان لَرُبَما كَانَ حاسماً لاستعمالِها التالي في المبني للمتوسطِ. لتَبْيين أخْذ حمّام طقوسي للتَطهير.

يَبْدو بأنّ *baptizō* في كلِّ من السياقاتِ اليهوديةِ والْمَسِيحية، تعَنىعادة غَطس وحتّى عندما أصبحَت تعبيراً تقنياً للمعمودية، فإن بقايا فكرة الغمر مازالت باقية. تُظْهرُ الإستعمالاتُ المجازيةُ للكلمةِ في ع. ج إهْمال هذا، ومثل؛ النبوءةِ التي تقول بأن الْمَسِيح المنتظر سَيُعمّدُ بالرُوحِ والنارِ (مت ٣: ١١)، و"معمودية" الإسْرائيليين في الغيمةِ والبحرِ (١كو ١٠: ٢)، وموت يَسُوعَ كمعموديةِ (مر ١٠: ٣٨-٣٩؛ لو ١٢: ٥٠). إنّ التمثيلَ البولسي للمعموديةِ كدفن وقيامة مَع الْمَسِيح يتوافق مع وجهةِ النظر هذه.

٣. طوائفُ التعميد اليهوديةِ (ضمن ذلك قمران) لا يَظْهرُ أنهمْ إستعملوا الكلمة *ṭābal* والكلمة *baptizō* لتطهيرهم. و يُشك في أن هذه الطقوس التطهيرية يُمكن أن تكونُ مصنّفةً كالمَعْمُودِيّةَ، حيث يُرى بأنّهم كانوا يكرّرونها في أغلب الأحيان بينما المَعْمُودِيّةَ تتم مرة واحدة فقط؛ وعلى الرغم من هذا، فيَبْدو كما لو أنّ طقوس التطهير الأولى كَانَت بِمثابة المبادرة لدخول شخصٍ في عضويةٍ كاملةٍ في مجتمعٍ. ويُلاحظ أيضاً بأنّ هذا التطهير كَان مصحوباً بالندم والتسليم لإرادةِ اللهْ وهكذا تُعتبر مؤثّرة في التّطهير من الشوائبِ الأخْلاقيةِ.

٤. كان عَلى المُهتدي من غير الْيَهُود إلى اليهوديةِ في بداية العصرِ الْمَسِيحي أن يُختتن، ويَمُرّ بحمّام طقوسي، ويُقدم ذبيحةً. في العبريةِ والأرامية الكلمةُ *ṭābal* تُستعملَ لما يُسمى"معموديةِ المُهتدي". ترد بضعة إشارات لهذا الحدثِ في الأدابِ اليونانية حيث تستخدم الكلمة *baptō* وليس الكلمة *baptizō*. إلى الحد الذي أثّرتْ فيه معموديةُ المُهتدي عَلى معمودية يوحنا والمَعْمُودِيّةَ الْمَسِيحية؟ سؤالُ قديم ونُوقش كثيراً، خاصة وأن المراجع الأولى والتي تَعُودُ إلى النصْفَ الأخير مِنْ القرن الأولِ الميلادي. كما يُلاحظ بأن الحدثُ الحاسمُ للمهتدّي كَانَ الختانَ، ولَيس المَعْمُودِيّةَ. إنّ الفَهْم الْمَسِيحي للمعموديةِ من ناحيةِ مَوت و قيامة مُحدّدَ مِن قِبل شخصِه كمعموديةِ الْمَسِيح المنتظرِ، الّذي ماتَ وقام مُفتتحاً بذلك " عصرَ المَجيء. "

ع.ج ١. تُوَصَفُ عالمياً معموديةُ يوحنا في ع. ج بالفعل *baptizō* وهذا صحيح أيضاً بالنسبة للمعموديةِ الْمَسِيحيةِ في كافة أنحاء ع. ج. حيث الكلمة *baptō* تَرْدُ ٤ مرات (لو ١٦: ٢٤؛ يو ١٣: ٢٦ [مرتين]؛ رؤ ١٩: ١٣)، فقط بمعنى يغطس. أما الأشكالِ الإسميةِ للكلمة *baptismos* تَردُ فقط ٤ مرات؛ والكلمة *baptisma* تَرْدُ ١٩ مرة وتُشيرُ إلى معموديةِ يوحنا، والمَعْمُودِيّةُ الْمَسِيحية، أو معموديةِ (الموتِ) الّذي كان لا بُدّ أنْ يَمُرّ به يَسُوعَ. يوحنا نفسه، في أغلب الأحيان، يُدْعَى *baptistēs* بالمعمدانَ (١٢ مرة، فقط في الاناجيل الازائية).

٢. معمودية يوحنا. كَانَت معموديةُ يوحنا " مَعْمُودِيّةِ التَّوْبَةِ لِمَغْفِرَةِ الْخَطَايَا " (مر ١: ٤)، كَانَت لَديها نقطتان مركزيتان: علامة "إلتفاف" (التوبة) اليهودي إلى الله، حيث يُرْبطُ بين الشخص و الشعب التائب حيث يُطمأنُ ذلك الشخص عَلى المغفرةِ والتطهّرُ، وهو تَوقّع الْمَعْمُودِيّةَ الْمَسِيحية بالرُوحِ القدس ونار، حيث يُطمأنُ التائب عَلى مكانه في الملكوتُ (قا؛ مت ٣: ١١). أش ٤: ٢- ٥ ومل. ٣: ١-٦ يَقترحُ بأنّ هذه الْمَعْمُودِيّةَ الْمَسِيحية كانتْ رمزية لدينونة عالمية تَنقّي شعب الله وتعدّهم للملكوت، لكن ذلك سيقضي عَلى الأشْرار.

٣. معمودية يَسُوعَ والأمر بالتّعميد. تتأصل الْمَعْمُودِيّةُ الْمَسِيحية في عمل يسُوعَ الفدائي. وخضوعه لمعموديةِ يوحنا (مر ١: ٩) يَعرضُ تضامنه مع الإنْسانيةِ الخاطئةِ. وموافقة السَّماءِ عليها (١: ١٠-١١) تُظهر عَلى أنها بداية أولية للخلاص. وكانت سلطة الْمَعْمُودِيّةَ أثناء

خدمة يَسُوعَ (يو ٤: ١-٢) مؤقّتة. فالأمر بالتَعميد اتى بعد القيامة، بعد أن أنجز الفداء، من ثم أعطيت إلى الرَبّ المُقام كُلّ سلطة عالمية، وبالتالي بدأتْ مهمّة الكَنِيسَةِ إلى العالم (مت ٢٨: ١٨-٢٠).

٤. الكَنِيسَةُ الأولى. (أ) يبدو أن المَعْمُودِيَّةُ قد رافقتْ إعلانَ الإنجيل منذ بداية خدمة الكنيسة (أع ٢). تَطلّبتْ المَعْمُودِيَّةُ توبةً (٢: ٣٨) وتُمارس "عَلَى اسْمِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" وبقول آخَرَ: فيما يتعلق بيَسُوعَ المَسِيحِ وباستعمالِ اسمِهِ، لكي يُدْعَى المُعَمّد في اسم المَسِيح (٢٢: ١٦) ومن ثم فالاسم الّذي دُعِي عليهم، يُبيّنُ أنهم عادوا إليه (قا؛ يع ٢: ٧). هُوَ كَانَ " لِغُفْرَانِ الْخَطَايَا" واستعداداً لقبول الرُوحَ القدس (أع ٢: ٣٨). والإختلافاتُ مِنْ هذا المعيار (خاصة ٨: ١٤-١٧؛ ١٠: ٤٤-٤٥؛ ١٩: ١- ٦) تَعْكسُ اختلافات الظُروفِ واختبارات الرُوحَ في المرحلةِ الإنتقالية.

(ب) تفسير بُولُس للمعمودية في غل ٣: ٢٧ هامٌ. المَعْمُودِيَّةُ "بِالْمَسِيحِ" (تعبير إختزالي لـ"اسم المَسِيح")؛ هُوَ يَرْبطُ بين الْمُؤْمِنِينَ والْمَسِيح بطريقة بحيث أنّهم "بِالْمَسِيحِ" (قا؛ ٣: ٢٦). مِنْ وجهةِ النظر الأساسيةِ هذه تتدفق الميزاتَ الأخرىَ للمعمودية كما أعلنها بُولُس.

- المَعْمُودِيَّةُ " للمسيح" هي معموديةُ "لموتِه " (رو ٦: ٣-٤)؛ وهي التي تَرْبطُ بين الْمُؤْمِنِينَ وعملِ الْمَسِيح الفدائي، لكي يصبح موت المَسِيح عَلَى الجلجثة بمثابة موتهم؛ والذي إستلزمَ نهايةَ ("الموتَ") لحَيَاةِ الجفاءِ مع اللهِ وبداية الحَيَاةِ في المَسِيح.
- المَعْمُودِيَّةُ للمسيح هي معموديةُ للكنيسة، لكي يَكُونَ في الْمَسِيحِ كُلّ مُعتمد، عضو في جسد الْمَسِيح (غل ٣: ٢٧-٢٩؛ ١كو ١٢: ١٣).
- الْمَعْمُودِيَّةُ للمسيح هي معموديةُ لرُوحِ الْمَسِيح (١كو ١٢: ١٣)، فالرُوح والْمَسِيح متلازمان (رو ٨: ٩-١١؛ ٢كو ٣: ١٧).
- الْمَعْمُودِيَّةُ للمسيح تَتضمّنْ نمط حَيَاةً بعد موت المَسِيح عَنْ خطايانا وقام من أجل تبريرنا (رو ٦: ٤؛ قا؛ أخلاق الْمَعْمُودِيَّة كو ٣: ٣-١٣).
- الْمَعْمُودِيَّةُ للمسيح هي مدى الحَيَاةُ في مَلَكُوتُ سَيُكْشَفُ في يوم الْمَسِيح (٢كو ١: ٢٢؛ إف ١: ١٣؛ ٤: ٣٠).

تُوضّحُ هذه العلاقةِ الأخرويةِ للمعمودية تبني الْكَنِيسَةِ عادةَ التَعميدِ من أجل المَوتى (قا؛ ١كو ١٥: ٢٩)، الّذي من خلالُها قَدْ يَشترك الأخير في مَلَكُوتُ اللهُ. وهذه الممارسةُ لا يُمْكن أنْ تتوافق وإعلانَ بُولُسُ والتي استخدمها فقط كجزء مِنْ مجادلة إنفعاليةِ ضدّ أولئك الذينَ أنكروا القيامة.

المَعْمُودِيَّةُ للمسيح ملحقّة بإنجيلِ الْمَسِيح (١كو ١: ١٧). وقد ترك بُولُسُ كرسول عادة ما كان يترك إدارتها لآخرين (١: ١٤-١٦). وهذا لا يُقلّل من أهمية المَعْمُودِيَّة ولكن لتَوضيح وظيفتِها. إنها تُجسّدُ إنجيلَ النعمةِ ومناسبةِ للإعتراف به. الإعلاناتُ الإعترافيةُ الواردة في رسائلِ ع. ج لَرُبَما نَشأت كإعترافات تعميدية (مثل؛ رو ١٠: ٩؛ فِل ٢: ٦-١١؛ إف ٤: ٤-٦؛ كو ١: ١٣-٢٠).

(ج) العلاقة بين "الغسل" و"الكلمة" منعكسةُ في إف ٥: ٢٦ (قا؛ ٤: ٥). يتوافق بهذا، ١بط ٣: ٢١ حيث يُعرّفُ الْمَعْمُودِيَّةُ كـ" التعهد [أو الاستجابة، قا؛ مُلاحظةُ ت.ي]" بضمير صالح نحو اللهِ. "في هذا السياقِ، قوّة القيامة تصبحُ معروفة ("يُخَلِّصُنَا نَحْنُ الآنَ، أَيِ الْمَعْمُودِيَّةُ. لاَ إِزَالَةُ وَسَخِ الْجَسَدِ، بَلْ سُؤَالُ ضَمِيرٍ صَالِحٍ عَنِ اللهِ بِقِيَامَةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ").

في يو ٣: ٣- ٥ وتي ٣: ٥ ترْتبطُ الْمَعْمُودِيَّةُ بالتجديد (← *gennaō*، ١١٦٤). وفي كلتا الفقرتين، عمل الرُوح في المقدمة. وفي تي ٣: ٥ (ترتيلةِ تعميديةِ؟) وهي فقرة وثيقة الصلة ويَجِبُ أنْ تُترجم هكذا ، "خلصنا بالغسل المميّز بالتجديدِ، والتجديدِ المعمولِ بالرُوحَ القدس"، بينما يو ٣: ٣-٥ يُؤكّدُ عَلَى ضرورةَ البداية الجديدةِ مِنْ اللهِ ("مِنْ فوق"، رج مُلاحظةِ ت ي) من خلال التسليم للمعموديةِ وعملِ تجديد الرُوحَ القدس. من خلال رَفْعِ يَسُوعَ عَلَى الصَلِيب (٣: ١٤-١٥) وإرسال الرُوحَ القدس (٣: ٨؛ قا؛ ٧: ٣٩)، جمعتهما"الْمَعْمُودِيَّةُ".

(د) في أع ورسائلِ ع. ج تَظْهرُ الْمَعْمُودِيَّةُ كحدث ديني/إنْسَانِي. وكلا العنصرين يُعطى لَهُ أهميته. **(i)** دِينِي. منذ أنِ تُبيّنْ بأنِ الْمَعْمُودِيّة تعني إتحاداً مَعَ الْمَسِيح (غل ٣: ٢٧)، إذ أن كُلّ الّذي عملَهُ الْمَسِيح للبشرية في فدائه مرتبط بالْمَعْمُودِيَّةِ في الكتاباتِ الرسولية: الإتحادُ بالْمَسِيحِ (رو ٦: ١-٥؛ كو ٢: ١١-١٢)، غفران الخطايا والتطهّرُ مِنْها (أع ٢: ٣٨؛ ٢٢: ١٦)، هبة الرُوحَ القدس (٢: ٣٨؛ ١كو ١٢: ١٣)، عضوية في جسد الْمَسِيح (١٢: ١٣؛ غل ٣: ٢٧)، التجديد بالرُوحَ (تي ٣: ٥)، والوعد بمَلَكُوتُ الله (يو ٣: ٥). **(ii)** إنْسَانِي. لكي ننال من الْمَسِيح هذه المنافع ونعمة الخلاص، يَجِبُ عَلَى الإِنْسَانِ أَنْ يُمارسَ الإيمانَ. فالعملِ الدينيَ والإيمانِ الإنْسَانِي مرتبطان ضِمنَ سياقِ الْمَعْمُودِيَّةَ لِيَدُلّا عَلَى شيئين: هبة اللهِ العَظِيمةِ للمخلصين الراجعين إلى سياق الْمَعْمُودِيَّةَ، وبأنَ نوال تلك الهِبَة في الْمَعْمُودِيَّةُ يُنال فقط بالإيمانِ (رجَ خاصةَ ١بط ٣: ٢١).

كلمة تحذيرضرورية، يُبيّنُ أع بأنّ كُلّ التصريحات حول عملِ اللهِ في الْمَعْمُودِيَّةِ يَجِبُ أَنْ تَسْمحَ بحريةِ دينية في مَنْح الخلاص والرُوحَ القدس. ففي عيدِ العنصرة (يوم الخمسين)، مثلً؛ انسكب الرُوحَ عَلَى مجموعة من الرجالِ والنساء الذين لم ينالوا الْمَعْمُودِيّة الْمَسِيحية (وبقول آخَرَ: الْمَعْمُودِيّة بإسم يَسُوعَ)، ونحن لا نَعْرفُ كم عدد الذين نالوا أيّ معمودية أخرى. إن الظواهرَ المعقّدة بخصوص الْمَعْمُودِيَّةِ والرُوحُ القدس في قصص الْمُؤْمِنِينَ السامريين (أع ٨: ١٤-١٧)، كورنيليوس وأهل بيته (١٠: ٤٤-٤٨)، و"التلاميذ" الأفسسيين (١٩: ١-٦) كل هؤلاء، بلا شكَ، لم يكونوا الوحيدين في الْكَنِيسَةِ الأولى. ان الحَيَاةَ أكثر تعقيداً مِنْ صياغاتِ المعتقدات والمذاهب، فاللهُ قادر عَلَى التلاقي مع كُلّ إختلاف عنْ النموذج المعروف.

٥. معموديةُ الأطفال. إن الإعتقادُ بأن الرسل أَمرَوا بمعمودية الأطفال بالإضافة إلى الأشخاص المسؤولين عنهم هُوَ أمر ثابت ومشهود بصحته منذ وقت مبكّر يَعود إلى زمنِ أوريجانوس Origen (القرن الثالث الميلادي). ما عَدا بَعْض الإستثناءاتِ البارزة، أصبحَ الإتهامَ المؤكّد للمسيحية حتى القرن الحالي. بسبَبَ بروز الدراسةِ النقدية للكتاب المقدس حدث تغييرَ وأسع الإنتشارَ في الرأي، لكن في عام١٩٤٠م. أقر أغلبيةٍ من علماءِ ع. ج بأنّ الْمَعْمُودِيَّةَ في العصرِ الرسولي كانت تمارس للمؤمنين فقط.

لقد نُوقشت وجهةُ النظر هذه في الخمسيناتِ والستّيناتِ، من قِبل كُلّ من "أو . كولمان" وجْي . جيرمايا. حيث دافعا عن وجهة النظر التقليديةِ للرسل التخصُّصية بمعموديةِ الأطفال وساندها بوجهة نظر لاهوتية قوية وبالبحثِ الكتابي والآثاري الحديثِ. فمثلاً، معمودية أهل البيت (أع ١١: ١٤؛ ١٦: ٣٣؛ ١٨: ٨) والتي اشتملت عَلَى أطفال يمكن مساندتها بالرأيِ الّذي يقول بأن التعبير *oikos* (بيتِ) اكتسبَ أهمية فنية تقريباً بين اليَهُود وهي تشير بصفة خاصة للأطفال الصغار. إنّ مصطلحَ معموديةِ المهتدي لليهودية قد نستشفها مما جاء في ١كو ٧ :١٤، تأتي بفرضيةِ أن العاداتِ اليهوديةِ الخاصة بتَعميد الأطفالِ الصغار للمهتدين قُبلتْ بالْكَنِيسة الأولى. وكذا قول يَسُوعَ المَتعلّقِ بالأطفال الصِغار ومَلَكُوتُ الله (مر ١٠: ١٤) قد نالَهُ نوع مِن التقييمِ النقدي: فالقصّة تَعْكس تساؤل الْكَنِيسة الباحثة عن جواب ، "هَلْ يَجِبْ أَنْ نُعمّدَ أطفالَنا؟ " والجواب ضمني ، "نعم، احضروهم إلى الْمَعْمُودِيّةِ كما احضروا، في يوم من الأيام، إلى يَسُوعَ. " هذه النتيجة مدعومة

بالرأي الَّذي يرى في أمر يَسُوعَ "لا تمنعوهم" إنْعكاساً طقوسياً مبكَراً للتعبير عن الْمَعْمُودِيّة (← *kōlyō*، ٣٢٦٦).

أما وجهةُ النظر المُصلحةَ عنْ أحد العهود واستمرار طقوسه الدينية، فهو يُشدّدُ على العلاقة الوثيقة بين الختانِ والْمَعْمُودِيّة، مدعوماً بعلم دراسة رموز الكتاب المقدس typological وقد لمَحَ إليه في ١كو ١٠: ١٦ (حيث نرى إنّ الْمَعْمُودِيّة مُمَثّلة في عُبُور البحر الأحمرَ) وفي كو ٢: ١١-١٢. دليل قديم مأخوذ مِنْ نقوش دفنٍ مسيحية يُستخدم كبرهان عَلى معمودية الأطفال في الْكَنِيسَةِ الأولى.

وقد قوبلت وجهاتِ النظر هذه بردودَ أفعال مختلفةَ. حيث يَعتبرُ البعضُ أن زيادة معموديةِ الأطفال لم تحدث قبل نهاية القرن الميلادي. بينما يَعتقدُ البعض الآخر بأنّ معموديةِ الأطفال لم ترد في كتابات الرسل، ليس فقط بسبب إنعدام الإشارةِ الواضحةِ، لكن أيضاً بملازمةِ الْمَعْمُودِيّةِ بهبةِ الإيمان. علاوة عَلى ذلك، وطبقاً لـ ع. ج، تَمْنحُ الْمَعْمُودِيّةُ للمُعَمّدين ليس فقط كبركة ولكن بشكل خاص الْمَسِيح وخلاصه الكامل. ويمكننا أن نفهم ذلك عندما نؤمن بأن الْمَعْمُودِيّة والخلاص الشخصي متلازمان (قا؛ أع ٢: ٤١؛ ١٦: ٣٣).

٦. (أ) *baptismos* غسل، تغطيس، تُمثّلُ طقوسَ تَطهير يهوديةَ (بغسل) للأوعية في مر ٧: ٤؛ وفي عب ٩: ١٠ يُشيرُ إلى تطهير الأشخاص. من المفترض أن هذا يَعْكسُ الإستعمالَ اليهودي للتعبير المستخدم بين الْيَهُود المتحدثين باليونانية، ومن المحتمل أن تكون هذه الكلمةِ قد إستعملتْ لمعموديةِ المهتدي. وفي عب ٦: ٢، تدل "تَعْلِيمِ الْمَعْمُودِيّات" (*baptismoi*) عَلى ابرام المقارنةِ بين الْمَعْمُودِيّةِ الْمَسِيحية وكُلّ الغسلات الدينية الأخرى.

(ب) تظهر الكلمةُ *baptisma* للمرة الاولى في ع. ج. منذ إستعمالها الأول لمعمودية يوحنا، لَرُبما سُكّ مِن قبل أتباع يوحنا، مع إنّهُ عَلى الأرجح إبتكار مسيحي ومِن ثمّ أحيل إلى معمودية يوحنا. ويَبْدو أنّ الكلمة *baptisma* هي شَكل مُرادف مكافئ للكلمة العبرية ، *ṭᵉbîlâ* لكي تُعبّر عنِ الإيمانِ الْمَسِيحي بأن الْمَعْمُودِيّةَ هي شيءَ جديدَ في العالم، ويَختلفُ عن كل الطقوس التطهيرية اليهودية والوثنية.

انظر أيضاً *louō*، يغسل (٣٣٧٤)؛ *niptō*، يغسل (٣٧٨٢).

٩٦٧ (*baptisma*، معمودية) ← ٩٦٦.

٩٦٨ (*baptismos*، غسل، تغطيس) ← ٩٦٦.

٩٦٩ (*baptistēs*، مُعمّد، معمدان) ← ٩٦٦.

٩٧٠ (*baptō*، يُغطس) ← ٩٦٦.

٩٧٥ (*barbaros*، بربري، أجنبي، غير يوناني) ← ١٨١٨.

٩٧٦ (*bareō*، يتثقل، يثقل، ثقيل) ← ٩٨٣.

٩٧٧ (*bareōs*، ثقيلاً، يثقل) ← ٩٨٣.

٩٨٣ βάρος، βάρος (*baros*)، ثقل، وطأة، عبء (٩٨٣)؛ βάρύς (*barys*)، ثقيل، مهم، عنيف، خاطف (٩٨٧)؛ βάρέω (*bareō*)، يتثقل، يثقل، ثقيل (٩٧٦)؛ βάρέως (*bareōs*)، ثقيلاً، يثقل (٩٧٧)؛ βάρύτιμος (*barytimos*)، كثير الثمن، ثمين جداً (٩٨٨)؛ ἐπιβαρέω (*epibareō*)، يثقل (٢٠٩٦)؛ καταβαρέω (*katabareō*)، يثقل (٢٨٥١)؛ φορτίον (*phortion*)، حمل، ثقل (٥٨٤٥)؛ φορτίζω (*phortizō*)، يحمل، ثقيل الحمل (٥٨٤٤).

ث ي& ع. ق الكلمة *baros* تعني في ث ي والإستعمالِ الْهِلِيني: حمل أو ثقل؛ والصفه *barys* تَعْني ثقيلاً. وينحصر معنى الفعل في: الحمل، العبء، يغرق. وصيغة التصغير *phortion* (مِنْ *phortos*) تَعْني حملاً أو عبءَ يحملهُ حيوان أو إنْسان، كذلك أيضاً حمولة. جاءتْ كُلّ هذه الكلماتِ لكي تُستَعملَ بشكل تبادلي.

في سب الكلمتين *bareō* و *baros* نادراً ما تردان؛ ولكن الكلمة *barys* هي الأكثرُ تكراراً. والظرف *bareōs* مرتبط مع *akouō* (يَسْمعُ) ليَدُلَ عَلى السمع الثقيل (أش ٦ :١٠؛ قا؛ مت ١٣: ١٥؛ أع ٢٨: ٢٧). طلب من أش أن يتَنَبَأ وجَعْل قلب الشعب مُقسي، ولكي تُبلّدُ (ثقيل)آذانهم، وتُغلق أعينَهم؛ " لِئَلاَّ يُبْصِرَ بِعَيْنَيْهِ وَيَسْمَعَ بِأُذُنَيْهِ وَيَفْهَمْ بِقَلْبِهِ وَيَرْجِعَ فَيُشْفَى."

ع.ج ١. (أ) *baros* مستخدمة في مت ٢٠: ١٢ للتعبير عن عبءِ الكدحِ اليومي. لم يرغب مجمعُ أورُشَلِيمَ في أن يَضعَ أي عبءٍ (يُثقل) عَلى الْمَسِيحيين من غير اليهودِ أكثر مِنْ أنهم يَجبُ أنْ يَمتنعوا عن ذبائح الأوثان، والدمّ، والمخْنوق، والزنا (أع ١٥: ٢٨-٢٩). كما أن التعليم الوارد في روَ ٢: ٢٤ يُوْصَفُ أيضاً كعبء (ثقل). ويتحدث بُولُسُ في ٢كو ١: ٨؛ ٥: ٤، قائلاً: أَنَّنَا تَثَقَّلْنَا جِدًّا فَوْقَ الطَّاقَةِ (*bareō* "وطأتها"؛ "ضغط" [ت. ت] ١: ٨) بسبب الإضطهادِ من ناحيةِ والحالة الإنْسَانِية العامة عَلى الآخرين؛ وقد تَغلّبُ عليها بالثقةِ في الله، الَّذي يُحيي الْمَوتى، وبأملِ الإنتصار النهائي.كما أنّ الكلمة *bareō* مستخدمة للتعبير عن العيونِ المُثقلة بالنوم (مت ٢٦ :٤٣؛ لو ٩: ٣٢)، وعن التثقل الناتج عن السُكرِ والإنغماس في اللذات(٢١: ٣٤ب)، والْكَنِيسَةِ التي تُرهَقَ (تُثقل) بالطلباتِ الماليةِ غير الضرورية (١تي ٥: ١٦).

(ب) يُعدّ لنا الضيث "ثِقَلَ" ("وزنة"[ك.ح] *baros doxēs* ... مَجْدٍ أَبَدِيًّا) " (٢كو ٤: ١٧). واستخدام بُولُسُ للكلمة *baros* ربما تأثّرُ بحقيقة بأنّ الثقل والمجدِ في العبرية يَأتيانِ مِنْ نفس الجذر، *kbd*. في غل ٦ :٢ يُشجّعُ بُولُسُ قرّائِهِ لحَمْل أثقال أحدهم الآخر ومساعدةِ أحدهما الآخر، إِنِ انْسَبَقَ إِنْسَانٌ فَأُخِذَ فِي زَلَّةٍ مَا. مثل هذه الصلة المشتركة لا تَعني التخلّصَ مِنْ المسؤوليةِ الشّخصيةِ للمسيحيين، لأنه يَجبُ عَلى كُلِّ شخص أيضاً أنْ يَحْمل أو حملَه الخاصَ (*phortion* ٦ : ٥) أمام الله. في ١تس ٢: ٧،الكلمة *baros* تُشير إلى ثقل السلطةِ التي لَرُبَمَا مارسَها بُولُسُ عَلى أهل تسالونيكي، إذا رغب في ذلك. كما تَدُلّ عَلى العبء المالي الَّذِي هُوَ أيضاً أراحهم بعَمَل يديه ليعول نفسه (٢: ٩، *epibareō*).

(ج) بينما الكلمة *bareō* مستعملةُ فقطٍ في ع. ج في المبني للمجهول، بينما مُركّباتها مستعملة في المعلوم: *epibareō* في (٢كو ٢: ٥؛ ١تس ٢: ٩؛ ٢تس ٣: ٨) والكلمة *katabareō* في (٢كو ١٢: ١٦). وكلتاهما تعني الثقل (العبء) المتوسط.

٢. (أ) تردُ الصفه *barys* في ع. ج ٦ مرات فقط. في أع ٢٠: ٢٩ يوصف المعلمون الكذبة الذين يَقتحمونَ الْكَنِيسَةَ بذِئَابٌ خَاطِفَةٌ لاَ تُشْفِقُ (عنيفة، تُمزّق)، والذي يَجبُ عَلى الْكَنِيسَةِ أنْ تَحْذرَ منها. وفي ٢٥: ٧ يتهم الْيَهُود بُولُسُ بدَعَاوِيَ كَثِيرَةً وَثَقِيلَةً. كما يسخر معارضي الرسول في كورنثوس برسائلهُ ويصفونها بـ "الرَّسَائِلَ الثَّقِيلَةٌ" (*bareiai*) في (٢كو ١٠: ١٠).

(ب) كُلّ من عبء المعاناة وثقل الشريعة الموسوية مصوّران في تعاليم يَسُوعَ، الأخيرةِ منها وبشكل خاص في حواراته مَع معلمي الشريعة والفريسيين. مت ٢٣: ٤ (*phortia barea*)، أَحْمَالاً ثَقِيلَةً) ولو ١١: ٤٦ (*phortizete . . . phortia*) حرفياً: ثقل مُحمّل بالأثقال) يَتكلّمُ عن أَحْمَالَ عَسِرَةَ الْحَمْلِ و التي يفرضها المنافقون و لا يمسونها بإِحْدَى أَصَابِعِهِم. بينما يُشدّدونَ عَلى الوصايا الخارجية ويُخفقونَ في الْمُعتبر منها: "وَتَرَكْتُمْ أَثْقَلَ (*ta barytera*) النَّامُوسِ: الْحَقَّ وَالرَّحْمَةَ وَالإِيمَانَ " (مت ٢٣: ٢٣؛ قا؛ مي ٦: ٨).

وبمقارنة نير اليهودية مع نير يَسُوعَ نجد أن الأخير نير (*zygos*، ← ٢٤٣٣) سهلٌ و حملَهُ (*phortion*) خفيفٌ. لِهٰذا السبب فهو نفسه يَدْعو كُلّ الْمُتْعَبِينَ وَالثَّقِيلِي الأَحْمَالِ (*phortizō*) ليأتوا اليه (مت ١١:

٢٨-٣٠). وهذا صحيحٌ، فهناك وصايا لأتباع يَسُوعَ، لَكنّها ليست ثقيلة، لأن يَسُوعَ مُقترن مع أولئك الذين يَستجيبونَ لهذه الدعوةِ. في كلماتِ ١يو ٥: ٣، "وَصَايَاهُ لَيْسَتْ ثَقِيلَةً (*bareiai*)"، لأن الوصايا هي قانون المَحَبّة.

انظر أيضاً *kopos*، تعب، يزعج، مشكلة، صعوبة (٣١٦٠).

٩٨٧ (*barys*، ثقيل، عنيف)← ٩٨٣.

٩٨٨ (*barytimos*، كثير الثمن، ثمين جداً) ← ٩٨٣.

٩٨٩ (*basanizō*، يعذب، متوجع) ← ٩٩٢.

٩٩٠ (*basanismos*، عَذابٌ) ← ٩٩٢.

٩٩١(*basanistēs*، المعذب) ← ٩٩٢.

٩٩٢ βάσανος، βάσανος (*basanos*)، عَذَابٌ، وجع (٩٩٢)؛ βάσανίζω (*basanizō*)، يعذب، يتعذب، متعذب، معذب، متوجع (٩٨٩)؛ βασανισμός (*basanismos*)، عَذَابٌ (٩٩٠)؛ βασανιστής (*basanistēs*)، المعذب (٩٩١).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي الكلمة *basanos* في الأصل تبيّنَ وسائلَ الإختبار، خصوصاً للذَهَبِ؛ ثمّ يُعذّبُ كوسيلة للفحصِ، وأخيراً يُعذّبُ عموماً.

٢. وردت الفئة من هذه الكلمة (الفعل ٣٠ مرة، والاسم ٤٠ مرة) في سب وكان ثلثي عدد استخدامها في ٤ مك (مثل؛ ٤: ٢٦؛ ٥: ٦؛ ٦: ٥، ١٠- ١١، ٢٧، ٣٠) وفي الأدب الحكمي (مثل؛ حك ٣: ١)، حيث تَعْني التعذيب (خصوصاً مِنْ الشهداءِ اليهودِ). بكلمة أخرى، هي تكوين لكلمةٍ نموذجية من الفترة الهَلينيةِ. وفي الأدب المَسيحي القديم إستعملَت لتعبر عن تعذيبِ الشهداءِ المَسيحيين. وفي أماكن أخرى في ع. ق الكلمة *basanos* لتَدُلّ عَلى الرد تعويضاً عن الإثم (١صم ٦: ٣-٤، ٨، ١٧)، و بسبب الخزي أو العار (حز ١٦: ٥٢، ٥٤)، و سبب خطية أو بلية و محنة (٣: ٢٠؛ ٧: ١٩)، أو عقاب الله (١٦: ٥٢، ٥٤، لأورُشَليمَ؛ ٣٢: ٢٤، ٣٠، للأمم الوثنيةِ).

ع.ج ١. في ع. ج، ترد الكلماتُ من هذه الفئةِ ٢٢ مرة. **(أ)** وردت *basanos* في مت ٤: ٢٤ لتدل عَلى المآسي الطبيعيةُ للمرضى الذين شفاهم يَسُوعَ؛ وفي لوقا تُشيرُ إلى العَذابٌ الّذِي لاقاه الرجل الغني (١٦: ٢٣) في الهَاوية، "مَوْضِعِ الْعَذَابِ" (١٦: ٢٨).

(ب) الفعل *basanizō* للتَعذيب، يَضطهدُ، مستعملٌ للتعبير عنْ آلام وعَذابٌ خادم القائد الروماني مِنْ كفرناحوم الّذِي عُذّبَ بمرضِه (مت ٨: ٦). كما كَانتْ الشياطينُ خائفة منَ أن يُعذّبُها يَسُوعَ (٨: ٢٩؛ مر ٥: ٧؛ لو ٨: ٢٨). والتلاميذ في البحرِ كَانوا مُعذبين بالرياح والأمواج (مت ١٤: ٢٤؛ مر ٦: ٤٨). في ٢بط ٢: ٨ يُصوّرُ الرسولَ كيف كانَ لوط "الْبَارُّ بِالنَّظَرِ وَالسَّمْعِ وَهُوَ سَاكِنٌ بَيْنَهُمْ يُعَذِّبُ يَوْماً فَيَوْماً نَفْسَهُ الْبَارَّةَ بِالأَفْعَالِ الأَثِيمَةِ" لشَعْبِ سدوم. وفي رؤ ١٢: ٢ "ألمُ" أمّ المَسِيحِ الطفلِ، التي كَانت عَلَى وَشْكَ أَنْ تَلده. وفي مكانِ آخَرَ في رؤ نجد أن الفعل *basanizō* مستعمل للعَذابُ الّذِي هُوَ نتيجة لدينونة السّمَاءِ (٩: ٥؛ ١١: ١٠؛ ١٤: ١٠؛ ٢٠: ١٠).

٢. إنّ الكلمة *basanismos* ترد ٦ مراتٍ في رؤ وهي مستعملةٌ للدلالة عَلى العَذابٌ الّذِي سيأتِي من الجراد الأخروي بعد البوقِ الخامسِ (٩: ٥). وفي ١٤: ١١ سوف يعذب الملاك أولئك الذين يَسجدُونَ للوحشِ ولصورته بالعَذابٌ الأبدي، بينما في ١٨: ٧، ١٠، ١٥ يتعامل مع *basanismos* عَذابٌ بابل الزانية، وبقول آخَرَ: المدينة التي هي معادية للمسيحيين سوف تجتاز في عَذابٌ دينونة الله.

٣. الكلمة *basanistēs* مستعملةٌ في مَثَل يَسُوعَ عن السجّانين الذين يُعذّبونَ الخادمَ العديم الرحمة (مت ١٨: ٣٤).

انظر أيضاً *mastigoō*، يضرب بالسوط، يجلد، سوط، يُعاقب (٣٤٦٣)؛ *ōdinō*، يتمخض[كما في الولادة]، يتوجع (٦٠٤٨)؛ *talaipōreō*، خبرة ضيق، يتحمل أعمال شاقة (٥٤١٥).

٩٩٣ (*basileia*، ملكوت، مملكة، ملك) ← ٩٩٥.

٩٩٤ (*basileios*، قصر الملك، ملوكي) ← ٩٩٥.

٩٩٥ βασιλεύς، βασιλεύς (*basileus*)، حاكم، مَلِكُ (٩٩٥)؛ βασιλεία (*basileia*)، ملكوت، مملكة، مَلِك (٩٩٣)؛ βασιλεύω (*basileuō*)، يملك، مَلِك (٩٩٦)؛ συμβασιλεύω (*symbasileuō*)، يملك مع (٥٢٠٣)؛ βασίλειος (*basileios*)، قصر الملك، ملوكي (٩٩٤)؛ βασιλικός (*basilikos*)، ملوكي، خادم الملك، كورة الملك (٩٩٧)؛ βασίλισσα (*basilissa*)، ملكة (٩٩٩).

ث ي& ع. ق ١. **(أ)** في ث ي *basileus* كَانَت في الأصل مصطلحاً عاماً للحاكم. وفي أعمال هوميروس تدَلّ عَلى الحاكم الشرعي الوراث الّذِي يَستمد سلطانه من زيوس. ولهذا كان أوديسيوس *basileus* حاكماً عَلى إيثيكا Ithaca. بَعْدَ أَنْ أعطيَ الحكم الملكي مكاناً للقاعدةِ الأرستقراطيةِ، وبعد ذلك في العديد من المُدن اليونانية المُخْتَلِفةِ نصّب أحد النبلاء نفسه كملك، وهو ما استدعى خروج تعبير جديد إلى الوجود، *tyrannos* الطاغية، وبقول آخَرَ: هُوَ الشخص الّذِي يصل للحكم بوسائلِ غير شرعيةِ. وبعد "قتل الطغاة" (٥١٤ ق.م. في أثينا) ،أخذت كلمة *tyrannos* معنىً سلبياً، وظهر ثانية التعبير *basileus* كلقب للحاكم العادل والشرعي.

(ب) المفهوم الهَليني للملوكية الدينية مُشْتَقُّ مِنْ التقاليدِ السياسيةِ للحكم الملكي المقدوني وتَغلّب عَلى شخصيةِ الإسكندر الكبير (٣٥٦-٣٢٣ ق.م.). ظهرت عَلى السطح ثانيةً الفكرةُ الهَلينيية للملوكيةِ الدينية في عبادة الإمبراطور الروماني. ونتيجة لذلك، تمكن أوغسطس (٦٣ ق.م.- ١٤م.) من أنَ يجمع السلطة في شخصه في وحدة واحدة، حتى أنه لم يكن هناك لا مواطنِ ولا ثقافة سابقة. وأثرَ الإعتراف بـ"يَسُوعَ رب" المستعمل من قبل المَسيحيين، في أنْ يُحطّمَ هذه العقيدةِ الحيويةِ للإمبراطوريةِ الرومانيةِ. وهو ما قادَ إلى إضطهاد المَسيحيين أثناء القرونِ الثلاثة الأولى.

(ج) دَلّ الاسم المجردُ *basileia* عَلى حقيقةِ وجود مَلِكُ أصلاً، المركز أو سلطة الملكِ، ومن الأفضل أن تُترجَم مكانة الملكِ، السلطةِ الملكيةِ. بالإضافةِ إلى هذا المعنى يوجد معنىً ثانٍ، وهو الّذِي يؤكّدَ السمة الجغرافية لـ *basileia* أيّ منطقة حُكم الملكِ: مملكته.

(د) الفعل *basileuō* يَقْصدُ منه أَنْ يَكُونَ أو يُصبحَ ملكاً، للحُكم. والفعل *symbasileuō* يُعبّر عن فكرةَ الحكم مَع. كلا الصفتين *basileios* و *basilikos* تُعبران عما يَتعلّقُ بالملكِ، وبقول آخَرَ: أحد أفراد العائلة المالكة. أخيراً، في الفترة الهَلينيية التعبير الأنثوي للملكِ (أي: الملكة) هُوَ *basilissa* (حل محل الأشكالَ الإغريقية *basilis* و *basileia*).

٢. في سب، الكلماتِ من هذا الجذرِ متكرّرة، في الغالب كترجمات للجذرِ العبري *mālak*. يملك، يحكم. يَظْهرُ التعبيرُ *basileus* كثيراً في كُلّ كُتُبِ ع. ق تقريباً وخصوصاً في الكتاباتِ التاريخيةِ. استخدمت الكلمة أولاً للملوكِ الدنيويين وحكوماتهم العلمانية، ثم استخدمت ثانياً للدلالة عَلى مَلَكُوتُ يهوه. وهذا يعْني بأنّ المفهوم لحُكم يهوه الملوكي يُمْكِنُ فقط أنْ يُقدّمَ بالإرتباط مع الحكم الإسْرائيلي الملكي.

(أ) كُلّ أمة إتّصلتْ بإسْرائيل بعْد زمن الغزو كان لديها ملكٌ. ولم يتبن الإسْرائيليون الحكم الملكي كمؤسسة الا في عهد متأخر نسبياً.

بالأحرى، إستمرّوا لمدة قرنين كإتحاد بينْ القبائل بحرم مركزيٍ مقدس. وقد تردد إسْرَائِيل الأولي في تَبنّي مؤسسةِ الحكم الملكي المُرْتَبِطْ بمفهوم الجهاد المقدّس، التي خاضها بنفسه نيابة عن إسْرَائِيل (خر ١٤: ١٤؛ يش ٢٣: ١٠؛ قض ٧: ٢٢). حيث اعتبروا يهوه كالقائد الأعلى للجيش الإسْرَائِيلي وكالمالك الّذي إليه تعودُ الأرضُ بدون أية شروط.

(ب) مضايقات الفلسطينيين الدائمة لإسْرَائِيلَ كانت السبب الأول لبروز فكرة الحكم الملكي، لكن ع. ق يُسجّل تَوتّراً في تأسيسها. طبقاً لما جاء في ١صم ٩: ١-١٠: ١٦؛ ١١: ١-١١، ١٤-١٥، صدّق يهوه عَلى الفكرة، نظراً لطلب شعبه، بإخْباره صموئيل ليمسح شاول البنياميني ملكاً عليهم (٩: ١٦؛ قا؛ أيضاً الشرائع في تث ١٧: ١٤-٢٠). لكن كان هناك أيضاً تساؤل عن الحكم الملكي، وهل يُشكل تهديداً للسيادةِ الثيوقراطيةِ ليهوه. لاحظ خصوصاً ١صم ٨: ١-٢٢؛ ١٠: ١٧-٢٧، حيث طالب الشعب صموئيل، "اجْعَلْ لَنَا مَلِكاً يَقْضِي لَنَا كَسَائِرِ الشُّعُوبِ" فكان جوابَ يهوه ، "اسْمَعْ لِصَوْتِ الشَّعْبِ فِي كُلِّ مَا يَقُولُونَ لَكَ. لأَنَّهُمْ لَمْ يَرْفُضُوكَ أَنْتَ بَلْ إِيَّايَ رَفَضُوا حَتَّى لاَ أَمْلِكَ عَلَيْهِمْ" (٨: ٥، ٧). لذا، يمكن النظر إلى المَلك كهبة من يهوه لَهُم وكمنافس لَهُ.

٣. كانت موافقة اللهُ التي تلقتها مملكة يَهُوذَا من خلال الوعد الّذي أبلغه النبي ناثان لدَاوُدَ أمراً هاماً للغاية (٢صم ٧: ١-١١ب، ١٦). لقد نال بَيْتَ دَاوُدَ وعداً أبدياً (٧: ١٦). بسبب هذا العهد لم يعد حق ميراث مملكة يَهُوذَا موضعاً للتساؤل. فقد تأكد الاستمرار لنسل دَاوُدَ في المُلك عَلى الرغم مِنْ تقلباتِ تاريخِها. وبالتّبايُن، فلم تحقق المملكة الشمالية الاستقرار لسلالةِ دَاوُدَ. في الشمالِ، أصبحَ الزعيمَ الأقوى والمؤثّرَ هُوَ الملك.

الميزَّةُ اللاهوتية الأخرى لمملكة يَهُوذَا ، بالمقارنة مع المفهوم المصري للملكِ الّذي لَهُ طبيعةٌ إلَهِية، كان هناك تبني الحاكم كابْنَ ليهوه. وكان يُحتفل به في مهرجانٍ للتتويج والتسبّيحَ بالمزاميرِ الملكيةِ (مثل؛ مز ٢: ٧؛ ٤٥: ٧؛ ١١٠: ١). وبرغم هذا، كلما تخلف مَلوك يَهُوذَا عن المعايير اللاهوتية الملوكيةِ، إزداد بقوة أكثر التوقّع المتنامي بالمُلكِ المسيانيّ الأخروي، الّذي سيُحقق أخيراً نبوءةَ ناثان والمفاهيم المرتبطة بالمملكةِ (عا ٩: ١١-١٥؛ قا؛ تك ٤٩: ٨-١٢). وأشعياء بشكل خاص، وهو نبي كانت لَهُ علاقات متينة مَع مَلِكَ يَهُوذَا ، وتَنَبّأ عن فرع دَاوُدَ الّذي سيَجْلِبُ عصراً جديداً مِنْ البر والسلام (أش ١١: ١- ٩؛ ٩: ٢-٧؛ قا؛ أيضاً مي ٥: ٢-٥؛ أر ٢٣: ٥-٦؛ حز ١٧: ٢٢-٢٤).

٤. ملوكيةُ يهوه لَمْ تُعالج كثيراً في الأدبِ الحكمي، ولا في التعاليم الشفهية للأنبياء، أو في العديد مِنْ الأخبار التاريخيةِ. عَلى الرغم من وجودها المتكرّرُ في تراتيلِ سفرِ المزامير (المدعوة بمزاميرِ التتويج)؛ والكتاباتُ النبويةُ المُتأخرةُ، ومن ضمن ذلك نبوءاتِ أرمياَ ضدّ الأمم (مثل؛ ٤٦: ١٨؛ ٤٨: ١٥؛ ٥١: ٥٧)؛ وفي الأجزاء التمهيدية من دا.

(أ) أحد الأمثلةِ المتأخرة للقب "ملك" المُستخدم ليهوه في أش ٦: ٥ "لأَنَّ عَيْنَيَّ قَدْ رَأَتَا الْمَلِكَ رَبَّ الْجُنُودِ". وليس من قبيل الصدفةَ أنّ يظهر هذا اللقب ليهوه أثناء الرؤيا التي جاءتْ إلى أش في المكانِ المُقدس المركزي في أورُشَلِيمَ، لأن فكرةَ "اللهُ العلي" كَانَتْ قَدْ إرتبطتْ بلقب ملك (قا؛ تك ١٤: ١٨-١٩). اللقب الديني *melek* (في العبرية مَلِك) جَلبت مَعها الإدّعاءِ بالسلطةِ الكونيةِ، التي وجدت لَهُا تعبيراً خاصاً في السيادةِ عَلى كُلّ الآلهَةِ. فملوكيةُ يهوه لَها بُعدُ كوني: إذ هُوَ خالقُ العالمِ (قا؛ مز ٢٤: ١؛ ٩٣: ١؛ ٩٥: ٣-٥)؛ "لأَنَّ الرَّبَّ عَلِيٌّ مَخُوفٌ مَلِكٌ كَبِيرٌ عَلَى كُلِّ الأَرْضِ" (٤٧ :٢)؛ هُوَ ملكٌ عَلى كُلّ الأمم (قا؛ ٤٧ :٣؛ ٩٩: ٢؛ أر ١٠ :٧).

(ب) بالأضافة إلى هذا المفهوم عنْ وجود مُلكُ يهوه، نَجِدُ مفهوماً مليئاً بالحيوية والفاعلية بأنْ يهوه يُصبحُ ملكاً. يُوجدُ هذا التعبير بشكل خاص في مزامير التتويج في البكاءِ (أدبياً) " يهوه قدْ ملَك! " (مز ٤٧: ٨؛ ٩٣: ١؛ ٩٦: ١٠؛ ٩٧: ١؛ ٩٩: ١؛ في ترجمة النسخُ الإنجليزية لَها "الرّبّ يحْكُمْ" لأنها في العبرية فعل تام). إنّ تلازمَ المفهومين "يهوه ملك" و"يهوه قدْ مَلَكَ" واضحٌ وبشكلٍ خاص في الفصولِ الأخيرةِ من أشعياء. يهوه "مَلِكُ يَعْقُوبَ" أو "مَلِكُ إِسْرَائِيلَ" (٤١: ٢١؛ ٤٤: ٦). وقد وضِعْ ضمن سياق إعْلانِ الخروجِ الجديدِ، حيث يجول المنادي الآن في مدينة أورُشليمَ مُبلغاً الرسالةَ: "قَدْ مَلَكَ إِلَهُكِ! [أصْبَحَ ملكاً]" (٥٢: ٧).

(ج) في اللاّهوت المسياني لـ ع. ق، تندمج سيادةِ يهوه بسيادةِ المسيا لدى مُنتظري المسيا. لذا كان أشعيا الأول في استعمال اللقب الملكي ليهوه وربط، بشكل دائم تقريباً، بينه وبين لقب ابْنَ دَاوُدَ. حتى الأمير المسياني الّذي سيأتي مستقبلاً لم يكن بالنسبة لأشعيا مُستبداً، لكنه مُعَيّنٌ وموفد مِنْ قبل الله (٩: ٧؛ ١١: ١-٢). حتى إنّ حُكْمَ الابْنَ المسياني المستقبلي لدَاوُدَ سيمارس سلطة وقِادتهِ، حيث أنه يُمثّلُ الحُكْمَ الملوكي ليهوه.

٥. الكلمة *basileia* (في العبرية *malkût*) تَعْني ملكوتاً، حكماً؛ في الأصل يستحوذ عَلى القوة أكثر منها أمراً محلياً. عادة ما تُحيل الكلمة في ع. ق لمعنى دنيوي تماماً عن الممالكِ السياسيةِ (قا؛ ١صم ٢٠: ٣١؛ ١مل ٢: ١٢؛ ١أخ ١٢: ٢٣؛ ٢أخ ١١: ١٧؛ دا ٩: ١). ورغم ذلك، هناك إشارات عرضية لحكم اللهُ كـ *basileia* أو *malkût* ملوكية، أيّ أنه يمارسها في الوقت الحاضر (مز ١٠٣: ١٩؛ ١٤٥: ١١-١٣؛ دا ٤: ٣ = سب ٣: ٣٣). هذا مماثل لإستعمالِ *basileus* أو *melek* ملكِ، كصفة ليهوه.

في نصوص متأخرة ملوكيةِ يهوه مُترجَمةُ بمعنى أخروي. بدأ هذا التمييز بظهُور مَلكُوتَ يهوه في نِهايةِ الأزْمِنَةَ مُختَرِقاً كلّ الحواجز القومية. وفي أحد الأيام سَيَسودِ مَلِكٍ يهوه عَلى كامل الأرض. وسَيَكونُ عَرْشه في أورُشَلِيمَ، وسيحج كُلّ الأمَم إلى صِهْيَوْنَ لعبادَتَه (أش ٢٤: ٢٣؛ زك ١٤: ٩). هذا المَلكُوتُ القادِم ليهوه يُقدّمُ دائماً عَلى أنه أمر جوهري.

في دا ٧، هذه الأخروِيّةِ تُرْفَعُ إلى مستوى متعالٍ بمفهوم مَلكُوتُ " ابْنِ الإِنْسَانِ" (٧: ١٣-١٤) ومَلكُوتُ "شَعْبِ قِدِّيسِي الْعَلِيِّ" (٧: ٢٧). إنّ ابْنَ الإِنْسَانِ شخص واحد (٧: ١٤) والذي يُمثّلُ الْعَلِيِّ (٧: ٢٧) ، تماماً كما كَان مَلِكُ يهودا يُمثّلُ الشعب. وبكلمة أخرى، عندما يتقلد القوّة، هُوَ في نفس الوقت يُعطي لقديسي الْعَلِيِّ. يَحْدثُ هذا النقلِ ضمن العالم السماوي، لذلك الإمبراطوريات الدنيوية مثّلتْ بالوحوشِ الأربعة يحلّ محلّهُم الحكم الرُوحَي لقديسي الْعَلِي الذين يُمثلُهم ابْنَ الإِنْسَانِ. عِنْدَنا هنا العناصرُ الرؤيويةِ الأكثر أهميةً.

٦. (أ) التعبير "مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ" يَرجعُ أصلَه إلى محاولات الرابانية اليهوديةِ لإيجاد بديلٍ للاسم المقدس في العبارة "مملكةِ يهوه". وهكذا فتعبير مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ يتَضمن الفكرةَ الرئيسيةَ بأنّ اللهَ يَحْكُمُ كملك. ولأنها ليست واضحَة في هذا العالم، فمن الضروري أن نخْتار إما أن نكون معه أو ضدّه بقرار إرادي. فإنّ فرصةَ قُبُول أو رَفْض هذا الملكوتِ سَتنتهي، عندما يُعلن يهوه نفسَه في نِهايةِ الأزمان.

(ب) هناك نوع من التَوَتّر في اليهوديةِ بين توقّع المسيا كمجيءٍ قومي، كملك إسْرَائِيلي في النِهايةِ، وأمل رؤوي أخروي لمَلَكُوتُ اللهِ. ففي الأيام الأخيرة سيأتي المسيا، ويَعتلي عَرْش إسْرَائِيل، ويُخضعُ لَهُ كُلّ أمم الأرض. وليس قبل ذلك الوقت مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ المخفي حتى الآن سيَظْهرُ من المملكة المتسامية. لكن ليس هناك إتّصالُ داخلي في اليهوديةِ بين مجئ المسيا الملكِ القومي ومجئ مُلك اللهِ. وهذا يؤكده حقيقة أن شعب إسْرائيل ليس لديه أي ذكر في التصريحات المتعلّقة بمَلَكُوتُ اللهِ. العضوية ضمن الأمم لمْ تَعُدْ تستطيعُ أنْ تَكُونَ عاملاً حاسماً عندما يُطلب قرار شخصي أمام اللهِ.

(ج) تتبع أسفار الأبوكريفا نمطَ ع. ق عُموماً مِنْ حيث الفكر عن مَلَكُوتِ اللهِ. ورغمِ ذلك، ففي بَعْض الأماكنِ قَدْ نَكتشفُ التأثيرَ الهَلِيني. هكذا سب يُمْكِنُ أَنْ تُميّزَ الكلمة *basileia* بأربعة فضائل أساسية (٤مك ٢: ٢٣)، وفي حك ٦: ٢٠ نقرأ، "الرغبةَ في الحكمةِ تقود إلى الملكوت". هذا التغيير إلى معنى أخلاقي مُكمّلَ مِن قِبلِ فيلو، حيث أنّ محتوى الكلمة الميرمّيّة *basileia* حُكْمَ الحكماء، والذي يُنظر إليه كملك حقيقي. هكذا، السمة الأخروية للتعبيرِ كما هُوَ مستعمل في ع. ق فُقِدَت.

ع.ج في ع. ج تُستخدم الكلمة *basileia* كثيراً وأكثر مِنَ الكلمتين *basileus* و *basileuō*. تَرِدُ هذه الكلماتُ مِنْ الجذرِ بصورةٍ رئيسية في الاناجيل الازائيّة. تلعب هذه الكلمات دوراً حاسماً وإيجابياً في مت و لو و أع. حيث يُستعمل الإسمان بشكل نادر في يو، ورسائلِ بُولُسُ، ورسائلِ ع. ج الأخرى، ولكنّها تأتي في المقدمة ثانيةً في رؤ. بالتّبَايُن، يَظهرُ الفعل *basileuō* نادراً، في أغلبِ الأحيان في الاناجيل الازائيّة، ثم أكثر في رؤ غير أن أهميتُه اللاهوتيةُ القصوى عند بُولُسُ في (رو و ١كو).

١. الكلمتان *basileus* و *basileuō* في ع. ج. يتبع ع. ج بعناية وَضعتْ السابقةَ مِنْ قِبَلِ ع. ق واليهوديةَ في إعْطاء اللهِ و المَسِيح وحده الحقّ الكامل في اللقب ملكٍ. بالتّبَايُن، الملوكُ الإنْسَانيونُ، يَعتبرون عموماً ذوي أهميةٍ محدودةٍ.

(أ) يُشارَ إلى الملوكُ الدنيويون كثيراً كأولئك الذين وَضعوا أنفسهم ضدّ الله ومسيحه: فرعون (أع ٧: ١٠؛ عب ١١: ٢٣، ٢٧)، هيرودس الكبير (مت ٢: ١-٣؛ لو ١: ٥)، هيرودس أنتيباس (مت ١٤: ٩)، هيرودس أغريباس الأول (أع ١٢: ١، ٢٠)، هيرودس أغريباس الثاني (٢٥: ١٣-١٤)، الحارث (أريتاس) (٢كو ١١: ٣٢)، والإمبراطور الروماني (١تي ٢: ٢؛ ١بط ٢: ١٣؛ رؤ ١٧: ٩-١٨). هؤلاء الحُكّام يَدْعونَ "مُلُوكُ الأَرْضِ" (مت ١٧: ٢٥؛ أع ٤: ٢٦؛ رؤ ١:٥)، و"مُلُوكُ الأمَمِ" (لو ٢٢: ٢٥)، أو "مُلُوكِ الْعَالَمِ وَكُلِّ الْمَسْكُونَةِ" (رؤ ١٦: ١٤).

تماماً وكما كان ع. ق في خلافٍ مع وجهاتِ النظر الشرقيةِ حول الملوكيةِ الدينية، كذلك ع. ج يُعارضُ الأفكار العلينية والرومانيةَ مِن هذا النوع. فالملكُ الدنيوي ليسَ تجسيداً للإلَهُ، حيث أنه لا أحدَ إلا الله أو المسياَ يُمْكِنُ أَنْ يَحتلاَ مثل هذا الموقع. لذا في رؤ، وفي تناقض صارخ مع الإدّعاءاتِ الصلفةِ بلاهوتيةِ دوميتيان، حيثُ يُعترف فقط بالله كَـ"مَلِكُ الْقِدِّيسِينَ" (١٥: ٣) وفقط المَسِيح كـ"مَلِكُ الْمُلُوكِ" (١٧: ١٤؛ ١٩: ١٦). أما "الْمُلُوكِ الَّذِينَ مِنْ مَشْرِقِ الشَّمْسِ" (١٦: ١٢) فهم كقضيبٍ في يَدِ اللهِ، وهو سَيُحطّمُهم في اليومِ الأخيرِ إذا هم لا يُذعنونَ لَهُ (١٧: ٢-١٤؛ ١٩: ١٨-٢١؛ ٢١: ٢٤).

(ب) يَحظى دَاوُدَ وملكي صادقٍ وحدهما بتقييم إيجابي في ع. ج كملوك دنيويين: دَاوُدَ، لأنه الملك الذي إختارَه اللهِ (٢صم ٧) وهو جد يَسُوعَ (قا؛ مت ١: ٦؛ أع ١٣: ٢٢)؛ وملكي صادق، لأنه كملك وكاهن لمدينة ساليم (تك ١٤: ١٨) وهو نموذج لكهنوت المَسِيح العظيم في ع. ق (عب ٧: ١-٣).

(ج) يَسُوعَ، "الَّذِي صَارَ مِنْ نَسْلِ دَاوُدَ مِنْ جِهَةِ الْجَسَدِ" (رو ١: ٣؛ قا؛ مت ١: ٦) فهو الابْنُ المسياني لداود، مَلِكُ الْيَهُود، أو مَلِكُ إِسْرَائِيلَ. هذه الألقاب مستعملة أساساً في أجزاء من الإنجيلِ التي تُصوّرُ محاكمته أمام بيلاطس (مت ٢٧؛ مر ١٥؛ لو ٢٣؛ يو ١٨-١٩)، وبشكل خاص عَلَى شفاهِ معارضي يَسُوعَ من اليهودِ، وبيلاطس، وجنوده. والمُلاحظ، مثلاً؛ أن العديد مِنْ الإشاراتِ هي "مَلِكُ الْيَهُود" (مر ١٥: ٢، ٩، ١٨، ٢٦، واستشهد به مرة واحدة في مر). وكذلك فعل الجنود الحراس (لو ٢٣: ٣٧)، كما سخر منه حُكّام الشعب وعيروه ، "لِيَنْزِلِ الآنَ الْمَسِيحُ مَلِكُ إِسْرَائِيلَ عَنِ الصَّلِيبِ لِنَرَى وَنُؤْمِن" (مر ١٥: ٣٢).

إذا كان ما كتب الرومان عَلَى الصليب صحيحاً، فإن إدانة يَسُوعَ تصير محتملَة، إذ أن يَسُوعَ أدينَ عَلَى تهمةِ إدّعائه بأنه المسيا ملك إِسْرَائِيلَ، وإن كان هذا الإدّعاء لم يرد أبَداً عَلَى شفاهِ يَسُوعَ في الإنجيلِ، لَكن من المحتمل أن يكون أساس الاتهام وارداً بشكل كبير من طريقة تَصرّفَ يَسُوعَ. وبكلمة أخرى، أنه منَ غير المحتمل، أن قادة الْيَهُود كانوا يتصرفون بدافع الحقدِ في إتّهام يَسُوعَ بأنه يدّعي أحقيته في عَرْشِ الحكم أو أن بيلاطس لم يكن لَديه غرض آخَرَ فيما أمر بكتابته عَلَى الصليب غير السخريةِ من اليهودية المسيانية (قا؛ يو ١٨: ٣٦-٣٧). كما يجب أن نُلاحظ أن يَسُوعَ نفسه ادرك أن معجزاته في الشِّفَاء، وإخراجه للشياطين، ووَعْظه بالإنجيلِ للفقراء كتحقيقِ لنبوءاتِ أشعياء (أش ٢٩: ١٨-١٩؛ ٣٥: ٥-٦؛ ٦١: ١-٢)، ووفقاً لذلك فهي أحداث مسيانية (مت ١١: ٢-٦؛ لو ٤: ١٦-٢٧).

علاوة عَلَى ذلك، فإن الحدثين الرئيسيين في أيامه الأخيرة في أُورُشَلِيمَ، هما : الدخول إلى أُورُشَلِيمَ (مت ٢١: ١-٩؛ مر ١١: ١-١٠؛ لو ١٩: ٢٨-٣٨؛ يو ١٢: ١٢-١٩) وتَطهير الْهَيكل (مت ٢١: ١٢-١٣؛ مر ١١: ١٥-١٩؛ لو ١٩: ٤٧-٤٨) وهما تُوضحُان أنّ يَسُوعَ عَرفَ نفسه كالذي تحققت فيه النبوءاتِ المسيانية (لتلميحاتِ ع. ق في هذه الروايات قا؛ ٢مل ٩: ١٣؛ مز ١١٨: ٢٦؛ أش ٦٢: ١١؛ زك ٩: ٩؛ وخر ٣٠: ١٣؛ لا ١: ١٤؛ أش ٥٦: ٧؛ إر ٧: ١١).

أثناء خدمته قابل يَسُوعَ، للاثباتُ أيضاً، سؤالاً وجهَ إليه: هل هُوَ المسيا أم لا؟، مثلٍ؛ عندما أشبع الخمسة آلاف، أراد الناس أن "يَجْعَلُوه ملكاً" (يو ٦: ١٥). بنفس الطريقة، كما أن يوحنا المعمدان استخدم تعبيراً للمسيا لم يكن شائعاً بين الْيَهُود، "أَنْتَ هُوَ الآتِي أَمْ نَنْتَظِرُ آخَرَ؟" عندما سَأل فيما إذا كانَ يَسُوعَ هُوَ ذلك الشخص (مت ١١: ٣؛ لو ٧: ١٩-٢٠). لَمْ يَجب يَسُوعَ مباشرة عَلَى السؤالِ بإعلان واضح بأنه هُوَ المسيا. وبدلاً مِن ذلك، أشارَ إلى تحقيق نبوءاتِ أشعيا في لغةٍ مُلتبسةٍ تتحدى السامعَ وتدفعه لأن يقرر الإجابة (مت ١١: ٥؛ لو ٧: ٢٢). الحقيقة بأنّ يَسُوعَ رأى نفسه كملك الْيَهُود والمسيا المنتظر لشعبه، وورغم ذلك فهو لم يُصرح بهذا، واحتفظ بـ"سِرُه المسياني" (٥٩٨٦ ← *Christos*).

يظهر نفس الأمر بالجواب القصير لِيَسُوعَ، المُسجّلِ في الإنجيلِ، عَلَى سؤال بيلاطس ما إذا كانَ هُوَ مَلِكُ الْيَهُود: "أَنْتَ تَقُولُ" (مت ٢٧: ١١؛ مر ١٥: ٢؛ لو ٢٣: ٣). فقد كُشفَ يَسُوعَ هذا السِرّ المسياني وبشكل واضح: في المحاكمة أمام السنهيدرين (مت ٢٦: ٥٧-٧٥؛ مر ١٤: ٥٣-٧٢؛ لو ٢٢: ٥٤-٧١). فعندما سأله الكاهن الأكبر، "هَلْ أَنْتَ الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ؟" أجابَ بشكل صريح بالبيانِ، "أَنْتَ قُلْتَ! وَأَيْضاً أَقُولُ لَكُمْ: مِنَ الآنَ تُبْصِرُونَ ابْنَ الإِنْسَانِ جَالِساً عَنْ يَمِينِ الْقُوَّةِ وَآتِياً عَلَى سَحَابِ السَّمَاءِ" (مر ١٤: ٦٢؛ قا؛ مت ٢٦: ٦٤؛ لو ٢٢: ٦٩).

لا يرد ذكر في أع وكتاباتِ بُولُسُ، لـ "مَلِكُ إِسْرَائِيلَ" أو "مَلِكُ الْيَهُود". وعلى الرغم من هذا، يُمْكِنُ أَنْ تُرى في فقرات مثل أع ١٧: ٧ حين اتهم الْيَهُود مسيحيي تسالونيكي بالولاء لِيَسُوعَ كملك آخَرَ. هناك نوع من السخرية المُؤكّدة في أسلوب إتهام الْيَهُود للمسيحيين بمُعَارضتهم لإدّعاءاتِ الإمبراطور الروماني بأنه شبيه بالآلهَةُ. عَلى أية حال، فمن الْحَقّ أن نقول أنه بإطلاقِ لقب المسيا عل يَسُوعَ كملك إِسْرَائِيلَ قد توراى هذا الاعتقاد مُفسحاً الطَرِيقُ للرسالة الرُوحَية التي ركزت عَلَى الصليب والقيامة (قا؛ رو ٤: ٢٥؛ ١كو ١٥: ٣-٤).

(د) في خر ١٩: ٦، يُشارك الشعب اللهَ في ملوكيته: "وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي مَمْلَكَةَ كَهَنَةٍ وَامَّةً مُقَدَّسَة" (قا؛ أش ٦١: ٦). يُطبق هذا الفكر عَلَى الْمُؤمنين المسيحيين في رؤ ١: ٦؛ ٥: ١٠ (حيث تُستخدم الكلمة *basileia* في الحالتين). تُشيرُ الآيات السابقة إلى الْمُؤمنين في الوقتِ

الحاضر؛ والأخيرة هي جزء من "الأغنيةِ الجديدةِ" للقديسين أمام الحمل. يَظهر نفس الفكر في ١بط ٢: ٩ "وَأَمَّا أَنْتُمْ فَجِنْسٌ مُخْتَارٌ، وَكَهَنُوتٌ مُلُوكِيٌّ [*basileion*] أُمَّةٌ مُقَدَّسَةٌ، شَعْبُ اقْتِنَاءٍ، لِكَيْ تُخْبِرُوا بِفَضَائِلِ الَّذِي دَعَاكُمْ مِنَ الظُّلْمَةِ إِلَى نُورِهِ الْعَجِيبِ". ويَتوافقُ هذا العدد مع رؤ ٥: ١٠، حيث القديسون المُمَجّدون "فَسَنَمْلِكُ عَلَى الأَرْضِ" (قا؛ ١: ٦).

الفعل *basileuō* يملك/ يحكم، مستعملُ لمُلك المُؤمنينَ في رو ٥: ١٧ (بالمقارنة مع مُلك الموتِ ، قا؛ ٥: ١٤، ١٧، ٢١؛ قا؛ أيضاً مُلك الْخَطِيّة، ٦: ١٢)، وفي ١كو ٤: ٨ (وهنا يسخر بُولُسُ من السلوكِ المُشين للكورنثوسيين، الذين أخفقوا في الوصول إلى الحُكم الصحيح)، وفي رؤ ٢٠: ٤، ٦؛ ٢٠: ٥ (أُعْطِيَ القديسين حُكماً عَلَى الأرضِ وفي المجدِ). عن فكرةِ الحُكم/المُلك، رج ما ورد في نصوص أخرى، رج إف ٢: ٦؛ ٢تي ٢: ١٢؛ يع ٢: ٥.

(هـ) *basilissa* ملكة، يَرِدُ فقط ٤ مرات في ع. ج. ويسجل كُلّ من مت ولو خبراً عن ملكةِ الجنوبِ ضمن سياق الإشارة إلى يونان (مت ١٢: ٤٢؛ لو ١١: ٣١؛ قا؛ ١مل ١٠: ١-١٠؛ ٢أخ ٩: ١-١٢). حيث يرد خبرها كمثالٍ عَلَى بُعد المسافة التي قطعها غيرِ اليهودي بحثاً عن الحكمةِ. لِهَذا فلالأمم سببٌ قوي لأن يتْرُكوا طرقهم القديمة، من أجل يَسُوعَ، المُبشر الجليلي " وَهُوَذَا أَعْظَمُ مِنْ سُلَيْمَانَ هَهُنَا!". وفي أع ٨: ٢٧ خبر الخصيّ الحبشي المَوْصُوفُ كوزير لـ "كنداكة، ملكة الحبشة" هُوَ أيضاً كَانَ باحثاً، وقد جاءَ "إلى أُورُشَلِيمَ للعبادَةِ". هذه الحادثة يُشارُ إليها في ضوءِ الإضطهادِ من قبل الْيَهُود الَّذِي كَانَ عَلَى أثره تشتت كنيسةُ أورُشَلِيمَ (٨: ١)، إن دراسةَ الخصيّ للنصِ المقدس (أش ٥٣: ٧-٨؛ أع ٨: ٣٢-٣٣)، نعم؛ لقد كَانَ خصيّاً. بالتّبَايُن مع بابل، التي تَلْعبُ دور الملكةَ، المُدانة (رؤ ١٨: ٧).

٢. الكلمة *basileia* في ع. ج. **(أ)** للملكِ البشري الدنيوي مملكة بشرية دنيوية. وبهذا المعنى *basileia* ترد، طبقاً للسياق، دائرة الملكِ (مثل؛ لو ١٩: ١٢، ١٥؛ رؤ ١٧: ١٢) وأيضاً المنطقةَ التي يحكمها، والمجال (مثل؛ مت ٤: ٨؛ لو ٤: ٥؛ مر ٦: ٢٣؛ رؤ ١٦: ١٠). تقريباً؛ في كُلّ هذه الفقراتِ التي تُظهر الممالكَ الدنيويةَ توضع بالمقارنة مع مملكةِ الله، حيث إنهم خاضعون لإِلَهِ هذا العالم، الشيطانِ (مت ٤: ٨). ففي مت ١٢: ٢٦ يُذكر هناك بشكل واضح *basileia* مملكة الشيطان.

(ب) مَلَكُوتُ اللهِ (عادة ما يتغيّرَ إلى مَلَكُوتُ السّمَاوَاتِ في مت، ومع ذلك قا؛ ١٢: ٢٨؛ ١٩: ٢٤؛ ٢١: ٣١، ٤٣) وهو تعبيرُ عن الأهميةِ المركزيةِ فقط ضمن تقليد الاناجيل الازائية.

(ج) لكي نَفْهَمَ إعلانَ يَسُوعَ عنِ مَلَكُوتِ اللهِ، فمن الأفضل البَدْء بتلك الفقراتِ التي تتعاملُ مع مجئ مَلَكُوت الله في المستقبل القريب. يُسجل مر ١ :١٥ موضوع تعاليم يَسُوعَ في جملة مُفعمةِ بالمعاني: "اقْتَرَبَ مَلَكُوتُ اللهِ" (قا؛ مت ٣: ٢؛ ٥: ١٧؛ لو ١٧: ٢٠-٢١؛ ٢١: ٣١). يَسُوع لَمْ يَعظْ بمَلَكُوتُ اللهِ الَّذِي هُوَ موجود فعلاً والذي يجب أن نقر بالولاءِ لَهُ، ولكنه بَشّرَ بحكم اللهِ الَّذِي سيجيءُ.

ومثلما نعرف أن الصيف قُرْب متى أثمرت شجرةِ التينِ بأوراقها، فكذلك أحداث الزمن الحاضر تكشف لنا بأن مُلك/حكم الله عَلَى هذا العالم قد قَرُبَ (مت ٢٤: ٣٢-٣٣؛ مر ١٣: ٢٨-٢٩؛ لو ٢١: ٢٩-٣١). هذا المجْيء الوشيكِ المفاجئ وغير المتوقّع لمَلَكُوتُ اللهِ تُقدمه أمثال يَسُوعَ عن الباروسيا: المجيئ المفاجئُ للطوفانِ (مت ٢٤: ٣٧-٣٩؛ لو ١٧: ٢٦-٢٧)، الدخول غير المتوقّع لِلصِّ (مت ٢٤: ٤٣-٤٤؛ لو ١٢: ٣٩-٤٠)، العودة المفاجئةُ لسيد الحارس والخادم (مت ٢٤: ٤٥-٥٠؛ قا؛ لو ١٢: ٤٢-٤٦)، والوصول المفاجئ للعريسِ (مت ٢٥: ١-١٣). " الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ مِنَ الْقِيَامِ هَهُنَا قَوْماً لاَ يَذُوقُونَ الْمَوْتَ حَتَّى يَرَوْا مَلَكُوتَ اللهِ قَدْ أَتَى بِقُوَّةٍ" (مر ٩: ١).

وصول مَلَكُوتُ اللهِ بالنسبة ليَسُوعَ، كَانَ وشيكاً جداً حتى أنه أقسم قائلاً: "إِنِّي لاَ أَشْرَبُ مِنْ نِتَاجِ الْكَرْمَةِ حَتَّى يَأْتِيَ مَلَكُوتُ اللهِ" (لو ٢٢: ١٨). البَاروسيا بمجيء ابْنَ الإِنْسَانِ سَيَحْدثُ حتى قبل أن ينتهي التلاميذ من إعْلان مَلَكُوتُ الله في إسْرَائِيلَ (مت ١٠: ٢٣). مِنْ هذه الإشاراتِ التي هي قَدْ يُستَنتجُ منها بأنّ يَسُوعَ أعلنَ الوصول الوشيكَ لمَلَكُوت اللهِ أثناء حَيَاةُ سامِعيه.

(د) بالرغم من أن إدراكِ يَسُوعَ لمُلك اللهِ ما زالَ في المستقبلِ، فإن سرعةِ مجيئة تُضفي بظلالِها عَلى الحاضر: "وَلَكِنْ إِنْ كُنْتُ أَنَا بِرُوحِ اللهِ أُخْرِجُ الشَّيَاطِينَ فَقَدْ أَقْبَلَ عَلَيْكُمْ مَلَكُوتُ اللهِ!" (مت ١٢: ٢٨؛ قا؛ لو ١١: ٢٠). يَكْشفُ طَرْد الشياطينِ بأنّ الشيطانِ رُبطَ بمن هُوَ أقوى مِنْهُ (مت ١٢: ٢٩؛ مر ٣: ٢٧؛ لو ١١: ٢١). إن تجريد الشيطانِ من سلاحه، وهو الحدثُ الَّذِي تَوقّعه الْيَهُود في نهايةِ الأزمان، قد حَدثَ (١٠: ١٨)؛ فأعمال يَسُوعَ تُظهر أن مَلَكُوتُ اللهِ حقيقةٌ قائمة فعلاً.

ورداً عَلَى سؤالِ الفريسيينِ عن زمنِ مجيء مَلَكُوتُ اللهِ، فإجابة يَسُوعَ يُمْكِنُ أَنْ تكون: "هَا مَلَكُوتُ اللهِ بينكم" (لو ١٧: ٢٠-٢١؛ ليس كما في [ك.ح؛ ت. س& ف] "في داخلكم= ضمنكم"). لأن المَلَكُوتُ الحالي، أصدقاءُ العريس لا يَصُومُون (مر ٢: ١٩؛ قا؛ مت ٩: ١٥؛ لو ٥: ٣٤)، و الأب يُسر بإعطاء تلاميذ يَسُوعَ هذا المَلَكُوتُ (١٢: ٣٢). بظهورِ يوحنا المعمدان، بدأ عصرِ جديدِ وهو موجود فعلاً (قا؛ مت ١١: ١٢-١٣؛ لو ١٦: ١٦).

(هـ) يَصرّ يَسُوعَ عَلَى القول بأن الحكم الَّذِي سيصدر عَلى الناس في الدينونة الأخيرةِ يُقرّرُ من قبل الموقفِ الَّذِي يَتبنّونَه لأنفسهم في زمنهم الحالي: "فَكُلُّ مَنْ يَعْتَرِفُ بِي قُدَّامَ النَّاسِ أَعْتَرِفُ أَنَا أَيْضاً بِهِ قُدَّامَ أَبِي الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ" (مت ١٠: ٣٢؛ قا؛ لو ١٢: ٨). أولئك الذين يَسْمعونَ ويعملونَ بكلام يَسُوعَ سَيَنْجون من الضيقةِ الأخرويةِ. من ناحية أخرى، المُدنُ غير التائبة، سَتُدان، لأنه بالرغم مِنَ المعجزاتِ التي عملَهُا يَسُوعَ، لَمْ يَتوبوا (مت ١١: ٢١-٢٤). يَسُوعَ نفسه سَيَظْهرُ كالقاضي الأخروي (٢٥: ٣١) وسَيَرْفضُ أن يملك أولئك الذين يَقُولونَ فقط: "يَا رَبُّ يَا رَبُّ" (٧: ٢٢-٢٣؛ قا؛ لو ١٣: ٢٧)؛ وسوف يعترف أمام الآب بأولئك الذين اعترفوا به (مت ١٠: ٣٢؛ قا؛ لو ١٢: ٨). مصير الإِنْسَانِ النهائي سيقرره مدى سلوكه طبقاً لكلماتِ وأعمالِ يَسُوعَ (مت ٧: ٢٤-٢٧؛ قا؛ لو ٦: ٤٧-٤٩)، بقولٍ آخَرَ، بموقفه من يَسُوعَ نفسه. مع ذلك ، فإن نظرة يَسُوعَ لمَلَكُوتُ اللهِ مُرْتبَطة بشكل وثيق مَع شخصه.

هكذا كرّز يَسُوعَ بمَلَكُوتُ اللهِ ليس فقط كحقيقة حاضرة (مَعروفة كذلك بـ"علم الأخرويّات المتوافق") ولا كحدث مستقبلي (العلم الأخرويّ المستقبلي) بشكل خاص. بل بالحرى، كَانَ مدركاً المُلك المستقبلي للهِ كَان حاضراً في أعماله وفي شخصه. لذا؛ فقد تَكلّمَ عن مَلَكُوتُ مستقبلي، الَّذِي سيبزغ نوره فجأة، وفي ذات الوقت يتحقق في الحاضر. لذا، فتحقيقه الأخرويُ، "لم يكتمل بعد" أخرويّاً.

٣. مَلَكُوتُ اللهُ في وَعْظِ يَسُوعَ. **(أ)** طبقاً ليَسُوعَ، فإن مَلَكُوتُ اللهُ بين يدي اللهِ كلياً. لذا، فلا يُمْكِنُنا أَنْ نُعجّل بتحقيقه عِن طريق مُحاربة أعداء الله (كما يتمنى المتطرفون) ولا أن ندفعه للظهُور بالملاحظةِ الدقيقةِ للشريعة (كما تَمنّى الفريسيون). يُمْكِنُنا فقط أَنْ نَنتظرُ مجيئه بصبرٍ وثقةِ، كما في مثلِ حبةِ الخردلِ (مت ١٣: ٣١-٣٢؛ مر ٤: ٣٠-٣٢)، ومثل الخميرة (مت ١٣: ٣٣)، فالبذرة تَنْمو سرّاً (مر ٤: ٢٦-٢٩).

(ب) يَجيءُ هذا المَلَكُوتُ في شكلِ كارثةِ كونيةِ (لو ١٧: ٢٦؛ مر ١٣: ٢٦؛ ١٤: ٦٢)، يتقدمه ظهور ابْنَ الإِنْسَانِ. هكذا رتّبه يَسُوعَ نفسه، لِهذا سوف يظهر المسيح ليس بحسب المفهومِ الدنيوي للمسيا القومي، لكن مع التقليد الرؤيوي اليهودي وتوقّعاته عَنْ ابْنَ الإِنْسَانِ. وبالرغم من

أنّه إستعملَ صورةَ رؤيويةَ بشكل واضح (مثل؛ الوليمة السماوية في مَلَكُوتُ الله ، مت ٨: ١١؛ مر ١٤: ٢٥)، رَفضَ كُلّ المحاولات لتوقّعَ نهايةِ الأزْمنَةُ (١٣: ٢٨-٣٤).

(ج) أيّدَ يَسُوعَ عقيدةَ الاختيارِ في ع. ق (مت ١٠: ٦) المرتبطة بعقيدة أن الله يُريدُ أنْ يَصلَ إلى كُلّ العالم من خلال الأمةِ الإسْرَائِيلية. وهذا لا يعني القولَ بأن لإسْرَائِيلَ محبة خاصّة لدى الله. وفي الحقيقة، فإن وجود إسْرَائِيلَ في خطرِ أن تجْلبَ العار عَلَى نفسها من الأمميين في يوم الدينونة (١٢: ٤٢؛ لو ١١: ٣١). حيث سَيُؤخذُ المَلَكُوتُ مِنْ إسْرَائِيلَ ويُعطىَ للأمم (مت ٢١: ٤٣). سيطرح اللهُ أبناءَ مَلَكُوتُ (إسْرَائِيل) إلى الظلمةِ الخارجية (٨: ١٢؛ قا؛ لو ١٣: ٢٨). لكن يَسُوعَ وَعدَ الإثنى عشرَ، كممثلين لإسْرَائِيلَ الجديدة، بأن يكونوا القضاة والحُكّام في المَلَكُوتُ المستقبليّ لله (مت ١٩: ٢٨؛ لو ٢٢: ٢٨-٣٠؛ قا؛ مر ١٠: ٣٥-٤٥).

(د) لا يُمْكِنُ لأحد أنْ يَدخل المَلَكُوتُ إلا كطفل (مر ١٠: ١٥؛ لو ١٨: ١٧؛ قا؛ مت ١٨: ٣؛ يو ٣:٣) ويَجِبُ أنْ ينتظِره (مر ١٥: ٤٣؛ لو ٢٣: ٥١). الشكل الإستعاري لدُخُول مَلَكُوتُ الله متكرّرة جداً (مت ٥: ٢٠؛ ٧: ٢١؛ ١٨: ٣؛ ١٩: ٢٣-٢٤؛ ٢٣: ١٣؛ يو ٣: ٥). مثل هذا الدخول في معناه الأكمل يَكْمنُ تحقيقه في المستقبل (مت ٢٥: ٣٤؛ مر ٩: ٤٣-٤٧)، لكن وجودَ مَلَكُوتُ الله في شخص يَسُوعَ يُواجهُ الإنْسَانَ بقرار قاطع: نعم أو لا (قا؛ مت ٥: ٣٠؛ ٧: ٢٤-٢٧؛ ١٨: ٨-٩؛ مر ٩: ٤٣-٤٨؛ لو ٩ :٦٢). وعندما يُتخذ القرار، فهذا معناه أنه يَتضمّنُ إستعداداً للتضحيةِ، والتي قدْ تَعْني نكرانَ الذات إلى حدّ وجود الكراهية من قبل الأهل والخاصةِ (مت ١٠: ١٧-٢٢، ٣٧). ورغم ذلك فإن هذا القرار يُنتجُ بهجةً غامرةً في نوال هبةِ الله العظيمة (قا؛ أمثال: الكنز المخفي، واللؤلؤة كثيرة الثمن ، مت ١٣: ٤٤-٤٦).

(هـ) إن مَلَكُوتُ الله يفوق كُلّ إدراك؛ إنه يَجيءُ مِنْ فوق، منْ اللهُ وحده. وعندما يتحقق ذلك، فإن الجياعَ سَيُشبعونَ والحزانى سَيتعزونَ (قا؛ التطويباتَ في مت ٥: ٣-١٠؛ لو ٦: ٢٠-٢٢). إن يَطلبُ منا مَحَبّةَ لأعدائنا (مت ٥: ٣٨-٤٢؛ لو ٦: ٢٧-٢٨، ٣٢-٣٦) وأن نتحرر من أعبائنا كطيور السّمَاءِ وزنابق الحقلِ (مت ٦: ٢٥-٣٣؛ لو ١٢: ٢٢-٣١). هنا مرة أخرى يَسُوعَ نفسه، الّذِي فيه وحده يتحقق حضور مَلَكُوتُ الله المستقبلي، هُوَ الشخص الوحيد الّذِي تَشْهدُ كلماتَه وأعماله عَلَى برهان حضور المَلَكُوتُ الّذِي فيه يبَحْث عن الخطاة والعشارين عارضاً عليهم شركةِ حَيَاةٌ وواعداً إياهم بمغفرةَ الخطايا.

كما دعا الملكُ الشحاذين والمشرّدَين إلى وليمته (مت ٢٢: ١-١٠)، وكما رحبت محبّةَ الأبّ بعودة الابْنَ الضال (لو ١٥: ١١-٣٢)، وكما يَخرجُ الرّاعِيَ بحثاً عن الخِروفَ الضالِ (١٥: ٤-٧)، وكما تَبْحثُ المرأةُ عن الدرهم المفقود (١٥: ٨-١٠)، وكالسيد طيب القلب الّذِي يَدْفعُ للعُمّال، الذين استأجرَهم في الساعة الأخيرة، أجر يوم كاملٍ (مت ٢٠: ١-١٥)، هكذا يقدم يَسُوعَ لِلْمَسَاكِين بالرُوح، الوعد بالمَغفرة، "لَهُمْ مَلَكُوتَ السّمَاوَات" (٥: ٣). الخطاة هم الوحيدونَ الذين يُمْكِنُ أنْ يُقدّروا مغفرةَ الخطايا من خلال صلاح الله (قا؛ مت ٩: ١٢؛ مر ٢: ١٧؛ لو ٥: ٣١).

٤. مَلَكُوتُ اللهُ ومَلَكُوتُ الْمَسِيح خارج وَعْظ يَسُوعَ. (أ) تَكلّمَ يَسُوعَ أولاً عن مَلَكُوتُ الله، ومع ذلك جَعلَ إشاراتَ إلى "مَمْلَكَتِي" أيضاً (مثل؛ لو ٢٢: ٣٠؛ يو ١٨: ٣٦). وبعد قيامته، إقتنعَت الْكَنِيسَةُ بأنّه قَدْ رُفعَ إلى منزلةِ الرّبّ (أع ٢: ٣٦؛ في ٢: ٩-١١)، قدّمَ تأكيداً كرستولوجياً في وَعْظ الملكوتِ. هكذا واصل الرسل في عدم الفصل بين يَسُوعَ والملكوتِ.

في ٢تي ٤: ١٨، يَتكلّمُ بُولُسُ عن ثقتِهْ في خلاص الرّبّ لهُ منْ كُلّ أنواع الشرور "وَيُخَلِّصُنِي [الرّبّ] لِمَلَكُوتِهِ السّمَاوِيّ" (قا؛ ٢تي ٤: ١؛ ٢بط ١: ١١). إنّ التواصلَ المتلازمَ بين شخص يَسُوعَ وحضور ملكوتِ الله يظهران بشكل واضح جداً عندما يُصبحُ يَسُوعَ الْمَسِيح نفسه مكافئاً لـ"ملكوتِ الله"، كما تُرينا المقارناتِ التالية. كما كان يوسف الراميَ يَنتظرُ "ملكوتَ الله" (مر ١٥: ٤٣)، كان المؤمنون يَنتظرونَ "الرّبّ يَسُوعَ الْمَسِيح" (في ٣: ٢٠). ورسالةِ يَسُوعَ يمكن تَلْخيصها كـ" اقْتَرَبَ مَلَكُوتُ الله" (مر ١: ١٥)، يَقُول يعقوب: "مَجِيءَ الرّبّ قَدِ اقْتَرَبَ" (يع ٥: ٨). وَيعظ فيليبس في السامرة "بِالأُمُورِ الْمُخْتَصَّةِ بِمَلَكُوتِ اللهِ وَبِاسْمِ يَسُوعَ الْمَسِيح" (أع ٨: ١٢؛ قا؛ ٢٨: ٣١).

العبارةُ "مَلَكُوتُ الْمَسِيح" ومُعادلة لـ "ملكوتِ اللهُ" بيَسُوعَ الْمَسِيح هي نتيجة التغيير الكلّي مِنْ الفهم الضمني للفهم الكرستولوجي الواضح. إعلانِ يَسُوعَ عن ملكوتِ الله كان من المستحيل أن يُزاحَ عنه الستار في الكَنِيسَةِ الأولى حينما بشرتْ بيَسُوعَ. الظهور المتأخر للاهوت الْمَسِيح/ كرستولوجي، والذي فيه يَسُوعَ الْمَسِيح هُوَ مركزُ kerygma، وبالأحرى هُوَ نتيجة إدراكِ أن تحقيقَ ملكوت الله موجود فقط في شخص يَسُوعَ الْمَسِيح، لهذا يُمْكِنُ أنْ يَتكلّمَ عن ملكوتِ الله بشكل صحيح فقط عندما يتكلم عن يَسُوعَ الْمَسِيح.

(ب) مَلَكُوتُ اللهُ لَهُ مكانٌ سطحي فقط خارج الاناجيل الازائية. وبدلاً منه نَجدُ كرستولوجي kerygma تعاليم عن صليب وقيامة يَسُوعَ، توقّع المجيء الثاني، وقيامة المَوتى، وإستعمالِ كلمات مثل الحَيَاةِ والبر. هل هناك تتابع من تبشير يَسُوعَ مَلَكُوتُ عن Christological kerygma الكرستولوجي وتعاليم بُولُسُ عن الصلاح و التبرير؟

فإذا قمنا بمسح المرادفاتِ المستخدمة في التقليد الإزائي لـ" مَلَكُوتُ الله "سنجده وافراً جداً. مت ٦: ٣٣ يَقُولُ: بأنّنا إنْ كما نُريدَ الله "اطْلُبُوا أَوّلاً مَلَكُوتَ اللهِ وَبِرّه". في فقرة منفرد نَجدُ التعبيرَ "تَدْخُلَ الْحَيَاةَ" (مر ٩: ٤٣، ٤٥) و"تَدْخُلَ مَلَكُوتَ الله" (٩: ٤٧). وعندما نتتبع سؤال الشاب الغني "مَاذَا أَعْمَلُ لأَرِثَ الْحَيَاةَ الأَبَدِيّةَ؟" (١٠: ١٧) ، يُشيرُ يَسُوعَ لتلاميذه، "مَا أَعْسَرَ دُخُولَ ذَوِي الأَمْوَالِ إِلَى مَلَكُوتِ الله!" (١٠: ٢٣). وعلى نفس النمط، العبارة "لأَرِثَ الْحَيَاةَ الأَبَدِيّةَ؟" (١٠: ١٧) نجد لها نظيرُ في "رِثُوا الْمَلَكُوتَ الْمُعَدّ لَكُمْ" (مت ٢٥: ٣٤). يَقُول بُولُسُ في رو ١٤: ١٧: "مَلَكُوتُ اللهِ ... هُوَ بِرٌ وَسَلاَمٌ وَفَرَحٌ فِي الرّوحِ الْقُدُسِ". وهكذا، فعندما يُعلنُ بُولُسُ بأنّ بر الله هُوَ في تبرير "الفاجرَ" (٤: ٥)، فهو بهذا يلفت النظر للأهمية العظمى لتبشير يَسُوعَ عن المَلَكُوتُ والذي يُسمى بوعد الخلاص للخطاة.

إنّ الأخرويّات المستقبلية في وَعْظ يَسُوعَ تحتَفظُ بنفس النمطِ في توقّع المجيء الثاني للمسيح، والقيامة العامة للأمَوات. فلاهوت بُولُسُ، الّذِي طور علم لاهوت الْمَسِيح/ كرستولوجي، يَحتوي، مثل وَعْظ يَسُوعَ، عَلَى كلٍ من عنصري الحاضر والمستقبل، لأن المَصْلوب والمُقام هُوَ أيضاً الّذِي سيأتي ثانيةً. وبرَبْط الخلاص بشخص يَسُوعَ ومِن قِبل كرستولوجيا نامية عَلَى طول الخط من خلال اللاّهوت الخلاصي، ودراسة الظواهر الرُوحَية، والعِلم الأخرويّ ، أبقىَ بُولُسُ إمتداداً ثابتاً وشرعياً لوعظ يَسُوعَ بمَلَكُوتُ الله، بالرغم مَن أنّه كيّفَ وهيأ هذا لحالةِ ما بعد القيامة بالنسبة للصليبِ والقيامة.

(ج) لقد تبرهن الدليلِ عَلَى أن ملكُوتُ يَسُوعَ الْمَسِيح هُوَ نفسه مَلَكُوتُ الله كما يُعْرَضُ أيضاً كلا التعبيرين اردان معاً، وأحياناً يُسمّي الله أولاً، وأحياناً أخرى الْمَسِيح. ولهُذا فمن المقبول أن نتحدث عن "مَلَكُوتِ الْمَسِيحِ وَاللهِ" (اف. ٥: ٥)، و"مَمَالِكُ الْعَالَمِ لِرَبّنَا وَمَسِيحِهِ" (رؤ ١١: ١٥). وكل من حكم الْمَسِيح وحكم الله، مماثلان. وعندما يتأسس حكم الْمَسِيح فسيخضع لحكم الله (٥: ١٠؛ ٢٠: ٤، ٦؛ ٢٢: ٥)؛ وفي نهاية الأزمان سيسلم الْمَسِيح المملكة التي إستلمَها من الأب سيسلمها لهُ (١كو ١٥: ٢٤-٢٨).

٩٩٦ (*basileuō*، يملك، ملك) ← ٩٩٥.

٩٩٧ (basilikos، ملوكي، خادم الملك، كورة الملك)← ٩٩٥.

٩٩٩ (basilissa، ملكة) ← ٩٩٥.

١٠٠١ (baskainō، يسحر) ← ٣٤٠٤.

١٠٠٢ βαστάζω، βαστάζω (bastazō)، يحمل، يحتمل، حامل، يتناول (١٠٠٢)؛ δυσβάστακτος (dysbastaktos)، عسر الحمل (١٥٤٦).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي يُقصد من الكلمة bastazō يرفع و يحمل بعيداً. ويُمكنُ أنْ تأخُذ شكلاً مجازياً حيث يُقصدُ منها يتَحَمَّل أو مُعاناة؛ وأيضاً، للرَفع، ويُمجّد. كما يُستخدم هذا الفعل في سب أساساً بمعنى طبيعي. في قض ١٦: ٣٠ (ماعدا)، دُفعُ شمشون بكُلّ قوّته لتَحْطيم أعمدةِ معبدِ الفلسطينيين. وفي را ٢: ١٦، أمرُ بوعز غلمانه أن"يلتقطوا" لراعوث مزيداً مِنْ الحبوب للجَمْع. وفي ٢مل ١٨: ١٤، يُوافِقُ حزقيا عَلى صفقة أو "يدفع" للآشوريين مهما طلبوا، لكي ينسحبوا عنْ أرضِه. كما يَردُ المعنى المجازي في أي ٢١: ٣، حيث طَلبُ مِنْ أصدقائه أن "يحتمْلوه" وهو يَتكلّمُ.

ع. ق ١. الكلمة bastazō تَردُ ٢٧ مرةٍ في ع. ج. أقل مِنْ نِصْفِ إستعمالاتِها يُشيرُ إلى حَمْل شيئ ما جسدياً (مثل؛ حَامِلَ جَرَّةَ مَاء، لو ٢٢: ١٠؛ النَّعْش، ٧: ١٤). كما استخدمت الكلمةَ مع يَسُوعَ وَهُوَ حَامِلَ صَلِيبَه (يو ١٩: ١٧) ولبُولُسَ إذ أنّ الْعَسْكَرَ حَمَلَهُ بِسَبَبِ عُنْفِ الْجَمْعِ في أورُشَلِيمَ (أع ٢١: ٣٥). كما يمكن أن تُستعمل bastazō لوَصْف حَمْلِ طفلٍ في الرحم (لو ١١: ٢٧).

٢. الأكثر أهميّةَ هُوَ الإستخدم المجازي. ففي ثلاثة مواضع، تُستَعملُ فئة هذه الكلمة للتعبير عن حمل عبء الشريعة عَلى الَيهُود. مت ٢٣: ٤ ولو ١١: ٤٦ كما تُستعمل الكلمة dysbastaktos لوَصْف الأحمال الثقيلةِ التي وضعها زعماءِ اليهودية عَلى الشعب، في حين يُصرُّ بطرس بأنّ لا هم ولا آباؤهم يَستطيعونَ أنْ يَحْملوا (bastazō) مثْل هذا النير الثقيلِ (أع ١٥: ١٠). وفي مت ٨: ١٧، يَستَشهدُ الكاتبِ بترجمته الخاصةِ لـ أش ٥٣: ٤ بالتأثر بيَسُوعَ، خادم اللهِ، هُوَ أَخَذَ أَسْقَامَنَا وَحَمَلَ أَمْرَاضَنَا (كما يظهرَ ذلك في معجزاتِه). وفي كنيسةِ إفسس "تَحمّلوا" المصاعب من أجلِ الْمَسِيحِ (رؤ ٢: ٣)، ويَحْملُ بُولُسُ في جسدِه، علاماتِ يَسُوعَ (غل ٦: ١٧). كما يَطلُبُ منا يَسُوعَ أن نَحمْل صليبنا ونتبعه (لو ١٤: ٢٧).

٣. أخبرَ اللهُ حنانيا بأنّه إختارَ بُولُسُ لكي "يَحْملَ" اسمَ يَسُوعَ أمام الأمَم (أع ٩: ١٥)؛ وربما تتضمن نتيجة تحقيق هذه المهمّةِ معاناة وتحمّل الكثيرَ لبولس. كما يَحثُّ بُولُسُ الْمُؤمِنِينَ لإتمام شريعة الْمَسِيحِ بأن يَحْملوا أثقال بعضهم البعض (غل ٦: ٢)، ومع ذلك فهو يَعترفُ أيضاً بأنّ لكُلّ منا أثقالهُ الخاصةُ التي يحَمْلُهُا (٦: ٥). في معنى مماثل، يَأمرُ بُولُسُ الأقوياءَ في الإيمانِ بأن"يحتملوا/ يصبروا عَلى" ضعفَ الضعفاءِ (رو ١٥: ١) بدلاً مِنْ الإضرار عَلى حقوقِهم الخاصةِ في مجال الحريةِ الْمَسِيحيةِ.

١٠٠٧ βδέλυγμα، βδέλυγμα، رِجْسَةَ، رجس، رجاسة τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (to bdelygma tēs erēmōseōs)، رِجْسَةَ الْخَرَاب (١٠٠٧).

ث ي& ع. ق يرد التعبير to bdelygma tēs erēmōseōs "رِجْسَةَ الْخَرَاب" في مر ١٣: ١٤وز، مت ٢٤: ١٥. وهو مَأخُوذُ مِنْ سب لـ دا ١٢: ١١ كما يَظْهرُ مع إختلافاتٍ طفيفةٍ في دا ٩: ٢٧؛ ١١: ٣١؛ و١مك ١: ٥٤. ففي دا، التعبير العبري يُبيّنُ "الرجس يُسببَ دمار (رُوحي)،" وبقول آخَرَ: يَخْلقُ أمّا رعب في عقل المشاهدين أو حالة موضوعية للخرَابِ الرُوحي. يَدُلُ التعبير، في ع. ق، رجاسةِ بصورة رئيسية عَلى شيء مرفوض تماماً من اللهِ، خاصة الأشياء المُنافية للأخلاقِ في ضوءِ الشريعة الشعائرية؛ لذلك، تَصِفُ هذه الكلمة الأجسامِ الوثنية كثيراً (رج حز ٥: ١١). ناقش البعضُ تلك العبارةِ "رِجْسَةَ الْخَرَاب" التي نَشأتْ كتعبير نموذجي يهودي لإحتقار إلَهِ وثني. في ١مك ١: ٥٤، قام أنتيوخوس إبيفانيس (حَكَم ١٧٥-١٦٤ ق.م.) ببناء مذبح وثني لكي يُنْصَبَ عَلي المذبح العظيم في هَيْكَلِ أورُشَلِيمَ؛ هذا المذبح مَوْصُوفٌ كـ "رِجْسَةَ الْخَرَاب" إذ تَحوّلَ هَيْكَل اللهِ إلى هَيْكَل وثني. وكان الأمر لإعادة مثل هذه العبادةِ، في أورُشَلِيمَ، هُوَ ما أدّى، فيما بعد، إلى قيام ثورةِ المكابيين.

ع. ج في مر ١٣: ١٤ تَبْدو رِجْسَةَ الْخَرَاب مشهورةُ لدى القرّاء، لذا لا نجد لَها تفسيراً مُعطى. لاحظ العديد من مُفسري الكتاب المقدس بأنّ "الرِجْسَة" من جنسٍ مُحايد، لكن اسم الفاعل أو اسم المفعول " مقامَ أين هُوَ لَا يَعْوِدُ " مُذكر، إستنتجَوا بأنّ رِجْسَةَ ضد الْمَسِيحِ، الّذِي يَجْلِسُ فِي هَيْكَلِ اللهِ كَإِلَهٍ مُظْهِراً نَفْسَهُ أَنَّهُ إِله هُوَ مَحجوزَ الآن من الله (قا؛ ٢تس ٢: ٤؛ وبرغم ذلك فإننا نلاحظ في مت ٢٤: ١٥ أن اسم الفاعل أو اسم المفعولِ محايدُ، لذا فمن المُحتمل أن تكون الإشارة لضد الْمَسِيحِ تَنطبقُ فقط عَلى مر ١٣: ١٤). وإذا توسع التعبيرِ ضد الْمَسِيحِ فإنه يعني القوّةَ التي تَضعُ نفسها ضدّ اللهِ، لذا يُمْكِنُ أنْ يُستَخدمَ في هذا السياقِ، لكن النظرية المتطورَة التي ظهرت مؤخراً، تَظْهرُ في رؤ ١٣ و١٧، لا يَجِبُ أنْ تُقرأَ كما في مر ١٣: ١٤. أما بالنسبة ليَسُوعَ، فالتعبير abomination رِجْسَةَ فربما قد تعني نوعاً ما من العبادةَ الوثنية.

يُعِيدُ لوقا صياغة كلمات يَسُوعَ بالتعبير "وَمَتَى رَأَيْتُمْ أُورُشَلِيمَ مُحَاطَةً بِجُيُوشٍ فَحِينَئِذٍ اعْلَمُوا أَنَّهُ قَدِ اقْتَرَبَ خَرَابُهَا" (لو ٢١: ٢٠). فمن المحتمل بأنّ تكون هذه أقرب لما قصده يَسُوعَ أكثر من المعنى المتداول، لأن الجيوشِ الرومانيةِ ثَبّتتْ صوراً وثنية عَلى راياتهم، والتي كانت توضع عَلى الأرضَ في الليلِ وقبلَ العبادةَ. وبالإتفاق مع الَيهُود، فإن هذه الراياتِ لم تدخل أبداً إلى القلاعِ الرومانيةِ في أورُشَلِيمَ. لكن إذا هم وضعوها في الْهيكل، فإن هذا يُمْكِنُ أنْ يَكُونَ كنتيجة للقوةِ القاهرةِ فقط، وهو ما يَستلزمُ الحربَ حتى الموتِ. لذا فـ"الرِجْسَة" تَجْلبُ تدنيسَ المدينةِ والْهيكل وتؤدي إلى الحربِ التدميريةِ، وهو ما يقود إلى تحقيق نبوءةِ يَسُوعَ كما في مر ١٣: ٢.

إن استعمال التعبير "رِجْسَةَ الْخَرَاب" للتدنيس والدمارِ النهائي للْهيكل والمدينةِ يُشيرانِ إلَى أنّ يَسُوعَ يرى مثل هذا الحدثِ في ضوء يوم الرّبّ، كأنبياء ع. ق السابقين عليه، وقبل الكل دانيال، في إشاراتِه لتلكَ الرِجْسَةِ.

١٠١٠ βέβαιος، βέβαιος (bebaios)، ثابت، وطيد (١٠١٠)؛ βεβαιόω (bebaioō)، يثبت، يثبت، يتثبت، موطد (١٠١١)؛ βεβαίωσις (bebaiōsis)، تثبيت (١٠١٢).

ث ي& ع. ق في ث ي ترد الكلمة bebaios بمعنى ثابت، موثوقةِ مُؤكدة؛ وفي المجالِ القانوني،ساري المفعول، قانوني شرعي. أما الفعل bebaioō فيَعْني يُثبت و يضمن، ويَقوّي، ويُؤكّدُ؛ وأيضاً، يكفل. والكلمة bebaiōsis تَعْني التَأسيس، التأكيدَ، أو (في اللغةِ القانونيةِ) الضمانِ (التأكيدِ الصحيح لفعلِ قانوني). في سب ترد فئة هذه الكلمةِ نادراً ولَها نفس المعنى كَما في ث ي عادة (مثل؛ مز ١١٩: ٢٨، حيث يُقصدُ بها التّقْوية [رج: ت. ت]).

ع. ج في ع. ج، تَردُ فئة هذه الكلماتِ ١٨ مرة (٧ مرات منها في عب وحدها). وهي تتضمن معنى توكيد، وبقول آخَرَ: دليل الإثبات لكلمةِ إلْهية (مر ١٦: ٢٠؛ عب ٢: ٢-٣) والإنجيلِ (في ١: ٧). وهنا يتبنى ع. ج المعنى التقني الّذِي إكتسبته هذه الكلماتِ في المجالِ القانوني. كما يُمْكِنُ أيضاً أنْ تُشير فئةِ هذه الكلمةِ أنّ شيئاً ما مؤكداً وموثوقاً فيه لأن لَهُ اساساً قوياً. لذا فإن رجاء الإنْسَانِ وثقته مضمونانِ بثباتٍ، كما

لو بمرساة، عندما يكون موضوع الثقةِ هُوَ كلمةُ اللهِ (قا؛ عب ٦: ١٦، ١٩).

١. (أ) إن وعود اللهِ، وكلمة اللهِ، والإنجيل سوف تتحقق بكل تأكيدٍ لأنها مُؤكّدة شرعيا من خلال قَسَم الله (عب ٦: ١٦-٢٠) وهذا يُشكِّلُ أساس الإيمانِ (*eis bebaiōsin* المصطلح اليوناني القانوني معترفٌ بِه للضمانِ). فوعدِ اللهِ مضمون، ويستند عليه المؤمنون. أعطىَ اللهُ الوعد "بالنعمةِ" لأولئك الذين يؤمنونَ، ولَيسَ عَلَى أساس الشريعةِ الموسوية، لذا فالوعدِ "مضمونٌ" (رو ٤: ١٦). حيث يَعتمدُ في صلاحيتِه وكفاءتِه عَلى اللهِ وحده؛ وهو ما يَجْعلُه مؤكّداً.

سببُ آخرُ للتأكيدِ أو التصديقِ القانوني لوعودِ اللهُ هُوَ يُثَبّتَ مَوَاعِيدَ الآبَاء رو ١٥: ٨؛ فيَسُوعَ الْمَسِيح نفسه أعطىَ هذا التصديقِ القانوني. لقد كانت كُلّ حياته "خدمةٍ" لليهودِ والأمَمِ لكي يُفعّلَ وعود اللهِ المؤكدة لَهُم. ويريهم كيف أن كُلّ وعود اللهِ قد تَحقّقت فيه وبذا أثبتُ صحتها. وكذا أمانته التي أثبتت بشكل واضح "حق اللهِ"، الّذي يُشكِّلُ القاعدة الأساسيةَ لثقتنا ويقيننا عَلى أساس الإيمانِ. يُقَارنُ وعدُ اللهِ في عب ٩: ١٥ بالوصية التي تنفذ بعد موت صاحبها (٩: ١٧). وهذا يُلقي بضوءٍ خاصٍّ عَلَى موتِ يَسُوعَ.

(ب) وأمر آخرَ غير وعدِ اللهِ، الّذي هُوَ في أغلب الأحيانِ اللوجوس *logos*، كلمةُ (اللهِ)، تلك المَوْصُوفةُ بهذه الكلمة جديرة بالثقة. عب ٢: ٢ فالرسالة التي أعلنها الملائكةِ (وبقولٍ آخرَ: شريعة ع. ق) هي مؤكدة وحصينة، "لأَنَّهُ إِنْ كَانَتِ الْكَلِمَةُ الَّتِي تَكَلَّمَ بِهَا مَلاَئِكَةٌ قَدْ صَارَتْ ثَابِتَةً، وَكُلُّ تَعَدٍّ وَمَعْصِيَةٍ نَالَ مُجَازَاةً عَادِلَةً" فكَمْ بالحري الكلمة التي تكلم بها الرَبّ، الّذي هُوَ "أَعْظَمَ مِن" الملائكةِ (١: ٤). فاللهُ نفسه شَهدَ عَلى هذه الكلمةِ وأكّدَها "بِآيَاتٍ وَعَجَائِبَ وَقُوَّاتٍ مُتَنَوِّعَةٍ وَمَوَاهِبِ الرُّوحِ الْقُدُسِ، حَسَبَ إِرَادَتِهِ" (٢: ٤). في مر ١٦: ٢٠، تأكدت مصداقية كلمةِ (التلاميذ) "وَالرَّبُّ يَعْمَلُ مَعَهُمْ وَيُثَبِّتُ الْكَلاَمَ بِالآيَاتِ التَّابِعَةِ" هذه الآياتِ تُشيرُ إلى أنّ الرّبّ الحيّ يَتكلّمُ بنفسه ويَعْملُ من خلال شهودِه؛ لذا فشهاداتهم حق وموثوق بها.

إذا كان صدق اللهِ وأمانته هما القاعدةَ الأساسيةَ لصلاحيةِ وثبات كلمتِه وبالتالي لكلّ تأكيدٍ مسيحي يَتعلّقُ بإيمانِنا، عندئذ ستكون هذه الآياتِ التابعة كتأكيداتٍ أقل أهمية مِنْ ثقتِنا بوعودِ اللهِ. وطبقاً لـ٢بط ١: ١٩، "وَعِنْدَنَا الْكَلِمَةُ النَّبَوِيَّةُ، وَهِيَ أَثْبَتُ،" لأنها أكّدَت بأعمالٍ إلَهية وتجلياتٍ مِنْ السّماءِ، كما حدثَ في تبدلِ هيئة يَسُوعَ. هذه التجليات (مثل تجليات القيامة) التي وطدت ثقة التلاميذ في الثقةِ المُطلقةِ بصلاحيةِ كلمةِ اللهِ.

(ج) يَقُودُ أيضاً استعمال فئة هذه الكلمة إلى معنى الشهادَة ويشهدِ (للإنجيل)، كما في ١كو ١: ٦؛ في ١: ٧؛ وعب ٢: ٣. وهنا نجد أيضاً الفكرة بأن كلمة اللهِ مؤكدةُ وموثوق بها وبأنّها يجب أنْ نُومن بها متى وُعظ بها. لذا فالفكرة مأخوذة مِنْ المجالِ القانوني، والتي تجعل من كلمةِ اللهِ هنا صحيحة لأنه مشهود بها مِن قِبل الشاهدِ الّذي يحْمِلُها، وهي غالباً حاضرة.

٢. (أ) إطمئنان المؤمنِ لخلاصه سَيُفْهَمُ عَلَى أساس هذه القاعدةِ القانونيةِ وصلاحيةِ كلمةِ ووعدِ اللهِ. وغالباً ما نجد هذين المعنيين مرتبطين معاً بطريقة مباشرة (قا؛ عب ٦: ١٦ و٦: ١٩؛ ١كو ١: ٦ و١: ٨؛ ٢بط ١: ١٠ و١: ١٩). إنّ حقيقة رجاء المؤمنِ متجذّر في المشروعية القانونيةِ لكلمة اللهِ. وهذا مُعبّر عنه بشكل مثير للإعجابِ في عب ٦: ١٩. إذ أن وعدِ اللهِ ثابتُ بقَسَمُه (٦: ١٦) الصحيح (فاللهُ لا يَكذب!)، فرجاء المؤمن ثابت ومؤكَد، مثل السفينةِ المُثبتة بـ مِرْسَاةٍ لِلنَّفْسِ مُؤْتَمَنَةٍ وَثَابِتَةٍ.

(ب) لِهُذا السبب، يكْتسِبُ موقعَ الْمَسِيحي عنصرَ الضمان واليقين. فاللهُ نفسه هُوَ الّذي يُثبت الْمُؤْمِنِينَ أو يَجْعلهم ثابتين في الْمَسِيح (٢كو ١: ٢١؛ قا؛ ١كو ١: ٨)، وهو الّذي يَخْتمُهم بالرُّوحِ القدسِ. فمثل هذا الشعب "مُتَأَصِّلِينَ وَمَبْنِيِّينَ فِيهِ، وَمُوَطَّدِينَ فِي الإِيمَانِ" (كو ٢: ٧). عَلى نفس نمط، كاتب عب يَصرُ عَلى "أَنْ يُثَبَّتَ الْقَلْبُ بِالنِّعْمَةِ، لاَ بِأَطْعِمَةٍ لَمْ يَنْتَفِعْ بِهَا الَّذِينَ تَعَاطَوْهَا" (١٣: ٩).

انظر أيضاً *themelios*، أساس (٢٥٢٩)؛ *asphaleia*، حزم، حقيقة، أمن (٨٥٤)؛ *kyroō*، تأكيد، تصديق، يُمكّن (٣٢٦٣).

١٠١١ (*bebaioō*، يثبت، يثبت، يتثبت، موطد) ← ١٠١٠.

١٠١٢ (*bebaiōsis*، تثبيت) ← ١٠١٠.

١٠١٥ (*Beelzeboul*، بعلزبول، بعلزبوب) ← ١٣٣٣.

١٠١٦ (*Beliar*، بليعال، بليعار) ← ١٣٣٣.

١٠١٨ (*belos*، سهم، نبلة) ← ٤٤٨٣.

١٠٣٣ Βηθλέεμ ،Βηθλέεμ (*Bēthleem*)، بيْتَ لَحْمَ (١٠٣٣).

ع.ق بَيْتَ لَحْمَ الحديثة، هي بلدةُ تقع عَلَى التلال اليهودية وتبُعد خمسة أميالٍ جنوب غَرب أُورُشَلِيمَ. الكلمة العبرية *bêt leḥem* تعني "بيتَ الخبزَ" وأَفْرَاتَة مِن المحتمل أن تكون المنطقة المحيطة بها، لذا فالشكل المُتميّز "بَيْتَ لَحْمَ أَفْرَاتَةَ" (مي ٥: ٢). أما بَيْتَ لَحْمَ الأخرى فقد كَانتْ جزءَ من زبولونَ (يش ١٩: ١٥) وحُدّد موقعها في ع. ج بحوالي سبعة أميالٍ شمال غربَ الناصرة في الجليل. يُشير ع. ج فقط لمدينة اليهودية.

قبل النظام الملكي الإسْرَائيلي عَلَى هذا الجزء مِنْ تلال اليهودية كَانَ غير أمن (قا؛ ٢صم ٢٣: ١٤). يَذكر التقليدُ الإسْرَائيلي العشائري بأن هذه البلدةِ كانت مسقط رَأسَ اللاويّ الّذي أسّسَ مكاناً مقدساً في النهايةِ في دان (قض ١٧: ٧) والسرية التي تسبب موتها في نشوب حرب قبليةٍ (١٩: ١). كما يَرْبط نصان البلدةَ بمكان دفن راحيل (تك ٣٥: ١٩؛ ٤٨: ٧؛ قا؛ ١صم ١٠: ٢). بَقيتْ بَيْتَ لَحْمَ إحدى بلداتِ يَهُوذا الصغرى (مي ٥: ٢)، مع ذلك طبقاً للمؤرخ، أعيدَ بَناؤها أو تحصَينَها مِن قِبل رحبعام (٢ أخ ١١: ٦). وفي قوائمِ العائدين من السبي يُشارُ إلى جاليةٍ صغيرةٍ كانت هناك (عز ٢: ٢١؛ نح ٧: ٢٦).

تظهر أهميةُ بَيْتَ لَحْمَ اللاهوتية الدائمة بشكل خاص في أنها كانت مسقط رَأسَ دَاوُدَ (١صم ١٦: ٤؛ ١٧: ١٢، ١٥؛ ٢٠: ٦، ٢٨). ويرتبط هذا الإدّعاءِ بشكل تكاملي مع قصّةِ راعوث، حيث تَرْتبطُ كلا من راعوث وعائلتها ببيت لَحْمَ (١: ٢٢) ومَع دَاوُدَ نفسه (٤: ٢٢). بتطوير عِلْم اللاهوت الأخرويَ، والذي فيه المسيا الداودي هُوَ المركز، كان طبيعياً بأنْ يكون لبيت لَحْمَ مكانَ ولادته الأصلي. كما أن أدب فترة ما بين العهدين (القديم والجديد) أكد بانتظام عَلَى الأصولِ اليهودية للمسيا، هذا مع أن مكانة بَيْتَ لَحْمَ نفسها ليست بذات أهمية.

والنّصّ الحاسمَ في ع. ق للاهوت ع. ج يظهر بشكل واضح في مي ٥: ٢، وهو أحد أحجارِ الأساس للتفسير المسياني الْمَسِيحي. حيث يُشدّدُ هذا النّصّ عَلَى التباينِ بين القلةِ العدديةِ لسكانِ بَيْتَ لَحْمَ وأهميتها اللاهوتيةِ كالمكان الّذي سيأتي منه، مثل دَاوُدَ القديم، الحاكِم المثالي لإِسْرَائِيلَ.

ع.ج يُعرّفُ متى بَيْتَ لَحْمَ كمسقطِ رَأسَ يَسُوعَ (٢: ١) وكالمكان الّذي تَوَجّه إليه المجوس (٢: ٥، ٨). إنّ الغرضَ الرئيسي هنا أنْ نرى تحقيق ما جاء في مي ٥: ٢ حيث تنبأ بمكان ميلاد المسيا (*plēroō*، ٤٤٤٤). هذا الإقتباس مجرد عنصرُ صائب في شبكة كبيرة مِنْ نصوص ع. ق الّذي يُترجمُ ويتوسّعُ في مت ١-٢. ضمن سِياق لاهوت البشير متى ككل، حيث أن ولادة يَسُوعَ في بيْتَ لحْم تَحْمل دلالة عَلَى أنّه المسيا (*Christos*،← ٥٩٨٦).

عند لو يغيب هذا الإهتمام اليهودي المُتخَصص، لأنه لا يتوصّل

إلى أي إستنتاج لاهوتي واضح منْ ولادة يَسُوعَ في بَيْت لَحْمَ. وبرغم ذلك فلوقا يلتزمُ وبحزم بتقليدِ ولادة يَسُوعَ هناك (لو ٢: ١٥). ووصفُ الإحصاءِ السكاني (٢: ١٣) وعني لوقا بعرض يَسُوعَ الجليلي، الّذِي أتى لِكي يُولدَ في بيْتَ لَحْمَ.

١٠٣٧ βῆμα ،βῆμα (*bēma*)، كُرْسِيّ، كُرْسِيّ الملك، كُرْسِيّ الولاية، وَطْأَة قدم (١٠٣٧).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي *bēma* يُمْكِنُ أَنْ تَعْني خَطوة أو يَمشّي، كما في المشي. وهي تُستعمل أيضاً كمنبر الّذِي يقف إليه المتحدث للجمهور، وفي السياقِ القانوني، تَدُلّ عَلى المكان الّذِي يقف فيه المتقاضي للمحاكمة.

٢. في سب الكلمة *bēma* تَرِدُ في تث ٢: ٥ بمعنى وحدة قياس. هنا يُوكّدُ الرّبّ لموسى بأنّه سوف لَنْ يَسْمحَ لشعب إسْرائيل لأخْذ أيّ أَرْض تَعُودُ إلى أحفادِ عيسو، "وَلا وَطْأَة قَدَم (حرفياً: لَيسَ حتى *bēma*)" قا؛ تث ١١: ٢٤؛ يش ١: ٣، حيث نجدُ فكرة مماثلة ترد بدون *bēma*). في نح ٨: ٤ و إإسد ٩: ٤٢ تدُلّ الكلمةُ عَلى المنبر الخشبي الّذِي وقف عليه عزرا ليقرأ منْ كتاب الشريعة. في سي ١٩: ٣٠ تَردُ الكلمة في صيغة الجمع بمعنى خطوات شخص، وبقول آخَرَ: إسلوبه في المشي والذي يَكْشف شخصيته.

ع.ج ١. في ع. ج *bēma* تَرْدُ بمعنى خطوة كوحدة قياس (أع ٧: ٥). هناك ترجمَ "وَلا وَطْأَة قَدَم"، وبقول آخَرَ: منطقة صغيرة (قا؛ تث ٢: ٥).

٢. إنّ الكلمة مستعملةُ كثيراً جداً لتعني المنبر الّذِي يُوضَعُ فيه كُرْسِيّ لمسؤول. ففي أع ١٢: ٢١ هي المنبر الّذِي منه تُلقى الخطبُ؛ وفي متَ ٢٧: ١٩؛ يو ١٩: ١٣؛ أع ١٨: ١٢، ١٦-١٧؛ ٢٥: ٦، ١٠، ١٧، الكُرْسِيّ حيث يعْقدَ المسؤولون المدنيون جلسةً لسماعِ بعْض الحالاتِ القانونيةِ ولإعادة القضاء. هكذا يَسُوعَ وقف بيَسُوعَ أمام كرْسِيّ *bēma* بيلاطس، واليهود في كورنثوس إتّهموا بُولُسَ أمام محكمةِ غاليون وفيما بعد وقف بُولُسُ أمام كُرْسِيّ *bēma* فيستوس في قيصرية.

٣. في رسائلِ بُولُسَ ترد هذه الكلمة مرتين، وفي الحالتين فيما يتعلق بالدينونة الإلهيّة. رو ١٤: ١٠ يتكلّمُ " كُرْسِيِّ الْمَسِيحِ" و١٤: ١١ يَستشهدُ بـ أش ٤٥: ٢٣ كتأكيد علة دور المتقاضي أمام كرْسِيّ bma الدينونة: " فَإِذاً كُلُّ وَاحِدٍ مِنَّا سَيُعْطِي عَنْ نَفْسِهِ حِسَاباً لِلَّهِ " (رو ١٤: ١٢). في ٢كو ٥: ١٠ يَتكلّمُ بُولُسُ عنه " كُرْسِيِّ الْمَسِيحِ،" حيث يُشدّدُ عَلى أنّ الْمَسِيح سَيَدين كُلّ شخصَ (قا؛ مت ١٦: ٢٧؛ ٢٥: ٣١-٤٦). هنا يَسْقط التأكيدُ عَلى دينونة التائبين: "لِيَنَالَ كُلُّ وَاحِدٍ مَا كَانَ بِالْجَسَدِ بِحَسَبِ مَا صَنَعَ، خَيْراً كَانَ أَمْ شَرّاً".

لاحظْ إنعكاسَ الأدوارِ الّذِي يَحْدثُ: يَسُوعَ، الّذِي وقف أمام كُرْسِيّ دينونة البشر وعَانى منَ قضاء ظالم، يوماً ما سَيَجْلسُ عَلى كُرْسِيّ دينونة البر ليدين الظالمين. لكن بُولُسُ يُذكّرُ قُرّاءهُ بأن الْمُؤْمنِينَ لَيسوا معفيين منْ هذا القضاء. بالرغم من أنّنا مُصَالَحون (قا؛ ٢كو ٥: ٢٠-٢١) ومبرّرون (رو ٥: ١؛ ٨: ١)، إذ يجب أنْ نَعطي حساباً وتُفحص أعمالنا (قا؛ ١كو ٣: ١٣-١٥).

انظر أيضاً *krima*، حكم، محاكمة، قضاء، دينونة (٣٢١٠)؛ *paradidōmi*، يسلم، يدفع إلى، يبذل (٤١٤٠)؛ *katadikazō*، يُدين (٢٨٦٨).

١٠٤٠ βία ،βία (*bia*)، قوة، عنف (١٠٤٠)؛ βιάζω، (*biazō*)، استعمال القوة أو العنف، يغصب، يغتصب نفسه (١٠٤١)؛ βιαστής، (*biastēs*)، غاصب (١٠٤٣)؛ βίαιος (*biaios*)، عنف (١٠٤٢).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي *bia* تَعْني القوّةُ الجسمانيةَ، يدفع، قوة. ونادراً ما يرد الفعل *biazō* في المعلوم، لكن في المبني للمتوسطِ يُعبّر عن فكرةُ التصرف المتسم بالقوة في العملِ والكلام. وأما الفعل المتعد فيُقصدُ منه الإنتهاك، الإغتصاب؛ والفعل اللازم/ غير المتعد فيستخدم لإسْتعْمال القوة، يَفْرِضُ إرادتهُ؛ والمبني للمجهول للمُعَاناة من العنفِ. أما الكلمة *biastēs* فتَعْني شخصاً عَنيفاً وتَحْمل معنى الإزدراء.

٢. (أ) تستعملُ سب الكلمة *bia* بشكل نادر. فمن حينٍ لآخر توصف قوّة الله كـ *bia* (أش ٢٨: ٢؛ ٣٠: ٣٠)، وفي سب لـ حزّ ٤٤: ١٨ يقال بأن الترتيب الجديد للكهنة كان بلا قوة. كما تَردُ *bia* أيضاً في خر ١٤: ٢٥؛ نح ٥: ١٤-١٥، ١٨؛ إس ٣: ١٣ [إس وحيد]؛ أش ١٧: ١٣؛ ٥٢: ٤؛ ٦٣: ١؛ دا ١١: ١٧؛ حب ٣: ٦؛ حك ٤: ٤؛ ٥: ١١؛ ٧: ٢٠.

(ب) الكلمة *biazō* تَردُ ١٨ مرة في سب، ودائماً ما تكون مقترنة مَع فكرةِ الإكراه عَلى العملِ الشاق: للحَثّ (يَستعملُ إلحاح ودّي؛ مثلٍ؛ تك ٣٣: ١١؛ قض ١٣: ١٥-١٦ [أي]؛ ١٩: ٧؛ ٢صم ١٣: ٢٥، ٢٧)، وللإغتصاب (تث ٢٢: ٢٥، ٢٨)، وللإختراق (خر ١٩: ٢٤).

ع.ج ١. في ع. ج الكلمة *bia* تَردُ فقط في أع (٣ مرات) وتَدُلّ عَلى القوةِ أو العنفِ (قا؛ *biaios* "[ريح] عَاصِفَةٍ"، في ٢: ٢). لذا في ٢٧: ٤١ تُشيرُ إلى قوةِ الأمواجِ التي حطمت السفينةَ. وفي ٢١: ٣٥ يُسجّلُ الكاتب عنفَ الغوغاءِ الّذِي يُهدّدُ بُولُسَ، بينما في ٥: ٢٦ بطرس والرسل مُعْتَقلون، لكن الزعماء اليهودأحضروهم [لاَ بِعُنْفٍ] لأَنَّهُمْ كَانُوا يَخَافُونَ الشَّعْبَ لِئَلاَّ يُرْجَمُوا. في كلّ حالة للكلمة *bia* فإن العنفِ تهديد محتمل للحَيَاةُ الإنْسَانِية.

٢. قد تعطينا هذه الفقراتُ في أع رؤية أوضح للكلمة *biazō* في لو ١٦: ١٦: "كَانَ النَّامُوسُ وَالأَنْبِيَاءُ إِلَى يُوحَنَّا. وَمِنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ يُبَشَّرُ بِمَلَكُوتِ اللهِ وَكُلُّ وَاحِدٍ يَغْتَصِبُ نَفْسَهُ [*biazō*] إِلَيْهِ" (قا؛ متَ ١١: ١٢). يأخذُ البعضُ هذه الفقرة بمعنى أن كُل شخصٍ يَتصرَّف ضدّ مَلَكُوتُ الله بعنف. وهذا يَدُلّ عَلى خلفيةِ الإضطهاد، مثل ما يصفه لو نجده في أع؛ ذلك، أنه مُنذ أن بُشر بمَلَكُوتُ الله، إستعمل ضدّه العنفَ. لاحظ السياقَ في لو، حيث أنّ يَسُوعَ يُجيبُ عَلى سخريةِ الفريسيين. ورغم ذلك، يُسندُ حجّتَهم عَلى يو باستعمالِ *eis* (إلى) بدلاً مِنْ *pros* أو *epi* (ضدّ) كحرف جرّ يُساير الضمير [هُوَ أو هي لغير العاقل] (وبقول آخَرَ: مَلَكُوتُ الله)، يَعتبرُ أكثر المفسرين للكتاب المقدس بأنه يَقْصدُ أنْ يَكُونَ ذلك كُلّ شخصٍ يُكره أو يغصب نفسه عَلى اتخاذ طريقه لمَلَكُوتُ الله.

يشتمل مت ١١: ١٢ عَلى فقرات متوازية، لكن يصعب تفسيرَها أيضاً: "وَمِنْ أَيَّامِ يُوحَنَّا الْمَعْمَدَانِ إِلَى الآنَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ يُغْصَبُ [*biazō*] وَالْغَاصِبُونَ [*biastēs*] يَخْتَطِفُونَهُ [*harpazō*]". يُغْصَبُ *biazō* هنا (صيغة المبني للمتوسطِ / مبني للمجهول) كوسط. يَعطي المعنى غير المحتمل بأن مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ يؤخذ بالقوة، يُغْصَبُ، بينما "يُغْصَبُ" يجب أن تَعطي تفسيراً أكثرَ إحتمالاً: يُحقق مَلَكُوتُ الله غرضه بالقوّة، وأولئك الذين يتجهون بقوة ينالونه. لكن هذه الترجمةِ أيضاً غير مرضية، لأنه يُصوّرُ مَلَكُوتَ كـ"مُعاناة عنيفة" بمعنى خَيّر، بإكراه الناس نحوه ويُكافحُ بشكل عنيف لإدراكه، بينما تَدُلّ *biazō* عادة عَلى العملِ العدائي.

أفضل تفسيرٍ لـ مت ١١: ١٢، بأن الّذِي يغتصب *biazō* يؤخذ كالمبني للمجهول بمعنى غير مناسب: بمعنى أن مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ يَعاني من عنفٍ، والبشر العَنيفون الذين يُهاجمونه، بمعنى أنّهم إما يضعون العراقيل في طريقِه أو بأنّه يُقاومونه بالقوّة. ربما كان في ذهن متى هذا الاتّهام الموجه ليَسُوعَ بأنّه أرادَ أن يكون مساوياً لله (قا؛ في ٢: ٦؛ ← *harpazō* يستولى عَلى، ٧٧٣). وإذا كان الأمر كذلك، فإن مت ١١: ١٢ يقول بأنّ المضطهدين وليس يَسُوعَ هم الذين يَضعون أيدي

عَنيفَةَ عَلَى مَلَكُوتُ السّمَاوَاتِ.

إذا كان هذا التفسير صحيحاً، فإن التلميحُ هنا قَدْ يكون إلى هجوم الشيطانِ والأرواح الشِّرِّيرَةِ ضدّ مَلَكُوتُ الله أو إلى هجوم هيرودس عَلى يوحنا، المعمدانِ. أو ربما كان في ذهن متى الغيورون، الذين كَانوا يُحاولون جَلْب مَلَكُوتُ دَاوُدَ باستعمال القوةِ ضدّ روما، أو حتى المعادون لليهودية، والذين واصلوا إضطهاد المَسيحيين. يَقترحُ هذا السياقُ أنّ مصير يوحنا المعمدانِ الأهم في فكر يَسُوعَ. لكن تحذيره لا يَمْنعُ إقتراحاتَ أُخرى.

انظر أيضاً *ischys*، قوة، قدرة، شدة (٢٧٠٩)؛ *keras*، قرن (٣٠٤٣)؛ *kratos*، قوة، قدرة، سلطان (٣١٩٧).

١٠٤١ (*biazō*، استعمال القوة أو العنف) ← ١٠٤٠.

١٠٤٢ (*biaios*، عنف) ← ١٠٤٠.

١٠٤٣ (*biastēs*، غاصب) ← ١٠٤٠.

١٠٤٦ (*biblion*، كتاب، سفر، درج) ← ١٠٤٧.

١٠٤٧ **βιβλος**، βιβλος (*biblos*)، كتاب، سفر (١٠٤٧)؛ βιβλίον (*biblion*)، كتاب، سفر، درج (١٠٤٦).

ث ي& ع. ق ١. الاسم *biblos* مُشتقٌ مِنْ صيغة أقدم هي بيبلوس *byblos*. التي تعَنى نباتَ ورق البردي، أو جذعِه الليفي، والذي كان يُصدَّرَ إلى اليونان عبر ميناءِ بيبلوس في سوريا. مِنْ هنا أُطلق الاسم عَلَى أيّ مادّة إستعملتْ في الكتابة، مثل: الأقراص الطينية، والجلد، ورقائق الكتابة. ثم تطور المعنى إلى درج، وكتابٍ، وكتابة، ورسالة، وطلبِ. في كوين Koine اليونانية *biblion* استبدل غالباً بـ بايبلون *biblion* الضئيل. ثم أتت هذه الكلماتِ في النهاية للدلالة عَلَى كتاب مقدّس قديمَ (قا؛ الكُتُبَ السحرية في أع ١٩: ١٩). يَدْعو يوسيفوس وفيلو المخطوطات العبرية *hierai bibloi*، بالكُتُب المقدّسة.

٢. في سب *biblos* أو الكلمة *biblion* الأكثر شيوعاً، هي ترجمة للكلمة العبرية *sēper* ومعناها ثابتٌ في استعمالِ ع. ق. وهي تطلق عَلَى أيّ شيٍ مكْتوبٍ. وأمثلةُ ذلك: كتاب الحربِ (خر ١٧: ١٤؛ قا؛ عد ٢١: ١٤)، و كتاب الشريعة (تث ١٧: ١٨؛ قا؛ خر ٢٤: ٧)، و رسالة خاصّة (٢صم ١١: ١٤)، و وثيقة طلاق (تث ٢٤: ١، ٣؛ قا؛ مر ١٠: ٤)، وسجلِ أرضٍ (يش ١٨: ٩)، وسجلّات مُخْتَلِفَة للملوكِ (١مل ١٥: ٣١). وتكتسب دَلالة دينية فقط إذا ما كان يهوه شاهداً عَلَى ما كُتِبَ وراقب تحقيقه، خاصةً في حالاتِ العقود والاتفاقيات.

٣. في صيغة المفرد تُستعمل هذه الكلماتِ لكتاباتِ شخص مفرد ع. ق (أخ ٢٧: ٢٤؛ طو ١: ١)، وفي صيغة الجمع لمجموع الكتاباتِ (دا ٩: ٢؛ ١مك ١٢: ٩). وفي هذا الصدد من المهم إستعمالهم في صيغة المفرد لكتاب الشريعة، التوراة. بلا شك بأن هذا الإستعمال برز مِنْ حقيقة أنّ التوراةِ كُتِبَت عَلَى رقائق خاصّة. لأن هذه الرقائق تُحتوي عَلَى وصايا الله المقدسة تصبح الكلمة *biblion* في سب تعبيراً جدّياً لكتابِ الشريعة (تث ٢٨: ٥٨؛ قا؛ يش ١: ٨). وَقفتْ بجانب التوراة والكتابات الأخرى من ع. ق، كتُبٌ مُخْتَلِفَةٌ تالية عليها، ولكن عند نهاية القرن الأول الميلادي أغلق كتاب الشريعةُ ولم يتم عليه أية إضافات.

٤. "الكُتُبُ" المُخْتَلِفَةُ الأخرى المَذْكُورة في الكتاباتِ اليهودية، والرؤيويةِ منها بشكل خاص. هي هنا الكتابَ الذي يصور أغراض الله الأبديّة لمستقبلِ شعبه، وعالمه، أو مخلوقاته. فهناك كتاب خطةٌ إِلَهِية (قا؛ حز ٢: ٨-١٠)، وكتاب الحَيَاةُ (قا؛ خر ٣٢: ٣٢-٣٣؛ أش ٤: ٣؛ دا ١٢: ١؛ أي ١٩: ٩)، كتاب التاريخ البشري (مز ٤٠: ٧؛ ١٣٩: ١٦)، وكتاب الدينونة (أش ٦٥: ٦؛ دا ٧: ١٠؛ أخن ٨٩: ٦١-٦٤). تُظهر هذه الكُتُب مُلك الله وعمله في التاريخ.

ع.ج ١. يَستعملُ ع. ج الكلمة *biblion* بيبليون ٣٤ مرة، والكلمة *biblos* فقط ١٠ مرات (مع العلم بأنَهُمْ قابلين للتبادل). ويلاحظ عَلى وجه الخصوص الـ٢٣ مرة التي وردت فيها الكلمة *biblion* المُستخدمة في ع. ق تَظهرُ ثانية في مت ١: ١، "سجل (*biblos*) نسب [ت.ت]" (قا؛ تك ٥: ١)، ومت ١٩: ٧؛ مر ١٠: ٤، "وثيقة (*biblion*) طلاق [ت.ت]" (قا؛ تث ٢٤: ١، ٣). كلتا الكلمتين مستعملتان في التوراةِ (غَل ٣: ١٠؛ عب ٩: ١٩) أو للكُتب الأخرى في شريعةِ ع. ق (قا؛ مر ١٢: ٢٦؛ لو ٣: ٤؛ ٤: ١٧؛ ٢٠: ٤٢؛ أع ١: ٢٠؛ ٧: ٤٢). كما يَدْعو كاتبُ الإنجيلِ الرابع عملِه *biblion* أيضاً (يو ٢٠: ٣٠؛ قا؛ ٢١: ٢٥).

تستخدم كلمة كتابٌ عَلَى نَحو خاصّ في رؤ: الكتابُ الّذي تُكشف كُلّ الأشياء وتُكتب (١: ١١)، والكتابُ مختومٌ بـ٧ أختام، والذي يَشتمل عَلَى الخطةَ التي وضعها الله للعالم في الأيام الأخيرة (٥: ١-٩)؛ وكتابَ الحَيَاةُ، المكتوب فيه أسماءَ الذين سَيَدْخلون الحَيَاةُ الأبديّة (١٣: ٨؛ ٢٠: ١٥؛ قا؛ في ٤: ٣)؛ وسفر الدينونة (رؤ ٢٠: ١٢). فإن كانت هذه لغةً رؤيويةٍ، فقد أعطيت قوةَ وأهميةَ جديدةَ.

٢. تَحتوي أسفار الكتاب المقدس عَلَى رسالةً لإيقاظنا وَدفعنا للإيمانَ. وعندما نؤمنَ بهذه الرسالةِ عندئذ يُمكننا أن نَقْرأها بشكل صحيح ونَفْهمها (يو ٢٠: ٣٠-٣١). لكن عندما يَتكلّمُ يو في هذا الصدد عن كتابه، فهو لا يَستعملُ بالضرورة هذه الكلمةَ لكي يُدلل عَلَى الأهمية اللاهوتية.

فيما عدا ذلك في رؤ كما في اليهودية الرؤيوية، تَحتوي الكلمة *biblion* مراسيمَ دينية تَتعلّقُ بما سَيَحْدث في العالمِ وبين شعب الله حتى رجوع المَسيح، والذي سَيَنتصرُ في النهاية عَلى كل قوّة تُعارضُ الله. بالمقارنة مع اليهودية الرؤيوية، عَلى أية حال، يَنْقل يو الرائي رسالةَ نبويةَ باسمِه الخاصِ إلى الكنائسِ المُعاصرةِ المعَروفة لديه. وهو يُريدُ أن يعزيهم ويحذرهم في نفس الوقت (قا؛ دا ١٢: ٤، ٩؛ رؤ ١: ١١).

رؤ ٥: ١-٩ يَتكلّم عن سفر مثل الّذي في حز ٢: ٩-١٠. وهو مكتوبُ عَلى كلا الوجهين ومَختومٌ بـ٧ أختام، من المفترض عملٍ ومن المحتمل رغبةٍ، ويَشتمل عَلى خطةِ الله الأخروية. تأريخ تعاملاتِ الله بالعالم قد قَرّرَ. فالمَسيح المَصْلوب والمُقام، هُوَ وحده، الجديرُ بفك الأختامَ وتحويل خططِ الله إلى حقيقة. وإعترافُ المَسيح حاسمُ بالنسبة لمفهومَ التاريخ في رؤ.

إنّ نهاية الأزمان هُوَ وقتُ الدينونة. وفي هذا السياق يأخذنا رؤ مرةً أخرى إلى صور سفر الحَيَاةُ وسفر الدينونة (٢٠: ١٢). وأسماءُ أولئك المحفوظين مِنْ الدينونة مُكتوب في سفر الحَيَاةُ (قا؛ لو ١٠: ٢٠؛ في ٤: ٣). هم الغالبون (رؤ ٣: ٥)، أو أولئك الذين تقرر مصيرهم " مُنْذُ تَأسِيسِ الْعَالَمِ " (١٧: ٨). لكن ذلك لا يَعْني بأنّ تقرير المصير مُسبقاً يجعل الدعوة للطاعةِ غير ضروريةٍ، لأنه يُمكنُ أنْ يُحذف الاسم مِنْ سفر الحَيَاةُ. هنا نجد أن النصرةُ الإنْسانية والأقدارُ الإلَهية مُرتبطان، تماماً مثل الإيمانَ كهبة إلَهية وهو، في ذات الوقت قرار شخصي.

انظر أيضاً *anaginōskō*، يقرأ (٣٣٦)؛ *epistolē*، رسالة (٢١٨٦).

١٠٥٠ **βίος**، βίος (*bios*)، حَيَاةُ، معيشة (١٠٥٠)؛ βιόω (*bioō*)، يعيش (١٠٥١)؛ βίωσις (*biōsis*)، سيرة (١٠٥٢)؛ βιωτικός (*biōtikos*)، أمر هذه الحَيَاةُ (١٠٥٣).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *bios* تَدُلّ عَلَى الحَيَاةُ في مظاهرها الخارجيةِ المادية. وهي مستعملة عموماً لـ"العمر" أو "فترة الحَيَاةُ"، وبشكل مُحدّد لطريقةِ حَيَاةُ فردٍ. أعطى أرسطو معنى أخلاقياً لِهذا التعبيرِ، مثل: حَيَاةُ سياسيةٍ أو حَيَاةُ تأمّليةٍ. وفيما بعد إكتسبتْ الكلمة *bios* المعنى المادي والحسي للمعيشة، والتجارة، أو الثروة (قا؛ *biōtikos* الحياةُ اليومية، كل يوم).

٢. تَتبنّي سب بشكل رئيسي المعنى الدنيوي لـ *bios* وبقول آخرَ: فترة الحَيَاةِ. ونجد هذا المعنى أوضحُ في أيوب، حيث يَرْدُ ١٣مرة. فحَيَاةُ الإنْسَانِ بكل متاعبها كأيام الأجير، يُقَارنُ بالعملِ الإجباري (٧: ١)، وكالظِلِّ (٨: ٩)، وكالنفخة تافهة (٧: ١٦)، والحُزن (١٥: ٢٠). وعلى النقيض فالحكمة، تعطي التقي حَيَاةِ أطول (أم ٣: ٢)، وتَحْمل هبة في يدّها اليمنى (٣: ١٦)، بينما الأشرار يُعَاقبون بحَيَاةٍ قصيرةِ (حك ٢: ١، ٤، ٥). في نش ٨: ٧ تعني الكلمة *bios* ثروةِ، وفي أم ٣١: ١٤ غذاء.

في ٤مك، نجد التأثيرِ الهُليني حيث يَستبدلُ المعنى الدنيوي لـ *bios* بمعنى أخلاقي. يَصِفُ الكاتب طريقةَ الحَيَاةَ الصادقة مع الشريعة الموسوية (٥: ٣٦؛ ٧: ١٥): معتدل (١: ١٥)، لطيف (٨: ٢٣)، وحتى إلَهي (٧: ٧). في حك ٤: ٩؛ ٥: ٤ *bios* تَعْني السلوك.

ع.ج ١. الكلمة *bios* نادرةُ جداً في ع. ج، حيث تَردُ ١١ مرة فقط (كما ترد *bioō* مرة وحيدةَ في، ١بط ٤: ٢). ولها معنى دنيوي واضح (فترة الحَيَاةِ) فقط في قراءة مختلفةِ مِنْ ١بط ٤: ٣؛ *bios* في الآيةِ السابقِة تدْل عَلى معيشة الحَيَاةُ اليوميةِ. وفي ١ تي ٢: ٢ ؛ ٢تي ٢: ٤ لَهُ معنى أكثرُ عمومية لمعيشة الحَيَاةُ العاديةِ.

٢. يَستعملُ ع. ج الكلمةَ *bios* بمعنى ملموس ٦ مرات وبالمعنى السطحي جداً للثروةِ، والمال، أو الممتلكاتِ. في مر ١٢: ٤٤ ولو ٢١: ٤ الأرملةِ الفقيرةِ تَضِعُ "مِنْ إعْوَازِهَا أَلْقَتْ كُل الْمَعِيشَةِ الّتِي لَهَا" في الخزانةِ، بينما لو ١٥: ١٢، ٣٠ يُخبرُ عنْ الابْنَ المسرفِ الذِي يُهدرْ ميرْاثه " مَعِيشَتَهُ. " ويُظهر الحبّ الحقيقي نفسه في مُشاركةَ "ممتلكاتِه الماديةِ" مع زميلة المؤمنِ في وقت الحاجةِ (١يو ٣: ١٧).

٣. يَستعملْ بُولُسُ الكلمةِ *biōsis* ليصْف إسلوبِ حياته كيهودي فريسيِ (أع ٢٦: ٤). ونادراً ما يظهر معنى الكلمةِ *bios* كـ" إسلوب للحَيَاةِ " في ع. ج. "فخر الحَياةِ" (ترجمة حرفية ١يو ٢: ١٦) تُشيرُ إلى المعِيشة المتفاخرةِ، وفي لو ٨: ١٤ هناك تلميح إلى "هُمُوم الحَيَاة". السببِ الذِي لم يجعل ع. ج يتبنى هذا المفهوم اليوناني للكلمةِ *bios* هُوَ أنّنا يَجِبُ أنْ لا تقتصر حياتَنا عَلى أنفسنا؛ بَالأحرى، يَجِبُ أنْ نَعِيشَ في خدمةِ الاخرين.

انظر أيضاً *zōē*، حَيَاةُ (٢٤٣٧).

١٠٥١ (*bioō*، يعيش) ← ١٠٥٠.

١٠٥٢ (*biōsis*، سيرة) ← ١٠٥٠.

١٠٥٣ (*biōtikos*، أمر هذه الحَيَاةُ) ← ١٠٥٠.

١٠٥٦ (*blastanō*، ينمو، ينبت، يورق، يخرج) ← ١٢٨٥.

١٠٥٩ βλασφημέω، βλασφημέω (*blasphēmeō*)، يجدف، مجدف، تجديف، يفتري، يطعن (١٠٥٩)؛ βλασφημία، (*blasphēmia*)، تجديف، افتراء (١٠٦٠)؛ βλάσφημος، (*blasphēmos*)، مجدف، تجديف، افتراء (١٠٦١).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *blasphēmeō* يَقْصدُ بها كَلام الأذى، و الإفتراء، والقذف، والتجديف؛ تُشيرُ إلى تعبيرِ قوي مِنْ التشهيرِ الشخصي. أما الكلمة *blasphēmia* (صفة عملِ) فتَعْني لغة مُدْنسة أو إفتراء، و تشهيراً، وقذفاً بحق شخصٍ آخر بقصد الإضرّارُ. كما تَبدي الكلمة *blasphēmos* نوعيةَ العملِ أو الفاعل. التقديم الزائف للألوهية مثل؛ خلع صفات بشرية عَلى غير الإنْسانِ يُمْكِنُ أنْ تُوْصَفَ ككفْر؛ وأيضا يُمْكِنُ أنْ يشْكَ في سلطة الإلَهْ.

٢. تظهر الكلماتُ فى هذه الفئة ٢٢ مرة فقط في سب، معظمها في ٢مك حيث ترد دائماً أمّا بشكل مباشرة أو غير مباشر ضدّ عظمةِ الله؛ مع بعض الإستثناءات (مثل؛ أش ٦٦: ٣؛ حك ١: ٦؛ سى ٣: ١٦)، وهي تُشير إلى سبِ الشعب الإسْرَائيلي مِن قِبل الأعداء الوثنيين. لذا في مقارنةِ مَع مَلِك الإمبراطوريةِ الآشوريةِ، يُصور يهوه كضعيف، ويُسب (٢مل ١٩: ٤، ٦، ٢٢)؛ وعندما هاجم الآشوريون شعب إسْرَائِيل جدفوا عَلى يهوه (٢مك ٨: ٤؛ ٩: ٢٨؛ ١٠: ٤، ٣٤)؛ ويَبتهجُ الآدوميون لسقوطِ أورُشَلِيمَ وجدفوا عَلى يهوه (حز ٣٥: ١٢-١٣).

في أش ٥٢: ٥ نواحِ الحُكّام عَلى الإحتِقار المستمرِ لاسم اللهُ في السبي هُوَ الأساس لتدخلِ يهوهَ للخلاص (قا؛ ٥٢: ٦). إلَهُ إسْرَائِيل لَيسَ هُوَ مصدر الرجاءِ والمعونةِ، أو حتى الخوفِ من الوثنيين؛ فهذه الحقيقةِ وحدها تكفي لأنْ تُكسبَهم لقب مُجدفين (دا ٣: ٢٩). ونندهش، عندما نرى أن سب لا تَستعمل هذا الفعل في لا ٢٤: ١٦ لشخص ما يُجدف عَلى اسمَ الرّبِ؛ بالأحرى تُشيرُ إليه (حرفياً) "أي شخص يَدعو باسمَ الرّبِّ". ففي الدوائرِ اليهودية، يُعتبر تجديفاً حتى لنطقه اسم يهوه. هذا يَنطبقُ ليس فقط عَلى الإسْرَائيليين لكن أيضاً عَلى الأممَ، الذِي يُجازى تجديفهم عَلى اللهِ بالموتِ (قا؛ *blasphēmeo* في ٢مَل ١٩: ٦؛ *blasphēmos* في ٢مك ٩: ٢٨).

٣. (أ) مفهوم التجديفِ يرد في مكان آخَرِ من ع. ق حيث يُفتقر للشروط التقنيةِ. فإنه يُعتبرِ تجديفاً ذكر اسم الله بدون احترام أو تقدير: "لا تَنْطِقْ بِاسْمِ الرّبِّ الَهِك بَاطِلا لانّ الرّبّ لا يُبْرِئُ مَنْ نَطَقَ بِاسْمِهِ بَاطِلاً" (خر ٢٠: ٧؛ قا؛ تث ٥: ١١). وبنفس الطريقة، الملك أو الكاهن حيث لا يجب أن يهين اسم اللهُ في فترة حكمه أو خدمته المقدسة (١صم ٢: ٢٧-٣٦؛ ٣: ١٣؛ ٢صم ١٢: ١٤)، أو يعترض عَلى اختيارِ الله (عد ١٦: ٣٠)، أو ينكث العهد (تث ٣١: ٢٠؛ أش ١: ٤)، أو يِشَك في قدرة يهوه سواء في دينونته أو خلاصه (عد ١٤: ١١، ٢٣؛ ٢٠: ١٠-١٢؛ ٢مل ٣٠٣٥:١٨؛ أش ٥: ٢٤؛ ١٠ :٨-١٢). التجديف مرتبط بشكلٍ وثيق باللَعْنَة. تَوقّعتْ زوجةُ أيوب والشيطانُ أن يجدف أيوب عَلى الله فيموت (أي ١: ١١؛ ٢: ٥، ٩). لكن أصدقاءَه إعتبروا تأكيداتَه بأنه بريء تجديفاً (١٥: ٢-٦؛ ٣٤: ٣٥-٣٧).

(ب) في العديد من فقراتِ ع. ق، الأبرياءِ يَظْهِرونَ إنتِقادهم ليهوه، لكن هذا لَمْ يُعتَبرْ تجديفاً. إذ اعتَبر بالأكثرُ إعترافاً بالإيمانِ وبالإعتمادِ المطلق عليه (مثل؛ خر ٥: ٢٢؛ عد ١١: ١١-١٥؛ يش ٧: ٧؛ أش ٣٨: ١٣؛ أر ١٢: ١-٤؛ ١٥: ١٥-١٨؛ ٢٠: ٧-١٠؛ مرا ٣: ١٠-١١). بِالتّبَايُن، يَستحقُ التجديف المُجازاة موتاً ويُعَاقَبهُ القضاة البشريونِ (لا ٢٤: ١٠-١٦؛ ١مل ٢١: ١٣) أو اللهِ نفسه (خر ٢٠: ٧؛ عد ١٦: ٣٠؛ ٢مك ٩: ٤، ١٢). أشكال العقوباتِ تَقترحُ إبادةَ المجموعة المذنبِة.

ع. ج ترد فئة الكلماتُ *blasphēmeō* ترد في ع. ج ٥٦ مرة (الفعل ٣٤ مرة). وكما في ع. ق وفي الرابانية اليهودية، فالتعابير المستعملة في ع. ج بمعنى ديني، وبقول آخَرَ: بالإشارةِ المباشرةِ أو غير المباشرةِ إلى الله (ماعدا يه ٩). التجديف ضدّ الله قد يكون بالكلماتَ أو الإساءة إلى جلال وقداسة الله.

١. هذه الْخَطِيّة ضدّ جلال اللهُ يُمْكِنُ أَنْ تَشْملَ التجديف ضدّ شخص اللهُ (أع ٦: ١١؛ رؤ ١٣: ٦؛ ١٦: ١١، ٢١)، وضدّ اسمِه (رو ٢: ٢٤؛ ١تي ٦: ١؛ رؤ ١٦: ٩)، وضدّ كلمتِه (تي ٢: ٥)، أو ضدّ ملائكتِه (٢بط ٢: ١٠-١٢).

ولأن يَسُوعَ يَدّعي بسلطان مسياني لكلماتِه وأعمالَهُ فهو يَفترضُ حقوقاً وسلطاتَ (مثل؛ لغُفْران الخطايا، لو ٥: ٢١) لِذا، ومن وجهةِ نظر الْيَهُود الدينيينِ ومعلمي الشريعة، يرون أنه يَتَكَلّمُ بِتَجَادِيف؟.إذ مَنْ يَقْدِرُ أَنْ يَغْفِرَ خَطَايَا إِلاّ الله وَحْدَهُ؟ (مت ٩: ٣؛ مر ٢: ٧؛ يو ١٠: ٣٦). لذا فقد بُني الحكم بموتِه، من بين أشياءِ أخرى، عَلى تهمةِ التجديف (مت ٢٦: ٦٥؛ مر ١٤: ٦٤). فى أول القرن اليهودي، كان التجديف مخالفةِ تستحقّ الموتَ. وطبقاً لمِيشناة سنهدرين ٧: ٥، لا يُعتبر المْجدف مستحقاً اللوم ما لم يَلْفظ باسم الله ذاته (قا؛ لا ٢٤: ١٠-١٦)؛ وقد مزق

القضاة ملابسَهم عند سماعهم تصريح يَسُوعَ *egō eimi* ("أَنَا كَائِنٌ") في يو ٨: ٥٨ حيث فُهِمَ هذا التصريح، عَلَى ما يبدو، كادِّعاء اسم الله عَلَى نفسه، لذا وافقَ الْيَهُود عَلَى رَجْمه بالأحجار (٨: ٥٩).

٢. مِنْ وجهةِ نظر ع. ج، المُجدفون الحقيقيون هم أولئك الذين يُنكرونَ الإدِّعاءاتَ المسيانيةَ ليَسُوعَ ومن ثم يَسبونَه ويَسخرون منه. مثلما كان "الْمُجْتَازُونَ يُجَدِّفُونَ [*blasphēmeō*] عَلَيْهِ وَهُمْ يَهُزُّونَ رُؤُوسَهُمْ قَائِلِينَ: «يَا نَاقِضَ الْهَيْكَلِ وَبَانِيَهُ فِي ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ خَلِّصْ نَفْسَكَ! إِنْ كُنْتَ ابْنَ اللهِ فَانْزِلْ عَنِ الصَّلِيبِ!»" (مت ٢٧: ٣٩-٤٠). أولئك الذين أهانوا كرامةَ الواحد المُرسل من اللهِ مُرتكبين مخالفةً ضدّ الله نفسه.

٣. حين كانت تشهد كنيسةِ الْمَسِيح وأعضاؤها بحضورِ الْمَسِيح نفسه، فهم أيضاً يَمُرّونَ بنفس الإساءةِ التي وُجِّهت ضدّ ربهم (١بط ٤: ١٤؛ رؤ ٢: ٩). وهكذا عانى بُولُسُ كتابع للمسيح (أع ١٣: ٤٥؛ ١٨: ٦) وهو الَّذِي كان قبلاً يوقعُ الإضطهاد عَلَى الْمَسِيحيين (١تي ١: ١٣). فالْكَنِيسَةِ التي تَحْملُ اسمَ الْمَسِيح حين تُلعن فبالتالي يُمْكِنُ أن يُسخر من الْمَسِيح وهكذا، بشكل غير مباشر، يُجدف عَلَى الله.

٤. ويَجِبُ عَلَى الْمَسِيحيين مِن جهتهم أَنْ يَحْذروا بسلوكهم، حتى لا يَعطوا سبباً للتجديف ضدّ الله أو كلمته (١تي ٦: ١؛ تي ٢: ٥). ففي الحقيقة، سلوك تلاميذ الْمَسِيح (حتى نحو بعضهم البعض) يَجِبُ أَنْ يُساهمَ في تمجيدِ الآبِ (قا؛ مت ٥: ١٦). من المحتمل أن يكون هذا هُوَ المعنى الَّذِي به يَجِبُ أَنْ نُؤولَ قوائمَ ع. ج للخطايا، التي تُستعمل عَلَى منعَ نموذجي للتجديف (إف ٤: ٣١؛ كو ٣: ٨؛ ١تي ٦: ٤؛ ٢تي ٣: ٢). والتجديف الْمَذْكُورُ فيها كخاصية للوثنيين والْمَسيحيين الْمُرتدين. بالتّبَايُن مع، رو٢: ٢٤ التي تتبنى سب أش ٥٢: ٥، حيث يُوبخ إِسْرَائِيل عَلَى إهانتهم اسم الله بمعيشة حَيَاةَ النفاق.

٥. خطيةِ التجديف، ومن ضمن ذلك التجديف عَلَى ابْنِ الإِنْسَانِ، يُمْكِنُ أَنْ تُغْتفرَ؛ إلا التجديف عَلَى الرُوحَ القدس لا يغتفرُ (مت ١٢: ٣١-٣٢؛ مر ٣: ٢٨-٢٩؛ لو ١٢: ١٠). هذا التصريح كَانَ موضوعاً لمُناقشات كثيرةٍ. ومن بين العديد مِنْ محاولاتِ تفسيره، والأكثر إقناعاً هُوَ الإقتراحُ الَّذِي يقول بأن من يَرتكبُ هذه الْخَطِيّة هُوَ الَّذِي يَعترفُ بأنَّ الرُوحَ القدس يَعْملُ من خلالِ يَسُوعَ لكنه، وعن وعي وإدراك كاملين، يَنْسبُ هذا العملَ للشيطانِ بدلاً منه. فمثل هذا الشخص كأنه يُعلنُ الحرب عَلَى اللهِ. هذا ما يَقترحُه السياقُ، فأعداء يَسُوعَ لا يَستطيعُون إنْكار أن رُوحَ الله يَعْملُ من خلال يَسُوعَ بسبب معجزات طرده الأرواح الشريرة (مت ١٢: ٢٢)، لذا فهم يَتّهمُونه بطرْد الشياطين ببعلزبوبَ، رئيس الشياطين (١٢: ٢٤؛ ← *diabolos* إبليس١٣٣٣).

لذا؛ فالتجديف هنا أكثر خطورة بكثيرٍ مِنْ أخذ الاسم الإلَهي، ببساطة، باطلاً، وهو سلوك لَرُبَما قد ارتكبه الْمُؤْمِن قبل توبتهِ وإيمانِه. أحد الأعمالِ الأساسيةِ للرُوحِ هُوَ قيادة الشخصَ إلَى الخلاص بإسم الْمَسِيح (قا؛ رو ٨: ١٥-١٦). لذا، فإن مُقَاوَمَة دعوة الرُوحَ القدس، والبقاء في الْخَطِيّة مساوٍ للتجديف عَلَى الرُوحَ. هكذا، فأولئك الذين يُعذبونَ من الخوف بِأنّهُمْ لَرُبَما إرتكبوا الْخَطِيّة التي لا تُغتفر فإنهم بقلقِهم هذا يُقدمون دليل عدم إرتكابها.

٦. الفقرة الأخرَى التي كَانَت موضوعَ نِقاش يه ٩: "وَأَمَّا مِيخَائِيلُ رَئِيسُ الْمَلاَئِكَةِ، فَلَمَّا خَاصَمَ إِبْلِيسَ مُحَاجّاً عَنْ جَسَدِ مُوسَى، لَمْ يَجْسُرْ أَنْ يُورِدَ حُكْمَ افْتِرَاءٍ/ بكلام مهين (ك.ح) [*blasphēmia*]، بَلْ قَالَ: «لِيَنْتَهِرْكَ الرَّبُّ»." وفي الآية ٧ يقارن المعلمين الكذبة بشعبي سدوم وعمورة وفي عدد ٨ يَتّهمهم بتَنجيس أجسادهم، ويتهاونون بالسيادة، وبسب الكائنات السماوية (من المحتمل ملائكة). من المفترض أن أحد كبار الملائكة أرسلَ من اللهِ لدَفْن جسد موسى بعد موته (تث ٣٤)، والشيطان عَمِلَ ما بوسعه لمَنْعه، مدعياً أنه هُوَ إلَهُ هذا الدهر ونظامه المادي وبأنَ الْجَسَد ملكه، ومن المحتمل أنه إتّهمَ موسى بقَتْل المصري (قا؛ خر ٢: ١٢). والنقطة التي نلاحظها هنا هي أنّه حتى رئيس الملائكة ميخائيل لَمْ يَجْسُرْ أَنْ يُوردَ حُكْمَ افْتِرَاءٍ / كلاماً مهيناً لتَوبيخ الشيطان بل قال: "لِيَنْتَهِرْكَ الرَّبّ" مُستخدماً لعنةً وردت في زك ٣: ٢.

ربما في الخلفيةِ هنا فكرةُ أنه يَجِبُ أَنْ نَكُونَ حذرينَ جداً، ففي كلا لَفْظي لعنة و السبّ، من أَنْ لا نَتحدّى قوّةَ أعْظمُ جداً منا ولا نقدر أن نتَحمّلها. يُلاحظ مما ورد في يه ١٠ يقول: " وَلَكِنَّ هؤُلاَءِ يَفْتَرُونَ/ كلاماً مهيناً (ك.ح) [*blasphemeo*]عَلَى مَا لاَ يَعْلَمُونَ. وَأَمَّا مَا يَفْهَمُونَهُ بِالطَّبِيعَةِ، كَالْحَيَوَانَاتِ غَيْرِ النَّاطِقَةِ، فَفِي ذلِكَ يَفْسُدُونَ [يُدمرون أنفسهم.ك.ح]" (قا؛ ١كو ٢: ٧-١٦). لذا، فالإِنْسَانِ غير الرُوحي ليس فقط يفشل في الفهم ولكن أيضاً يجدف عَلَى الله. لِهذا يُمكننا مقارنة هذا المعنى بالتجديف عَلَى الرُوحَ القدس في الإنجيلِ. لَرُبَما، هنا أيضاً يكون المعنى أن المؤمنُ يَجِبُ أَنْ يَتْركَ الدينونة لله (قا؛ روم. ١٢: ١٩؛ قا؛ تث ٣٢: ٣٥).

٧. *blasphēmos*، تجديف، افتراء، تَرِدُ في أع ٦: ١١؛ ٢تي ٣: ٢؛ ٢بط ٢: ١١؛ وكاسم ، مُجدف، في ١تي ١: ١٣.

انظر أيضاً *katalaleō*، يذم، يتكلم بالشر على، يفتري (٢٨٩٥)؛ *loidoreō*، يهين، يسبُّ، يسيء إلى (٣٣٦٦)؛ *oneidizō*، يهين، يُعيّر، يوبّخ (٣٩٤٣).

١٠٦٠ (*blasphēmia*، تجديف، افتراء) ← ١٠٥٩.

١٠٦١ (*blasphēmos*، مجدف، تجديف، افتراء) ← ١٠٥٩.

١٠٦٣ βλέπω، βλέπω (*blepō*)، ينظر، ناظر، منظور، يبصر، يرى (١٠٦٣)؛ ἀναβλέπω (*anablepō*)، يرفع نظره، ينظر إلى فوق، ينظر، يبصر، يتطلع (٣٢٩)؛ ἐμβλέπω (*emblepō*)، ينظر، يبصر (١٨٣٨).

ث ي& ع. ق ١. (أ) في ث ي *blepō*، ينظر، وهي قريبة مِن (٣٩٧٢ *horaō*) في المعنى لكن وبشكل تدريجي قل إستعمالُها كثيراً. وتستخدم في الأصل *blepō* لتطبق فقط عَلَى وظيفةَ العينين، والرُؤية، والنظر، والمشاهدة. ثم جاءت لاحقاً بقَصْد النظر إلى، يَنْظُرُ، يُمعن؛ وأيضاً للإلتفات إلى، ويَنتبهُ إلى شيئ ما. كما يُمْكِنُ أَنْ يَعْني، بشكل مجازي، يُراقب، يلاحظ.

(ب) استعمال *anablepō*، يرفع نظره، ينظر إلى فوق، يُرجع النظر، ويعود إلى الأزْمِنَة الأدبية البعيدة. في سب يَعْني بشكل دائم تقريباً وببساطة أنْ يَنْظُرَ للأعلى، لكن في إش ٤٢: ١٨ إرتبط بمعنى العمى، "أَيُّهَا الْعُمْيُ انْظُرُوا [*anablepō*] لِتُبْصِرُوا [ماضي بسيط مِنْ *horaō*]". فكرة إسترداد البصرِ مَوْصُوفة في أَزْمِنَة مبكرة كهيرودوت وفي نقش بمعبد أسكليبيوس.

ع.ج ١. *blepō* ترد ١٣٢ مرة في ع. ج. وهي تُشيرُ عُموماً ببساطة إلى القدرة عَلَى الإبصار (مت ١٢: ٢٢؛ لو ٧: ٢١). كما يُمْكِنُ أَنْ يَقْصدَ بِها الْمُرَاقَبَة، يَنْظُرُ إليه، يَنْظُرُ فيه (مت ٥: ٢٨؛ رؤ ٥: ٣-٤). كما تُمثل أيضاً بوظائفَ ثقافية مثل: الإنتباه، والإلتفات إلى (مر ١٣: ٣٣؛ ١كو ١: ٢٦)، يَحترمُ شيئاً (٢كو ١٠: ٧)، أو أَنْ يَكونَ حذراً. ومجازاً يُمْكِنُ أَنْ يَقْصدَ بها الإدْراك أو الْمُلاحَظة (رو ٧: ٢٣؛ عب ٢: ٩).

٢. *anablepō* ترد ٢٤ مرة في ع. ج. المعنى العامُ لَهُا هُوَ النَّظر لأعلى حيث ترد في عِدّة فقرات (مثل؛ مر ١٦: ٤؛ لو ١٩: ٥؛ ٢١: ١). رفع يَسُوعَ عينيه للسماءِ عندما تُقدّمُ للشكر عَلَى الخبز لكي يُضاعف للجموع (مت ١٤: ١٩؛ مر ٦: ٤١؛ لو ٩: ١٦) وعندما شفي الرجل الأصمّ في مر ٧: ٣٤. والرجل الَّذِي إسترد بصره بلمستين من يَسُوعَ نظرَ إلى فوق بعد اللمسةِ الأولى (٨: ٢٤). يَقصد من الفعل يرى ثانية

كما في رسالة يَسُوعَ إلى يوحنا المعمدانِ حول أعماله المسيانيةِ (مت ١١: ٥؛ لو ٧: ٢٢). وفي أع ٩: ١٢، ١٧، ١٨، تُشيرُ إلى إعادة البصر لشاول. وفي يو ٩: ١١، ١٥، ١٨ تَصِفُ شَفاء المولود أعمى بإستعمال الكلمة *anablepō* بالرغم من أنه من الواضح أن البادئةِ *ana* لا تعني هنا "ثانية"، لأن المولود أعمى لم يكن يبصر من قبل.

٣. (أ) إستعمالات ع. ج للكلمة *emblepō* حيث ترد (١٢ مرة) وهو عدد بسيط عموماً، وهي تعني عادةً نظرةَ الإهتمام عادة، والحبّ، أو القلق. "نَظر" يَسُوعَ إلى الشاب الغني وأحبّه (مر ١٠: ٢١). "نَظرَ" لاحقاً إلى التلاميذ بينما يُناقش قضية مهمة (مت ١٩: ٢٦؛ مر ١٠: ٢٧). كما اعتقدت الفتاة الجارية أن لبطرس ارتباطٍ بيَسُوعَ "فنَظرَت" إليه (١٤: ٦٧). وعندما تحدث يَسُوعَ عن مثل الكرمة، فهو "نَظرَ مباشرة" إلى جمهوره (لو ٢٠: ١٧). في الفقرة التي تشرح لقاء بطرس مَع يَسُوعَ بعد نكرانِه ليَسُوعَ "فَالْتَفَتَ الرَّبُّ وَنَظَرَ إِلَى بُطْرُسَ" (لو ٢٢: ٦١).

(ب) في مناسبةٍ واحدة تصف الكلمة *emblepō* تصور الرجل الأعمى بَعْدَ أَنْ لمسه يَسُوعَ ثانيةً فشفي (مر ٨: ٢٥). وبالمقابل، لم يستطع شاول أن يرى (*emblepō*) بعد تعرّضِه للضوءِ الشديدِ وهو عَلى الطريقِ إلى دمشق (أع ٢٢: ١١؛ قا؛ ٩: ٨، الَّذِي يَستعملُ *blepō* البسيطِ). ومن غير المؤكد أن استعمال *emblepō* في يو ١: ٣٦، ٤٢ ليَدُلَّ عَلى نوع من البصيرةِ أو الإدراكِ الخاصّ. لذا يُغيّرُ يو مفرداتَه أحياناً بدون معنى خاصّ (وبالمقابل، قَدْ يَستخدَمُ كلمةً واحدة بعِدّة مستويات في المعنى)، والشيء الَّذِي يَجبُ أَنْ نَكُونَ حذرَين فيه هُوَ عندما يَنْسبُ معنى رُوحياً إلى كلمةِ. ففي هذه الحالةِ، عَلى أية حال، أهمية التمييز قَدْ تُبرِّرُ فَهْم الأهميةَ المماثلةَ للكلمة *emblepō*.

انظر أيضاً *horaō*، يرى (٣٩٧٢)؛ *kollourion*، كحل (٣١٤١)؛ *atenizō*، ينظر، يشخص (٨٦٧)؛ *theatron*، مسرح، مركز التجمّع، منظر، مشهد (٢٥١٩).

١٠٦٦ **βοάω**، βοάω (*boaō*)، يصرخ، صارخ (١٠٦٦)؛ ἀναβοάω، (*anaboaō*)، يصرخ (٣٣١)؛ βοή، (*boē*)، صياح (١٠٦٨).

ث ي& ع. ق تعني الكلمة *boaō* الصُراخ، يَصِيحُ (مثل؛ تك ٣٩: ١٤؛ أش ٣٦: ١٣؛ ١مك ١٣: ٤٥). وهي تُعبر في العديد مِنْ النصوص عن الحدود القصوى للإحتياجاتِ والبهجةِ الإنْسانِيةِ. كلتا الكلمتين *boaō* و *anaboaō* يُمْكِنُ أَنْ تُستعملا للصَراخ في وقت الخطر (مثل؛ عد ٢٠: ١٦؛ قض ١٠: ١٠). أما الاسم *boē* فيَردُ، في أماكنَ أخرى، في خر ٢: ٢٣؛ ١صم ٩: ١٦. وفي كُل حالة، صراخ شعبَ الله في ضيقاتِهم لا يَذْهبُ هباء أمامَ اللهِ.

يَعطي ع. ق تحذيراتَ عديدةَ حول إنتِهاك حقوق المحتاجين مما يدفعهم لكي يَصْرخوا إلى الله (خر ٢٢: ٢٢-٢٧؛ تث ٢٤: ١٥؛ أي ٣١: ٣٨؛ مل ٣: ٥). هناك أيضاً استعمال موسع لفكرةِ الصراخ بمعنى القتل الَّذِي يطْلب عدالةً وعقوبةً (مثل؛ تك ٤: ١٠). وإذا ماتَ الضحيّةِ، فالعملُ نفسه شاهد إتِّهام.

الصراخ مستعملٌ ضمن سياق وعد الخلاص الآتي في أش ٤٠: ٣، الَّذِي يُشيرُ إلى العودةِ المنتصرةِ، عبر الصحراء، للمسبيين مِنْ بابل، بقيادة الرّبِّ نفسه. في الأيات التالية، يُخبَرُ النبي عن صراخ لسرعة زوال البشر بالمقارنة مع كلمةِ الله (٤٠: ٦، ٨). يُحيل أش ٥٤: ١ إلى صياح الفرح لزيادة عدد الشعب عَلى الرغم من الظروف الصعبة.

ع.ج ع. ج نفس مستوى المعنى يرد في ع. ج، حيث فقرات أش تُرى كتحقيق لمجيئ المَسيح. فالكلمة *boaō* مستعملة في مر ١٥: ٣٤ لتعبر عن صرخة الالم ليَسُوع (*anaboaō* في مت ٢٧: ٤٦). يستعمل هذا الصراخ كلماتَ مز ٢٢: ١ لتُعبر عن إحساسِ الحزن بسبب تركِ اللهِ لَهُ. ولو أخذنا بظاهر المعنى، فإن هذه الكلماتَ تُخبر بأنّ يَسُوعَ واجهَ الألم الَّذِي اختبره شعب الله في كُلّ أرجاء تاريخهم. غير أننا نلمس نوعاً مِنْ السخرية في هذا الموقف. إذ أن ابْنَ اللهِ يجتاز الألم، ومن يدي شعب الله. يعتقدُ بَعْض المعلّقين والمفسرين بأنّ الصراخ لم يكنْ عن يأس بل مُعاناة البار الَّذِي يثق في حماية الله ويتوقع تبرئته (قا؛ مز ٢٢: ٢٢-٣١).

كما تُستخدم الكلمة *boaō* عنْ الأرواح الشرّيرَةِ التي تَتْركُ شخصاً ما (أع ٨: ٧)، والمرضى (لو ٩: ٣٨؛ ١٨: ٣٨)، وصيحاتِ الحشودِ (أع ١٧: ٦؛ ٢٥: ٢٤). والصراخ إلى اللهِ شكلُ من أشكال الصلاةِ التي يستجيب لَهُا اللهُ (لو ١٨: ٧). كما يَردُ الفعل أيضاً في الإقتباس مِنْ أش ٤٠: ٣ الَّذِي يُطبقه أصحاب الاناجيل الأربعة عَلى يوحنا المعمدانِ (مت ٣: ٣؛ مر ١: ٣؛ لو ٣: ٤؛ يو ١: ٢٣). حيث هُوَ صوتُ صارخ، ورسالتَه لَهُا تفسيرُ كرستولوجي أش ٤٠: ٣. إنّ إعداد البرية لمجيئِ الرّبِّ نوعُ من تحضير شعب الله لمجيئِ الرّبِّ في شخص يَسُوعَ المَسيح. في غل ٤: ٢٧، يُطبّقُ بُولُسُ أش ٥٤: ١ عَلى بهجةِ الحريةِ الموجودة في الكَنِيسَةِ.

وقد استخدمت كلمة *boē* في يع ٥: ٤ فقط لتعني صراخ المظلومين. يُطبّقُ بُولُسُ أش ٥٤: ١ عَلى بهجةِ الحريةِ الموجودة في الكَنِيسَةِ.

انظر أيضاً *krazō*، يصرخ، يصيح (٣١٨٩).

١٠٦٨ (*boē*، صياح) ← ١٠٦٦.

١٠٦٩ (*boētheia*، معونة، عون) ← ١٠٧٠.

١٠٧٠ **βοηθέω**، βοηθέω (*boētheō*)، يعين (١٠٧٠)؛ βοήθεια، (*boētheia*)، معونة، عون (١٠٦٩)؛ βοηθός، (*boēthos*)، مُعين (١٠٧١).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *boētheō* يُقصدُ بها الذهاب للمساعدة، ومساعدةِ. والاسمُ يتضمنُ حساً عسكرياً في أغلب الأحيان قوّاتٍ عسكرية مساعدةِ أو متحالفةِ تساعدُ جنودها في المعركةِ.

٢. تَستعملُ سب فئة هذه الكلمةِ غالباً في السياقاتِ العسكريةِ (مثل؛ ٢صم ١٨: ٣؛ ١مل ١: ٧). لكن مهما قلنا أو فعلنا، فإن معينَ إِسْرَائِيلَ الحقيقي هُوَ يهوه، كما يُشير إلى ذلك الحجرَ الَّذِي دُعي "حجر المعونة" (١صم ٧: ١٢). إنّ المزاميرَ مُمْلوءة بإعتراف أن الرّبّ مُعين إِسْرَائِيلَ (مز ١٨: ٢؛ ١٩: ١٤ [صخرة]؛ ٧٩: ٩؛ ١١٨: ٧)، ولا يجب عَلى شعب الله يَجبُ أَنْ يذْهَب إلى أي مكان آخَرَ طلباً للمساعدةِ (٦٠: ١١؛ أش ١٠: ٣؛ ٣١: ١).

ع.ج ١. *boētheō* تَرْدُ ٨ مرات في ع. ج، والكلمة *boētheia* مرتان، والكلمة *boēthos* مرة واحدة. يَظْهر استعمال الاسم المادي في أع ٢٧: ١٧، حين رفع البحّارة الأشرعة قدموا "مَعُونَاتٍ" (وبمعنى آخَرَ: "حبال") ليحزموا وسط السفينة تحسباً من الإنجراف للشاطئ أثناء العاصفةِ. استخدم الفعل في خمس حالاتٍ في صيغة الأمر، ثلاث منها الإستغاثة بيَسُوعَ طلباً للمساعدةِ (مت ١٥: ٢٥؛ مر ٩: ٢٢، ٢٤). في رؤيةِ بُولُسُ في ترواس، حين طلب منه رجل مِنْ مقدونيا بأن "اعْبُرْ ... وَأَعِنَّا!" (أع ١٦: ٩)، وهكذا بَدأتْ مهمّتَه في مقدونيا واليونان. النداءُ الآخَرُ للمساعدةِ جاءَ مِنْ الْيَهُود الأسيويين الذين كَانوا يُحاولون إعْدام بُولُسُ في هَيْكَلِ أُورُشَلِيمَ (٢١: ٢٨).

٢. كما يدعو ع. ق اللهَ كمعين إِسْرَائِيلَ، كذلك مؤمنو ع. ج يَدْعُون يَسُوعَ كمعينِهم (قا؛ عب ١٣: ٦، مُقتبسُ من مز ١١٨: ٧). ففي يَسُوعَ، ابْنَ اللهِ نَحْنُ "نَتَقَدَّمْ بِثِقَةٍ إِلَى عَرْشِ النِّعْمَةِ لِكَيْ نَنَالَ رَحْمَةً وَنجد نِعْمَةً عَوْناً فِي حِينِهِ" (عب ٤: ١٦)، وهُوَ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يُساعدنا في تجاربنا،لأنه هُوَ أيضاً جُرب مثلنا (٢: ١٨).

١٠٧١ (*boēthos*، مُعين) ← ١٠٧٠.
١٠٨٣ (*botanē*، نبات) ← ٣٣٠٣.
١٠٨٧ (*boulē*، مشورة، رأي، قضاء) ← ١٠٨٩.
١٠٨٨ (*boulēma*، رأي، مشيئة) ←١٠٨٩.

١٠٨٩ βούλομαι، βούλομαι (*boulomai*)، يريد، يشاء، ينوي (١٠٨٩)؛ βουλή (*boulē*)، مشورة، رأي، قضاء (١٠٨٧)؛ βούλημα (*boulēma*)، رأي، مشيئة (١٠٨٨)؛ ἐπιβουλή (*epiboulē*)، مكيدة (٢١٠١).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي تعني الكلمة *boulomai* في الأصل يُفضِّل، يستحسن، ثمّ يريد، يَنتخب، يُقرِّرُ. هي مرادف للكلمة *(e)thelō* (← ٢٥٢٧). في الهُلينية اليونانية الكلمة *boulomai* تردُ أقل كثيراً مِنَ الإثنين. تَدُلّ *boulē*، عَلَى القصد، والتشاور، وكنتيجةٍ لِهَذا يصدر قرار بمعنى قرار، أو مسودة قرار، أو مرسوم. مِنْ *boulē*، تطوّرَ المعنى إلى مجلسَ الشعب الَّذِي كَانَ لَديه القدرةَ عَلى اتّخاذ القرارات. تصف الكلمة *boulēma* الإرادةَ كغرض، وقصد، أو ميل.

٢. (أ) تَرِدُ *boulomai* أكثر من ١٠٠ مرة في سب، ومِثْلُها تماماً مَع *thelo*. مال مترجمون مختلفون إلى تَفْضيل واحد عَلى الأخرى. لذا نجد أن الكلمة *boulomai* ترد أكثر كثيراً في خر؛ ١صم؛ أي. ويَقْصدُ بها يُسر، يُريدُ (أش ١: ١١)، والبحث عن السرور (٢صم ٢٤: ٣)، والرغبة (أي ١٣: ٣). ويُمكِنُ أنْ تُعبر عنِ الفروق الدقيقة المختلفةَ للإرادةِ الإنْسانيةِ عامّة، لكنها تُستَعملُ أيضاً لتُعبّر عن إرادة أللهِ عموماً (مثل؛ ١صم ٢: ٢٥؛ أش ٥٣: ١٠).

(ب) أيضاً تَرِدُ *boulē* أكثر من ١٠٠ مرة في سب، مقارنة مع *thelēma* التي ترد (٤٩ مرة). لتَدُلّ عَلى تفكير شخص الَّذِي يَسْبقُ قراراً (مثل؛ تث ٣٢: ٢٨). و يُمْكِنُ أنْ ترد بمعنى حكمة (أم ٢: ١١؛ ٨: ١٢). "رُوحَ المشورة"، وبمعنى آخَرَ: هي هبة مُعتبرة من الله (أش ١١: ٢). الكلمة يُمْكِنُ أنْ تَعْني أيضاً النصيحةَ، سواء كانت طيبة (تك ٤٩: ٦؛ ١مل ١٢: ٨) أو غبية (مز ١: ١؛ أش ١٩: ١١). وكما في ث ي، يُمْكِنُ أنْ تَدُلّ عَلى المجلس كنظام سياسي (١مك ١٤: ٢٢) أو قرار مجلس (٣مك ٧: ١٧). قبلَ كُلّ شيء، فالكلمة *boulē* يُمْكِنُ أنْ تُعيّنَ الإرادةَ أو غرضَ الله (مثل؛ مز ٣٣: ١٠-١١؛ ٧٣: ٢٤)، الَّذِي هُوَ جدير بالثقةِ و الَّذِي يُعتمد عليه (أش ٢٥: ١). الَّذِي يَتضمّنُ غرضُه لخلاص إسْرَائِيل (١٤: ٢٦).

(ج) وقد لعبت إرادة اللهِ وقصده دوراً خاصاً في مخطوطات البحر الميت. فمجتمع النُخبةُ هذا يَجِبُ أنْ يُقدم إرادةَ الله (نج ٩: ١٣، ٢٣)، ولا شيء يَحْل محل هذه الإرادة [مد ١: ٨؛ ١٠: ٩]. فهي الشرط غير القابل للنقضِ لكُلّ بصيرة في العملِ الصحيح (١٤: ١٣).

ع.ج ١. (أ) كما في الهُلينية اليونانية عموماً، يَميلُ ع. ج إلى استعمال الكلمة *thelō* بدلاً مِنْ الكلمة *boulomai* التي ترد (٢٠٧ مرة مقابل ٣٧ مرة)، مع قابليتهم عملياً للتبادل. تَدُلّ الكلمة *boulomai* عموماً عَلَى الإرادةِ الواعيةِ، وقرار الإرادةِ. حيث تَفترضُ مثل هذه الإرادة إمكانيةَ لحريةِ القرار. **(i)** تَدُلّ عَلى الإرادةِ الإنْسانيةِ (اتي ٢: ٨؛ ٥: ١٤؛ تي ٣: ٨)، وعادة بدون أيّ أهميةٍ لاهُوتية (مثل؛ مر ١٥: ١٥؛ أع ١٢: ٤؛ يع ٤: ٤). **(ii)** لكنّها تَدُلّ عَلى إرادةِ اللهِ أيضاً (لو ٢٢: ٤٢؛ عب ٦: ١٧؛ يع ١: ١٨)، وعلى يَسُوعَ (مت ١١: ٢٧)، أو الرُوحَ القدس (١كو ١٢: ١١). **(iii)** وعلى الرغبة التي تقررها الميول الشخصيةِ (أع ٢٥: ٢٢؛ فل ١٣؛ ١تي ٦: ٩).

(ب) كَقاعِدَةٍ، الكلمة *boulē* والتي ترد (١٢ مرة) تُشيرُ إلى القرار الحر للإرادةِ، المُهيئة لتَنفيذه. و يُمْكنُ أنْ تُحيل أمّا إلى القراراتِ الإنْسانية (مثل؛ لو ٢٣: ٥١؛ أع ٢٧: ١٢، ٤٢) أو إلى المشورة أو قصد اللهُ (مثل؛ لو ٧: ٣٠؛ أع ٢: ٢٣؛ ٤: ٢٨؛ إف ١: ١١؛ عب ٦: ١٧). الكلمة *epiboulē* والتي ترد (٤ مرات في ع. ج) كمرادف وتُحيلُ فقط إلى المؤامراتِ الإنْسانيةِ ضدّ بُولُسُ (أع ٩: ٢٤؛ ٢٠: ٣، ١٩؛ ٢٣: ٣٠).

(ج) الكلمة *boulēma* ترد (٣ مرات)، بالمقارنة مع الكلمة *boulē*، التي تُشدّدُ أكثرَ عَلى الإرادة كاتّجاه عقلي ويَجِبُ أنْ تُترجمَ كنية، وقصد (أع ٢٧: ٤٣؛ رو ٩: ١٩؛ ١بط ٤: ٣).

٢. الأهميةُ اللاهوتيةُ ترد بشكل خاص في فئةِ هذه الكلمةِ حين تَتكلّمُ عن النصيحةِ، أو قصد، أو إرادة اللهُ (أو يَسُوعَ أو الرُوحَ القدس). وهي دائماً في حالةِ التصميمِ المستحيل التعديلِ.

(أ) في كتاباتِ لو توضح الكلمتين *boulomai* و *boulē* السماتَ الحيويةَ للإعلانِ الكرستولوجي عند لو كتحقيق لقصد الله. لو ١٠: ٢٢ ("وَمَنْ أَرَادَ الاِبْنُ أَنْ يُعْلِنَ لَه") يُرينا الوحدة غير القابلة للقسمةِ بين الأبِ والابْنِ. فموت يَسُوعَ عَلى الصليب جزءُ من "مقاصد الله" أو "المُتنبأ" عنها في الكتاب المقدّس (أع ٢: ٢٣؛ ٤: ٢٨، في كليهما الكلمة هي *boulē*). عَلى الرغم مِنْ هذا فإن الزعماء اليَهُود لمْ يُبرؤوا مِنْ حقيقة أنّهم صَلبوه. لمْ يُدرك اليَهُود بأنّ الوعودِ المُعطاة لدَاوُدَ في مز ١٦: ١٠ تُشير إلى نقطة أسمى من طاقتهم، إلى خطةِ اللهِ في يَسُوعَ (أع ١٣: ٣٤-٣٧؛ قا؛ ٢: ٢٥-٣٦).

موقفُ الإنْسانِ تجاه المَصْلُوب هُوَ الَّذِي يُقرِّرُ الكشف المُستعْلن لَهُ "وَمَنْ أَرَادَ الاِبْنُ أَنْ يُعْلِنَ لَه" (لو ١٠: ٢٢) أي التي لَها صلة بمعرفةِ الله، وعندما تصل الرغبة الإنْسانيةِ إلى آخرَ حدودَها. لكن يُلاحظ هنا أنّ هذه لَيستَ قاعدةَ حتميةِ الأقدار، ولكنها بالأحرى يقظة لإرادة الله المُعلنة. في لو ٢٢: ٤٢ مجد ذلك واضح إذ إن يَسُوعَ، في اتّحاده بالآبِ، يُنفّذُ فقط الإرادة الإلَهِيّة: "يَا أَبَتَاهُ إِنْ شِئْتَ [*boulomai*] أَنْ تُجِيزَ عَنِّي هَذِهِ الْكَأْسَ. وَلَكِنْ لِتَكُنْ لاَ إِرَادَتِي [*thelēma*] بَلْ إِرَادَتُكَ".

يُشدّدُ بُولُسُ في أع ٢٠: ٢٦-٣١ عَلى أنه بالرغم مِنْ تهديدات الهُراطقة، فإنه شَهِدَ "بِكُلِّ مَشُورَةِ [*boulē*] اللهِ" (٢٠: ٢٧)، والتي سماها، لُطف اللهِ واقترابه من الخطاة ببذل ابْنِه (٢٠: ٢٨).

(ب) في بقيّة ع. ج فئة هذه الكلمة مستعملةً فقط ٧ مرات لتعبر عن إرادةِ وقصد الله. في رو ٩: ١٩، عندما يُشيرُ بُولُسُ إلى علاقةِ الأمَم بإرادة أللهِ، يَستعملُ الكلمة *boulēma* (والتي تُعطي المعارضَ العذرَ، "لِمَاذَا يَلُومُ بَعْدُ لأَنْ مَنْ يُقَاوِمُ مَشِيئَتَهُ؟")؛ وفي ٩: ١٨، بالرغم من ذلك، حيث تكلّمُ كموزمن عن إرادة الله الحرة، يَستعملُ الكلمة *thelō*. لأن الكلمة *boulēma* تُعبر أكثرَ عن القصد، الَّذِي هُوَ في أغلب الأحيانِ يَكُونُ مُظلماً ومنيعاً، تُواجهُ هذه الكلمةِ نغمة التحكم أو النزوةِ في فَمِ المعارضِ.

في ١كو ١٢: ١١ يُشِيرُ بُولُسُ إلى كُلّ المواهب التي نالها جماعة المُؤْمنِينَ مِنَ الرُوحَ الله، ومُقسّمة "كما يَشاءُ / يُقرِّرُ" في إف ١: ١١ الكلمة *boulē* تَعْني قَصْدِ اللهِ؛ في المَسِيح، إلهِ "مُعَيَّنِينَ سَابِقاً حَسَبَ قَصْدِ [*boulē*] الَّذِي يَعْمَلُ كُلَّ شَيْءٍ حَسَبَ رَأْيِ مَشِيئَتِهِ [*thelēma*]" ضمن سياق ١: ٣-٥ يُشدّدُ بُولُسُ عَلى أنّ قصدَ الإختيار الإلَهي يَسْبقُ فعلَ الإختيارِ التاريخي لإسْرَائِيل. في عب ٦: ١٧ استعمال الكلمة *boulē* بنفسِ الطريقة للتعبير عن عدم تغير قضاء الله. يُشدّدُ بطرس في ٢بط ٣: ٩ عَلى أن وعد اللهِ لإرسال يَسُوعَ مؤكد، عَلى الرغم مِنْ تأخيره الظاهري؛ إذ أنِ إرادتهُ خلاص الكُل. في يع ١: ١٨، إن تجديدنا هُوَ مِن إختيارِ إرادة اللهِ المُخلصة.

انظر أيضاً *thelō*، أمنية، يتمنى، يرغب، إرادة (٢٥٢٧).

١٠٩٢ βραβεῖον، βραβεῖον، (*brabeion*)، جعالة جائزة (١٠٩٢)؛ βραβεύω، (*brabeuō*)، يربح الجائزة، يحكم، يملك (١٠٩٣)؛ καταβραβεύω، (*katabrabeuō*)، يخسر الجعالة، يخسر الجائزة (٢٨٥٧).

ث ي& ع. ق ١. الاسم *brabeion* جائزة المنتصر (الّذي يُمكنُ أنْ يَكونَ أكاليل من الزهورِ مصنوعة من أغصان الزيتون، أو الغار، أو اللبلاب، أو الصنوبر، أو الورد، أو سعف النخيل، أو نبات الأسَ؛ وجوائز مالية ثابتة؛ وزيتاً أو شعيراً؛ ودروعاً كهدايا من الإلهِ؛ مُرفَقاً معها حقوق في كافة أنحاء مُدن البلد)، وهي تعبيرُ تقني مِنْ عالم الألعاب الرياضيةِ القديمة. تَدُلّ *brabeuō* على وظيفةِ الحَكَم، لكنها تُستعمل أيضاً مجازياً لتعني يقود، يُقرّرُ، يُصمم. كما أن *brabeus* حَكَم، يُمكنُ أنْ تَأخُذ معنى الأمير، و *brabeion* تُستعمل أيضاً بمعنى الصولجان.

٢. تَفتقرُ اللغة العبرية لفكرةِ الجائزة. عَلَى الرغم مِنْ استعمال سب لصورةِ المعركةِ، فهي لا تَستعمل الكلمة *brabeion*. تَظْهرُ *brabeuō* في سب فقط في حك ١٠: ١٢، حيث كانت الحكمة هي الحَكَمَ في صراع يعقوب مع الملاكِ (رج تك ٣٢: ٢٤-٣٠).

ع.ج يجب أن نتوخى الدقة مع الكلمة *brabeuō* (فقط في كو ٣: ١٥) يَجبُ أنْ يُترجَمَ: "دعوا سلامَ المَسيح يُقرّرُ كحَكَم عَلى قلوبكم." ومن المُدهش أن بُولسُ أيضاً يستخدم في كو، الكلمةِ *katabrabeuō* يَحْجبُ جائزةَ المنتصرِ (٢: ١٨)؛ وهي توازي في المعنى كلمة *krinō* (قاضي) كو ٢: ١٦.

في ١كو ٩: ٢٤-٢٧ وف ٣: ١٠-١٤ (وكلا النصين يشتملان عَلَى الكلمة *brabeion*)، التأكيد غير العادي لمَوْضُوعُ التصميم عَلى مواصلة السباق. يأمرُ بُولسُ المُؤمِنِينَ عَلى الرَكْض بشدّة بغرض، "لا كمن لا هدف له"[ك.ح] لكي تَحْصلَ عَلى جائزة المنتصر (١كو ٩: ٢٦)، الّذي يحصل عليها المَسيحي فقط مَع الجهد الّذِي ربما يَتطلّبُ التضحيةَ بحياته (قا؛ في ٢: ١٦-١٧) ومن خلال الكلمة *koinōnia*، يَشترك فيها في معاناة المَسيح (قا؛ ٣: ١٠). هذه العملية لَيْسَ لَها علاقة بالكمالِ الأخلاقي؛ دَخل المَسيحيون السباق (١كو ٩: ٢٤)، وهم ناضجون (*teleioi*، في ٣ :١٥)، وجُعِلوا من خاصة المَسيح فقط من خلال الإيمان به (٣: ٩، ١٢). "الجائزةُ / جَعَالَة" (في ٣: ١٤) تعني الإشتراك في القيامة وليس، بالطبع، في القيامة العامة للأبرار والأشرار، لكن من المحتمل التي تُسمى القيامة الأولى والتي ستحدث عند مجيء المَسيح عَلى السحاب قبل المُلك الألفي (١كو ١٥: ٢٣؛ ١تس ٤: ١٤-١٧؛ رؤ ٢٠: ٦).

انظر أيضاً *athleō*، يجاهد (١٢٣)؛ *agōn*، جهاد (٧٤)؛ *thriambeuō*، يقود في موكب النُصرة، يظفر (٢٥٨١)؛ *nikaō*، يغلب، غالب (٣٧٧١).

١٠٩٣ (*brabeuō*، يربح الجائزة، يحكم، يملك) ← ١٠٩٢.

١١٠٠ (*brephos*، طفل غير مولود، جنين، طفل رضيع، رضيع) ← ٤٠٩٠.

١١٠١ (*brechō*، تُمطر) ← ٨٤٧.

١١٠٣ (*brontē*، رعد) ← ٨٤٧.

١١٠٤ (*brochē*، مطر) ← ٨٤٧.

١١٠٦ (*brygmos*، صرير) ← ١١٠٧.

١١٠٧ βρύχω، βρύχω، (*brychō*)، يصر (١١٠٧)؛ βρυγμός، (*brygmos*)، صرير (١١٠٦).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي الكلمة *brychō* مستعملة لفعل الاكل بشكل صاخب أو بشراهة بالإضافة إلى فعلِ صَرير الأسنان. و تُستَعملُ أيضاً مجازياً بمعنى أكْل المرض. ويَعْني الاسم *brygmos* العض وصَريرُ الأسنانِ.

٢. في سب ترد الكلمة *brychō* في الأدب الشعري، حيث أنّ صَرير الأسنانِ من مظاهرِ الغضبِ (أي ١٦: ٩؛ مز ٣٥: ١٦؛ ٣٧: ١٢؛ ١١٢: ١٠) أو ربما للسخرية (مرا ٢: ١٦). أما الكلمة *brygmos* في أم ١٩: ١٢ فتَدُلّ عَلَى غضبِ الملكِ. وفي سي ٥١: ٣ يعني الاسم *brygmos* العض، لأن الكاتبَ يَعطي شكراً لله لنجاته مِنْ "أسنانِ طاحنةِ أوْشَكَتْ أَنْ تَلتهمَني".

ع. ج في ع. ج الكلمة *brychō* مستعملة مرة واحدة فقط (أع ٧: ٥٤)، حيث تَصِفُ ردّ الفعل الغاضبَ لأولئك الذين يَستمعونَ إلى خطابِ استيفانوس. ويَردُ الاسم *brygmos* دائماً للتعبير " هُنَاك يَكُونُ الْبُكَاءُ وَصَرِيرُ الأَسْنَانِ" (مت ٨: ١٢؛ ١٣: ٤٢، ٥٠؛ ٢٢: ١٣؛ ٢٤: ٥١؛ ٢٥: ٣٠؛ لو ١٣: ٢٨) وفي وصف حالة الأشرارِ في وجودِهم المستقبلي. وارتباط هذه الكلمةِ مَع *klauthmos* ("يبكي"، *klaiō*، ← ٣٠٨١) وصنوف العَذابِ التي تُرافقُ التعبيرَ في مت ١٣: ٤٢، ٥٠ يَقترحُ بأنّ صَريرِ الأسنانِ يَعْكسُ المعاناةَ والندمَ الشديدين.

انظر أيضاً *klaiō*، يبكي (٣٠٨١)؛ *kopto*، strike (٣١٦٤)؛ *lypeō*، أوقع ألماً، يحزن، يغتمّ (٣٣٨٢)؛ *pentheō*، يكون حزيناً، يحزن، ينوح، يندب (٤٢٩١)؛ *stenazō*، يتنهد، يئن، أهة (٥١٠٠).

١١٠٩ βρῶμα، βρῶμα، (*brōma*)، طعام (١١٠٩)؛ βρῶσις، (*brōsis*)، أكل، أكلة، مأكل، طعام، صدأ (١١١١)؛ βρώσιμος، (*brōsimos*)، طعام، صالح للأكل (١١١٠)؛ γάλα، (*gala*)، لبن، حليب (١١٢٨).

ث ي& ع. ق كلا الكلمتين *brōma* و *brōsis* تعنيان طعام وعملية أكل. ونادراً ما تُستخدم أي منهما بمعنى مجازي (مثل؛ طعام الخلودِ). في سب كلتا الكلمتين تَعْني عادة طعام، ونادراً ما تأتي للأكل كعملية (مثل؛ أر ١٥: ٣). الله، الّذي خصّصَ الطعام لكل من البشر والحيوانات (تك ١: ٢٩-٣٠؛ ٢: ١٦: ٣)، فهو يَعتني بغذاء شعبه أيضاً طوال تاريخهم (قا؛ تك ٤١: ٣٥-٤٩؛ مز ٧٨: ١٨، ٣٠). إنّ الطعام الّذي يَعطيه اللهُ هُوَ تعبيرُ صلاحه الّذِي منحه أيضاً (يوئيل ٢: ٢٣ سب).

ع.ج ترد الكلمة *brōma* في ع. ج ١٧ مرة، حرفياً (مثل؛ مت ١٤: ١٥؛ مر ٧: ١٩؛ رو ١٤: ١٥، ٢٠) ومجازياً (مثل؛ يو ٤: ٣٤؛ ١كور ٣: ٢؛ ١٠: ٣). *brōsis* ترد (١١ مرة) لتَدُلّ عَلى فعلِ الأكل (مثل؛ رو ١٤: ١٧؛ ١كو ٨: ٤؛ ٢كو ٩:١٠)، كمرادف للكلمة *brōma* حرفياً (عب ١٢: ١٦؛ قا؛ مت ٦: ١٩ مرتبطة بفكرةِ الصدأ المُفسد) ومجازياً (يو ٤: ٣٢؛ ٦: ٢٧، ٥٥).

١. في ع. ج، كما في ع. ق، تُستخدم حرفياً الطعام هبةُ مِنْ اللهِ. ويَجبُ أنْ نطلبه يومياً (قا؛ مت ٦: ١١) ونأخذه بشكر (قا؛ ١تي ٤: ٤). و الميول الزاهدةُ والطقسيةُ، التي تُصنّفُ بَعْض الأطعمةِ كحرام، أو كمَرْفُوضة مِن قِبل ع. ج تُعتبر تعليماً خاطئاً (كو ٢: ١٦-١٧؛ ١تي ٤: ٣٧؛ عب ١٣: ٩). ليس هناك طعام نجس في ذاته (مر ٧: ١٨-١٩؛ قا؛ أع ١٠: ١٤-١٥)، وليس لأيّ طعام أهميةِ خاصّة بعلاقتنا مع الله (١كو ٨: ٨؛ قا؛ ٦: ١٣). لَيْسَ مَلَكُوتُ اللهِ أَكْلاً وَشُرْباً بَلْ هُوَ بِرٌّ وَسَلاَمٌ وَفَرَحٌ فِي الرُّوحِ الْقُدُسِ (رو ١٤: ١٧).

لكن قد يُؤْمر المَسيحيون أنْ يتجنبوا طعاما معيّنا (مثل؛ اللحم المُقدم للأصنام) إذا كان هذا سيسبب عثرة لمصير أخيه المَسيحي (رو ١٤: ١٥، ٢٠؛ ١كو ٨: ١٣). فبدافع المَحبّة لهذا المُؤمن الّذي مات المسيح

من أجلهُ فيجب عَلَى المَسيحي "القوي" أَنْ تَكُونَ لديه الرغبَة للتَخلّي عن طعام معيّن.

٢. الإستخدام المجازي. (أ) *brōma* مستعملَة بالمقارنة مع *gala*، لبن، في ١كو ٣: ٢، لتَغَايُر أساسياتِ الإيمان بالتعليماتِ الأعمق. ولأن الإيمانَ يُتضمّنْ عمليةَ نُضُوج، "فالأطفال" في الإيمان لا يَستَطيعونَ "هضْم" الحقائق الأعمقِ والحكمة الإلَهِيةِ. و"الطعام الرُوحَي " مُشارَ إليه في ١٠: ٣ هُوَ المنُّ الَّذِي بشكل إعجوبي أبقَى الإسْرَائِيليون عَلى قيد الحَيَاة، عندما نفد عندهم الطعام الطبيعي. هذا الطعام الـtypologically يُشير إلى عشاءِ الرّبّ (← *pinō*، ٤٤٠٣).

(ب) في يو ٤: ٣٢ يَصِفُ يَسُوعَ العملَ الّذِي قام به لإرسالية الآب لَهُ بالطعام (*brōsis*) الّذِي عاشَ عليه. شكّلتْ كُل حياته رؤية لا من نفسه بل مما يتلقاه مِنْ أبيه. تُذْكَرُ الكلمة *brōsis* ثلاث مراتِ أخرى في يوحنا وارتبطت بـ" الطَعَام الْبَاقِي لِلْحَيَاةِ الأَبَدِيّة " (يو ٦: ٢٧). وجسده " مَأْكَلٌ حَقّ" (٦: ٥٥)، فَهو خُبْزُ الْحَيَاةِ. فعندما نأكل هذا الخبز فهذا طريقٌ آخرُ لوَصْف ماذا يُعني أنْ نُؤمنَ بيَسُوعَ (٦: ٣٥).

انظر أيضاً *peinaō*، جوع (٤٢٧٧)؛ *geuomai*، يذوق، يتناول، يتمتع بـ، يأكل (١١٧٤)؛ *esthiō*، يأكل (٢٢٦٦)؛ *pinō*، يشرب، شرب (٤٤٠٣).

١١١٠ (*brōsimos*، طعام، صالح للأكل) ← ١١٠٩.

١١١١ (*brōsis*، أكل، أكلة، مأكل، طعام، صدأ) ← ١١٠٩.

١١١٧ (*bomos*، مذبح [وثني]) ← ٢٦٠٤.

Γ *gamma*

١١٢٠ Γαβϱιήλ ،Γαβϱιήλ ،(*Gabriēl*)، جبرائيل (١١٢٠).

ع.ق يأتي الاسم من الجذر *geber* (رجل أو قوي) جنبا إلى جنب مع *ʾēl* (الله). وهذا يحتمل معنيين: رجل الله أو الله قوي. في ع. ق يظهر جبرائيل وحده في دا، كمرسل من السماء يظهر في هيئة رجل (دا ٨: ١٦؛ ٩: ٢١)، لكي يكشف المستقبل بتفسير رؤية (٨: ١٧) ولإعطاء فهماً وحكمة لدانيال نفسه (٩: ٢٢).

تظهر نصوص ما بين العهدين اليهودية (خاصة في كتب أخنوخ المختلفة) اهتماماً أكثر بكثير بجبرائيل. ومما هوَ جدير بالذكر هوَ موقعه عن يسار الله وسلطته عَلَى كُل القوات. وتمتد وظائفه إلى ما بعد تلك التي في دا إلى الشفاعة ودمار الأشرار.

ع.ج ظهر جبرائيل وحده في قصة لو عن الميلاد، فهو الرسول الملائكي الذي يُعلن ميلاد يوحنا (١: ١١-٢٠) ويَسُوعَ (١: ٢٦-٣٨). نظرا لأنه الشخص الآتي من محضر الله، فهو يُطمئن مريم عن مكانتها في نظر الله (١: ٣٠).

١١٢٦ γαζοφυλάκιον ،γαζοφυλάκιον، (*gazophylakion*) خزانة، غرفة الخزانة (١١٢٦).

ث ي& ع. ق في ث ي تعني *gazophylakion* خزانة. هذه الكلمة تستخدم عدة مرات في الكتب القانونية لـ سب للمخادع (نح ٣: ٣٠؛ ١٣: ٧) أو لغرفة أو قاعة متصلة بشكل أو آخر بالهيكل (٢مل ٢٣: ١١؛ نح١٠: ٣٨-٣٩ = سب ١٠: ٣٧- ٣٨؛ ١٣: ٤-٥؛ حز٤٠: ١٧)، واستخدمت مرة للخزانة الملكية لملك أممي (أس ٣: ٩). وفي الأبوكريفا، تُشير أمّا إلى الخزانة المقدسة أو الملكية (مثل؛ ١مك ٣: ٢٨؛ ١٤: ٤٩؛ ٢مك ٣: ٦، ٢٤، ٢٨، ٤٠؛ ٤مك ٤: ٣، ٦).

ع.ج ليس هناك إشارات في ع. ج تشير إلى خزانة الهيكل حيث تُحفظ النفائس. في مر١٢: ٤١، ٤٣ و لو٢١: ١، تُشير *gazophylakion* إلى أحد الثلاثة عشر صندوقاً للجباية عَلَى شكل أبواق في الهيكل، التي يلقي فيها اليَهُود بعشورهم من العملة (بما فيهم المرأة الأرملة التي لاحظها يَسُوعَ). وهي إشارة للمكان الذي تلقى فيه الأموال. يو ٨: ٢٠ تُشير *gazophylakion* كمكان حيث علَّمَ يَسُوعَ في فناء الهيكل؛ من المحتمل أنه كان واقفاً في ساحة النساء، حيث وضعت صناديق الجباية.

١١٢٨ (*gala*، لبن، حليب) ← ١١٠٩.

١١٣٨ γαμέω ،γαμέω ،(*gameō*)، يتزوج، يزوج، تزوج، زواج، متزوج (١١٣٨)؛ γάμος ،(*gamos*)، عرس، زواج (١١٤١)؛ γαμίζω ،(*gamizō*)، يتزوج (١١٣٩)؛ γαμίσκω ،(*gamiskō*)، يُزوّج (١١٤٠).

ث ي& ع. ق ١. (أ) في ث ي تعني *gamos* عرس، زواج، أو احتفال الزواج. الفعل *gameō* يعني يتزوج، يحتفل بزواج، يقيم علاقة جنسية. *gamizō* و *gamiskō* أشكال متأخرة ، تعني يهب (فتاة) للزواج.

(ب) بالرغم من أننا نجد آثاراً لتعدد الزوجات وتعدد الأزواج في الأساطير اليونانية، إلا أن الزواج الأحادي كان سائداً في العالم اليوناني. كما أن المبادئ الأخلاقية بخصوص الزواج كانت صارمة، عَلَى الأقل من ناحية الزوجة. وكان ينبغي أن تكون مخلصة وعفيفة، أماً صالحة ومدبرة للبيت. لكن الرجل كان لديه حرية أعظم، فقد كان يُمكنه أن يتخذ إحدى السراري أو يكون لَهُ علاقات بزواني. عوقب الزنا في الولايات اليونانية بشدة، خاصة في حالة المرأة.

في الفترة الهيلينية أصبح الزواج الأخلاقي أكثر انحلالاً. إذ كان هناك دعارة كثيرة في المُدن، خاصة في الموانىء مثل كورنثوس. كما قدمت عبادات معينة الدعارة المقدسة. حتى إن العلاقات الجنسية مع الكاهنات أصبحت جزءاً من العبادة منحت من خلاله تقاسم في الإلَهي، وهو ما كان يُشار إليه كزواج مقدس.

٢. *gameō* و *gamos* نادراً ما تردان في سب. ترد *gamos* فقط بالمعنى الضيق للكلمة في ع. ق في تك ٢٩: ٢٢؛ اس ٢: ١٨؛ ٩: ٢٢ (لكن قا؛ ١: ٥ في سب). وفي الأبوكريفا *gamos* استخدمت ١٧ مرة .لا تحتوي شريعة ع. ق عَلَى أي شكل موصوف لمراسيم الزواج. ومع ذلك فالزواج كان أمراً هاماً. ويُذكر في الأنساب (مثل؛ تك ٥) الزواج والإنجاب (خاصة الذكور) كالميزات الأكثر أهمية. برغم أنه من إبْراهِيمَ إلى أن نصل إلى الملوك يوجد إشارات إلى تعدد الزوجات (مثل؛ تك ١٦: ١-١٦؛ ٢٥: ٦؛ ٢٩: ٢١-٣٠؛ ١صم ١٨: ٢٧؛ ٢٥: ٤٢-٤٣؛ ٢صم٣: ٢-٥)،إلا أن الزواج الأحادي يحتل المركز الرئيسي (رج خاصة تك١: ٢٦-٢٨؛ ٢: ١٨-٢٤). الشريعة الملوكية في تث تُطالب الملك بأن "لا يُكَثِّرْ لَهُ نِسَاءً لِئَلا يَزِيغَ قَلْبُه" (١٧: ١٧ قا؛ ١مل ١١: ١-١١).

في ع. ق يُنظر إلى الزواج بشكل واضح من وجهة نظر الزوج بأنه يساعد قبل كُل شيء عَلَى توليد النسل (قا؛ تك ١: ٢٨). ولتحقيق هذه الغاية قد يتخذ الرجل زوجة أخرى (قا؛ ١٦: ١-١٦، إبْراهِيمَ؛ تث ٢٥: ٥-١٠، عن زواج أرملة الأخ المتوفي؛ ولكن لاحظ لا٢٠: ٢١). وفي نفس الوقت ينبغي أن تُحب الزوجة وتُحترم كشريك (تك٢: ٢٣-٢٤) وفي ٢: ١٨ توصف بأنها "معينة". وتستمر الشراكة في السقوط والمشاكل الجنسية التي نشأت بسببها (ص ٣).

٣. حُرِّمَ الزنا في ع. ق وخضع لعقاب صارم (خر٢٠: ١٤؛ لا ١٨: ٢٠؛ ٢٠: ١٠؛ تث ٥: ١٨؛ ٢٢: ٢٢-٢٧). حتى وإن كان الأمر غير متعمّد؛ فالزنا مكروه لدى الله (تك٢٠: ٣-٧). الزنا كان سمة من سمات الوثنية، لكن شعب الله يجب أن يختلفوا في زواجهم وممارساتهم الجنسية.

يعتمد الطلاق في ع. ق عَلَى الرجل وحده (قا؛ تث٢٤: ١-٤؛ ار٣: ٨). تُظهر العديد من التشريعات حول المخالفات الجنسية مدى القوة العنصرية للجنس، التي تهدد الأسرة والمجتمع، وكيف يجب توجيهها للقنوات التي تتفق ومشيئة الله. أحد المخاوف الرئيسية كانت مشكلة الزيجات من الأجانب، وهو ما كان محرماً (تث ٧: ٣-٤؛ ٢٠: ١٦-١٨؛ عز ٩، ١٠؛ لكن قا؛ ٢١: ١٠-١٤)، ولو إن هناك حالات سابقة لمثل هذه الزيجات مُثبتة (تك ٤١: ٤٥؛ خر ٢: ٢١؛ عد ١٢: ١؛ ٢صم ١١: ٣). لقد قوّضت الزيجات الوثنية الولاء ليهوه، خاصة في حالة

سُلَيْمَانَ (١مل ١١: ١-١١).

٤. إذا كان الزنا انتهاكاً للشريعة الإلَهية وبذا يكون إنتهاكاً للعهد، فقد كان الإشتراك في طقوس الإخصاب الكنعانية إهانة ضد كلٍ من الزواج والله. هوشع كان أول من أظهر ارتداد الشعب وصوّره كدعارة وخرق لرابطة الزواج بين الله وإسْرَائِيل (هو١- ٢؛ قا؛ اش٥٠: ١؛ ار٢: ٢، ١٠، ٢٥؛ ٣: ١-٢٥؛ حز١٦، ٢٣). تزوج هوشع بزانية بحسب أمر الله (هو١: ٢) فكان هذا تشبيهاً لعلاقة يهوه بإسْرَائِيل. لقد كانت رحمة الله، التى ممتدة أبعد كثيرا من كُلّ الشريعة. الَتي جعلته لا يُبيد أو ينزع شعبه بحسب شريعة الزواج، بل يرجع إليهم مرة أخرى برغم خيانة إسْرَائِيل، بل وأيضاً يوعدهم بميثاق جديد.

٥. حصرت الشريعة الموسوية الزواج والاتصال الجنسي في أولئك الذين عينهم الله وفى وقت عينه الله (لا ١٨: ٦-١٨). كان من المُحرَم عَلَى الإسْرَائِيلِي إقامة أى علاقة جنسية مع النساء ذوى القرابة الحميمة لَهُم، أيضاً مُنع الإتصال الجنسي أثناء الطمث، إذ يُحسب كزنا، وممارسات الشذوذ الجنسي ، وكذلك التدنس بالحيوانات (١٨: ١٩-٢٣). و بعض هذه المخالفات كان عقابها الموت (تث ٢٧: ٢٠-٢٣)، وغير ذلك من المشاكل مثل العقم (لا ١٢: ٦-١٨، ٢٠: ١٩-٢١؛ لكن قا؛ تك ٣٨).

كان بعض هذه المحرمات مرتبطة بالكهنة فقط. صُرّح للكاهن الأكبر بالزوج فقط بعذراء مختارة من شعبه (لا ٢١: ١٣-١٤)، كما مُنع الكهنة من الزواج بزانيات أو مطلقات (٢١: ٧). يحوي عد ٣٦: ٥-٩ منعاً لزواج وريثة من خارج سبطها (قا؛ طو ٧: ١٠).

إذا اتهم رجل عروسه باطلاً بأنها ليست عذراء يُغرّم بمائة شاقل، ويُجلد، ويُرغم عَلَى اتخاذها زوجة (تث ٢٢: ١٣-١٩). ولكن إذا كان اتهامه صحيحاً، تُرجم هذه المرأة حتى الموت (٢٢: ٢٠-٢١). وإذا اغتصب رجل امرأة مخطوبة لرجل أخريكون عقابه الموت (٢٢: ٢٥-٢٧). ولكن فى حالة أن تكون الفتاة ليست مخطوبة لرجل آخَرَ فإنه يأخذها كزوجته ويدفع لأهلَهُا ٥٠ شاقلا، ولا يقدر أن يُطلقها (٢٢: ٢٨-٢٩).

٦. ما يسمى بـ levirate (من اللاتينية: أخ في الشريعة) وهي تشير إلى زواج رجل من أرملة أخيه الذِي مات بلا نسل. لا تستطيع الأرملة أن تتزوج ثانية من خارج العائلة، والأخ الأعزب يجب أن يؤدي واجباته بتزوجها ليقيم نسل أخيه الميت، وليُديم اسمه فى إسْرَائِيل. وإذا رفض الرجل، فإن من حق المرأة أن تُعرضه لفضيحة عامة أمام الشيوخ (تث ٢٥: ٥-١٠). يحتوي ع. ق عَلَى حالتين من الزواج بامرأة الأخ الميت: قصة أونان فى الفترة الأبوية (تك ٣٨: ٨-١٠) وقصة راعوث التى قدمت نفسها لبوعز، الذى تزوجها لأنه ثاني ولي لزوجها الميت.

٧. لا توجد قيود عَلَى سن الزواج فى ع. ق، رغم أن الكلام عن الزواج المُبكر مُستحسن في بعض الأحيان (أم ٢: ١٧؛ ٥: ١٨؛ إش ٦٢: ٥). وفي عصر الآباء، كان عَلَى والد العريس أن يُؤمّن زوجة لابْنَه (تك ٢٤: ٣؛ ٣٨: ٦؛ خر ٢: ٢١؛ لكن قا؛ تك ٢١: ٢١، حيث فعلت الأم ذلك أيضاً). كان يتلو اختيار العروس خطوبة رسمية، تُؤكد بقسم ومهر (تك ٣٤: ١٢؛ خر ٢٢: ١٦؛ ١صم ١٨: ٢٥). كانت تستمر احتفالات الزواج لسبعة أيام أو حتى أربعة عشر يوماً (قا؛ قض ١٤: ١٢؛ طو ٨: ١٩).

إن السماح ليعقوب بأن يتزوج راحيل بعد سبعة أيام من زواجه بأختها ليئة، يظهر أن تعدد الزوجات أمر مقبول. فى ع. ق. المصطلح العبري للزواج في ع. ق هُوَ "اتَّخَذَ امْرَأَةً" (قا؛ عد ١٢: ١؛ ١اخ ٢: ٢١). يأخذ العريس عروسه من بيت أبيها إلى بيته أو بيت أبيه. ويحضر أصدقاء العريس (قض ١٤: ١١)، حيث يُزف بمغنيين وعازفين (تك٣١: ٢٧؛ أر٧: ٣٤؛ ١٦: ٩؛ ١مك ٩: ٣٩) ويصطحبه حاملو المصابيح أو حاملو المشاعل (٢اسد ١٠: ٢؛ أر٢٥: ١٠؛ قا؛ مت ٢٥: ٧؛ رؤ١٨: ٢٣). تنتظر العروس عريسها مع وصيفاتها، وبعدئذ يذّهب الجمع لمنزل العريس (نش ٣: ١١؛ قا؛ مت ٢٥: ٦). وكان يُعفى الرجل الخاطب و المتزوج حديثاً من الخدمة العسكرية لمدة سنة (تث٢٠: ٧؛ ٢٤: ٥).

٨. توجد أدلة لتعدد الزوجات فى فلسطين فى أزْمِنَةُ ع. ج. هيرودس الكبير (٣٧-٤ق.م)، عَلَى سبيل المثال: كان لديه عشرة زوجات. فمن الواضح بأن الممارسة المستمرة بالزواج من امرأة الأخ الميت أدت إلى تعدد الزوجات، وهو ما كانت تقبله مدرسة شمّاى Shammai ورفضته مدرسة هيليل Hillel. إن ممارسة اتخاذ زوجة ثانية، إذا كانت توجد مشاكل مع الزوجة الأولى، كانت دائماً تؤول لارتفاع النفقة المحددة فى عقد الزواج من أجل الحصول عَلَى الطلاق.

٩. لقد رفض الأسينيون الزواج بشكل عام، وبالرغم من ذلك فإنهم يسمحون به لمن يَطْلُبُ من أجل تكاثر النسل. فى قمران؛ سمح نج بالزواج عند بلوغ سن الرُشد (أي: سن العشرين). ومع ذلك كان التخلي عن هذا الْحَقّ يعني إكمال القداسة، خاصة فى وسط الكهنة.

ع. ج ١. إن استخدام فئة الكلمة *gamos* فى ع. ج تُميّز بصعوبة عن الزواج في ث ي ؛فالزواج أعتبر بديهيا. من ثم؛ فإن *gameō* (مثل؛ مر٦: ١٧؛ لو١٤: ٢٠) و *gamos* (يو٢: ١-٢) يُمكن أن تُستخدما بدون أن تتضمنا أية معانى لاهوتية. ورغم ذلك يتعامل ع. ج مع الموضوعات المتعلقة بعلاقة الأزواج والزوجات أكثر بكثير مما يقترحه استخدام فئة هذه الكلمة. المخالفات الجنسية هي مخالفات أساسية ضد الزواج. ومن الملاحظ أن مثل هذه الخطايا غالباً ما تُذكر مراراً وتكراراً في قوائم المخالفات (مثل؛ رو ١٣: ١٣؛ ١كو ٦: ٩).

٢. إن الزواج فى ع. ج كعرف يقتضي بوضوح أن يكون مؤسساً عَلَى مشيئة الله، وبشكل خاص كما هُوَ مذكور فى قصة الخلق (مثل؛ مت١٩: ٤-٥؛ مر١٠: ٦-٧؛ ١كو٦: ١٦؛ أف٥: ٣١). ومع ذلك فإن ع. ج ينظر أساساً إلى الزواج من وجهة نظر الرجل (كرأس، قا؛ ١كو١١: ٣؛ اف ٥: ٢٣)، تقاليد ع. ق تسمو جداً حتى إن حقوق الرجل الخاصة قد تضمحل، وتقف الحَيَاةُ المشتركة بين الزوج والزوجة عَلَى نفس الأَرْضِ (قا؛ ١كو٧: ٣؛ أف ٥: ٢١-٣٣؛ كو٣: ١٨-١٩). كما يُهاجم ع. ج كلاً من الطلاق والعلاقات الجنسية النجسة. ففى ١تي ٤: ٣ ينتقد بُولُس المعلمين المُضلّين الذين حرّموا الزواج. واستمرارية الزواج مُفترض كشيء واضح في ذاته للمسيحي (مت ٥: ٢٧-٣١؛ ١٩: ٩؛ مر١٠: ١١-١٢؛ لو١٦: ١٨؛ ١كو٧: ١٠-١٦؛ ١تس٤: ٤؛ ١تي٣: ٢، ١٢؛ عب١٣: ٤).

٣. **(أ)** يَسُوعَ في الموعظة عَلَى الجبل، إن جاز التعبير، هُوَ موسى الثاني، مانح شريعة العصر الأخروي. فى وصاياه يتكلم عن الوصية السابعة (مت٥: ٢٧-٢٨؛ قا؛ خر٢٠: ١٤؛ تث٥: ١٨). عند بزوغ مَلَكُوتُ الله يُعد الزنا خطية تُظهر أن قلب الشخص مرتبط بنفسه، وليس بالله. في نظر الله؛ العين الشهوانية والفكر الشهواني تُعدان فعلا كاملا. قصة المرأة التى أخذت في الزنا (يو٧: ٥٣- ٨: ١١) تُظهر يَسُوعَ القاضي، كالمخلص الذِي يُهيء لغفران هذه الخَطِيَّة. بذلك يظهر نفسه الرّبِ المتسلط عَلَى الخليقة، ونظامها ، والشريعة.

(ب) لقد تحدثت الموعظة عَلَى الجبل أيضاً عن الطلاق (مت ٥: ٣١-٣٢). في تث ٢٤: ١ من حيث المبدأ سمح بالطلاق، لكن الرابيون لم يوافقوا عَلَى الأساسات التي تُبرره (مت١٩: ٣). بينما يَسُوعَ منع الطلاق (مر١٠: ٢-١٢)، إلا لعلة الزنا فقط (مت ٥: ٣٢؛ ١٩: ٩؛ ← *porneuō*، ٤٥١٩). تظهر قضية الطلاق أيضاً فى ١كو٧: ١٠-١١.

(ج) مسألة ممارسة زواج أرملة الأخ مفهومة ضمنا من خلال سؤال

الصدوقيين فيما يتعلق بالحالة الزوجية فى القيامة لامرأة تزوجت من سبعة أخوة، كلّ منهم مات بدون نسل (مت٢٢: ٢٢-٣٣؛ مر١٢: ١٨-٢٧؛ لو٢٠: ٢٧-٣٨). إجابة يَسُوعَ وبخت الصدوقيين لعدم معرفتهم بالكتب المقدسة ولا بقوة الله. لأن فى القيامة ستتلاشى علاقة الزواج الحالية والموتى سيقومون بحالة جديدة كالملائكة (مت٢٢: ٣٠؛ مر١٢: ٢٥؛ لو٢٠: ٣٦). فالله إلَهُ أحياء.

(د) السؤال المُتعلّق بالخصي (مت١٩: ١٢) يجب أن يُفهم بشكل أخروي أيضاً. فمتطلبات الأَزْمِنَة التي تدعو للعزوبة من أولئك الذين لديهم الموهبة. مثل هؤلاء الناس يجب أن يتخلوا عن الزواج طواعية ليخدموا الله بشكل أفضل(بمعنى آخَر: "من أجل مَلَكُوتُ السماوات"). فالزواج هُوَ أمر مؤقت فى ضوء المَلَكُوتُ الآتي (قا؛ ١كو٧: ١-٩؛ ٢٦-٢٩).

٤. كان احتمال الزواج في كلّ من العهدين القديم وبين مُعاصري يَسُوعَ مناسبة لوليمة بهيجة. لذا فإن *gamos* يُمكن أن تعنى أيضاً حفل الزواج (رج؛ يو ٢: ١-١١). وفى مت٢٢: ١-١٤ يستخدم يَسُوعَ حفل الزواج الملكى كمثال. كخلفية هنا لدينا توازي الله والملك،ومفهوم الحفل الأخروي (قا؛ اش ٢٥: ٦)، وصورة عُرس المَسِيحَ مع شعبه، والصورة النبوية للزواج كتمثيل للعلاقة بين يهوه وإِسْرَائِيلَ. فالزواج الأرضي سيُلغى باتحاد الله بشعبه. فيَسُوعَ، كالمسيا، هُوَ العريس الحقيقي (← *nymphē*، ٣٨١١) . العامل الأساسي هُوَ المشاركة في احتفاله (مت٢٥: ١-١٣؛ قا؛ لو١٢: ٣٦-٤٠). حفل عُرس الخروف (رؤ١٩: ٧-٩) يعني الاتحاد النهائي بين المَسِيحَ المنتصر وخاصته.

٥. **(أ)** لإثارة أسئلة في كنيسة كورنثوس، يحذر بُولُسُ من أنواع مختلفة للفجور الجنسي (١كو٦: ١٨-٢٠) وبعد ذلك يتعامل مع الزواج نفسه (ص٧). ويحتكم إلى يَسُوعَ ويرفض الطلاق (٧: ١٠، قا؛ مر١٠: ٩-١٢). كما يرى بُولُسُ أيضاً الزواج كأمر ثانوى إذا ما قورن بالإيمان، بل إنه يذهب لأبعد من ذلك عندما يرشح العزوبية كموهبة خاصة في ضوء النهاية القريبة (١كو٧: ١، ٧؛ قا؛ مت ١٩: ١٢). فالزواج، مثل أى نشاط دنيوي، يقف تحت *hōs mē* ("كَأَنْ لَيْسَ لَهُمْ" ١كو٧: ٢٩-٣١)، أي أن الذين لهُم نساء يجب أن يعيشوا كما لو أن ليس لهُم.

هذه هي وجهة النظر التي يوجه منها السؤال عن الزيجات المختلطة مع غير المُؤْمِنِينَ (١كو٧: ١٢-١٦). فالشريك غير المُؤْمِنِ هُوَ الذى سيُقرر إذا كان سيستمر، أما الشريك المَسِيحَي فيجب أن يُعد لبدعه يستمر. يجب أن يفهم تقديس الزواج بالشريك المُؤْمِنِ أنه قوة حقيقية، هنا النعمة أعْظَمُ من عدم إيمان الشريك الغير مؤمن. هذا هُوَ معنى أن تدخل الأطفال في علاقة العهد، لأنَّهُمْ بدون ذلك سيكونون نجسين. وقد يؤدي هذا أيضاً لخلاص الشريك غير المُؤْمِن.

إن المعنى فى ١كو٧: ٣٦-٣٨ غير واضح. البعض يرجعها لاثنين يعيشان معاً زاهدين فيما يُسمى بالزواج الرُوحَي، الذي يعطي لهُما بُولُسُ فيما بعد رخصة لأن يعيشا علاقة زوجية كاملة. يبدو عَلَى الأرجح، عَلَى أية حال، أن هذه الفقرة تُشير إلى أب (أو ولي أمر) الذى لا يمكن أن يتمنى القيام بجريمة الزواج من ابْنَته عندما يحين الوقت. الفعل *gamizō* (مرادف لـ *gamiskō*) يرد فى ع. ج فقط فى مت٢٢: ٣٠؛ ٢٤: ٣٨؛ مر١٢: ٢٥؛ لو١٧: ٢٧؛ ٢٠: ٣٤-٣٥؛ ١كو٧: ٣٨. باستثناء المقطع الأخير فهو يعني بوضوح التسليم بالزواج. ففي ت س& ف تضع النص فقط بينما تضع ت ي التفسير ضمن النص كالتالي: "فمن تزوج خطيبته فعل حسنا، ومن لم يتزوجها كان أحسن فعلاً"، ثم يدعم ترجمته بملاحظة على الآيات ٣٦- ٣٨ في الحواشي.

(ب) يرى بُولُسُ أيضا الزواج كصورة لعلاقتنا مع الله. ففي رو٩: ٢٥ يقتبس من هو٢: ٢٣، مُلمحا الى أسماء أطفال هوشع (ليست محبوبة ولست شعبنا. قا؛ ١: ٦-١٠). وبالرغم من هذه الاسماء فإن الله سيأتى برحمته ويُعيد شعبه. يرى بُولُسُ في هذا الوعد أسباب لإدراج الأُمَم بين شعب الله. وقد استخدم صورة الزواج في ٢كو١١: ٢ ليحذر منَ الإرتداد. وهو ما صار معكوساً فى أف ٥: ٢٢-٣٣. لأن المَسِيحَ هُوَ عريس الكَنِيسَةِ، من ثم؛ فإن الزواج يجب أن يؤسس عَلَى القداسة. في ٥: ٣٢ علاقة الزواج وصفت عَلَى أنها سر، كرمز لعلاقة المَسِيحَ بالكَنِيسَةِ. وهي لدرجة أكبر سبب لماذا يجب أن يحب الأزواج والزوجات كُلّ منهما الأخر.

تكمن صورة الزواج أيضاً خلف التعبير "جيلٌ شِرّيرٌ وَفَاسِقٌ" (مت ١٢: ٣٩؛ ١٦: ٤؛ مر٨: ٣٨). من المحتمل أن يَسُوعَ كان يُلمح هنا لموقف الشعب من الله. فتلك "الْمَرْأَةَ إِيزَابَلَ" (رؤ٢: ٢٠-٢٥) و"الزَّانِيَةِ الْعَظِيمَةِ" (١٧: ١) صور للارتداد الكبير عن الله، الذى هُوَ الزوج الأعظم والرّبّ. تُلمّح الفقرة السابقة إلى زوجة الملك آخاب، التى عبدت البعل وطلَبت حَيَاةُ إِيلِيَّا (١مل١٦: ٣١؛ ١٨: ٤، ١٣؛ ١٩: ١-٢). إن كنيسة ثياتيرا لا يجب أن تتسمح مع أولئك الذين يُمارسون ويعلمون تلك الأشياء لَهُا صفات إيزابل. بالرجوع إلى رؤ١٧: ١، مُيزت الزَّانِيَةِ الْعَظِيمَة كبابل، التى تُمثل العالم.

انظر أيضاً *moicheuō* يزني (٣٦٥٨)، *nymphē* عروس (٣٨١١)، *koitē* فراش، سرير، فراش الزوجية، حبلى (٣١٣٠)، *hyperakmos* تجاوز، ناضج أكثر من اللازم، يبدأ بالخبو، أو إنفعالي أكثر من اللازم (٥٦٤٤)

١١٣٩ (*gamizō*، يتزوج) ← ١١٣٨

١١٤٠ (*gamiskō*، يُزوّج) ← ١١٣٨

١١٤١ (*gamos*، عرس، زواج)← ١١٣٨

١١٤٧ γέεννα، γέεννα (*geenna*)، جهنم، جحيم (١١٤٧).

ع. ق لا ترد الكلمة *geenna* في سب أو في ث ي. والشكل اليوناني لهُا من الارامية *gêhinnám* والتي تعود تباعا إلى العبرية *gê hinnōm*. ويدل هذا التعبيرفي الاصل عَلى وادي بجنوب أورشليم "وَادِي ابْنِ [أو أبناء]هِنُّومَ" (يش ١٥: ٨؛ ١٨: ١٦؛ إش ٦٦: ٢٤؛ إر ٣٢: ٣٥). وفي هذا الوادي كانت تُقدم الذبائح البشرية المتمثلة في التضحية بطفل (٢مل ١٦: ٣؛ ٢١: ٦)، وقد فكر يوشيا في تنجّيسَه لكي لا يُستخدم بعد في تقديم الأضاحي البشرية (٢مل ٢٣: ١٠)؛ وسيكون أيضاً مكان قضاء الله (أر ٧: ٣٢؛ ١٩: ٦٧).

وفي اليهودية الرؤيوية تفترض أن هذا الوادي سيصبح نار الجحيم (١أخن ٢٧: ١-٢؛ ٥٤: ١-٦؛ ٥٦: ٣-٤؛ ٩٠: ٢٦-٢٧). لذلك فـ *geenna* تأتي لتُعبّر عموماً عن الجحيم الأخروي،حتى وبعدما لم يعد لهُا موضع في أورشليم. وأصبحت بمرور الوقت مكان العقاب لتتطابق والأفكار التي حول هاديس (← *hadēs*، ٨٧). وأصبحت *geenna* مكاناً مؤقتاً للعقاب (حتى الدينونة الأخيرة).

في نهاية القرن الأول الميلادي، أو بداية الثاني، ظهرت عقيدة العذاب الناري بين الرابيين. حيث يذْهَب كُلّ من الأبرار والخطاة إلى *geenna*، مكان التطهير، وبعدما يُعاقبون فيه يذْهبون إلى الفردوس. وبجانب مفهوم جهنم الأخروي للقضاء- حُدد بمرور الوقت- لما بعد القضاء الأخير.

ع. ج في ع. ج *geenna* هي كيان موجود مُسبقاً و جحيم ناري (مت ٢٥: ٤١؛ ١٣: ٤٢، ٥٠، وكلهُا تُشير الى "النّار الأبَدِيَّة"). وكانت مكان العقاب الأبدي بعد الدينونة الأخيرة (٢٣: ١٥، ٢٣؛ قا؛ ٢٥: ٤١، ٤٦)، حيث يُدان فيها كُلّ من الجسد والنفس (مر ٩: ٤٣، ٤٥، ٤٧- ٤٨). ويجب أن يُميز بينها وبين الهُاوية، حيث تسكن أرواح الموتى قبل الدينونة الأخيرة. كما أن نفس العقاب الناري سبتنّه

كُلّ من: الشيطان، والشياطين، والوحش من الهَاوية، والنبي الكذّاب، والموت، والهُاوية (مت ٨: ٢٩؛ ٢٥: ٤١؛ رؤ ١٩: ٢٠؛ ٢٠: ١٠، ١٤-١٥). وبالمقارنة مع الكتابات والأفكار المَسِيحَية التالية، فإن ع. ج لا يُقدّم وصفاً لعَذابٌ الجحيم، ولا يتضمن فكر الشيطان أمير الجحيم *geenna*، الَّذِي يُسلّم الخطاة للعقاب.

انظر أيضاً *abyssos*، الهَاوية، عالم الموتى، حفرة (١٢)؛ *hadēs*، هاديس، هاوية، عالمْ المَوتى، جحيم (٨٧)؛ *katōteros*، سُفلي (٣٠٠٥)؛ *tartaroō*، يطرح في جهنم (٥٤٣٤).

١١٤٩ (*Gethsēmani*)، جثسيماني) ← ١٧٧٨.

١١٥١ γελάω، γελάω (*gelaō*)، يضحك، ضاحك (١١٥١)؛ καταγελάω (*katagelaō*)، يضحك عَلى، يهزأ بـ (٢٨٦٠)؛ γέλως (*gelōs*)، ضحك (١١٥٢).

ث ي& ع. ق ١. (أ) فى ث ي تُغطي فئة هذه الكلمة مجموعة واسعة من المعاني للضحك: الابتهاج، السخرية من، الاستهزاء. والكلمة المُركّبة مركزة المعنى: فهي تعني إما يضحك بصوت عالٍ، أو يزدري. وطُبقت هذه الكلمات ليس فقط عَلى البشر بل عَلى الآلَهُة أيضاً، فالضحك والابتهاج الإلَهي خاصية قُدمت في التجليات في أغلب الأحيان.

(أ) فى عالم ث ي تُقارن ثلاثة أنواع من الضحك والسخرية مقارنة بتلك التي تقدمها التوراة. **(i) الكوميديا اليونانية:** ارتبط إنتاج الدراما والكوميديا باحتفالات ديونيسوس والتي استمرت حتى زمن ع. ج. وتضمنت الحبكة الكوميدية خيالا وسخرية، كما كان العنصر الهُجائي فيها قوياً. وقد كان يُسخر من الرجال البارزين في المجتمع، وأيضا تم علاجها بالأساطير واللاهوتيات باستخفاف عظيم. والصورة الفوتوغرافية للمشهد تصور الآلَهُة كحمقى وجبناء، وفي الواقع من سلطتهم التي استلموها. علاوة على ذلك، يجب ألا يُفهم الضحك الديني على أنه سخرية من الآلهُة بل بالأحرى كمشاركة لَهُم في فرحهم.

(ii) السخرية الدرامية للتراجديا: انشغلت أكثر موضوعات الدراما الكلاسيكية بعلاقة البشر- في أغلب الأحيان- بالقوى المُسيطرة عَلى الكون، وكيف حددت هذه القوى هي من تُقرر مصائرهم. وكثيراً ما كان يُعطى الجمهور لمحة سراء، ويُمكن أن يخمن سير الأحداث.

(iii) السخرية السقراطية: سقراط، كما هُوَ مُصوّر من قبل أفلاطون، كان مُعلّما فلسفيا إستخدم المرح كوسيلة في التعليم العظيم التأثير. وهو في أغلب الأحيان، ما كان يتكلم قليلاً، بل كثيراً ما أقرّ بجهلُه الخاص، وبواسطة أسئلته الدائمة الساخرة أجبر أتباعه عَلى التخلي عن آرائهم الواثقة بنفسها.

٢. (أ) فى سب الكلمتان *gelaō* و *gelōs* عادة ما تكونان ترجمة للكلمتين العبريتين *ṣḥq* أو *śḥq*. وتدل الكلمتان العبريتان عموماً عَلى حق أو تفوق مُفترض في إبداء الازدراء أو الضحك نحو الآخرين (ومثل؛ ٢أخ ٣٠: ١٠؛ أي ١٢: ٤؛ مز ٥٢: ٦؛ أم ١: ٢٦؛ جا ٧: ٦). ونادرا ما تُستخدمان للتعبير عن البهجة الدينية (لكن قا؛ ٢صم ٦: ٥، ٢١؛ ١أخ ١٣: ٨؛ مز ١٢٦: ٢). في تك ١٧: ١٧؛ ١٨: ١٢، ١٣، ١٥ يقدم مفارقة بين الضحك والإيمان. وفي أم ١٠: ٢٣ نجد *gelōs* علامة للأحمق. كما أن الضحك نادراً ما يُنسب لله (مز ٢: ٤؛ ٣٧: ١٣؛ ٥٩: ٨؛ قا؛ أم ١: ٢٦) ومن ثم ليعبرعن تفوقه المُطلق علَى الأشرار، الذين لن يقبلوه كالِهُ عَلى الرغم من أنهم لا شيء بجواره.

(ب) مع ذلك يجب أن تُلاحظ بعض الاستثناءات: **(i)** في تك ٢١: ٦ يظهر الضحك للإشارة إلى شيئين مختلفين: فرح الله المعطى لسَارَةَ "قَدْ صَنَعَ اليّ الله ضحكًا" والشك البشري الساخر "كُلّ مَنْ يَسْمَعُ يَضْحَكُ لي[او منى]". تُعطي سب الفقرة كاملة معنى إيجابيا بإستبدال *synchairō* (يفرح مع، يفرح بـ) في الفقرة الثانية. **(ii)** في أي ٢٩: ٢٤ المعنى الإيجابي للكلمة العبرية "ابتسم لَهُم" مُترجمة في سب لتُشير إلى السخرية [في الترجمات العربية: ت.ي ؛ ت.م أعتمدت الأصل العبري "أبتسم لَهُم" و ت. ت تُترجمها في الصيغة "إن ابتسمت لَهُم"، بينما ت. س& ف تترجمها في صيغة أقرب للـ سب "ضَحِكْتُ عَلَيْهِمْ". **(iii)** في مز ١٢٦: ٢ يرتبط الضحك بفرح وقت الخلاص.

(ج) لا يجب أن تقود الاستنتاجات السابقة إلى الإشارة إلى أن ع. ق كئيب. فقد انقسم بعض الدارسين حول هذا الموضوع، بخصوص المرح، وبمعنى آخرَ: الهُزل، كشيء غير ملائم لجدية الموضوعات المُعالجة . غير أنه يجب التسليم بأن يمنح التقدير لرُوحَ الدعابة عملية موضوعية: فمثلاً إذا اعتبر البعض جنون نبوخذ نصر فى دا٤ كأمر هزلى، فإن الخط الفاصل بين التراجيديا والكوميديا يضيق جداً.

وبرغم ذلك؛ هناك إجماع عام عن بعض أنواع المرح فى ع. ق. **(i)** **تصوير لطيف للناس والحالات.** وصف يعقوب وعيسو (تك ٢٥: ٢٧-٣٤)؛ يقابل يعقوب نظيره لابان(٢٩: ١٥-٣٠)، قصة بلعام(عد ٢٢)،موت أبيمالك عَلى يدي إمرأة (قض ٩: ٥٠-٥٤)؛ لبس دَاوُدَ لعدة الحرب (١صم ١٧: ٣٨).

(ii) **الإستخدام المكثف للبراعة في استخدام الكلمات.** فالاسماء غالباً ما تكون هامة ولهُا معان وذات دلالات. ففي تك ٢٥: ٢٦ "يعقوب" يُقترح أن يعني "يده قابضة عقب" ليخلفه أو يحل محلّه (قا؛ تك ٢٧: ٣٦، ار ٩: ٤). كما تتضمن كلمات الأنبياء العديد من التورية المؤلمة. "أراني السيد الرّبّ سلة فواكه اخرَ الصيف [ناضجة *qayis*]... ثم قال لي الرّبّ: "جاءت اخرة [نضج (الوقت) *qēs*] شعبي إسْرائيل"(عا ٨: ١-٢، قا؛ اش ٥: ٧؛ هُو ٨: ٧؛ ١٢: ١١).

(iii) **مرح تربوي هادىء:** أفضل إيضاح لذلك هُوَ سفر الأمثال، حيث يُحفز المعلم أتباعه بلطف ويجعل الخطاة مضحكين (مثل؛ أم ٦: ٩-١٠؛ ١٩: ٢٤؛ ٢٧: ١٥). محتمل أيضاً فهم سفر الجامعة بنفس الطريقة (قا؛ جا ٣: ١٦-٢٢).

(iv) **سخرية درامية :** تُستخدم هذه لتأثير جيد في قصة يوسف (تك ٤٢: ٦-٤٥: ٤) وهى أيضاً موجودة في كافة أنحاء سفر أيوب. طالما أن القارىء يعترف مقدماً بمعرفة فعالية الله في سفر أيوب، يمكن أيضاً أن تُسمى سخرية إلَهية.

(v) **سخرية نبوية متفاوتة الدرجات، من تهكّم معتدل الى الهُجو المرّ:** من ناحية تستخدم لتعطي شعب الله وعيا حقيقيا بتمردهم عليه؛ مثل؛ أوصاف صموئيل للملوكية (١صم ٨: ١٠-١٨، قا؛ الكلمات الساخرة لله نفسه في أي ٤٠: ٦-١٤). ومن الناحية الأخرى،تهكم ساخر وسخرية عَلى الأمَم وآلهُتهم الذين تجاسروا عَلى تحدي إلَهُ إسْرَائِيلَ: مثل؛ التوبيخ الساخرَ لإيليا عَلى أنبياء البعل (١مل ١٨: ٢٧)، سخرية إشعياء من الأصنام والذين يصنعونها (إش٤٤: ٩-٢٠)، والصورة الهُزلية لوصول ملك بابل إلى شيلوه(١٤: ٣-٢١). وعندما يصل هذا إلى نقطة الابتهاج البسيط بالنصر عَلى الضعف وسقوط أعداء الشخص، كما في ناحوم،لا يبدو هناك مرح كثير فيه.

٣. حافظ الأدب الرابانى بشكل عام عَلى جلال اللهُ، لذا فنادراً ما يتكلم الرابيون عن ضحكه. آيات ع. ق المذكورة عاليه حيث يُقال فيها إن الله ضحك اعتبرت ظاهرة مدهشة: أعاد الرابيون أيضاً الإشارة إلى الفعل في مز٢: ٤ الَّذِي يقول إن الرّبّ سيجعل أعداءه موضع السخرية المتبادلة،ومع ذلك ليس لهُذا فهم محمل في الإتجاه الراباني نحو الدعابة عموماً؛ فالأدب التلمودي يستخدم الدعابة على نحو واسع؛ فالشيطان -عَلى سبيل المثال- ان الشيطان يُظهر في ضوء ساخر. السمتان الأساسيتان للسخرية في العبرية هما السخرية الذاتية والدعابة التربوية، لكن ليس الدعابة لذاتها ابدا.

ع.ج ١. يتبع تأثيرفنة الكلمة *gelaō* استخدام ع. ق لَهَا عن استخدامات ث ي، وهي عادة *gelaō* لا تدل عَلَى الفرح أو المرح الحقيقي (لكن قا؛ لو ٦: ٢١). كما هُوَ الحال مع *paizō* (يلعب أو يمارس رياضة) أو كلمة *empaizō* (يسخر أو يهزأ)، فإنها مُرتبطة بالاستخفاف. في قصة ابْنَة يَايرُسُ، مثل؛ *katagelaō* الضحك المُتعالي المُحتقر، لأولئك الذين سخروا من يَسُوعَ، مُعتقدين أنه لا يستطع أن يفعل شيئاً حيال شخص ميت (مت ٩: ٢٤، مر ٥: ٤٠، لو ٨: ٥٣). تُوضّح هذه القصة قدرة الله في يَسُوعَ عَلَى عدونا الأخير، الموت، وفي نفس الوقت حماقة عدم الإيمان.

في يع ٤: ٩ تدلّ *gelaō* عَلَى نشاط غير ملائم لأنه مُنشغل بالخطاة: "اكْتَئِبُوا وَنُوحُوا وَابْكُوا. لِيَتَحَوَّلْ ضِحْكُكُمْ إِلَى نَوْحٍ وَفَرَحُكُمْ إِلَى غَمٍّ" (قا؛ جا ٢: ٢؛ ٧: ٢-٦؛ طو ٢: ٦؛ سي٢١: ٢٠؛ ٢٧: ١٣). هذه الآية قد تعكس ما جاء في الموعظة عَلَى الجبل: "طُوبَاكُمْ أَيُّهَا الْبَاكُونَ الآنَ لأَنَّكُمْ سَتَضْحَكُونَ... وَيْلٌ لَكُمْ أَيُّهَا الضَّاحِكُونَ الآنَ لأَنَّكُمْ سَتَحْزَنُونَ وَتَبْكُونَ" (لو ٦: ٢١ب، ٢٥ب). الضحك في لو ٦: ٢١ب يرتبط بفرح الخلاص، بدون أي ذكر لفكرة الإنتصار عَلَى الأعداء (← *klaiō* ٣٠٨١)، لكن في لو ٦: ٢٥ب يدلّ الضحك عَلَى الاستهزاء بالأمور الرُوحية. قد يكون فكر لوقا متأثراً بـ مز ١٢٦: ١-٢: "عِنْدَمَا رَدَّ الرَّبُّ سَبْيَ صِهْيَوْنَ صِرْنَا مِثْلَ الْحَالِمِينَ. حِينَئِذٍ امْتَلأَتْ أَفْوَاهُنَا ضِحْكاً وَأَلْسِنَتُنَا تَرَنُّماً". لأن الفرح في ع. ج (← *chairō* ٥٨٩٧).

٢. نستطيع أن نفرز مستويات عديدة للدعابة في ع. ج.

(أ) رُوح دعابة يَسُوعَ في الاناجيل الازائيّة: لِيَسُوعَ حسّ هزلي في مواقف الحَيَاة اليومية: مثل؛ رجل يخرج من الهيكل مندفعا وتاركاً قربانه على المذبح (مت ٥: ٢٣-٢٤)، رجل يحاول إخراج قشّة من عين أخر بينما في عينه خشبة (٧: ٣-٥)، أو الموقف الغبي لإنْسَانٍ لم يحتاط من السر الا حين علم بمجيء السارق (٢٤: ٤٣). يستخدم يسُوع أيضا التلاعب بالكلمات (مثل؛ *Petros* . . . *petra* [بطرس ... صخرة] ١٦: ١٨)، وللمبالغة (مثل المديونان ١٨: ٢٣-٣٥)، والتناقض الظاهرة ("مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَلِّصَ نَفْسَهُ يُهْلِكُهَا وَمَنْ يُهْلِكُ نَفْسَهُ مِنْ أَجْلِي يَجِدُهَا" ١٦: ٢٥). والعديد من أسئلة يَسُوعَ الموجهة لمعارضيه بها نبرة سخرية (٩: ٥؛ ١٢: ١٢؛ ٢١: ٢٥). هناك أيضاً سخرية واضحة في الطريقة التي معالجته المفاهيم المشهورة ويعطيها معنى مختلفا (مثل؛ ٩: ١٣، حيث "البر" يعني "البر الذاتي"). مت٢٣ شبيه بالسخرية اللاذعة لدى أنبياء ع. ق.

(ب)السخرية الإلَهِية: كرستولوجيا يوحنا- التي تقدّم يَسُوعَ الإنْسَانِ والمَسِيح الأبدي في ذات الشخص- يُقدّم في الإنْجِيلِ نوعا معيناً من الثنائية لذا يوجد نوع خاص من السخرية. فالكلمات والأفكار تحمل معنيين في نفس الوقت (قا؛ يو ١: ٣٦؛ ٢: ١٩-٢٢؛ ٤: ٣٢؛ ٦: ٢٠؛ ١١: ٥٠؛ ١٢: ٧). وهذا الغموض مُبرر في الأسئلة التي تكشف إخفاق الناس في فهم كلمات وأعمال يَسُوعَ (قا؛ ٢: ١٨، ٢٠؛ ٣: ٤؛ ٤: ١١). وإلى حد مُعين يستخدم كُلّ كُتّاب الوحي الإلَهِي هذا الاتجاه، خاصة في قصص الألام (قا؛ الاستخدام الواسع الانتشار للقب "ملك" في الأسئلة، والاتهامات، والتهكم، والكلام المنقوش عَلَى الصليب).

(ج) وصف جذل للناس والمواقف: لاحظ الوصف المرح الرقيق في وصف زكا في لو١٩: ١-٦، وردود أفعال بطرس في يو ١٣، والهُروب من السجن في أع ٥: ١٧-٣٢، وفي رد فعل رَوْدَا حين قرع بطرس عَلَى الباب في أع ١٢: ١٢-١٦.

(د) رُوح دعابة بُولُس: لقد كان بُولُسُ فريسياً، يتمتع برُوحَ الجدال العلمي، ويوجد رُوح دعابة وسخرية ملموسة في مناظراته مع معارضيه. كان يطرح أسئلة تحوي تعارضات (رو٣: ٢٩؛ ٦: ١؛ ٧: ٧؛ غلا٢: ١٧) واستخدم إيضاحات ساخرة (مثل: الخزّاف والجبلة في رو٩: ٢٠-٢٣[قا؛ إش٢٩: ١٦؛ ٤٥: ٩]، تعارض الأعضاء المختلفة للجسد في١كو١٢: ١٤-٢٦). وقد استخدم أيضا التلاعب بالألفاظ (مثل: "لاَ يَشْتَغِلُونَ ... فُضُولِيُّونَ" في ٢تس٣: ١١؛ وفي اسم العبد الهارب أونسيموس، الذي يعني اسمه مفيد أو مستفيد [فل ١١]. أخيراً يتكلم بُولُسُ عن نفسه في عبارات مُضحكة. إنه متكلم مُتقد الفكر و عادي (١كو٢: ٣)، وإضحوكة وهوفي المجتلد (الجزء الأوسط للمدرج الروماني) حيث (٤: ٩). علاوة عَلَى ذلك، يتحول افتخاره ليمثل قائمة لآلامه وضعفاته (٩: ١٥-١٨، ٢كو١٠: ١-١٣: ٤).

(هـ) رُوحَ الدعابة في أسفار ع. ج الأخرى: لاحظ تشبيهات يعقوب الساخرة: رجل ذو رأيين (يع ١ ٦- ٨)، والقول الغبي: "امْضِيَا بِسَلاَمٍ، اسْتَدْفِئَا وَاشْبَعَا" (٢: ١٦).

٣. عَلَى الرغم من أن رُوحَ الدعابة والسخرية ليسا مهيمنين عَلَى الكتاب المقدس، إلا أنهما هامان ولَهُما دلالات لاهوتية أكثر مما سمح به الدارسون عادة. كُلّ معلم جيد يعرف أن كلماته يجب أن تُتبّل بالدعابة والسخرية إذا ما أرد جذب الإنتباه، خاصة لِهُؤلاء الذين يرفضون السمع. الدعابة الصحيحة لا تمثل الحصافة الذاتية للكبرياء لكنها وعيا للسيادة عَلَى الموقف. إن الله، عندما أدان السخرية كعلامة للتمرد ضده، لم يستطع تحمّل رؤية المظاهر الساخرة والهُزلية لثورة و محاربة المخلوقات الضعيفة التي بلا عون المصممة عَلَى إبطال مقاصده. الضحك يُمكن أن يكون أيضاً رد فعل متضع للحقيقة المذهلة والساخرة لكوننا المستقبلين لكرامة الله وبركته. لقد أتى يَسُوعَ برسالة مُفرحة، وبرغم أنه أخذ المُعارضة بجدية، إلا أنه كان واعياً بعمق أن تحقيق النُصرة يتوقف عَلَى الله لذا كانت سخريته لطيفة.

بالتأكيد تُكتب السخرية في الحقائق الأساسية للفداء: لقد وعد الله إنْسَانا ليس لَهُ نسل وهو ما يُعد "قد قارب الموت [ت.ي.ج]" (عب١١: ١٢) بأنه سيكون أباً للأمم؛ فهو لم يختر أمة عظيمة وقوية لخدمة مقاصده، ولكن شخصا صغيرا كان مكرؤها وغالبا في رحمة جيرانها الأقوياء؛ كانت ذروة رفض العالم لله- الصليب- في الحقيقة الوسيلة التي استخدمها ليفدي العالم (١كو ٢: ٦-٨)، لِهُذا السبب يعلم المَسِيحيون بأنهم الأقوى عندما يدركون أكثر ضعفهم (٢كو١٢: ١٠). علم اللاهوت الكتابي به سخرية في جوهره.

١١٥٢ (*gelōs*، ضحك) ← ١١٥١.

١١٥٣ (*gemizō*، مُحمّل، مملوء) ← ١١٥٤.

١١٥٤ γέμω ،γέμω (*gemō*) مملوء، مُحمّل، مملوّ (١١٥٤)؛ γεμιζω (*gemizō*)، يمتلئ، يملأ (١١٥٣).

ث ي& ع.ق ١. في ث ي *gemō* (تستخدم فقط في المضارع والمبني للمجهول)، و*gemizō* تستخدم لتحميل سفينة أو حيوانات وللكون مملوء. مثل؛ مرفأ بمركب صغيرة. ترد هذة الكلمات أيضاً في معنى ممتد: مملوء بِالْحَقِّ، والشر، وجراءة مفرطة، وعدم التجانس، والقبح.

٢. في سب *gemō* وفروعها استخدمت ١٠ مرات فقط بمعنى حمل التوابل والذهب (تك ٣٧ :٢٥؛ ٢أخ ٩ : ٢١)، وتحميل الدواب (تك ٤٥ : ١٧) وأن يكون ممتلئاً (مز ١٠ : ٧ = سب ٩ : ٢٨ و عا ٢ : ١٣).

ع.ج في الـ ٢٠ مرة التي ترد فيها هذه الافعال في ع. ج. نجد أن معظمها ينقل معنى ملء جسم بشيء ما. وفي المعنى المجازي، يُمكن أن تدل عَلَى الامتلاء بشيء معنوي وغير إطرائي عادةً، مثل الامتلاء بالطمع والخطايا الأخرى (مت ٢٣ : ٢٥؛ لو ١١ : ٣٩)، وباللعنة والمرارة (رو ٣ : ١٤؛ قا؛ مز ١٠ : ٧)، ومن غضب الله (رؤ ١٥ : ٧)، و من الرجاسات والنجاسات (١٧ : ٣ – ٤)، ومن السّبع

الضَّرَبَاتِ (٢١ : ٩).

انظر هنا *perisseuō*، يستفضل، يزيد، يكون وفيراً، يفيض، يجزل (٤٣٥٥)؛ *plēthos*، كَثْرَةً، جمع، حشد، جمهور، شعب، جماعة (٤٤٣٦)؛ *plēroō*، يملأ، يمتلئ، ممتلئ، مملو، يتِمّ، يُتِمّ، يُتمّم، يكمل، يُكمل، كامل (٤٤٤٤)؛ *chortazō*، يُشبع، يشبع، يملأ (٥٩٦٣)؛ *chōreō*، يُعطي أو يفسح المجال لـ، يمضي، يسع (٦٠٠٣).

١١٥٥ γενεά، γενεά، (*genea*)، جيل، عائلة، عشيرة، جنس، عُمر (١١٥٥)؛ γενεαλογία، (*genealogia*)، نسب، شجرة عائلة (١١٥٧)؛ γενεαλογέω، (*genealogeō*)، سجل نسب (١١٥٦)؛ ἀγενεαλόγητος، (*agenealogētos*)، بلا نسب (٣٧).

ث ي& ع. ق الكلمة *genea* مُشتقة من الجذر -*gen*،وتعني ميلادا،أيضا سليلا(نبيلاً)، ، متحدرا من أصل، عائلة ، عشيرة (وبقول آخَرَ: أولئك المرتبطين معاً بأصل مشترك). أولئك الذين يُولدو في نفس الزمن يكونون جيلاً. في سب *genea* غالباً تترجم مثل *dôr* وتعني جيلا، غالباً ما يُعتبر كُل تاريخ إِسْرَائِيل كامتداد لعمل الله عبر أجيال عديدة.

ع.ج الكلمة *genea* ترد ٤٣ مرة في ع. ج، بشكل أساسي في الاناجيل و أعمال الرسل؛ ومُركباتها نادرة.

١. المعنى الأساسي لـ *genea* يرتبط بالمعنى المُشار إليه آنفاً في ع. ق. وهي ترد ٤ مرات ضمن سياق سلسلة نسب المَسِيح (مت ١: ١٧). الماضي البعيد يُشار إليه (كما في ع. ق؛ قا؛ إش ٤١: ٤) بالعبارة *apo geneōn*، ".. ومُنْذُ الأَجْيَال" (كو ١: ٢٦؛ قا؛ أع ١٥: ٢١). وللمستقبل اللانهائي يُعبّر عنه، بنفس الطريقة، بالعبارة المألوفة في سب *eis geneas kai geneas* (حرفياً: "إلى جِيلِ الأَجْيَال"؛ لو ١: ٥٠؛ أف ٣: ٢١؛ قا؛ لو ١: ٤٨). يُشير أع ١٣: ٣٦ إلى جيل دَاوُدَ، و أع ١٤: ١٦ و أف ٣: ٥ إلى أجيال أسبق.

ترد *genealogia* فقط في ١تى ١: ٤ و تي ٣: ٩، تُلمّح بشكل مُحدد إلى ممارسة البحث عن شجرة عائلة الشخص لتأسيس سلسلة نسب. من المحتمل أن من كانوا يفعلون ذلك هم الْيَهُود الذين ، بدءاً من ع. ق وسلاسل الأنساب الأخرى، كانوا يبثون كُلّ أنواع "الأساطير اليهودية"، ربما التأملات الغنوسية السابقة للمسيحية . من المحتمل أيضاً أن الأبيونيين كانوا يستخدمون أدلة مُماثلة لمحاربة عقيدة الولادة المُعجزية ليَسُوعَ المُتداولة في الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحِيَة (قا؛ سلسلة النسب في مت ١ و لو ٣).

في تك ١٤ ملكي صادق مُقدّم- مُقارنة بأسلوب ع. ق المثالي- بدون أي بيان بخصوص أسلافه. ولِهَذا السبب فهو موصوف في عب ٧: ٣ كـ *agenealogētos* (قا؛ ٧: ٦)؛ فهو بلا نسب طبيعي كاي بشر آخَرَ. ويستمر كاتب عبرانيين ليربط بين هذا الملك الكاهن بيَسُوعَ عن طريق مز ١١٠: ٤، كمن لَهُ نسب فريد. مع أن الكاتب لا يُحاول التشكيك في إِنْسَانية يَسُوعَ الأصيلة (قا؛ ٢: ٩، ١٤-١٨)؛ بل بالأحرى، يشدّد عَلَى لاهوت ربنا الحقيقي.

٢. أع ٨: ٣٣ إقتباس من إش ٥٣: ٨. تُفسر هذه الفقرة كرستولوجيا، بيد أن التفسير الدقيق لَهَا ليس من السهل إدراكه. لكن عَلَى ما يبدو أن "جيلاً" ([ت.ع.م]= [ت.ت]"نسلاً"؛ [ت.ي] "ذريّة") استخدمت هنا بمعنى نسب.

٣. تستخدم تقريباً كُلّ فقرات ع. ج التي بها *genea* عبارة "هذا الجيل". لا يعرف ع. ق هذه العبارة النمطية بمعناها الذي في ع. ج، ومع ذلك فإن تك ٧: ١ ("هَذَا الْجِيلِ" و مز ١٢: ٧ ("مِنْ هذا الْجِيلِ"، قا؛ تثنية ١: ٣٥) يقترب من هذا. في مقاطع ع. ج اسم الإشارة"هذا" يحمل سمة إزدرائية، لذا؛ فهي تُشير إلى فئة من الناس يقفون ضد أبناء النور ويوصفون بـ"غَيْرُ الْمُؤْمِن" (مر٩: ١٩)، "غَيْرُ الْمُؤْمِنِ الْمُلْتَوِي" (مت ١٧: ١٧)، و "الْفَاسِقِ الْخَاطِئِ" (مر ٨: ٣٨؛ قا؛ مت ١٢: ٣٩)، و "شِرِّيرٌ" (لو ١١: ٢٩)، و "الْمُلْتَوِي" (أع ٢: ٤٠)، و "مُعَوَّج وَمُلْتَو" (في ٢: ١٥). لربما كان لترنيمة موسى تأثير مؤكد عَلَى هذهِ الصياغة (قا؛ تث ٣٢: ٥، ٢٠). في هذه الفقرات العنصر الزمني "النسبي" غائب.

٤. في مت ٢٤: ٣٤؛ و مر ١٣: ٣٠؛ لو ٢١: ٣٢ (الذين يستخدمون أيضاً "هَذَا الْجِيل" ويصفونه بالانقضاء)لا يبدو العنصر الزمني، النسبي حاضراً، مَع أن أهميته ثانوية. وباستعمال هذه العبارة، يُظهر يَسُوعَ وضع مُهلة زمنية لبعض الأحداث، وهو ما يُثير قضية: أية أحداث هذه؟

(أ) مر ١٣ يحمل سمة الحديث الوداعي، وليس ذلك رؤيا نبوية. هذا النوع من الخطاب يرد كثيرا في الأدب اليهودي السابق للمسيحية بالإضافة إلى مكان آخَرَ في ع. ج. ومن مميزاته الأساسية والجوهرية التحذير من الارتداد و الاضطهاد المستقبلي، والوعد بالمجيء للخلاص، والحث عَلَى التيقظ.

(ب) العنصر التاريخي الرئيسي في الإشارات السابقة هُوَ التقليد الَّذِي يُعلن يَسُوعَ وفقا لَهُ الخراب الاتي عَلَى أورشليم (مثل؛ مر ١٣: ١٤، ١٤- ٢٠).لاحظ أنه في التوازي المرتبط بلوقا (٢١: ٢٠- ٢٤، يبدو أن لوقا يُفسّر أورشليم في تجسيد شعب إِسْرَائِيل، الذين قسّى الله قلوبهم للدينونة بينما "أَزْمِنَةُ الأُمَم" تتحقق (وبقول آخَرَ: الزمن الَّذِي يأتي فيه خلاص الأمم؛ قا؛ أع ٢٨: ٢٤- ٢٨؛ رو ١١: ٢٥- ٢٦). ستنتهي هذه الأَزْمِنَة بمجيء مَلَكُوتُ اللهِ، و ابْنَ الإِنْسَانِ، ويوم الرَّبّ (ربما حتى خلال فترة حياته؛ قا؛ لو ١٨: ٨؛ ٢١: ٣٤- ٣٦).

(ج) فقط بمثل هذه الاعتبارات يُمكن توضيح عبارة "هَذَا الْجِيل" مر ١٣: ٣٠ وما يوازيها . في متى تحمل المعنى الزمني لِهَذا الجيل الخاص؛ لذا؛ قد يبدو كما لو أن يَسُوعَ قد توقع حدوث نهاية هذا الجيل بالارتباط مع قضاء أورشليم في نهاية ذلك الجيل الأول (← *aiōn*، ١٧٢). لكن نظراً لما حدث سنة ٧٠م. و علاقته اللاهوتية بوعظ بُولُسُ، فهم لوقا *genea* كطبقة من الناس، وليس كجيل من القرن الأول. إذ نظرا لأننايُمكننا أن نفترض أن مصادر متى و يوحنا تُشير ضمنا إلى أنهما لا يربطا قضاء أورشليم ونهاية العالم، ولأن مر ١٣ بشكل عام (خاصةً ١٣: ١٣، ٢٤) لَهُ حلقة غير مُحدّدة ومفتوحة، فلابد أن نستنتج أن يَسُوعَ نفسه كان غامضا حول هذه المسألة في حديثه الوداعي. لكن المُبَشّرون لم يكونوا ناسخين، بل - مُقتادين بالرُّوحُ القدس- شهدوا بالكلمة التي سمعوها وقدّموها في زمانهم.

(د) الأحداث المُشار إليها في مت ٢٤: ٣٤؛ مر ١٣: ٣٠؛ لو ٢١: ٣٢ تؤخذ بشكل عام لتشير إلى الأحداث الكونية في المصاحبة للمجيء الثاني للمسيح. لكن إذا كانت هذه الأحداث قد توقّع حدوثها خلال الجيل الأول للمسيحيين، فهل كان يَسُوعَ أو المُبشرين الأوائل مخطئين في ذلك؟ كلا مُطلقا. إن عدم تحقق هذه الأحداث يُمكن أن يُنسب إلى رحمة الله المؤجلة لِهَذه الكوارث، هذا بالإضافة إلى بُعد نظر للأحداث، مُقارنة برؤية سلسلة جبال عن بُعد. فوجهة النظر تلك تجعل الجبال وكأنها مُلاصقة لبعضها البعض، و هي في الواقع تبدو نسبيا قريبة من بعضها، لكن كلما اقترب الشخص منها كلما كان يستطيع ان يرى تمييزات بينها .

يجب أن نُلاحظ أيضاً أن اللغة النبوية في الفقرة ككل لم تنال الاهتمام الكافي. هنا، كما في ع. ق، تستخدم صورة الظواهر الكونية لتصوير

هذه الأحداث الدنيوية، أي أفعال تاريخية للدينونة. الفقرات التالية هامة، ليست أقل بسبب تماثلاتها مع السياق الحالي: إش ١٣: ١٠ (يتنبأ بخراب بابل)؛ و ٣٤: ٤ (مُشيراً إلى "الأمم" و "الشعوب" وفي ٣٤: ١، لكن بشكل خاص لأدوم ٣٤: ٥- ١٧)؛ و حز ٣٢: ٧ (عَلَى مصر)؛ و عا ٨: ٩ (عَلَى المملكة الشمالية لإِسْرَائِيلَ)؛ و يؤ ٢: ١٠ (عَلَى يَهُوذَا). فهي ترسم الصورة الكونية إنتباهاً إلهيا لبُعد الحدث الذِي مُمثِّل فيه قضاء الله.

يزودنا استخدام يؤ ٢: ٢٨- ٣٢ في أع ٢: ١٥- ٢١ بمثال تُطبق فيه هذه الصورة الكونية النبوية عَلَى أحداث تاريخية في الحاضر (قا؛ لو ١٠: ١٨؛ يو ١٢: ٣١؛ ١تس ٤: ١٦؛ ٢بط ٣: ١٠- ١٣؛ رؤ ٦: ١٢- ١٧؛ ١٨: ١). بعض فقرات ع. ق الأخرى ذات صلة بالتفسير الحالية تُتضمن تث ٣٠: ٤؛ أش ١٩: ١؛ ٢٧: ١٣؛ دا ٧: ١٣؛ زك ٢: ٦؛ ١٢: ١٠- ١٤؛ مل ٣: ١. في ضوء هذا يمكن تفسير مر ١٣: ٢٤- ٣٠ كنبوءة عن دينونة إِسْرَائِيلَ سيُبرر فيها ابْنَ الإِنْسَانِ. حدثت هذه الدينونة بخراب أورشليم، وتدنيس الْهيكل، وتشتت إِسْرَائِيلَ- حدث كُلّ هذا خلال مدى حَيَاةُ "هذا الجيل". يتزامن هذا النقص لإِسْرَائِيلَ كشعب الله مع تسلّط ملكوت ابْنَ الإِنْسَانِ. بل إن الدينونة الأخيرة لن تحدث حتى البارؤسيا، التي تمثل لَهُ أحداث القرن الأول قيمة. تناسب مثل هذا التفسير الحديث السابق والأسئلة التمهيدية للتلاميذ (مر١٣: ١-٤ مواز).

١١٥٦ (genealogeō، سجل نسب)⟵ ١١٥٥

١١٥٧ (genealogia، سلسلة نسب، شجرة عائلة)⟵ ١١٥٥

١١٦١ (genesis، ميلاد، أصل)⟵ ١١٨١

١١٦٤ **γεννάω** ،γεννάω (gennaō)، يلد، يولد، مولود، والد، يحبل (١١٦٤)؛ ἀναγεννάω (anagennaō)، السببُ ليولدَ ثانيةً، يَلد ثانيةً (٣٣٥).

ث ي& ع. ق ١. الكلمة gennaō هي شكل سببي لـ ginomai. مثل tiktō، و gennaō التي تُستخدم للإنجاب من قبل الأب و الولادة من قبل الأم. في أزْمِنَةُ ع. ج تعني gennaō أيضاً المجيء للوجود أو ينتج في معنى مجازي (قا؛ غل ٤: ٢٤، شركاء في العهد؛ و ٢تي ٢: ٢٣، للخصومات). والتَّركيبَ anagennaō يعني يتسبب في أن يُولد ثانية.

٢. في سب تُستعمل gennaō بشكل أساسي للكلمة العبرية yālad يلد، يُولد. وغالبا ما تُستخدم في الفقرات التِي تتكلم عن إِسْرَائِيلَ كالمولود البكر لله (خر ٤: ٢٢؛ ٢٣: ٤) أو الله كأب إِسْرَائِيلَ. يفصل ع. ق نفسه بحدة عن أساطير ما قبل الخليقة الوثنية. فإِسْرَائِيلَ شعب يهوه ليس بالولادة الطبيعية، بل بالانتخاب.

٣. تتحدث فقرتان في المزامير عن ميلاد المسيا الملك من اللهُ: مز ٢: ٧ و ١١٠: ٣ (فقط في سب). ومع أنّ فكرة أن الملك هُوَ "ابْنَ اللهِ" كانت موجودة في الشرق الأدنى القديم، إلا أن ع. ق تفرّدَ في أن كُلّ مَلِكُ خليفة تُبنى/ أو أعلن ابْنَ الله عند إعتلائه العَرْش. وتتأكد هذه العلاقة، عَلَى أساس تاريخي، في إرتقاء جديد. إن الصلة بين فقرات المزامير و نبوءة ناثان (٢صم ٧) شاملة.

يبدأ خطّ التفسير الكرستولوجي في ع. ج هنا (قا؛ مت ٢٢: ٤٣- ٤٤؛ مر ١٢: ٣٦- ٣٧؛ لو ٢٠: ٤٢- ٤٣؛ أع ٤: ٢٥؛ ١٣: ٣٣؛ ١كو ١٥: ٢٥؛ عب ١: ٥، ١٣؛ رؤ ٢: ٢٧). تظهر غياب الولادة الطبيعية بالإشارة إلى "نسل دَاوُدَ" التي تُستخدم في المُفرد بشكل جماعي لذرية دَاوُدَ. يظهر التوتر بين الأبوة الإِنْسَانِية ودور الله في ميلاد وانحدار يَسُوعَ (مت ١: ١٦؛ قا؛ ١: ١، ٦، ٢٠؛ لو ١: ٣٣ب، ٣٥ب؛ قا؛ ٣: ٢٣- ٣٨).

٤. في اليهودية الفلسطينية، ترد فكرة مولود من اللهُ في ارتباط مع التوقع المسياني فقط. هناك إشارة وحيدة في كُلّ الأدب الرباني التي تُطبّق مز ٢: ٧ علي المسيا. هذا الصمت، عَلَى ما يبدو، بسبب معرضة الرابانيين للكنيسة المَسِيحَية، التي طبّقت مز٢ عَلَى بنوة يَسُوعَ.

ع.ج ترد٩٧ gennao مرة في ع. ج، عَلَى كُلّ حال، هناك اختلاف هام بين هذه الكلمة والكلمات الأخرى المُستخدمة: tiktō (يولد، يحمل ⟵ ٥٥٠٣)، و apokyeō (يلد، يحمل، في ع. ج فقط مجازياً، يع١: ١٥، ١٨)، ōdinō (تعانى من آلام الولادة، غل٤: ١٩، ٢٧، رؤ١٢: ٢). معنى gennaō يجب أن تحدد من واقع حالتيها الإيجابية والسلبية، إذ أنها تستخدم لكلا من الأب والأم. وأيضاً تستخدم في المعنى المجازي.

١. تُطبّق فقرات متنوعة هذا التعبير عَلَى اللهُ؛ الّذِي يُقال إنه أنجب شخصاً. (أ) مز ٢: ٧ مُقتبس في أع ١٣: ٣٣ و عب ١: ٥؛ ٥: ٥ (يربط الاثنان الأخيران مز ٢: ٧ بـ مز ١١٠ و ٢صم ٧: ١٤). يَسُوعَ المَسِيحَ هُوَ الابْنَ الحقيقي وملك اللهُ. فقد حقق هُوَ ما لم يُحققه ملوك إِسْرَائِيلَ. وكالمصلوب والمُقام، نال رتبة ممسوح الرّبّ كالممسوح حقاً. وإلى نحو مُثير للدهشة لا يُطبّق ع. ج مز ٢: ٧ عَلَى قصص ميلاد يَسُوعَ، إذ أن المولد الجنسي الطبيعي ممنوع. يُطبّق أع ١٣: ٣٣ الكلمات "أَنْتَ ابْنِي أَنَا الْيَوْمَ وَلَدْتُكَ" (حرفيا) عَلَى قيامة يَسُوعَ.

ليس من السهل تقرير الأهمية الدقيقة لـ "الْيَوْمَ" في عب ١: ٥؛ ٥: ٥. ومع ذلك الشيء الواضح هنا: هذا المولد من الله يتجاوز فهم ع. ق للتبني. تهتم فقرات عب بتصريح وإعلان من هُوَ الابْنَ. تَدلّ بُنُوّة يَسُوعَ عَلَى سر تجسد الله.

(ب) في كتابات يوحنا يُستخدم التعبير gennaō ek (يُولد) لوصف أصل المُؤْمِن. يعرف المؤمنون أن وجودهم الحقيقي بأن وجودهم لا ينتمي إلى هذا العالم؛ فبدايتهم ونهايتهم في الله من خلال يَسُوعَ المَسِيحَ. في الحوار مع نيقوديموس، الإشارات للـ "الميلاد الثاني" تعني أنه لابد للبشر أن يتقبلوا أصلا جديدا، مستبدلين الطبيعة القديمة بأخرى جديدة (يو ٣: ٣، ٥، ٦، ٧، ٨). تعبر هذه الفكرة عن نفس الفكرة الجوهرية وهي الميلاد مرة أخرى من "الله" (١يو ٣: ٩؛ قا؛ ٢: ٢٩؛ ٧: ٤) والولادة "من فوق" (anōthen، يو ٣: ٣، ٧؛ راجع مُلاحظة [ت.ي.ج])، حيث يصفها يوحنا كعمل الله (١: ١٢- ١٣). ينسب يوحنا هذا إلى عمل الرُوحِ (٣: ٨٥٠)، ومثل هؤلاء الناس فقط هم من يُمكنهم مُعاينة مَلَكُوتُ اللهِ (٣: ٥).

٢. يستخدم بُولُسُ gennaō في ١كو ٤: ١٥ و فل ١٠ لعلاقته مع مُهتديه. وحين يتكلم عن المخاض (ōdinō) أو آلام الولادة التي يُعانيها إِلَى أَنْ يَتَصَوَّرَ الْمَسِيحُ فِيكُمْ (غل ٤: ١٩). نفس هذه الأفكار تكمنُ خلف تلك الفقرات التي تتكلم عن "ابْنَ" بُولُسُ في الإيمان (١كو ٤: ١٧؛ ١تي ١: ٢؛ ٢تي ٢: ١؛ قا؛ ١بط ٥: ١٣).

تتكلم الرابانية اليهودية عَلَى نحو مُماثل عن ربح المهتدين (⟵ prosēlytos، ٤٦٧٠). أخذ الأمر إلى الإثمار (تك ١: ٢٨؛ ٩: ٧) أحياناً عَلَى أنه كان لزاماً عَلَى الإِسْرَائِيلِيين أن يربحوا الآخرين إلى إيمانهم. كانت فكرة الولادة الجديدة عبر الإهتداء إلى اليهودية شائعة بين الرابانيين. تبدولغة بُولُسُ في الفقرات السابقة أنها تبنّت الأفكار اليهودية.

٣. يرد الفعل anagennaō في ١بط ١: ٣، ٢٣فقط، حيث يعني ولد ثانية. ومعناه مُشابه لـ gennaō في يو ٣: ٣؛ (راجع أيضاً palingenesia، ٤٠٩٨). من خلال كلمة الوعظ لله الحي (١بط ١: ٢٣)، و دُعي المؤمنون من قبل الله لحَيَاةُ جديدة، التي المُلخصة كـ "رَجَاءٍ حَيٍّ" (١: ٣) و "لِلْمَحَبَّةِ" (١: ٢٢). الولادة الجديدة ليست شيئا يُمكن أن يوافق عليه الشخص ويقرره برغبته الخاصة، بل هي بحسب الله و "رَحْمَتِهِ الْكَثِيرَةِ" (١: ٣) و "بِقُوَّةِ اللهِ" (١: ٥). يستند المؤمنون

عَلَى الصيغة الدلالية: "وَلَدَنَا ثَانِيَةً لِرَجَاءٍ حَيٍّ، بِقِيَامَةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ مِنَ الأَمْوَاتِ" (١: ٣). ومن ناحية أخرى، يستندون لأولوية: "فَأَلْقُوا رَجَاءَكُمْ بِالتَّمَامِ عَلَى النِّعْمَةِ الَّتِي يُؤْتَى بِهَا إِلَيْكُمْ عِنْدَ اسْتِعْلاَنِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (١: ١٣). فأولئك الذين ولدوا ثانية يدركون بأن الافتراق عن الدهر القديم قد حدث. العامل الحاسم الَّذِي يجعل الولادة الثانية محتملة هُوَ فعل الله في قيامة يَسُوعَ الْمَسِيحِ.

انظر أيضاً *ginomai*، يصير، يكون (١١٨١)؛ *ektrōma*، فشل، سقط (١٧٦٥)؛ *palingenesia*، التجديد، الولادة الثانية (٤٠٩٨)؛ *tiktō*، يلد، مولود، ينتج (٥٥٠٣)؛ *eugenēs*، شريف، شريف النسب أو الجنس (٢٣٠٢).

١١٧٤ γεύομαι، γεύομαι، (*geuomai*)، يذوق، يتناول، يتمتع بـ، يأكل (١١٧٤).

ث ي & ع. ق يُقصد بـ *geuomai* هي يتذوق؛ ومجازياً للتشارك، والاستمتاع بـ، و يختبر. ترد هذه الكلمة في سب في معناها المجازي فقط في أي ١٨: ٢٠؛ مز ٣٤: ٨ ("ذُوقُوا وَانْظُرُوا مَا أَطْيَبَ الرَّبَّ!")؛ و أم ٣١: ١٨. وللمعنى الحرفي، راجع ٢٥: ٣٠؛ ١صم ١٤: ٢٤، ٢٩، ٤٣؛ يون ٣: ٧.

ع.ج ١. ترد *geuomai* في ع. ج ١٥ مرة. ترد بالمعنى الحرفي "يتذوق" في مت ٢٧: ٣٤؛ يو ٢: ٩؛ أع ١٠: ١٠؛ كو ٢: ٢١. كانت الكَنِيسَة في كولوسي مشغولة بـ "الفلسفة" (٢: ٨)التي كانت تحتوي عَلَى عناصر التقاليد اليهودية مخلوطة بتلك الخاصة بالوثنية، واحد منها كان خدمة "أَرْكَانِ الْعَالَمِ" (٢: ٢٠) التي من المُحتمل أن تكون السلطات الملائكية المسئولة عن الكون. تضمن جزء من هذه الخدمة لِهَذه السلطات تمسكاً لشرائع طقسية يهودية معينة. يتساءل بُولُسُ عن السبب في أن هؤلاء الناس ما زالوا يعترفون بمثل هذه القوى في حين أن الْمَسِيحَ انتصر عليها:" فَلِمَاذَا ... تُفْرَضُ عَلَيْكُمْ فَرَائِضُ: لاَ تَمَسَّ، وَلاَ تَذُقْ، وَلاَ تَجُسَّ؟ "(٢: ٢٠-٢١). ليس لِهَذه النُّظم قيمة في الحث عَلَى الكفر أو التقوى الْمَسِيحِية .

ينتهي مثل الوليمة العظيمة بالتصريح: "لأَنِّي أَقُولُ لَكُمْ إِنَّهُ لَيْسَ وَاحِدٌ مِنْ أُولئِكَ الرِّجَالِ الْمَدْعُوِّينَ يَذُوقُ عَشَائِي" (لو ١٤: ٢٤). هنا يَسُوعَ نفسه يتكلم من خلال السيد في المثل، رافضاً أولئك الذين رفضوا دعوته للوليمة بسبب الإنكباب عَلَى الشئون الدنيوية. يُمثِّل المعنى الحرفي لـ"يذوق" للمشاركة في المأدبة المسيانية، مَلَكُوتُ الله.

٢. بالمعنى المجازي يقتبس١بط ٢: ٣ ("إِنْ كُنْتُمْ قَدْ ذُقْتُمْ أَنَّ الرَّبَّ صَالِحٌ") كلمات مز ٣٤: ٨. حيث يحثّ القرّاء عَلَى وضع الأحقاد، والمكر، والرياء، والحسد، وكل مذمّة جانباً (٢: ١) والنمو للنضج، إذ أنهم "مَوْلُودِينَ ثَانِيَةً" (١: ٢٣؛ ٢: ٢).

لرُبما يعكس أيضاً مز ٣٤: ٨ ما جاء في عب ٦: ٤- ٦ (فقرة صعبة الترجمة للغاية)، إذ يُصرّح الكاتب بأنه من المستحيل ارجاع أولئك إلى التوبة الذين، من بين أشياء أخرى، "ذَاقُوا الْمَوْهِبَةَ السَّمَاوِيَّةَ [وَ] .... ذَاقُوا كَلِمَةَ اللهِ الصَّالِحَةَ" (تتضمن بعض الاقتراحات مغفرة الخطايا، وهبة الخلاص، والرُوحَ القدس، أو الْمَسِيحَ نفسه). عَلَى أية حال من الأحوال، فالْمَسِيحيون- كونهم مخاطبون- قد اختبروا شيئاً من العالم الآتي. فإذا كان الأمر كذلك، فإن هذه الفقرة تُميز بين " حالياً" و "ليس بعد" في حَيَاةُ الْمَسِيحَي.

في عب ٢: ٩ مات الْمَسِيحَ لكي "يَذُوقَ بِنِعْمَةِ اللهِ الْمَوْتَ لأَجْلِ كُلِّ وَاحِدٍ". فموته عمل خلاص. وإدانته كخاطيء لا تُنجينا من الموت الْجَسَدِي، بل يُزيل مخاوفنا من الموت، إذ من خلالُها انكسرت قوة الدمار الأبدي(قا؛ ٢: ١٤- ١٥). لاحظ يو ٨: ٥١- ٥٢: "اَلْحَقَّ الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنْ كَانَ أَحَدٌ يَحْفَظُ كَلاَمِي .... فَلَنْ يَذُوقَ الْمَوْتَ إِلَى الأَبَدِ".

والوعد للبعض في مر ٩: ١ و لو ٩: ٢٧: "إِنَّ مِنَ الْقِيَامِ هَهُنَا قَوْماً لاَ يَذُوقُونَ الْمَوْتَ حَتَّى يَرَوْا مَلَكُوتَ اللهِ قَدْ أَتَى بِقُوَّةٍ" من المحتمل يتوقع ثلاثة إنجازات: تبدل هيئة يَسُوعَ (وهو ما حدث عقب هذا القول مُباشرة)، و القيامة، ومجيء ابْنَ الإِنْسَانِ في الدينونة عَلَى أورشليم.

انظر أيضاً *peinaō*، جوع (٤٢٧٧)؛ *brōma*، طعام (١١٠٩)؛ *esthiō*، يأكل (٢٢٦٦)؛ *pinō*، يشرب، شرب (٤٤٠٣).

١١٧٨ γῆ، γῆ، (*gē*)، أرض، بر، عالم، تربة (١١٧٨)؛ ἐπίγειος، (*epigeios*)، أرضي، دنيوي (٢١٠٣).

ث ي & ع. ق *gē* هي الأَرْض أو العالم؛ واليابسة بالمقابلة مع الماء، ويُقصد بها أيضاً جزء من الأَرْض، قطعة أرض، حقل بتربة صالحة للزراعة. المعنى "يابسة"، كالمنطَقة التي تحت سيطرة وولاية منفردة، يظهر بالتناظر بجانب هذه المعاني الطبيعية. ففي الميثولوجيا اليونانية القديمة *gē* و *ouranos*، السّمَاء، من بين أقدم الآلِهَة .

تستخدم سب *gē* أكثر من ٢٠٠٠ مرة. ولا تتضمن هذه الكلمة أي فكرا لاهوتيا لُها في أي من سب أو ع. ج. فالأرض جزء من خليقة الله (قا؛ تك ١: ١- ٢).

ع.ج يستخدم ع. ج ٢٥٠ *gē* مرة، خاصة في الاناجيل، وأع، ورؤ. فهي أولا التربة التي يبذر فيها الزارع بذرته (قا؛ "لَمْ تَكُنْ لَهُ تُرْبَةٌ *gē* كَثِيرَةٌ"، مت ١٣: ٥). كما يمكن لشخص أن يجلس عَلَى الأَرْض (مر ٨: ٦)؛ تقف في تناقض مع الماء (مت ١٤: ٢٤). وكل الأَرْض مجتمعة معاً لُها حدّ ("مَلِكَةُ التَّيْمَنِ ... لأَنَّهَا أَتَتْ مِنْ أَقَاصِي الأَرْضِ"، مت ١٢: ٤٢؛ وشهود يَسُوعَ كان ينبغي أن يذْهبوا إلى "... أَقْصَى الأَرْضِ"، أع ١: ٨). وملائكة الدينونة "وَاقِفِينَ عَلَى أَرْبَعِ زَوَايَا الأَرْضِ"، ويكونون "مُمْسِكِينَ أَرْبع رِيَاحِ الأَرْضِ" (رؤ ٧: ١؛ قا؛ مت ٢٤: ٣١). وكما كان يونان في بطن الحوت في وسط الماء، سيكون الْمَسِيحَ "فِي قَلْبِ الأَرْضِ" (مت ١٢: ٤٠). في كل هذه الفقرات، الأَرْض هي شيء مخلوق.

١. يرد الاستخدام التاريخي حيثما يُستخدم بالمعنى السياسي، مثل؛ أَرْضَ يَهُوذَا (مت ٢: ٦)، أَرْضَ إِسْرَائِيلَ (٢: ٢٠)، أَرْضَ مِدْيَنَ، وأرض مصر (أع ٧: ٢٩، ٣٦). من الصعب تحديد إن كان المقطع يتكلم عن بلاد معينة (خاصة أَرْضَ إِسْرَائِيلَ) أو الأَرْض المأهولة بالسكان ككل (← *oikoumenē*، ٣٨٧٦). ومن وجهة نظرنا الحديثة للعالم نَحْنُ ميالون للتفكير عالمياً وعموماً. عَلَى أية حال؛ ع. ج يُمكن أن يستخدم "الأَرْض" عَلَى نحو خاص ليشير (حرفياً) إلى "جَمِيعُ قَبَائِلِ الأَرْضِ" (مت ٢٤: ٣٠؛ رؤ ١: ٧؛ قا؛ زك ١٢: ١٠- ١٤). وعلى الرغم من ذلك فالتعبير الرائع "مِنْ أَقْصَاءِ الأَرْضِ إِلَى أَقْصَاءِ السَّمَاءِ" (مر ١٣: ٢٧) يعني كل الأَرْض، مُعبّر هنا بارتباط مع عبارتين من ع. ق (تث ١٣: ٧؛ مز ١٩: ٦).

٢. الأَرْض والسَّمَاءِ، كلاهما خليقة الله. ومع ذلك فالأرض تُمثّل صورة لعدم الكمال (عب ٨: ٤- ٥)، وللخطية (مر٢: ١٠)، والموت (١كو ١٥: ٤٧). لذا فعلى الْمَسِيحيين أن يوجهوا أفكارهم لما هُوَ فوق، وليس عَلَى الأشياء الأرضية (كو ٣: ٢). فالسَّمَاء والأرض (وبقول آخَرَ: حالة الْخَطِيَّة الحالية) ستزولان في النهاية (مت ٥: ١٨؛ ٢٤: ٣٥؛ ٢بط ٣: ١٠)، التي تعني مواجهة قضاء الله. وبقيامهم بذلك، سيفسحون مجال لُهم "سَمَاوَاتٍ جَدِيدَةً وَأَرْضاً جَدِيدَةً" (٢بط ٣: ١٣؛ رؤ ٢١: ١). حيث يمتد الفداء إلى أقصى المسكونة. وسيرث الودعاء الأَرْض حسب وعد الْمَسِيحِ (مت ٥: ٥)؛ فهذا الْمَلَكُوتُ الأرضي مُشابه تماماً لِلْمَلَكُوتُ السماوي، الآتي للخليقة المفدية (رو ٨: ٢١).

٣. ترد *epigeios* (في ع. ج ٧ مرات) لتعني حرفياً "عَلَى الأَرْضِ"، بيد أنها يُمكن أيضاً أن تُربط بثنائية الأَرْض والسَّمَاء و تعني

كذا دنيوي (١كو ١٥: ٤٠؛ ٢كو ٥: ١؛ في ٣: ١٩).

انظر أيضاً *oikoumenē*، الأرض، المسكونة (٣٨٧٦)؛ *agros*، حقل، ضيعة، برية (٦٩)؛ *chous*، تربة، تراب (٥٩٦٧)؛ *kosmos*، العالم، الزينة (٣١٨٠).

١١٨١ γίνομαι، γίνομαι (*ginomai*)، يصير، يكون (١١٨١)، ἀπογίνομαι (*apoginomai*)، يموت (٦١٤)؛ γένεσις (*genesis*)، ميلاد، خلقة، كون (١١٦١).

ث ي& ع. ق ١. *ginomai* (في ث ي *gignomai*) لَهُا بعض ظلال المعني: يأتي للوجود، ينتج (عن أشياء)، يحدث (من أحداث)، يصير، يُصبح.

٢. في سب، ترد *ginomai* أيضاً كبديل لصيغ *einai* (يكون). التركيب *kai egeneto* . . . *kai* ("وَحَدَثَ ... و..." [تك ٤: ٨؛ ألخ.]) ينقل التركيب العبراني (-*wa* ... *wayᵉhî*، "وحدث أنه....").
apoginomai (تعني البادئة *apo* من) تعني يبعد، ويتوقف، ويرحل، وبقول آخَرَ: يموت (ولا ترد في سب). *genesis* (أصل، ميلاد)، قريبة لـ *ginomai* ، ترد مرات عديدة في سب، وبشكل خاص كعنوان لسفر التكوين.

ع.ج ١. *ginomai* مُستخدمة في ع. ج في تشكيلة ارتباطات وليس لَهُا معنى ديني أو لاهوتي خاص. (أ) تعني مَوْلوداً (غل ٤: ٤)؛ وينمو (للثمر، مت ٢١: ١٩)؛ ويظهر، يصير (في حوادث مختلفة ٨: ٢٦؛ أع ٦: ١؛ ١٢: ١٨)؛ يُجعل، يُفعل (يو ١: ٣؛ مت ١١: ٢١)؛ يصير شيئاً (مر ١: ١٧). وهي تُستخدم كثيراً في لو وأع في التركيب *kai* *egeneto* . . . *kai* (حرفياً، " وحدث أن.."؛ "وصار أن.."؛ قا؛ ما سبق). يستخدم بُولسُ الإنكار القوي *mē genoito* (حرفياً، ، ليس عَلَى الإطلاق، حَاشَا؛ مثل؛ رو ٣: ٤؛ ٦: ٢).

(ب) قد ترمز *ginomai* أيضاً إلى *einai* (يكون، مثل؛ مت ١٠: ١٦؛ مر ٤: ٢٢). ومع المُضاف إليه تدّل عَلَى الأصل أو العضوية (لو ٢٠: ١٤؛ ٢بط ١: ٢٠). ومع حالة النصب التي تكون فيها الكلمة المفعول به غير مباشر للشخص تدل عَلَى الانتماء إلى (رو ١١: ٥).

٢. ترد *apoginomai* فقط في ١بط ٢: ٢٤ "الَّذِي حَمَلَ هُوَ نَفْسُهُ خَطَايَانَا فِي جَسَدِهِ عَلَى الْخَشَبَةِ، لِكَيْ نَمُوتَ *apoginomai* عَنِ الْخَطَايَا فَنَحْيَا لِلْبِرِّ". لذا؛ فهي قد تقف مقابل الحَيَاةُ، لتدل عَلَى التغيير الَّذِي حدث في حَيَاةُ الْمُؤْمِنِين بموت الْمَسِيحَ وقيامته، والذي يجعل الميلاد الثاني مُحتملا (← *gennaō*، ١١٦٤؛ قا؛ رو ٦: ٨، ١١).

٣. تعني *genesis* "ولادة" في مت ١: ١٨ و لو ١: ١٤. وتعني أيضاً حَيَاةُ أو كائن مخلوق. وتُستخدم بهذا المعنى في يع ١: ٢٣ "فَذَاكَ يُشْبِهُ رَجُلاً نَاظِراً وَجْهَ خِلْقَتِهِ [أوكيانه الطبيعي، *genesis*] في مرآة".

هناك فقرتان أخرتان يحتاجان لفحص أدق (أ) يبدأ متى إنجيلَهُ بهذه الطريقة: "كِتَابُ مِيلاَدِ *genesis* يَسُوعَ الْمَسِيحِ ابْنِ دَاوُدَ ابْنِ إِبْرَاهِيمَ"، وهذه الصيغة تعود إلى صيغة ع. ق، حيث يُقدّم تك سجلا لسلسلة نسب أو عائلة (تك ٢: ٤؛ ٥: ١؛ ١١: ١٠)، أو قصة عائلية (٦: ٩؛ ٣٧: ٢). غالباً ما تتداخل سلاسل النسب والقصص العائلية. وفي مت تُوظف كلقب للسجل العائلي عَلَى الأرجح مت ١: ٢-١٧ (لاحظ ١: ١٨؛ الَّذِي يُقدّم قصة الميلاد).

(ب) يحوي يع ٣: ٦ عَلَى التعبير *trochon tēs geneseōs*، الَّذِي تُرجم كـ "دَائِرَةَ الْكَوْنِ"[ت.س& ف]، "الطبيعة في سيرها" [أيضاً راجع المُلاحظة المكتوبة عنها في ت.ي]، "مجرى الطبيعة" [ت. م]. تصف هذه الفقرة اللسان كـ"عالم الإثم"، القادر عَلَى تدنيس كُل الجسم وإخضاع سبيل حَيَاةُ الشخص كلية في النار. يبدو أن هذا التعبير مُتعلق بعض الشيء بالفكرة الأورفية للتكرار الدائم للطبيعة، ومع ذلك فيبدو أنها أقل من أن تكون تعبيراً فلسفياً وأكثر كتعبير تلطيفي لوصف تقلبات الحَيَاةُ.

انظر أيضاً *gennaō*، يلد، يولد، مولود، والد، يحبل (١١٦٤)؛ *ektrōma*، فشل، سقط (١٧٦٥)؛ *palingenesia*، التجديد، الولادة الثانية (٤٠٩٨)؛ *tiktō*، يلد، مولود، ينتج (٥٥٠٣)؛ *eugenēs*، شريف، شريف النسب أو الجنس (٢٣٠٢).

١١٨٢ γινώσκω، γινώσκω (*ginōskō*)، يَعرف، يُعرّف، عارف، معروف، يعلم، عالم، يفهم (١١٨٢)، γνῶσις (*gnōsis*)، معرفة، علم، فطنة (١١٩٤)؛ γνώμη (*gnōmē*)، رأي، حكم (١١٩١)؛ γνωρίζω (*gnōrizō*)، يعلم، يعرف، يبين، يدري (١١٩٢)؛ ἐπιγινώσκω (*epiginōskō*)، يعرف، يفهم، يفطن (٢١٠٥)؛ ἐπίγνωσις (*epignōsis*)، معرفة، فطنة (٢١٠٦)؛ γνωστός (*gnōstos*)، معرفة، علم، فطنة (١١٩٦).

ث ي ١. في ث ي *ginōskō* لَهُا مجموعة واسعة من المعاني. **(أ)** يُقصد بها أساساً يلاحظ، يدرك، أو يتعرف عَلَى شيء، شخص، أو موقف من خلال الحواس، خاصة البصر. هذا يقود لتنظيم ذكي في العقل لما تم إدراكه في عالم التجربة. لذا يُقصد بالفعل أيضاً يختبر، ويتعلم، ويتعرف على. الاسم *gnōstos* يُعبّر عن فعل المعرفة من خلال الخبرة.

(ب) يُقصد بـ *ginōskō* أحياناً يميز، لاختبار أشياء مختلفة قد تؤدي الى ذلك.

(ج) تؤدي الألفة إلى معرفة شخصية. لذا *ginōskō* يُمكن أن يُقصد بها علي نحو شخصي يفهم، وأيضا يقرر. أيضاً *gnōsis* ترد مراراً وتكرارا بمعنى المعرفة، البصيرة. و *gnōme* تعني البصيرة، التأمل، والحكم أو الرأي.

(د) *ginōskō* قد تُستخدم للتعبير عن علاقة الثقة بين الأشخاص، بمعنى يتعرف عَلَى كصديق، و يحب كصديق. ربما يكون الفعل يعرف في اليونانية الْهلينية بمعنى يقيم علاقات جنسية مع، مُشتقا من ذلك.

(هـ) يمكن الوصول إلى معرفة المواقف بالتأمل، والتقرير، والفحص، وبقول آخَرَ: بعمليات فكرية منطقية.

(و) ولأن القرارات في المحاكم الجنائية والمدنية كانت تستند إلى ثقل الحقائق المُعطاة، فمن الممكن أن يُعبّر عنها بـ *ginōskō* في المبني للمجهول، ليُقصد بها محكوم عليه.

(ز) قد يكون موضوع المعرفة حدثاً ملموساً أو فكرة في العقل. يلعب الإدراك التأملي، حيث دوراً كبيراً خاصة في الفلسفة. إذ أن هدف المعرفة الفلسفية هُوَ رؤية الديمومة والحقيقة، اللذين يُمكن رؤيتهما فقط بواسطة أعين النفس. يرافق *ginōskō* دائماً المعنى المتضمن لإدراك الحقيقة والطبيعة الكاملتين لموضوع قيد النظر. وهكذا فهي مُميزة عن مجرد الرأي (← *dokeō*، ١٥٠٦)، الَّذِي قد يُدرك الموضوع بشكل ناقص أو حتى بشكل خاطيء.

٢. إن الاستخدامات السابقة لـ *ginōskō* ومشتقاتها أيضاً ترد في الْهلينية اليونانية. هذا بالإضافة إلى أننا نجد استخداما متزايدا للمصطلحات، وثيق الصلة باللغة الفلسفية اليونانية. تظهر في الأنظمة المختلفة عَلَى نطاق واحد للفكر والنُظم المرتبطة بالمفاهيم والمتأثرة بتوفيقية بين المعتقدات المتعارضة، والتي تُحصر معاً تحت عنوان "الغنوسية". وليس المجال هنا في هذه المقالة، لفحص لكل الفكر الغنوسي، لكن يمكن عرض بعض الصفات المميزة للغنوسية.

(أ) في الثقافة الْهلينية إتخذ الناس موقفاً جديدا نحو العالم، والذي

تضمّن الشك في الوصول للحقيقة المتعلقة بالعالم والحقيقة عَلَى طول الخطوط العقلانية. فالبشر يختبرون العالم والتاريخ كمصير لا يمكن اختراقه، الّذِي لا يستطيعون التأثير فيه ويُسلموا إليه كعبيد بلا حول أو قوة. فالعالم سجن أكثر منه موطن. لذا؛ يحنُّ البشر للحرية والْهروب من الالتزامات المفروضة عليهم في عالم غريب. وأحد طرق الْهروب هذه يكمن في *ginōsis* الّذِي ليس اختراقًا عقلي للموضوعات بالفكر المنطقي، لكنه من خارج الكون، من مصدر إلَهي. يأتي هذا من خلال الوحي المُعطى بالنعمة. الوسائل التي بها يستطيع الشخص أن يكتسب معرفة هذا الواقع الآخر تتضمن الإيمان بالاسرار المقدسة، والسحر، والتصوف، والتأمل النصف فلسفي.

(ب) *ginōsis* مبدئياً هي معرفة الشخص لنفسه، لطبيعته الحقيقية، التي توضّح العلاقة المتنافرة لطريقة وجوده عَلَى الأرض وفي التاريخ. إنها تظهر للشخص طريق عودته للخلاص من خلال معرفة الماضي، والحاضر، والمستقبل.

(ج) تُخبرنا أسطورة غنوسية عن "التاريخ المأساوي للنفس". فبداية النفس كانت إلَهية، لكن كنتيجة للسقوط الأول طُردت وقُيدت بالمادة، التي هي مُعادية للهٰ. لذا لا يستطيع البشر الشعور بالمواطنة في هذا الكون، لهذا؛ لا يوجد أي شيء مُشترك بين هذا الكون وإلهٰ النفس. لذا؛ فالبشر يُصابون بشوق يائس مبهم لأن يتركوا العالم. فالشخص الأقل ضلالا للكون، هُوَ الأقوى شوقاً. وإذا ما استسلم شخص بالكامل للكون، فلن يبقى أمل للخلاص. تبدأ عملية الخلاص عندما- كنتيجة لـ "نداء" خارجي- يُستبدل هذا الشوق بتعليم عن الإلَهٰ المجهول هناك. فإذا كان النداء مسموعاً، فليس هناك أي شيء يمنع عودة النفس الإلَهية إلى اللاهوت وأن تؤلَه.

(د) كُلّ هذا يؤدي إلى اتجاه غنوسي نحو الحَيَاة التي هي نفسها يشار إليها بـ *ginōsis*. والذي يُظهر نفسه بالشعور بالتفوق عَلَى كُل ما هُوَ غير غنوسي - في الغنوسية المَسِيحية، وعلى كُلِّ من هُوَ مؤمن عادي. فالغنوسي هُوَ الشخص الوحيد الّذِي يعرف الله حقا، والذات الحقيقية ليست جزءا من الكون. والقواعد الأخلاقية هي إما مطلب القوى الكونية التي تهدف إلى تحويل البشر إلى العبودية أو القيم الإنْسَانية عَلَى نحو محض. سواء كان ذلك بالزهد أو الفسق، فالغنوسيون يريدون أن يحتقروا هذه القيم ويتجردون من أي روابط دنيوية.

ع ق كما هُوَ الحال في الموقف اليوناني الشائع فإن ع. ق يُشاركه الرأي، فالمعرفة مُشتقة من خلال الحواس؛ فالشيء الّذِي سيُعرّف يجب أن يُقدّم نفسه للحواس ويدع نفسه لأن يُعرف، لذا نجد أفعال للسمع والرؤية متوازية لأفعال المعرفة (مثل؛ ١صم ١٤: ٣٨؛ إش ٤١: ٢٠؛ قا؛ خر ١٦: ٦- ٧؛ تث ٣٣: ٩).

١. في سب تُعيد فئة الكلمة *ginōskō* بشكل رئيسي الكلمات المُشكّلة من الأصل العبري *yādaʿ*، الّذِي لَهُ مجموعة واسعة من المعاني. فهو يُمكن أن يعني **(أ)** يُلاحظ، ينتبه، يختبر (مثل؛ تك ٣: ٧؛ قض ١٦: ٢٠؛ جا ٨: ٥). **(ب)** ويُقصد بها أيضاً يميز بين بعض الأشياء. **(ج)** والمعرفة المنقولة عن طريق طرف ثالث لتعطي معنى يعرف عن طريق التعلّم (أم ٣٠: ٣). **(د)** تصبح خبرة حقيقية في علاقة معتمدة عَلَى الألفة مع الشخص أو الشيء المعْروف. إن استخدام *yādaʿ* في الأدب الحكمي مثال عَلَى هذا. يُمكن أن تُحصّل المعرفة بمُلاحظة العالم والحَيَاة كعمل الله، والتي تؤدي تباعاً لحَيَاة مستقيمة أمام الله (أم ٢: ٦؛ جا ٨: ١٧).

(هـ) يُمكن أن تؤدي المعرفة إلى قدرة تقنية، وبقول آخَرَ: معرفة كيفية عمل شيء (١مل ٧: ١٤؛ قا؛ تك ٢٥: ٢٧؛ أش ٤٧: ١١). **(و)** في بعض الظروف الملاحظة والفعل الناتج (أو الاخفاق في التصرف) يصبحان مرتبطين بشكل وثيق. لذا؛ (*yādaʿ*) *ginōskō* يُقصد بها أيضاً يتعلّق بـ، ويهتم بـ، ويُقلق نفسه بـ (مثل؛ مز ١: ٦؛ ٣٧: ١٨؛ قا؛ أم ٢٧: ٢٣). **(ز)** ويمكن أن يُقصد أيضاً بالمعرفة يقيم علاقة جنسية مع (تك ٤: ١؛ ١٩: ٨). **(ح)** يعرف شخصا آخَرَ "وجهاً لوجه" تعني يكون لَهُ علاقة شخصية وموثوقة مع شخص آخَرَ (مثل؛ تث ٣٤: ١٠). عندما عرف الله الشعب (عا ٣: ٢)، فهو يختارهم أو ينتخبهم (قا؛ عد ١٦: ٥). فهذه المعرفة شفوقة ومُحبّة، لكنها تتطلب استجابة شخصية. **(ط)** إن تمييز ع. ق لمفهوم المعرفة يُرى بوضوح في الفقرات التي تتكلم عن معرفتنا بالله.

٢. إن معرفة اللهٰ تُربط دائماً بأعمال اللهٰ التي يُعلن فيها عن ذاته، "فَتَعْلَمُونَ [أنتم، أو هم] أَنِّي أَنَا الرَّبُّ" (ترد ٥٤ مرة في حز، وفي أماكن أخرى)، التي ترتبط دائماً بإعلان عن فعل مُعيّن من قبل يهوه (مثل؛ حز ٦: ٧، ١٣، ١٤؛ ٧: ٤؛ ١١: ١٠- ١٢؛ قا؛ خر ٦: ٧؛ ٧: ٥، ١٧؛ ١مل ٢٠: ١٣، ٢٨ [= سب ٢١: ١٣، ٢٨]؛ أش ٤٥: ٣، ٦- ٧). في ٢مل ٥: ١٥، يتعرّف نُعْمَانُ السورياني عَلَى إِلَهِ إِسْرَائِيلَ من خلال شفاءه من مرض البرص. وفي سي ٣٦: ٤- ٥، يُطلب من الله أن يعلن عن نفسه للأمم، حتى ما يعرفوا هم أيضاً بأنه ليس هناك إِلَهٌ آخَرَ بجانب يهوه.

الشهادة لأعمال وآيات اللهٰ في الماضي الموضوعة في تاريخ الخلاص قادرة عَلَى تقديم معرفة يهوه (خر ٣١: ١٣؛ حز ٢٠: ١٢- ٢٠). مثل هذه المعرفة في ع. ق لا تهتم بالسؤال التأملي عن وجود اللهٰ، بيد أن معرفة اللهٰ تكون شخصية، ومن خلال عملَهُ بالنعمة والدينونة تجاه البشر. ويُقصد بمعرفته الدخول في علاقة شخصية، يجعلُها هُوَ نفسه ممكنة.

العلاقة الحميمة لإِسْرَائِيلَ مع اللهٰ تتطلب توافقاً لسلوك الأمة مع إلهٰ. فالأمر "كُفُّوا وَاعْلَمُوا أَنِّي أَنَا اللهُ" (مز ٤٦: ١٠) لا يعني بأن الأمَم التي تُهاجم مدينة الله يجب أن يجتازوا هداية دينية تجاه يهوه. بالأحرى، يجب أن يتخلوا عن تمردهم بالاعتراف بسلطان يهوه عَلَى التاريخ. الأسئلة البلاغية في أر ٢٢: ١٥- ١٦، تفسر معرفة الله بشكل واضح كعمل العدل والبر، خاصة للفقراء والمحتاجين. وبنفس الطريقة في هُوَ ٤: ١٢ معرفة يهوه مرتبطة بشكل مباشر بسلوك معيّن: انعدام الإخلاص و خيانة العهد يرتبطان بانعدام معرفة الله. والنتيجة دمار العلاقات الإنْسَانية.

وهكذا؛ فبينما كان اهتمام اليونانيين منكبّاً عَلَى المعرفة غير المتحيزة والولع التأملي في الطبيعة الغيبية للأشياء، يعتبر ع. ق المعرفة كشيء ينشأ عن لقاء شخصي. كما تحققت إِسْرَائِيل بشكل مستمر عن إعلان الله في الماضي، والحاضر، والمستقبل، ليعرفوا غايات ومتطلبات الله في العبادة وفي السلوك.

٣. **(أ)** إن المُقابلة بين اليهودية الهُلينية والشرك بالله أديا إلى تطوير مفهوم شِبْه عقيدي لمعرفة الله. وهذا يعني قبل كُل شيء معرفة أنه يوجد إلَهُ واحد ومقاومة إدعاءات المعبودات الوثنية التي تتعبد للأصنام كآلِهة. نظرا لأن الأدب الراباني يحذرمن التأمل فيما كان قبل الخليقة، فمن الواضح بأن اليهودية تم ضمها في تناقض مع الغنوسيين.

(ب) هناك بالتأكيد بعض الصلات بين ع. ق والمفاهيم الغنوسية الهُلينية للمعرفة؛ ففي كليهما تتحصّل معرفة الله عن طريق الإعلان. في الأخيرة، رغم ذلك، تُنكر مكانة التاريخ باستمرار، بينما في الأولى، ترتبط وتتلازم معرفة الله بإعلانه في الزمان والمكان.

(ج) في فترة ما بين العهدين (القديم والجديد) تُظهرنصوص قمران تطوّر لمفهوم المعرفة في ع. ق. فالمعرفة إحدى أهم ثمار الخلاص التي يتمتع بها الأعضاء الأتقياء للجماعة. فالله نفسه "إلَهٰ المعرفة" (قا؛ نج ٣: ١٥)، وبقول آخَر: الله الّذِي يمتلك كُل المعرفة ومنه وحده يُمكننا أن نكتسب المعرفة. هناك العديد من موضوعات المعرفة الإنْسَانية،

منها "الأسرار" أو "الأشياء المخفية" والتي تذكر كثيراً، والتي قصدت بها الجماعة الأسرار المكشوفة للخليقة، والتاريخ، والأيام الأخيرة، في هذا نرى صلة تعليم جماعة قمران بالرؤيوية اللاحقة. ستلعب معرفة مشيئة الله كما معلنة في التوراة دوراً مهماً على امتداد هذا. والتي اعتمد عليها قبول ومكان الشخص في الجماعة (نج ٢: ٢٢).

ع. ج ١. مسح إحصائي للاستخدام والمعنى في ع. ج *ginōskō* ترد ٢٢١ مرة، منها ٨٧ في كتابات يوحنا، و ٥٠ مرة عند بُولُسُ، و ٤٤ عند لوقا وفي أعمال الرسل؛ و*epiginōskō* ترد ٤٤ مرة، و*gnōsis* ترد ٢٩ مرة و*gnōrizō* ترد ٢٥ مرة و*epignōsis* ترد ٢٠ مرة. والصفة الفعلية *gnōstos* ترد ١٥ مرة؛ و *gnōmē* ترد ٩ مرات (بشكل سائد في بُولُسُ و الرؤيا).

في عدد كبير من الحالات لدينا الاستخدام العام والشعبي للكلمات المحددة أعلاه: يسمع عن (مر ٥: ٤٣؛ يو ٤: ١؛ في ١: ١٢)، ويلاحظ (مت ١٦: ٨؛ مر ٦: ٣٣ *epiginōskō*؛ ١٣: ٢٨- ٢٩)، يشعر(٢٥: ٢٩-٣٠)، يتعرف عَلَى (مت ٧: ١٦؛ لو ٢٤: ١٦؛ كلاهما *epiginōskō*؛ يع ٢: ٢٠) يعلم، يعرف (لو ١٢: ٤٧- ٤٨؛ يو ١: ٤٨؛ ٢١: ١٧،و يفهم (مر ٤: ١٣)،و يكتشف (يو ١٣: ٣٥؛ ١٥: ١٨؛ ١يو ٢: ٣، ٥)، ويميز (١كو ١٤: ٧)، و يعرف كيف أن.. (مت ١٦: ٣).

الاسم *gnōmē* يرد عامةً في المعنى المعتاد لرأي، حكم فقط. لذا، في ١كو ٧: ٢٥ رأي الرسول مُميز بشكل واضح عن "أمرمن الرّبّ"، لكن ما زال ذو سلطان (قا؛ ٧: ٤٠). وفي رؤ ١٧: ١٣ يرد في عبارة "رَأْيٌ وَاحِدٌ". وفي أع ٢٠: ٣ "صَارَ رَأْيٌ" بُولُسُ أَنْ يَرْجِعَ عَلَى طَرِيقِ مَكِدُونِيَّةَ.

٢. (أ) تأثير استخدام ع. ق الاستخدام العالمي للـ سب في الْكَنِيسَةِ الأولى ضمن اسـ ارية لغوية بين ع. ق و ع. ج. بيد أن إعلان الله في يَسُوع الْمَسيح أعطى توكيداً جديداً لمفهوم ع. ق عن المعرفة. فحيث تُعبّر عن علاقة شخصية بين الشخص الَّذي يعرف والشخص المعروف يؤخذ مفهوم ع. ج للمعرفة بشكل واضح من ع. ق. ينطبق هذا عَلَى العلاقات الجنسية (مت ١: ٢٥؛ لو ١: ٣٤) وعلى تصريح الْمَسِيحَ في مت ٧: ٢٣ "إِنِّي لَمْ أَعْرِفْكُمْ قَطُّ!"، وبقول آخرَ: لم يكن لي علاقة بكم عَلَى الإطلاق. والعبارة التي في ٢كو ٥: ٢١ بأن الْمَسِيحَ (حرفياً) "لَمْ يَعْرِفْ خَطِيَّةً" لا تعني أنه لم يكن لديه معرفة عقلية عن الْخَطِيّة بل أن يَسُوعَ لم يكن لَهُ صلة شخصية بالخطية. وبنفس الطريقة، رو ٧: ٧ يجب أن تعاد صياغتها: "كإِنْسَانٍ لم يكن لديّ أي تعامل صميمي مع الْخَطِيّة لولا الناموس" قا؛ ٣: ٢٠).

في ٢كو ٥: ١٦ *ginōskō* لَهُا أيضاً معنى يعرف شخصيا. إن معنى هذه الآية موضوع نقاش كثير: هل عرف بُولُسُ يَسُوعَ في حياته عَلَى الأَرْض؟ في ٢كو ٥: ١١- ٢١اشترك بُولُسُ في جدال مع مقاومية الذين كانوا يهاجمونه شخصياً ويرفضون ادعاءه بأنه رسول. فقد كانوا مصرين عَلى أنه فاقد للمؤهلات الرُوحَية المرئية لتأصيل ادعائه بأنه رسول (٥: ١٣). ربما اتهموه بكونه متبجحا لمدحه نفسه (قا؛ ٥: ١١- ١٢). لقد كانت إشارة بُولُسُ لموت الْمَسِيحَ عن "لأَجْلِ الْجَمِيعِ" والذي به "فَالْجَمِيعُ إِذاً مَاتُوا" (٥: ١٤- ١٥) جزءاً من دفاعه، بماَ في ذلك الشخص الذي به صفات متصورة، مرئية، رُوحَية.

كنتيجة لموت الكل مع الْمَسِيحَ (٢كو ٥: ١٤)، يقول بُولُسُ: "لا نَعْرِفُ أحداً حَسب الْجَسَد" [ترجمة حرفية]؛ بدلاً من ذلك، نَحْنُ أناسا طبقًا للبرهان المرئي للرُوح والقوة. بُولُسُ يُدرج التصريح الَّذي يجب أن يكون واضحا للكل، في ٢كو ٥: ١٦ب "وإِنْ كُنَّا قَدْ عرفنا المسيح حَسَبَ الجسد" (وبقول آخر: الْمَسِيحَ المرئى حين كان على الأرْض)، "لكِنِ الآنَ لا نَعْرِفُهُ بَعْدُ" (وبقول آخرَ: يجب علينا الان ان نعمل مع الغيرَ مرئى فقط. الْمَسِيحَ القائم، الَّذي نخدمه). لأن الْمسيح مات وقام من أجل الجميع، فإنه الغير مرئي للجميع، وربوبيته محتومة ظاهرياً. لذلك فإن بُولُسُ ودعواه للرسولية- بالاشتراك مع كُلّ الذين ماتوا مع الْمَسِيحَ- غير خاضع لحكم بالمعايير الخارجيه والعادية المرئية. "في الْمَسِيحَ" يكون للخليقة الجديدة قيمة. الأمورالعتيقة فقد مضت وبدأ نظاما جديداً. في ضوء هذه المناقشة من الواضح أن بُولُسُ في ٢كو ٥: ١٦ لا يؤكد ولا يُنكر معرفته بيَسُوعَ شخصياً في الْجَسَدِ. وعلى حد سواء فهذا ليس لَهُ تأثير عَلَى معنى يَسُوعَ التاريخي عند بُولُسُ.

(أ) نجد تأثير ع. ق بشكل واضح جداً في تلك السياقات حيث يعني الفعل تقديم إعتراف بـ. في ١كو ١٦: ١٨ يكتب بُولُسُ بخصوص الزملاء الذين أعادوا الخدمة الْمُكرّسة، "فَاعْرِفُوا *epiginōskete* مِثْلَ هَؤُلاَءِ". في ١كو ٤: ١٩ يُخبر بُولُسُ الكورنثوسيين بأنه عندما يحضر "فَسَأَعْرِفُ" قوة وطبيعة أعدائه المتغطرسين في كورنثوس. في مت ١٧: ١٢ يتكلم يَسُوعَ عن إخفاق الكتبة في معرفة يوحنا المعمدان بينما "إِيلِيَّا قَدْ جَاءَ وَلَمْ يَعْرِفُوهُ بَلْ عَمِلُوا بِهِ كُلَّ مَا أَرَادُوا".

إن عبارات مثل "عَرَفُوا حُكْمَ اللهِ" (رو ١: ٣٢)، "الْعَارِفِينَ بِالنَّامُوسِ" (٧: ١)، و "وَتَعْرِفُ مَشِيئَتَهُ" (٢: ١٨) لا تدل عَلى مجرد المعرفة النظرية، بل عَلى اعتراف يُقدم بشكل فردي لشخص ويتطلب طاعة. تتضمن مُلاحظة الفريسيين بأن"هَذَا الشَّعْبَ الَّذِي لاَ يَفْهَمُ النَّامُوسَ" (يو ٧: ٤٩) أن العامة لم يكونوا ليذهبوا وراء يَسُوعَ لو كانوا يعرفون حقا ويُطيعون الشريعة الموسوية. لكن بتسجيل يو لهُذه الْمُلاحظة، نرى سخريته غير المباشرة من إخفاق الفريسيين بأن هذه الشريعة تحكم عليهم (قا؛ ٧: ٤٢، ٥١ مع ٥: ٣٩- ٤٠؛ ١١: ٤٩- ٥٣). لاحظ أيضاً تراصف "مَعْرِفَةِ اللهِ" وَأن يكون في "طَاعَةِ الْمَسِيحِ" في ٢كو ١٠: ٥).

حتى حين يستعير بُولُسُ مفهوم المعرفة من الفلسفة الْهَلينية الشعبية، فهو يُعيد صياغته. في رو ١: ٢٨، الَّذي يهم بُولُسُ هُوَ مسألة إذا ما كانت معرفة الله شخصية. فإذا كان مثل هذا الاعتراف الَّذي يُظهر نفسه عَلى شكل طاعة حيّة مرفوضاً، فإن قضاء الله حتمي. التصريح الَّذي في ١: ٢١ بأن أولئك الذين عرفوا الله قد حمقوا في أفكارهم لابد وأنه قد ظهر كتناقض مع وجهة النظر الْهُلينية، فالحماقة كانت نتيجة عدم معرفة الله (قا؛ جك ١٣: ١؛ *agnoeō*، ٥١). لقد اعتبر بُولُسُ، عَلَى أية حال، معرفة الله تلك متضمنة التمجيد الصحيح بالضرورة والامتنان. لذا؛ فقد رفض الوثنيون الله محولين هذه المعرفة إلى مجرد نشاط ذهني، وفيما يدعون الحكم فهم في الحقيقة حمقى (رو ١: ٢٢- ٢٣). عَلَى أية حال، فالاعتراف الحقيقي بالله هُوَ هبة الله، وهو مُستند عَلى إعلانه (١كو ١٣: ٨- ١٢؛ ١٤: ٦؛ قا؛ لو ١: ٧؛ ٢بط ١: ٥).

عَلَى الرغم من هذا، في تناقض ظاهر لسمته شِبْهِ الْهُبة، فالمعرفة في ع. ج تتضمن الإرادة الحاضرة للشخص الَّذي يتقبلَهُا. ومن خلال العصيان والجحود يُمكن أن يخسر الشخص الحصول عليها . لذا؛ نجد تحذيرات في ع. ج داعية لإدراك هذه العطية واستخدامها بشكل صحيح (مثل؛ ١كو ١٤: ٢٧؛ أف ٥: ٥؛ يع ١: ٣؛ ٥: ٢٠). في ٢كو ٨: ٩- ١٥ نجد مثالا مُميزا لتتميم المعرفة بالسلوك العملي. فالمعرفة هنا "نِعْمَةَ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، أَنَّهُ مِنْ أَجْلِكُمُ افْتَقَرَ وَهُوَ غَنِيٌّ، لِكَيْ تَسْتَغْنُوا أَنْتُمْ بِفَقْرِهِ" (٨: ٩) تجد تعبيراً في الجمع من أجل أورشليم، الَّذي كان بُولُسُ يحثُ عليه. وهكذا فإن المعرفة بمعنى الإدراك مُرتبطة بالسلوك العملي للشخص الَّذي يعرف ويُتضمّن أسلوب حَيَاةً (كو ١: ٩- ١٠) التي تجلب الائتمان للشخص المعروف.

(ب) نجد الاستخدام الأمثل لـ ع. ق أيضاً فى ع. ج في حالة معرفة الله. هذا يُشير لمحبته، معرفة انتخابية للبشرية (قا؛ ٢تي ٢: ١٩، يقتبس عد ١٦: ٥؛ أيضاً ١كو ١٣: ١٢؛ غل ٤: ٩). تتضمن معرفة الله عملَهُ الكامل الَّذي يشمل كلاً من الأمميين واليهود عَلى حد سواء.

معرفته فعّالة أبديا لخليقته ونصرته عَلَى الإثم والعصيان.

(ج) ترد، برغم ذلك، فقرات حيث تدل *ginōskō* عَلَى المعرفة اللاهوتية والنظرية. لا يُمكن أن يُشتق هذا المعنى مُباشرة من استخدام ع. ق. يتكلم مت ١٣: ١١ و لو ٨: ١٠ عن معرفة خفية عن "أَسْرَارَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ" مُنحت للتلاميذ فقط. مثل هذه المعرفة جعلتهم مُفسرين موثوق بهم للأمثال. يُشير كو ٢: ٢ أيضاً إدراك معرفة الله، بيد أن هذه المعرفة موصوفة كـ "سِرّ" غير مُتاح للجميع، بل فقط للقديسين الذين أعلن الله لهُم سره (١: ٢٦).

لكن حتى معرفة الحقائق اللاهوتية (مثل؛ تعليم معين حول المَعْمُودِيَّةِ) لَها كموضوع طاعة الّذِي يُعلن عن نفسه في الحَيَاةِ (رو ٦: ٦). إن الغرض الواضح لمثل هذه المعرفة ذُكرت لـ "كَيْ لاَ نَعُودَ نُسْتَعْبَدُ أَيْضاً لِلْخَطِيَّةِ".

٣. استخدام فئة هذه الكلمة في ع. ج مخالف لإستخدام الغنوسية رأى عدد من العلماء المُعاصرين في فقرات عديدة من ع. ج دليلاً عَلَى صراع مع الغنوسية. لذا يجب أن نُلاحظ أولاً أن المصادر الموجودة للغنوسية بشكل كبير هي لاحقة للـ ع. ج. حتى إن بعض الأفكار الغنوسية مدينة للـ ع. ج نفسه. علاوة عَلَى ذلك، تعرض النصوص الموجودة نوعاً مختلفاً من الاعتقادات التي تجعل من المُعالجة الغنوسية مستحيلة كما لو أنها كانت نظام اعتقاد متجانس. هذا بالرغم من أنه كان هناك أناس في زمن ع. ج يتباهون بمعرفتهم المتفوقة (١كو ١: ١٨؛ ٢: ٨؛ ٢: ١٦؛ ٨: ١؛ ١تي ٤: ٧؛ ٦: ٢٠). في مثل هذه الفقرات نرى ميلاً أولياً ازدهر فيما بعد في الغنوسية.

لقد وجد كُتّاب ع. ج أنفسهم في نزاع مع الوعاظ الجائلين الذين كان لديهم نسختهم الخاصة للرسالة الرسولية. حُذّرَ تيموثاوس بشكل مُعبر ضد "الْكَلاَمِ الْبَاطِلِ الدَّنِسِ، وَمُخَالَفَاتِ الْعِلْمِ [*gnōsis*] الْكَاذِبِ الاسْمِ" (١تي ٦: ٢٠). وبنفس الطريقة نجد إشارة معارضة في رؤ ٢: ٢٤ عن أولئك الذين يدّعون بأن لديهم تعليماً "وَالَّذِينَ لَمْ يَعْرِفوا أَعْمَاقَ الشَّيْطَانِ". وهناك الكثير في رسائل بُولُسُ (خاصة ١ و ٢كو؛ في ٣: ٢: ٢١؛ كو [خاصة ٢: ٤- ٢٣])، وفي الأدب اليوحناوي، وفي رسالة يَهُوذَا يُمكن أن يُفهم ضد خلفية معارضة مُعاداة للغنوسية. هل تأثر فهم المعرفة لدى كُتّاب ع. ج هؤلاء بمعارضيهم الغنوسيين، وإذا كان الأمر كذلك فكيف؟

(أ) بُولُسُ. في مناقشته عن الأطعمة المُقدمة للأصنام يقتبس بُولُسُ الادعاء: "فَنَعْلَمُ أَنَّ لِجَمِيعِنَا عِلْماً [معرفة *gnōsis*]" (١كو ٨: ١). هنا لا تقتصر الإحالة في المعرفة عَلَى الأطعمة فقط، بل بالأحرى، الشيء الأكثر أهمية هُوَ إمتلاك المعرفة *gnōsis*. فالشخص الّذِي لديه *gnōsis* يدّعي أنه يعرف حقيقة وجود الله وامتلاكه لأصل وجوده الإلهي (قا؛ ٢كو ١٣: ٥). ومثل هذا الشخص يعرف لا معقولية العالم وعلاقاته وقواعده الأرضية، وهكذا فهو لن يجد أي مشكلة في أكل الأطعمة المُقدّمة للأصنام (قا؛ في ٣: ١٩؛ رؤ ٢: ٢٠) أو في اللا أخلاقية (١كو ٦: ١٢- ٢٠؛ في ٣: ١٩ب؛ قا؛ رؤ ٢: ٢٠). لذا فهذه المسألة ليس لَهاعلاقة بموضوع القيامة (١كو ١٥: ١٢)، أو حتى بموضوع يَسُوعَ التاريخي حين كان في الْجَسَدِ (١كو ١٢: ٣؛ في ٣: ١٨). لقد طبّقت الغنوسية الْمَسِيحَية ثنائية الرُوحِ والمادة في كرستولوجيتها، والتي كانت دائماً ظاهرية.

ومع ذلك فإن بُولُسُ يقيس هذه المعرفة الغنوسية بمقياس الْمَحَبَّةِ: "الْعِلْمُ يَنْفُخُ وَلكِنَّ الْمَحَبَّةَ تَبْنِي" (١كو ٨: ١ب). فالغنوسيون بمعرفتهم اهتموا فقط بأنفسهم وحقهم في الحرية الْمُطلقة والتي تحلهم من كل الروابط الدنيوية. ومن ناحية أخرى، فالْمَحبّة مهمتها تعزيز الْكَنِيسة، وبقول اخر: بخلاص الاخرين في اتباعية يسُوعَ الْمَسِيحِ (ومن ضمنهم الضعفاء، الذين لا يمتلكون هذه المعرفة [١كو ٨: ٧، ٩]، والغرباء والغير مؤمنين [١٤: ٢٣]).

إن المعرفة الّتِي يدعيها الكورنثوسيون هكذا غيرمقبولة لبولس: "فَإِنْ كَانَ أَحَدٌ يَظُنُّ أَنَّهُ يَعْرِفُ شَيْئاً فَإِنَّهُ لَمْ يَعْرِفْ شَيْئاً بَعْدُ كَمَا يَجِبُ أَنْ يَعْرِفَ!" (١كو ٨: ٢). قد يكون هذا بالمقارنة مع ١٥: ٣٤، حيث يقول بُولُسُ بأن بعض الناس "لَيْسَتْ لَهُمْ مَعْرِفَةٌ بِاللهِ". نظرا لهذا، فإن بُولُسُ يُرغم عَلَى توضيح ما يفهمه بالمعرفة. وهو يجد أنه من المُحتمل أن يُعبّر عن المعرفة بشكل سلبي فقط، كأن يكون معروف (قا؛ غل ٤: ٩). فكون هذا معروفاً- رغم ذلك- ليس نظير إدراك فعال سابق لله من خلالنا، بل هُوَ بالأحرى من إلهنا المُحب (قا؛ ١كو ٨: ٣). فالمعرفة الكاملة والحقيقية لله هي في النهاية جزء من الوعد والتوقع الأخرويين (١٣: ١٢).

رفض بُولُسُ التوقع الغنوسي للأَزْمِنَةُ الأخيرة الّذِي ينضم فيه المعرفة من قبل الله والمعرفة الكاملة لله معاً، ببساطة بإهمال الوجود عَلَى الأَرْضِ وفي الْجَسَدِ (قا؛ ٢تي ٢: ١٨ ب). يكمن التأكيد الكلي بالنسبة لبُولُسُ عَلَى معرفة الله لنا قبل الزمن. وباختصار، فإن كون الله يعرفنا يتضمن اختياراً. إذا كان يوجد أي معرفة بشرية لله فإنها المعرفة المتوسطة لله عندما أعلن نفسه في حَيَاةُ وعملِ الْمَسِيحَ. إنها عطية الرُوحَ "لإِنَارَةِ مَعْرِفَةِ مَجْدِ اللهِ فِي وَجْهِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (٢كو ٤: ٦). قبل النهاية يمكننا أن نعرف الله فقط حين نعرف الْمَسِيحَ (في ٣: ١٠؛ قا؛ كو ٢: ٢- ٣)، وفقط حين نعترف به كرب (في ٣: ٨). يُعدّ مثل هذا الإعتراف النظير لأن يعرفنا الله. وهكذا فإن محبة الله هي نظير معرفة الله لنا (١كو ٨: ٣).

رغم ذلك فإن محبة الله تأخذ شكلاً في طاعة جديدة للرب يَسُوعَ الْمَسِيحَ، وفي التحرر من سيادة الْخَطيّة (قا؛ في ٣: ١٠ مع رو ٦: ٣-١٣)، في اتباع الام الْمَسِيحَ، وفي خدمة متقدة بقوة قيامة الْمَسِيح بينما يناشد الشخص القيامة الموعودة من الأموات (في ٣: ١٠). هذه المعرفة في الوقت الحاضر مُتجزأة فقط (١كو ١٣: ١٢)، لكنها تنتظر التحقيق. لم يرد الغنوسيون الكورنثوسيون أي شئ من هذه المعرفة، ومن هنا طالبهم بُولُسُ على نحو ساخر "فَلْيَعْلَمْ مَا أَكْتُبُهُ إِلَيْكُمْ أَنَّهُ وَصَايَا الرَّبِّ" (١كو١٤: ٣٧). يتضح في ضوء هذا أن مجادلات بُولُسُ تظل على نحو أساس في حدود مفهوم ع. ق للمعرفة، وفي نفس الوقت يوسّعَ وينشئ هذا المفهوم كرستولوجيا.

(ب) يوحنا. من المُمكن المُجادلة بأن عبارات يو عن المعرفة تُقال في سياق عالم الفكر الغنوسي. مثل؛ حقيقة أن المعرفة يمكن أن تمثل رفقة متبادلة وداخلية بين يَسُوعَ وخاصته، وبين يَسُوعَ (الابن) والله (الآب) (يو ١٠: ١٤-١٥)، ربما تشير إلى خلفية غنوسية. يُعد وصف المعرفة كرفقة محتملاً إذا كان الشخص الّذِي يعرف، ورسول الله الّذِي يتوسط المعرفة، والإله المُتعال جداً الّذِي ينبغي معرفته، جميعاً متساوين شخصياً. تتضمن معرفة الله معرفة الشخص الّذِي أرسله وتصبح ذات حدود مشتركة مع الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةَ (يو ٧: ١٣)، فكر غنوسي آخر. هذه المعرفة، التي تجلب الخلاص، ممكنة فقط من خلال القدرة على معرفة الّذِي هُوَ الْحَقّ (١يو ٥: ٢٠).

يمكن فهم هذا التأمل للغة اليوحناوية في المصطلحات الغنوسية إذا ما كان الشخص يدرك أن مستلمي الرسالة الْمَسِيحية ومعارضيها أثروا في الصيغة التي تم بها التعبير عنها. هدف يو هُو أن يتحدث إلى الغنوسيين، لذلك يستخدم لغتهم. وهذا لا يجعل الإنْجيل أسطورة أو يو غنوسياً.

يمكن للفرد أن يقول إن يو أعطى الأسطورة الغنوسية توجها جديدا تماماً. فهم الغنوسي المعرفة كمعرفة ذاتية، والتي من خلالها أدرك الشخص أنه ليس فقط غريباً في العالم لكن ايضا إلها، وبهذا اختبر الشخص التحرر من العالم والتاريخ على حدّ سواء. المعرفة بالنسبة لـ

يو هي من حقيقة شخصية تقف ضد البشرية. هذه "الحقيقة الأخرى" هي الله، متوسطاً بالإعلان. نظراً لأن "اَللهُ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ قَطُّ" (يو ١: ١٨)، لا يمكن أن يكون هناك معرفة مباشرة لله أو رفقة مباشرة معه. لكن الله قد يُعرف في الشخص الَّذِي أرسله، ابنه. الابن ليس- مثل المخلص في الغنوسية - شخصية أسطورية، بل بالأحرى يحمل الاسم التاريخي: يَسُوعَ. إنه الْكَلِمَةُ صَار جَسَدا (١: ١٤؛ ١يو ١: ١-٤). وأولئك الذين يرون يَسُوعَ يرون الآب (يو ١٤: ٩؛ ١٢: ٤٥). أولئك الذين يعرفونه سيعرفون الآب أيضاً (١٤: ٧). ومن هنا يمكن أن تأتي الشركة مع الله عبر الشركة مع يَسُوعَ فقط (١٠: ١٤-١٥).

لا تتضمن الشركة بين يَسُوعَ وأولئك الذين يمثلون خاصته والتي تكون فعالة بالمعرفة المتبادلة تأليه البشرية والانتقال من العالم والتاريخ، كما في الغنوسية. تكتسب المعرفة في يو شكلها من الإله الواحد وإعلانه في التاريخ عبر قنوات تاريخية. بتعبير آخَرَ فإن المعرفة الحقيقية تُكتسب بالشركة مع يَسُوعَ التاريخي. علاوة على ذلك، فإن الله بإرسال ابنه أعلن محبته الخاصة (يو ١٧: ٢٣؛ ١يو ٤: ٩-١٠) وللعالم (يو ٣: ١٦). أحب الابن خاصته وفقاً لمقياس محبة أبيه له (١٥: ٩؛ ١٧: ٢٦). بالإضافة إلى أنه كما أظهر الابن محبته للآب بطاعة وصاياه (١٤: ٣١)، كذلك أولئك الذين يعرفونه يظهرون معرفتهم بحفظ وصايا الله (١يو ٢: ٣-٦)، وقبل كُل شيء بمحبة شركة الْمُؤْمِنِينَ (٤: ٧-٨؛ قا؛ ٢: ٧-١١)، وبعدم الْخَطِيّة (٣: ٦).

هكذا فإن *ginōskō* تحمل تطبيقاً مزدوجاً: إنها تعني معرفة محبة الله الظاهرة في إرسال ابنه (يو ١٧: ١٨؛ ١يو ٣: ١٦)، وطاعة المحبة المبنية عليها (١يو ٤: ٦). مثل هذه المعرفة هي حَيَاةُ أَبَدِيّة هنا والآن (يو ١٧: ٣)، لأنها حياةُ في التاريخ مشتقة من إعلان الله التاريخي. في ضوء هذا يبرز مفهوم يو كمتضارض تماماً لذاك الخاص بالغنوسية. يعد التوازن اللافت للنظر للإيمان والمعرفة في علاقة البشرية بالله أيضاً جزءاً من الجدال ضد الغنوسية، التي تُقلل من أهمية الإيمان في تعارض مع المعرفة. بينما يعزو ١٧: ٣ الْحَيَاةُ الأَبَدِيّة إلى المعرفة إلا أن ٣: ٣٦ يعزوها إلى الإيمان. علاوة على ذلك؛ فإن الرضا الذاتي الغنوسي- الَّذِي يتعلق فقط بخلاص الشخص الخاص- يُعارض مع تأكيد يو على وجود الكنيسة في محبة أخوية (١٣: ٣٥) والوحدة (١٧: ٢١- ٢٣).

٤. تطورات متأخرة. **(أ)** في الرعويات تتلقى *epignōsis* طابعاً خاصاً عبر الجدال مع الغنوسية. كانت تعاليم الكنيسة في رسائل بُولُسُ المبكرة وفي كتابات يوحنا مازالت تحت التطور في الجدال مع الغنوسية. ومع ذلك ففي الرعويات يتضح تقليد تعليمي مُحدد، وكل شراكة مع "الْخُرَافَاتُ الدَّنِسَةَ الْعَجَائِزِيّةَ" (١تي ٤: ٧) محظورة. ومن هنا تم محو المصطلحات الغنوسية على نحو واسع وحل محلها مصطلحات أخرى.

يُنظر إلى *gnōsis* في هذه الرسائل كمصطلح تقني للبدعة الغنوسية (١تي ٦: ٢٠)، وتحل محلها *epignōsis* عندما يُشار إلى المعرفة المَسِيحَية (٢: ٤؛ ٢تي ٢: ٢٥؛ ٣: ٧؛ تي ١: ١). إنها تحمل تأكيداً عقلياً شِبْه عقيدي؛ فمعرفة حقيقة الله تُعادل أهمية إعلان الإيمان التجريبي بالرب. ومن هنا يمكن للهداية إلى الإيمان المَسِيحَي أن يُوصف على نحو تقني تقريباً كوصول إلى معرفة (*epignōsis*) الحقيقة (١تي ٢: ٤؛ ٢تي ٣: ٧؛ قا؛ ١تي ٤: ٣؛ ٢تي ٢: ٢٥؛ تي ١: ١؛ عب ١٠: ٢٦).

(ب) في ٢بط تستخدم *epignōsis* بطريقة نظرية تقنية مُشابهة بالارتباط مع دعوة الله، فالمعرفة هنا من التقليد الأرثوذكسي، من تعليم الكنيسة العقيدي (١: ٢، ٣، ٨؛ ٢: ٢٠)، الَّذِي ينبغي أن يصبح فعّالاً في طريقة متوافقة للحياة. ومع ذلك فإن *gnōsis*- بالمقارنة مع الرعويات- تحمل معنىً حسناً في ٢بط (قا؛ ١: ٥-٦؛ ٣: ١٨).

انظر أيضاً *aisthēsis*، فهم، تجربة (١٥١)؛ *agnoeō*، لا يَعْرِفَ، يجهل (٥١)؛ *epistamai*، يعرف، يفهم، يعلم (٢١٧٩)؛ *oida*، يعرف (٣٨٥٧).

١١٨٥ **γλῶσσα** ،γλῶσσα (*glōssa*)، لسان، لغة (١١٨٥)؛ ἑτερόγλωσσος (*heteroglōssos*)، تكلمُ بلغة أجنبية، مِنْ كلام غريب، ذو لسان آخَرَ (٢٢٨٠).

ث ي. ع. ق ١. في ث ي يعني الاسم *glōssa* لسان، لغة، حديث؛ في الأصل لسان البشر والحيوانات بالمعنى الفسيولوجي. ترمز *glōssa* مجازيا إلى القدرة على الكلام، والنطق، وأيضاً اللغة، اللهجة.

٢. تعني *glōssa* (أيضاً *glōtta*) في سب اللسان كعضو جسدي في البشر والحيوانات في ١٠٠ مرة ضمن ١٦٠مرة (مثل؛ قض ٧: ٥؛ أي ٥: ٢١)، كما تدل مجازياً على القدرة على الكلام، اللغة (تك ١١: ٧). يعد اللسان، على نحو خاص في الأسفار الشعرية والنبوية لـ ع. ق وفي سي عضو البشرية الخاطئة - أداة الخداع والشر، الغطرسة والكفر (مز ١٤٠: ٣؛ إش ٣: ٨). خطايا اللسان مثل سيف أو قوس وسهام (مز ٥٧: ٤) أو مثل ثعبان سام (١٤٠: ٣). "اَلْمَوْتُ وَالْحَيَاةُ فِي يَدِ اللِّسَانِ" (أم ١٨: ٢١)، هكذا يجب على الشخص أن يحفظه من الشر (مز ٣٤: ١٣) ويستخدم بدلاً من ذلك في التوسط لأجل العدل والحق (٣٥: ٢٨؛ ٣٧: ٣٠) وليسبح الله (٥١: ١٤؛ ١٢٦: ٢).

ع. ج في استخدم ع. ج لـ *glōssa* (٥٠ مرة) يكمن التأكيد اللاهوتي الرئيسي في أع و ١كو ١٢؛ ١٤، تمثل ألسنة النار التي استقرت على التلاميذ (أع ٢: ١-٤) صورة المعمودية بنار الروح القدس، والتحدث "بألسنة أخرى" هُوَ علامة على عمل الروح (١كو ١٢: ١٠، ٢٨). بالنسبة للبقية يرتبط استخدام ع. ج لهذه الكلمة بذلك الخاص بـ سب (غالبا في اقتباسات مثل؛ رو ٣: ١٣؛ مقتبس من مز ٥: ٩) حيث تصف *glōssa* اللسان كعضو في الجسم (لو ١٦: ٢٤؛ رؤ ١٦: ١٠)، كعضو الكلام (لو ١: ٦٤؛ يع ١: ٢٦؛ ١يو ٣: ١٨)، وكلغة (أع ٢: ١١). في رؤ تستخدم *glōssa*، ٧مرات في العبارة المختصرة "مِنْ كُلِّ قَبِيلَةٍ وَلِسَانٍ [*glōssa*] وَشَعْبٍ وَأُمَّةٍ" (٥: ٩؛ ٧: ٩؛ ١٠: ١١؛ ١١: ٩؛ ١٣: ٧؛ ١٤: ٦؛ ١٧: ١٥) لتدل على كُليّة الشعوب والأمم في نظر الله.

١. يكشف اللسان كعضو الكلام الذات الأعمق للشخص؛ لذا يمكن أن يتعرض لربط شيطاني (مر ٧: ٣٣، ٣٥). تظهر خطية الشخص تحت قوة الشر بطرق كثيرة متنوعة عبر اللسان (قا؛ يع ١: ٢٦؛ ٣: ٥-٦، ٨؛ ١بط ٣: ١٠). لكن حتي هنا يبرهن يَسُوعَ على قوته الخلاصية؛ فالقوة المجددة للروح القدس تتجلي باللسان، وبه يسبح الله ويعترفون باسمه (قا؛ في ٢: ١١).

٢. يُنظر إلى ظاهرة يوم الخمسين الخاصة بالتكلم بألسنة (أو *glossolalia*، كلمة أصلها يوناني لكنها لا ترد في ع. ج كتحقيق لنبوات ع. ق (أع ٢: ١٦- ٢١ [يو ٢: ٢٨-٣٢]؛ ١كو ١٤: ٢١ [إش ٢٨: ١١-١٢]) وكعلامة لبزوغ عصر الخلاص. بُولُسُ أيضاً على وعي بالتجليات النشوانية في الهلينية (١كو ١٢: ٢).

(أ) يقتبس بُولُسُ إش ٢٨: ١١-١٢ في ١كو ١٤: ٢١ ("إِنّي بِذَوِي أَلْسِنَةٍ أُخْرَى [*heteroglōssos*]") ويُطبّق النبوة على *glossolalia* التي لا يفهمها الغير مؤمنين في نبوة إش الأصلية يهدد يهوه شعبه، الذين أخفقوا في التجاوب مع كلمته كما هي منقولة لهم بلغتهم عبر أش، بالكلام الغريب للغازى الأشوري. في ١كو يرسم بُولُسُ تناظراً جزئياً بين حدث يوم إش والحماس للتكلم بألسنة فى الكنيسة الكورنثوسية. شعر بعض أعضاء كنيسة كورنثوس. مدفوعا بالروح القدس على إعطاء صوت للصلاة والتسبيح والشكر المتعذر التعبر عنيا بالكلام

والحاربين في الروح (١٤: ١٤-١٧). لكن نظراً لأن هذه الظاهرة لم تُفهم من قبل الأخرين فإنها لم تساهم في تنوير وتقوية الكنيسة (١٤: ٥) ولذلك لم تُشجع. في الحقيقة ربما ينظر إليها أيضاً كحكم على الجماعة (١٤: ٢١). لقد كانت النبوّة أفضل إلى حد بعيد، نظراً لأن الذين من خارج يمكن لهم أن يفهموا ما يحدث، ويتحولوا من الخَطِيّة، ويتوبوا، ويأتوا إلى يَسُوعَ (١٤: ٢٤-٢٥).

لم يُحرّم بُولُسُ التكَلّم بألسنة (١كو ١٤: ٣٩ب)؛ ففي الحقيقة هُوَ نفسه مارسها بحرية (١٤: ١٨). لكنه حذّرَ بإلحاح من الفحص، والتهذيب، والتقييد (١٤: ١٤-١٧). في التجمعات الكنسية يجب أن يحدث التكَلّم بألسنة فقط إذا كان مصحوباً بترجمة، أي من خلال شخص يفهم الرسالة المتُحدث بها بألسنة، حتي يمكن للكنيسة أن تُنار (١٤: ٢٦-٢٨). لا يُعلن بُولُسُ في أي موضع أن التكلم بألسنة دليل لا يُستغني عنه لقبول الروح أو أنه يرفع أولئك الأعضاء الذين قبلوه إلى مستوى أعلى في الحَيَاةُ المَسِيحَي. ينبغي ألا يساهم التَكَلم بالسنة أبداً في السمو أو توكيد الذات للناس الأتقياء، لكن يستخدم فقط لمجد الله.

(ب) وفقاً لوصف لو في أع ٢، فإن هبة الروح ارتبطت بالتكَلّم "بألسنة أخرى" كما أعلن معاً التلاميذ أعمال الله العظيمة (أع ٢: ٤، ١١). في نفس الوقت جعل الروح القدس الكثيرين يفهمون هذا الإعلان بلغتهم الخاصة. الله كان يعكس ما قد حدث في برج بابل. عندما قبل الأمميون الأولون فيما بعد في قيصرية الروح القدس وصاروا أعضاء المَسِيحَ شاركوا أيضاً في هبة النعمة هذه بتسبيح الله "بألسنة" (١٠: ٤٦؛ قا؛ أيضاً ١٩: ٦).

(جـ) يُعدّ هذان الجزءان للـ ع. ج بلاشك من نوعين مختلفين: في أورشليم يصف لو التكَلم بألسنة كتعليم للإنجيل موجه إلى الناس الذين يتكلمون بلغات أجنبية أو على الأقل لهجات أجنبية، ومع ذلك فقد كانت في قيصرية، وأفسس، وكرنثوس تسبيحاً وعبادة موجهة لله في لهجات يتعذر التعبير عنها بالكلام. ما هُوَ شائع هُوَ الاقتناع بأن هذه الظواهر تتأصل في عمل الروح القدس والهدف منها تمجيد وتسبيح الله.

انظر أيضاً *logos*، كلمة، كلام، مغزى أو معنى (٣٣٦٤)؛ *rhēma*، كلمة، كلام، قول، شيء، أمر، مسألة، حدث، قضية (٤٨٣٩).

١١٩١ (*gnōmē*، رأي، حكم)← ١١٨٢.

١١٩٢ (*gnōrizō*، يعلم، يعرف، يبين، يدري)← ١١٨٢.

١١٩٤ (*gnōsis*، معرفة، علم، فطنة)← ١١٨٢.

١١٩٦ (*gnōstos*، معرفة، علم، فطنة) ←١١٨٢.

١١٩٧ γογγύζω، γογγύζω (*gongyzō*)، يتذمر، يناجي (١١٩٧)؛ γογγυσμός (*gongysmos*)، تذمر، دمدمة، مناجاة (١١٩٨)؛ γογγυστής (*gongystēs*)، مدمدم (١١٩٩)؛ διαγογγύζω (*diagongyzō*)، يتذمر، يدمدم (١٣٣٩).

ث ي& ع. ق ١. تعد *gongyzō* في ث ي كلمة يوحي لفظها بمعناها، بمعني يدمدم، عادة بتضمن التعبير عن عدم الرضا.

٢. ترد *gongyzō* في سب ١٦ مرة و *diagongyzō*، ١١مرة. تُطبق هذه الكلمات بشكل عام على الأسرائيلين الذين تذمروا على قائديهم (موسى وهارون)، ومن ثمّ، في النهاية على الرب (مثل؛ خر ١٦: ٧؛ ١٧: ٣؛ عد ١٤: ٢٧؛ مز ١٠٦: ٢٥). وفي إش ٢٩: ٢٤، يوُضع التذمر مُقابل الطاعة.

ع. ج ١. ترد *gongyzō* ٨ مرات في ع. ج و *diagongyzō* مرتين. غالبا ما كان يتذمر أعداء يَسُوعَ ويدمدمون ضده، كما حدث عندما ذهب إلى بيت زكا (لو ١٩: ٧) أو عندما دعا نفسه خبز الحَيَاةُ (يو ٦: ٤١، ٤٣). في يو ٧: ٣٢ (قا؛ ٧: ١٢) لا تحمل *gongyzō*، أكثر من تضمين سلبي، نظراً لأن الناس كانوا "يَتَنَاجَوْنَ" فيما بينهم إن يَسُوعَ قد يكون المسيا (كما بدا واضحاً في آياته الإعجازية).

٢. في الكنيسة المبكرة "تذمر" الْيَهُود الهيلينيون لأن أرامل الْيَهُود كن يتلقين معاملة أفضل (أع ٦: ١)؛ أدى هذا إلى اختيار سبعة قواد ليتعاملوا مع التوزيع اليومي للطعام. يحذر بُولُسُ في ١كو ١٠: ١٠ المَسِيحِيين ألا يتذمروا ضد الرب، كما فعل الإسْرَائِيليون؛ فإذا ما فعلوا فإن حكماً مشابهاً ينتظرهم. يعلمنا كُلّ من بُولُسُ (في ٢: ١٤) وبطرس (١بط ٤: ٩) أن نقدم خدمة مسيحية لبعضنا البعض دون تذمر أو شكوى. أن تكون متذمراً فهذا- بدلاً من ذلك- سمة الهرطوقي (يه ١٦).

١١٩٨ (*gongysmos*، تذمر، دمدمة، مناجاة) ← ١١٩٧.

١١٩٩ (*gongystēs*، مدمدم) ← ١١٩٧.

١٢٠٠ (*goēs*، ساحر، مشعوذ، دجال) ← ٣٤٠٤.

١٢٠٥ (*gony*، ركبة) ← ١٢٠٦.

١٢٠٦ γονυπετέω، γονυπετέω (*gonypeteō*)، يجثو، يسجد (١٢٠٦)؛ γόνυ (*gony*)، ركبة (١٢٠٥).

ث ي& ع. ق ١. في العالم اليوناني كان العبيد يركعون أما سادتهم والمتضرعون أمام الالهة، لكن كان يُعبّر عن هذه الممارسة عادة بـ *proskyneō* و *hiketeuō* وليس بـ *gonypeteō*.

٢. ظهرت المراسم الشرقية للركوع في إسْرائيل فقط عندما اعتنق ملوكها أسلوب الملوك الاخرين وطالبوا بعلامات أخرى للخنوع (١أخ ٢٩: ٢٠). برغم ذلك يوجد دليل في نفس الوقت على أن العادة الأوسع انتشاراً للسجود أمام الآلهة تم اعتناقها أيضاً، لذلك فأن تجثو كان علامة على الخضوع والإجلال، للتواضع والمديونين أمام الله القدير (مز ٩٥: ٦). يتطلع ع. ق لنفس الممارسة في العصر المسياني للخلاص (إش ٤٥: ٢٣).

ع. ج ١. فيما عدا عب ١٢: ١٢ (قا؛ إش ٣٥: ٣) ترد *gony* في ع. ج في عبارات تعني يحني الركبة، يركع أمام فقط. (أ) يُعبّر هذا العمل عن الرهبة أمام شخصٍ أسمى أو الإجلال أمام ملك، بمعني آخَرَ: الإعتراف بقدرة وسيادة المَلِك (بشكل ساخر في مر ١٥: ١٩، حيث ترد العبارة في تواز مع *proskyneō* ← ٤٦٨٦)، التوقير والتبجيل من حق الله وحده وليس لأي تمثال (رو ١١: ٤)، تقدير الله كالديان الأعظم (١٤: ١١)، أو الاعتراف بأن يَسُوعَ هُوَ رب الكل (في ٢: ١٠).

(ب) تحمل عبارة يخر على ركبتيه في لو ٥: ٨ مغزىً خاصاً، حيث تُعبّر عن الموقف المتواضع لإنسان- كونه تلقى نعمه المَسِيحَ الوافرة- يدرك حالته الخاطئة والضالة والطبيعة الغير مُستحقة للعطية. يُعدّ الخرور أمام يَسُوعَ هنا علامة على التوبة والإيمان (قا؛ يو ٩: ٣٨).

(جـ) في فقرات أخرى يُعدُ الركوع على ركبتي الشخص ببساطة إيماءً مصحوباً مع الصلاة، مؤكداً جديتها وإلحاحيتها (مثل؛ لو ٢٢: ٤١؛ أع ٧: ٦٠؛ ٩: ٤٠).

٢. يرد الفعل البسيط *gonypeteō*، ٤ مرات، خاصة للتشديد على إلحاحية طلب أو سؤال (مت ١٧: ١٤؛ مر ١: ٤٠؛ ١٠: ١٧). في مت ٢٧: ٢٩ يستخدم بمعنى ساخر.

انظر أيضاً *aiteō*، يسأل، يطّلُب، يلتمس (١٦٠)؛ *deomai*، يسأل، يَطّلُبْ، يتوسل، يلتمس (١٢٨٩)؛ *proseuchomai*، يصلي، يتضرع (٤٦٦٧)؛ *proskyneō*، يسجد، يُقدّم الإجلال والتوقير، ينطرح أرضاً، يُبجل (٤٦٨٦)؛ *erōtaō*، يسأل،

يَطْلُبُ (٢٢٦٣)؛ *krouō*، يقرع (٣٢١٨)؛ *entynchanō*، يتجه لـ، يقترب من، يتوسّل، يتضرّع، يتشفع (١٩٦١).

١٢٠٧ (*gramma*)، حرف، كتابة، كتاب، صك) ← ١٢١٠.

١٢٠٨ γραμματεύς، γραμματεύς (*grammateus*)، الكاتبُ، كاتبُ، سكرتيرُ، عالمُ توراتي، معلمُ لشريعة موسى (١٢٠٨)؛ νομικός، (*nomikos*)، ناموسي، خبيرُ في الشريعة اليهودية (٣٧٨٨).

ث ي. ع ق١. *grammateus* في ث ي (مشتقة من *gramma*، حرف أبجدي) هي اللقب المُعطي للموظفين في أثينا وفي أماكن أخرى. من السكرتير والمسجل إلى الكاتب *grammateus saphās* حرفيا كاتب مدقق - تعني باحثاً.

٢. (أ) تترجم *grammateus* في الأغلب جذريين عبرانيين. تشير *šōṭēr* إلى موظف أو مشرف (خر٥: ٦)، والسبعين شيخاً الذيت اختيروا لمعالجة التوزيع اليومي للغذاء (عد ١١: ١٦)، وضباط الجيش الإداريين (تث ٢٠: ٥)، والقضاه (١أخ ٢٣: ٤). كانت تستخدم *šōṭēr* للسكرتير الملكي الخاص (٢صم ٨: ١٧)، والكاتب العسكرى الّذي حفظ سجلات الوحدة العسكرية (إر ٣٧: ١٥= سب ٤٤: ١٥)، والشخص الماهر في شريعة موسى (عز٧: ٦؛ نح ٨: ١).

(ب) كان فن الكتابة في إِسْرَائِيلِ القديمة يُحفظ كحرفة أُسر معينة. يقدم حز ٩: ٢ لمحة عن مظهر كاتب قديم. كان من بين الْقِينِيِّينَ أسر كتبة يعيشون في يَعْبِيصَ(١أخ ٢: ٥٥). دُربت مثل هذه المدارس الكتبية كهنة و لاويين مناسبين، والذين بدروهم علموا الشعب الشريعة في أيام الأعياد العظيمة وأقاموا أحكاماً شرعية (تث ٣٣: ١٠). كان عزرا الكاهن من أبرز الكتبة، الّذِي بحث عن نَامُوس الرب، كي يمارسها وكي يُعلّم أحكامها في إِسْرَائِيلِ أيضاً (عز٧: ٦، ١٠). يمثّل في الناحية الأخيرة النموذج الأوّل لكتبة الأزْمِنة متأخرة، الذين كانوا مُفسّرين محترفين للشريعة؛ علاوة على ذلك؛ رمزت سلسلة نسب عزار الكهنوتية إلى الترابط المُحكم بين الكهنوت والتفسير الرسمي للشريعة، ترابط تواجد من المحتمل حتى القرن الثاني ق. م.

كان يَطْلُبُ الكتبة اللاويون أثناء الملكية في المنظمة الأميرية لعمليات الْهَيْكَلِ، لقد سجلوا المهمات الكهنوتية (١أخ ٢٤: ٦) وكانوا يشاركون في إصلاحات الْهَيْكَلِ (٢مل ١٢: ١٠؛ ٢أخ ٣٤: ١٣). نظراً لأن إزدهار النسخ المكتوبة للتوارة وأجزاء أخرى كانت مسئولية اللاويين (تث ١٧: ١٨؛ إر ٨: ٨)، إصلاحات يهوشافاط (٢أخ ١٧) من المحتمل أنها كانت مصحوبة بالكتبة.

من المحتمل أن "كاتب النبي" على الأقل كان يُوظف ناسخاً (إر ٣٦: ٤، ١٨، ٣٢). من المحتمل أيضاً أن كاتباً سحب صك البيع في إر ٣٢: ١٠-١٢، نظراً لأن الوثيقة عُهدت إلى باروخ قبل الشهود.

خدم الكتبة الحكوميون بطرق متنوعة؛ من إعطاء مشورة الملك (١أخ ٢٧: ٣٢) إلى جمع الجيش (٢مل ٢٥: ١٩). عند إدارج مجلس دَاوُدَ الاستشاري (٢صم ٨: ١٦-١٨؛ ١أخ ١٨: ١٥-١٧) صُنِّفَ كاتب الملك تحت القائد العسكرى، والمسجّل، والكاهن الأكبر لكنه فوق كهنة القصر. في حكم يوشيا يتقدم شَافَانَ الكاتب المُسجّل وحاكم المدينة (٢مل ٢٢: ٣-١٣؛ ٢أخ ٣٤: ٨-٢١). إنّ المكانة العالية لأسرة شَافَانَ واضحة من وظائف ابنه أخيقام وحفيده جدليا (رئيس القصر، فيما بعد حاكم اليهودية تحت البابليون) وميخا (رئيس وزراء الولاية تحت حكم يهوياقيم، إر ٣٦: ١١). من الواضح أن مثل هؤلاء الكتبة احتلوا مواضع في القصر (٣٦: ١٢)، مما يوضح أهميتهم في الحكومة اليهودية.

(جـ) تلقت الوظيفة الكتابية دافعاً هاماً برجوع الْيَهُود من السبي، عندما ارتفعت الحاجة إلى الكتابة، والدراسة وتفسير الآيات الكتابية لجعلها أساس الحَيَاةُ القومية. هكذا فإن أفضل عصر لـ *sōpᵉrîm* من الواضح امتد القرنين اللذين بين الحاملين الوحيدين للقب في تلك الفترة الذين نعرف أسماءهم: عزرا (والي ٣٩٨ ق.م) وبن سيراخ (حوالي ١٨٠).

يكشف وصف بن سيراخ لـ *grammateus* كيف كانت وظيفة المعلم مرتبطة بالْهَيْكَلِ على نحو أقل إحكاماً برغم أنه يحتل موقفاً إيجابياً تجاه العبادة ويؤكد امتيازات الكهنوت (سي ٧: ٢٩؛ ٣٥: ٦؛ ٤٥: ٦-٢٦). يسبغ بن سيراخ الكاتب الكامل في ٣٨: ٢٤-٣٩: ١١ افتخاراً بوظيفته. نظراً لأن الكاتب درس في التوراة والحكمة الدينية فإنه يفهم متضمنات كلّ من الشريعة المكتوبة والتقليد الشفهي (٣٩: ٦)، وهكذا يدخل في ميراث الأنبياء (الذين يتضمنون معطي الشريعة، موسى ٤٦: ١). إنه يدعو الغير متعلمين إلى مدرسته (٥١: ٢٣) رغم أنه يحفظ باعتناء دعوى الكاتب للقصر بالسعي إلى منع الفلاحين والصُنّاع من دراسة الحكمة (٣٨: ٢٥-٣٤).

إن تعليم الكاتب يجعله شخصية هامة (سي ٣٩: ٤)، قادرة على إقامة العدل بين الناس. إذ ينظرون إليه كتقي على نحو خاص بسبب معرفته للمشيئة الظاهرة لله. يدعو بن سيراخ إلى تعليم أسمه الخاص (٥٠: ٢٧)، تطوير جديد. إن التأكيد على شخصية المُعلم على الأرجح توضح أن الفردية الهلينية كانت تكتسب أهمية بين الشعب اليهودي، ومع ذلك فإن الكاتب أخفى فكرة كونه معلم حكمة لأجل مكانته لكونه شخصاً متعلماً في النصوص المُقدّسة (٣٩: ١، ٧-٨).

(د) أثناء الثورة المكابية سعت مجموعة من الكتبة- الآن مجموعات عديدة ومستقلة- إلى إجتماع تفاوضي مع عظيم الكهنة المُعيّن ألكيمُس الواشي وبَكّيديسَ أحد أصدقاء الملك السلوقي (١مك ٧: ١٢-١٤). برغم أن هذا الإجتماع كلفهم في النهاية حياتهم (٧: ١٦) إلا أن الحادثة تظهر الترابط المستمر بين الكتبة والكهنوت نالت القوانين والممارسات الكتبية في أَزْمِنَةُ ع. ج السلطان المُلزم ضمن الأرثوذكسيين وكانت تُفرض على المهتدين حديثاً بالإضافة إلى المعنى الواضح للتواره المكتوبة.

ع.ج ١. ترد *grammateus*، ٦٣ مرة في ع. ج. تحمل الكلمة في أع ١٩: ٣٥ استخدامها علمانياً، مشيرة إلى أمين السجل البلدي في أفسس. فيما عدا ذلك، تحمل دائماً معناها اليهودي لشخص متعلم التوراة، الربان، رابي، معلم الشريعة. ترد *nomikos*، محامي ٩مرات. يذكر تي ٣: ١٣ زيناس مُعيّن كـ *nomikos* برغم أنه من غير الواضح إذا ما كان خبيراً في الشريعة اليهودية أم الرومانية. في أماكن أخرى في ع. ج *nomikos* تعني خبيراً في الشريعة الموسوية (مت ٢٢: ٣٥؛ مر٧: ٣٠؛ ١٠: ٢٥؛ ١١: ٤٥-٤٦، ٥٢؛ ١٤: ٣؛ لكن قا؛ تي ٣: ٩).

٢. بالحكم بواسطة تكرار ظهورهم في الاناجيل الازائيّة فإن أولئك الذين تتحدد هويتهم بمصطلح *grammateus* كانوا ذوي سلطة على نحو واضح. بعيداً عن كونهم كتبة أو ناسخين ليس إلاّ فقد كانوا معلمي الشريعة (مت ٧: ٢٩؛ مر ١: ٢٢) أو محامين؛ والبعض كانوا أعضاء المجمع (مت ١٦: ٢١؛ قا؛ ٢٦: ٣). كرّسَ هؤلاء الرجال أنفسهم لعدة مجالات. **(أ)** لقد درسوا وفسّروا الشريعة اليهودية، التي كانت مدنية وأيضاً دينية، وحددوا تطبيقها على تفاصيل الحَيَاةُ اليومية؛ صارت قرارات الكتبة العظام الشريعة أو التقليد الشفهي. **(ب)** درسوا النصوص الكتابية بشكل عام فيما يتعلق بالشئون التاريخية والعقيدية، بمعنى "إِنَّ إِيلِيَّا يَنْبَغِي أَنْ يَأْتِيَ أَوَّلاً؟" (مت ١٧: ١٠) تُنسب إلى تعاليم الكتبة. **(جـ)** جذب كلّ كاتب شهير حوله مجموعة من التلاميذ (مت ٧: ٢٩؛ مر ١: ٢٢) ونظاماً متطوراً لتعليم خاص به (مت ١٧: ١١؛ مر ٨: ١١). **(د)** في بعض الأحيان أهدوا غرباء إلى الإيمان (مت ٢٣: ١٥).

توضح الاناجيل الازائية معلمي الشريعة كفعّالين في وصفهم إما كأفراد (٤مرات) أو كمجموعات (١٦مرة)، في إرتباط مع حزب الصدوقيين الكهنوتي (مت ٢: ٤؛ ٢١: ١٥) أو الفريسيون (مذكورين معاً ١٩ مرة خاصة في مت ٢٣). عند ارتباطهم بالفريسيين عادة ما يحتل "معلمو الشريعة" الأسبقية، من المحتمل لأَنَّهُمْ كانوا باحثي الحزب. يمكن للفريسي عند الضرورة أن تُعين هويته بأكثر دقة، *nomodidaskalos* و*nomikos* (مثل؛ غَمَالاَئِيل أع ٥: ٣٤). كانِ هؤلاء الباحثون قادة ما أصبح اليهودية الرابانية. شكّل الرابيون نظاماً مغلقاً. كان يمكن فقط للباحث المؤهل تماماً، الذِي قد تسلم بالرسامة الروح الوظيفي الموسى مُتوسط بالخلافة (قا؛ مت ٢٣: ٢)، أن يُسمى شرعياً *grammateus*.

٣. توطدت المكانة الرفيعة للرابين بين الناس (مت ٢٣: ٦-٧؛ مر ١٢: ٣٨-٣٩) مُستندة لمعرفتهم بالشريعة والتقاليد الشفهية، بل أيضاً للعقائد السرية المختفية بواسطة تهذيب مقتصر على فئة قليلة. اجتماعياً كان الرابيون ورثة الأنبياء، بمعني أولئك الذين عرفوا المشيئة الإلهية ونادوا بها في التعليم، والحكم، والوعظ لقد كانوا هم الذين قرروا ما كان مطلوباً في كُلِّ تفاصيل السلوك، كي يعطوا تأثيراً عملياً للشريعة. كان هذا ضرورياً، نظراً لأن العبرية الكتابية لم تعد مفهومة على نطاق واسع. لم يكن معلمو الشريعة أفراد ذوي ثروة أو ممتلكات؛ ومع ذلك كانت هذه مسئولية أعطتهم تأثيراً قوياً، ليس فقط في مجلس الشيوخ بل أيضاً على الرأي العام.

شكّل الرابيون البارزون- كقادة الجماعات الفريسية- أحد الأحزاب الثلاثة في المجمع، لذا شاركوا في المحاكمة التي أدانت يَسُوعَ، (مت ٢٦: ٥٧). مت هُوَ الأكثر تخصصياً في ذكر الفريسين كالأشخاص الذين طاردوا يَسُوعَ، بينما مر يتضمن غالباً معلمي الشريعة (مثل؛ مر ٢: ١٦؛ ٣: ٢٢؛ ١٢: ٣٥). صاحب الأخير أيضاً الحكام والشيوخ في مقضاه بط و يو (أع ٤: ٥) واستشهاد اسطفانوس (٦: ١٢).

في نهاية الموعظة على الجبل يلاحظ مت دهشة الجموع من الطريقة التي علّم بها يَسُوعَ، "لأَنَّهُ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ كَمَنْ لَهُ سُلْطَانٌ وَلَيْسَ كَالْكَتَبَةِ" (مت ٧: ٢٩). جادل المعلمون من النصوص الكتابية والتقليد، مقتبسين غالباً النظريات الأقدم ليدعموا دعواهم. تحدث يَسُوعَ- على النقيض من ذلك- بقوة، وتوجيه، وباسمه الخاص: "أقول لكم" في تناقض حاد مع الشرح الرباني- باعتماده على تقليد الشيوخ- كان هذا النشاط المزعج لنبي مفوض ومبعوث من قبل الله مباشرة.

٤. من الواضح أن بعض معلمي الشريعة قبلوا تعليم الْمَسِيحَ (مت ٨: ١٩)، لكن معظمهم كانوا يتحاملون ضده. لقد اعترضوا على يَسُوعَ في عدم طاعته للمارسات التقليدية تحت الناموس ونقضوا الكثير مما قاله وفعله يَسُوعَ وتلاميذه (مت ٢١: ١٥)، مثل الأكل مع أولئك الذين تجاهلوا التقاليد (مر ٢: ١٦) أو بدون غسل أيديهم طقسياً أولاً (مت ١٥: ١-٢؛ مر ٧: ٥). لقد أهينوا من قبل تجديف يَسُوعَ الظاهر عندما قال إنه يغفر الخطايا (مت ٩: ٣؛ مر ٢: ٦-٧؛ لو ٥: ٢١). نظراً لأَنَّهُمْ تجاهلوا معجزات الشفاء فقد طلبوا آية أخرى موثوق بها من الله (مت ١٢: ٣٨).

من جهته، هاجم يَسُوعَ معلمي الشريعة هؤلاء لسوء استخدامهم لـ "القربان" (مت ١٥: ١-٢٠؛ مر ٧: ١-٢٣)، ولعماهم الروحي في عدم معرفتهم له (مت ١٢: ٣٨-٤٢؛ لو ١١: ١٦، ٢٩-٣٢)، ولنسب أعماله لإلهام شيطاني (مت ١٢: ٢٤-٣٢؛ مر ٣: ٢٢-٣٠؛ لو ١١: ١٥-٢٢)، ولرغبتهم الأنانية للشهرة (مت ٢٣: ٥-٧؛ مر ١٢: ٣٨-٤٠؛ لو ٢٠: ٤٦-٤٧). كنتيجة ثانوية غير متوقعة لمجهود الدراسة كان معلمو الشريعة معروفين بقدراتهم في العمل والإدارة. أدى هذا إلى تعيينهم كأوصياء على الأرامل والأيتام (قا؛ إسد ٢: ٢٠-٢١)، مما قاد إلى الأغواء بالعيش على نحو مريح على "النفقات" ، لذلك وبخهم يَسُوعَ لأكل ممتلكات الضحايا (مر ١٢: ٤٠؛ لو ٢٠: ٤٧).

يسلّم يَسُوعَ بأن معلمي الشريعة جلسوا "عَلَى كُرْسِيِّ مُوسَى" (مت ٢٣: ٢)، بمعني أن عملهم كان تعليم مشيئة الله كماَ هُوَ ظاهر في شريعة موسى، لكنه حذّر الناس وتلاميذه ألا يحذو حذوهم، لأَنَّهُمْ لم يمارسوا ما وعظوا به. بعد ذلك أعلن يَسُوعَ سبعة ويلات على معلمي الشريعة والفريسيين (مت ٢٣: ١٣-٣٦) لحجب النقاط الحقيقة للإيمان والتصرف خلف التحايل الشرعي والرياء جاعلين من المستحيل على الناس أن ينفذوا شريعة الله فعلياً.

٥. أيّدَ معلموا الشريعة الذين كانوا أيضاً فريسين بُولُسُ فيما يتعلق بعقيدة القيامة (أع ٢٣: ٩). رأي بُولُسُ- هُوَ نفسه معلم للشريعة مرسوم (أُستدل من دوره في عقوبة الموت، ٢٦: ١٠) - تحقيقاً لـ إِش ٢٩: ١٤ فِي رفض اللاهوتيين اليهودين لوعظ الصليب؛ إنه يسأل "أَيْنَ الْحَكِيمُ؟ أَيْنَ الْكَاتِبُ [*grammateus*]"؟ (١كو ١: ١٩-٢٠).

٦. في الكنيسة الأولى استمر الـ *grammateus* الْمَسِيحَي كحكيم ومعلم في شريعة الله (قا؛ مت ١٣: ٥٢؛ ٢٣: ٣٤)، لذلك لم تُبطل الشريعة الموسوية بل أعيد تطبيقها على احتياجات الكنيسة الْمَسِيحَية. يكشف إنجيل متى، على وجه الخصوص، في براهينه من النصوص الكتابية *grammateus* مسيحي في العمل.

انظر أيضاً *nomos*، نَامُوس، شريعة (٣٧٩٥).

١٢١٠ γραφή ،γραφή، (*graphē*)، كتاب، مكتوب (١٢١٠)؛ γράφω، (*graphō*)، يكتب (١٢١١)؛ γράμμα، (*gramma*)، حرف، كتابة، كتاب، صك، (١٢٠٧)؛ ἐγγράφω، (*engraphō*)، مكتوب، يكتب في سجل، (١٥٨٢)؛ ἐπίγραφή، (*epigraphē*)، نقش، نحت (٢١٠٧)؛ ἐπιγράφω، (*epigraphō*)، يكتب، مكتوب، (٢١٠٨)؛ προγράφω، (*prographō*)، يسبَق فيكتب (باليد)، يُبيّن علناً (٤٥٩٢).

ث ي. ع ق ١. (أ) في الأساس، الأصل -*graph* يعني يخدش على، ينقش، بالإشارة إلى التقارير، والرسائل، والقوائم، والتعليمات. يمكن أن تكون الأدوات حجارة أو خشب أو معدن أو مشمع أو جلد. منذ زمن هيرودس أستخدم هذا الأصل بشكل عام بالمعني العادي للفعل يكتب، وفيما بعد يفرض، يأمر. من ممارسة الكتابة في اتهام مكتوب جاءت *graphō* لتعني في اللغة القضائية يتهم.

(ب) الصيغ السلبية *gegraptai* و *gegrammenon* تعنيان ذلك الذِي يُدون في الكتابة، المعيار الشرعي، خاصة في المجال القانوني. *engrapho* عادة ما تعني تسجيل رسمي في الوثائق أو القوائم.

(جـ) حمل الإسم *graphē* في الأصل المعني اللفظي لحدث الكتابة أو الرسم أو التصوير؛ ثم المعني الملموس للكتابة، النقش، الطبع، الحفر؛ عند أفلاطون، القانون المكتوب؛ في برديات القرن الثالث، قائمة.

(د) *gramma* تعني نتاج الفعل، خاصة حيث يؤكد التناقض مع الكلمة المتحدث بها؛ القدرة على الكتابة؛ أيضاً حروف فردية من الأبجدية والصحف، والخطابات، والوثائق. يستخدم الجمع *grammata* بمعني معرفة أوّلية، ثم حرفياً، التعليم. أصبح مفهوم "كتابات مقدسة" أو "نصوص كتابية مقدسة" هاماً في الفترة الهلينية. أدت سلطة الكلمة المكتوبة إلى تسجيل تفسيرى للأحداث بقلم شخص مُشارك فيها، مثل تلك الموجودة في كتابات هوميروس.

٢. (أ) يرد الفعل *graphō* حوالي ٣٠٠ مرة في سب، دائماً تقريباً لـ *kātab*، يكتب. تُشير *graphē* (حوالي ٥٠ مرة) دائماً إلى الكتابة (المقدسة)، عقيدة مكتوبة، نماذج من نصوص (من لغات مختلفة)،

رسالة. تستخدم مرة واحدة فقط (٢أخ ٢٤: ٢٧) لـ *midrāš*، تعليق. تحمل *gramma* (٢٦ مرة) معني الكتابة، وثيقة، رسالة، كتاب.

(ب) كانت الحروف الـ ٢٢ للأبجدية العبرانية (كلها ساكنة) منقوشة (خر ٣٢: ١٦) أو مرسومة (تث ٢٧: ٣، ٨؛ يش ٨: ٣٢) على حجارة، محفورة أو مكتوبة بالحَجَرُ على كِسر من أواني خزفية، ومنقوشة أو مصبوغة على خشب (تث ٦: ٩؛ حز ٣٧: ١٦)، وفيما بعد مكتوبة بشكل أساسي على جلد أو ورق بردي (إش ٨: ١). كان يهتم أيضاً بتعليمها في المدارس (قا؛ إش ٢٨: ٩-١٠). مع إنتشار اللغة الأرامية أكتسبت الأبجدية الآرامية (المعرفة بالطباعة المتقنة) الهيمنة في إِسْرَائِيل. وبحلول زمن الهَيْكَل الثاني وجدت قبولاً عاماً.

(جـ) يمكن أن تكون أغراض الكتابة متنوعة. يذكر ع. ق أسفاراً (يش ٨: ٣٤؛ ١٠: ١٣)، ورسائل (٢صم ١١: ١٤-١٥؛ ٢مل ١٠: ١، ٦؛ ٢أخ ٣٢: ١٧)، وقوائم (يش ١٨: ٨-٩)، وصكوك (إر ٣٢: ١٠-١٢)، وكتب طلاق (تث ٢٤: ١، ٣)، وعبارات وقرارات (١صم ١٠: ٢٥؛ إس ٨: ٨؛ ٩: ٢٣؛ مز ١٤٩: ٩)، ووصايا إلهية (تث ١٧: ١٨؛ ٢٧: ٣؛ ٣١: ٩) كُتبت كلمات إرميا بواسطة تلميذه باروخ، عن فم إرميا (إر ٣٦: ٤، ١٨، ٣٢).

٣. (أ) يتعلق الفعل الأكثر أهمية للكتابة في ع. ق بشرائع الله. كُتب الجزء المركزي لهذا الناموس - الوصايا العشر - وفقاً للقص التوراتي، بواسطة الله نفسه، على لوحين من الحَجَرُ أعدهما (خر ٢٤: ١٢؛ ٣١: ١٨؛ ٣٢: ١٦؛ تث ٤: ١٣؛ ٥: ٢٢؛ ٩: ١٠). اشترك موسى في كتابة الوصايا العشر وكتاب العهد عندما كان على الجبل في المرة الثانية (خر ٣٤: ١أ، ٤، ٢٧- ٢٨).

بعيداً عن هذه النقطة المركزية المرتبطة بإعطاء الوصايا تعلن فقرات أخرى أن الله نفسه يكتب الأشياء؛ فهو يحفظ كتابا يكتب فيه أولئك الذين يُسلمون أنفسهم له، ومنه يمكنه أيضاً أن يموحهم مرة أخرى (خر ٣٢ : ٣٢). كما إنه أيضاً يكتب ناموسه في قلوب البشر (إر ٣١: ٣٣؛ قا؛ تث ٦: ٦).

لقد كانت كتابة نَامُوس الله مهمة جداً حتى إن إِسْرَائِيل أُمرت ليس فقط بأن تنقله بالسماع، بل أيضاً أن تكتبه فردياً وحرفياً على قوائم بيوتهم وعصائب مربوطة على جباههم وأيديهم (تث ٦: ٨-٩؛ قا؛ أم ٣: ٣). قامت الكلمة المكتوبة كرسالة تذكير وشاهد (خر ١٧: ١٤؛ تث ٦: ٨؛ حب ٢: ٢). يمكن أيضاً للقوة المتأصلة في الكلمة المكتوبة أن يكون لها تأثيرات جسدية (مثلاً؛ عد ٥: ٢٣- ٢٤). عندما تكون الكلمة المكتوبة معصية، يمكن أن تستخدم في تاريخ مستقبلي كشاهد ضد صانعي الشر (إش ٣٠: ٨)، لكن عندما تتحقق يمكن أن تصبح عهداً (تث ٢٧: ٣)

(ب) تحمل الكلمة المكتوبة سلطاناً عظيماً، يستشهد به في الأجيال اللاحقة (٢مل ١٤: ٦؛ ٢أخ ٢٣: ١٨؛ عز ٣: ٢؛ نح ١٠: ٣٤؛ ٢مك ١٠: ٢٦). يُشار أيضاً إلى الأسفار القانونية الثانية في الكتاب المقدس (٢صم ١: ١٨؛ تكراراً في مل و أخ). في استشهادات وتلميحات أخرى في الكتاب المقدس يمكننا أن نرى بدايات تفسير النصوص الكتابية. هكذا فإن ١ و ٢ أخ هما جزئياً مراجعة لأسفار سابقة في إسلوب جديد ولجمهور جديد. الأنبياء أيضاً يتحدثون بكلمة الله إلى إِسْرَائِيل بالإشارة إلى وعوده التقليدية ووصاياه، مفسرين إياها من جديد لأجل موقف متغير.

(د) أثناء إصلاح يوشيا في ٦٢١ ق. م (٢مل ٢٣: ٢٤-٢٥) أعيد اكتشاف تث في الهَيْكَل بواسطة حلقيا الكاهن. بعد تدمير الهَيْكَل والسبي وضع عزرا "شريعة إله السَماء" (عز ٧: ٢١) على الأرجح أسفار موسى الخمسة - موضع العمل بين اليَهُود (٣: ٢؛ ٧: ٦-٢٦؛ ١٠: ٣؛ قا؛ نح ٨: ١- ١٣: ٢٨). لقد لقب *sôpēr*، كاتب (← *grammateus*، ١٢٠٨)، كسكرتير ولاية في المحكمة الفارسية. في الفترة التالية تم جمع النصوص الكتابية ووضعها في ترتيب؛ ومع ذلك استمرت الاعتراضات على قانونية اسفار معينة (حز، نش، أم، جا، إس) في القرن الأول. تم تثبيت عدد الأسفار عند ٢٤ في ٨٠ م تقريباً، مُقسّمة إلى ثلاث مجموعات: التوراة (الناموس)، والأنبياء، والكتابات (قا؛ لوقا ٢٤: ٤٤؛ رج أيضاً *kanon*، قانون، شريعة ٢٨٣٤).

تم ترتيب النصوص الكتابية الآن على نحو رسمي بقانون. كانت قراءاتهم- مع الصلاة- الجزء الرئيسي في خدمة العبادة من زمن عزرا فصاعداً. يبدو في الحقيقة أن قراءة الشريعة أعطت الحافز للإجتماعات الأولى للعبادة، حيث سُمعت كلمة الله (نح ٨). لقد تبعت قراءة جزء من الشريعة الموسوية في الفترة ما قبل المَسِيحِية فقرة من الأسفار النبوية (قا؛ لو ٤: ١٧؛ أع ١٣: ١٥)، والتي أفترض أنها ترتبط بالفقرة التي من الشريعة أو بمعني اليوم. تم إضافة شرح - نوع من الوعظ - والذي كان له دور هام في الخدمة.

(د) نشأت الحاجة إلى ترجمة الفقرات العبرية التي تُقرأ عندما فاقت الآرامية العبرية كلغة الحَيَاةُ اليومية. بالتشابه؛ كان ينبغي ترجمة كلمة الله حتي يمكن ليهود الشتات المُتكلمون باللغة اليونانية أن يفهموها. هكذا كان يقف إلى جانب القارئ مترجم أعطي ترجمة تفسيرية أدت إلى تطور الترجمات الآرامية لأجزاء من التوراة بلغات عديدة.

من أبرز كُلِّ هذه الترجمات سب (سب)، ترجمة يونانية بدأت في القرن الثالث ق . م في الإسكندرية بأسفار موسى الخمسة ومن المحتمل كملت في القرن الثاني. أصبحت سب الكتاب المقدس الخاص بالمَسِيحَيين كانت تحتوي معظم الأجزاء في اليهودية على نفس الكتاب المقدس ونفس الموقف التاريخي كأساس لها، لكنها رسمت نهايات مختلفة عنه، تابعة عقيدتها وخبرتها. نتيجة لذلك برزت جنباً إلى جنب احتمالات شرعية للمطالبة بتاريخ إِسْرَائِيل وترجمة الكتاب المقدس.

٤. (أ) عند فيلو ويوسيفوس- أهم كاتبين في العصر الهليني اليهودي- نجد مرة أخرى المُعدّل الكامل للمعني مُغطي بالكلمات التي في فئة كلمة *graphē* . يستخدم فيلو عبارة "نص كتابي مقدس" (في المفرد والجمع) على نحو خاص ليشير غالباً إلى الكتاب المقدس. في أعماله يحاول هذا الباحث اليهودي أن يضع الكتاب المقدس اليهودي في تناغم مع الفلسفة الإغريقية. يقدم فيلو تفسيراً حرفياً للمبتدئين، بيد أن هذه الأشكال الوحيدة مؤسسة لتفسير مجازي، والذي يكشف المعني الحقيقي للنصوص الكتابية. مارست كتابات فيلو تأثيراً على أباء الكنيسة أعْظمُ من التأثير الذي لليهودية المتأخرة. حيث يُعاد صياغة النص التقليدي للأيات الكتابية في عمل يوسيفوس التاريخي "العصور القديمة لليَهُود" ليغطي الفترة الكتابية.

(ب) عند جماعة قمران، التي تركت مكتبة كبيرة نسبياً، كان للكتابة وللكلمة المكتوبة أهمية خاصة. حيث سُجلت مجموعة واسعة من المواضيع المختلفة في غرفة الكتابة في قمران. ويمكن تعلم الكثير عن توقعهم لنهاية وشيكة من الكتابات الرمزية المنقوشة على عدادهم العسكرية.

افترضت جماعة قمران قانون للنصوص الكتابية المقدسة، قام بدور أساس ع. ج (نح ٧: ١؛ وثص ٥: ٢- ٣؛ ٧: ١٥- ١٨). استمرت دراسة هذه حتى بالليل، عندما أراح الباحثون بعضهم الآخر بالتبديل التناوبي. كان معدل الكتب التي نُظر إليها على أنها نصوص كتابية مقدسة أوسع من تلك الخاصة بالقانون الذي تبناه الفريسيون فيما بعد. مثلاً؛ يستشهد وص لا ١٤: ١؛ وص نف ٤: ١ (كلاهما مُعتبرين لدى جماعة قمران) بـ ١أخن كـ *graphē*. كتب أخرى نظرت إليها الجماعة كنصوص كتابية هي "كتاب تقسيمات الزمن باليوبيلات والأسابيع" (ثص ١٦: ٣-٤)، و "كتاب الشفاعة" للكهنة والحكام (١٠: ٦)، و "كتاب نظام هذا الزمان" (نظح ١٥: ٥).

من خلال العيش مع الكتاب المقدس توصل أعضاء جماعات قمران إلى رؤية توحدهم كنذر ومتنبأ به في النصوص الكتابية؛ هكذا تُستخدم النصوص البرهانية مع صيغة "كما هُوَ مكتوب" (نج ٥: ١٥، ١٧؛ ٨: ١٤؛ ثص ١: ١٣؛ ٥: ٤؛ ٧: ١٩). هذا واضح أكثر في تعليقاتهم الكتابية، سوف يُستشهد بنص من التوراة، التي يعتبرونها مُلهمة؛ ثم يتبع ذلك "تفسيره". لا يرتكز الأخير على اعتبارات حرفية أو تاريخية، لكن على تطبيق للواقع، المحجوب في غموض ويُكشف فقط لتلاميذ لديهم الروح القدس (مد ١٤: ١٢-١٣؛ ١٦: ١-١٦). يُشار إلى هذا كتأويل *pesher* يوجد أيضاً إعادة صياغة في إسلوب الترجمة الأرامية (ترجوم) أو مدراش. إنّ المزامير الخاصة بالجماعة هي بالمثل مليئة بأصداء الكتاب المقدس.

(جـ) في آداب اليهودية الفريسية تستخدم *kātab* ومشتقاتها تكراراً لكتابة العهود، وكتب الطلاق، ووثائق أخرى، لكن بشكل خاص لكتابة اللفائف والتعاويذ التوراتية (قا؛ تث ٨: ٤-٩؛ ١١: ١٣-٢١)، التي تطلبت عناية كبيرة. إنه لحدث هام أن يكتب الله في عيد رَأسَ السنة أسماء الناس في كتابه للحَيَاةُ أو الموت، الّذِي يمثل أصل أمنية عيد رَأسَ السنة اليهودية التقليدية.

في مدارس الفريسيين كانت الأهمية مرتبطة بجعل الأطفال يتعلمون الكتابة وهم صغار، ثم يقرأون ويستظهرون نص الكتاب المقدس، وأخيراً تفسيره. في المدراش الموسع لا يُبسط المعني لليوم الحاضركي يغطي النصوص الكتابية كلها؛ فقد كان يتم البحث عن معني فقرة في مناقشة ديقراطية تعليمية وتُثبت في كل حالة بالأغلبية بقدر ما ترتبط بعمل مبدأ للعيش.

ع. ج ١. (أ) في ع. ج يرد الفعل *graphō* ١٩١ مرة، يشير نصفها تقريباً إلى الكتاب المقدس. في حوالي ٧٠ حالة يوجد صيغة تمهيدية، التي تُتبع باستشهاد كتابي. وبما تُفرّد عدة خصائص مميزة من بين الصيغ الفعلية المتنوعة، والأدوات، والظروف المستخدمة. تُستخدم الصيغة *kathōs gegraptai* "كما هُوَ مكتوب" (تستخدم في الاناجيل الازائية، ؛ رو؛ ١، ٢كو) لوضع مبدأ. يُفضل لو *gegrammenon*، وبخاصة لـ *panta to gegrammena* "كُلّ مَا هُوَ مَكْتُوبٌ" (لو ١٨: ٣١؛ ٢١: ٢٢؛ أع ١٣: ٢٩، في كل مرة في ارتباط مع "ينفذ" أو "يُتمّم" ؛ ← *plēroō* "يفي بـ، يحقق، ٤٤٤٤). يُفضل يو اسم المفعول التام *estin gegrammenon* "مَكْتُوبٌ" (٦: ٣١، ٤٥؛ ١٠: ٣٤؛ ١٢: ١٤)، الّذِي يؤكد به ديمومة الكلمة المكتوبة .

ما يوازي استخدام *graphō* في ع. ج هُوَ غالباً ذلك الخاص به *legō* يقول، الّذِي يمكن أن يُستخدم- كما في اليهودية الفريسية- ليُعبّر عن المباشرة التي تخطابنا بها النصوص الكتابية. يستخدم مت على نحو نموذجي الصيغة *hina plērōthē* "لِكَيْ يَتِمّ"، وتضيف دائماً إلى *to rhēthen*، ماقيل (مثل؛ مت ١: ٢٢؛ ٢: ١٥، ١٧، ٢٣؛ ٤: ١٤؛ ٨: ١٧). يربط يو أيضاً *plēroō*، يتمم، مع *logos*، الكلمة ، أو *graphē* الكتابة. تُقدم استشهاد النصوص الكتابية عادة بأفعال القول أو لا يكون لها صيغة تقديم.

في ١٧ استخدام آخرين *graphō* لا يلحقها تعليق مباشر لـ ع. ق، بل إلماحاً عاماً للنصوص الكتابية [بشكل دائم تقريباً ككل]. يرد أكثر من نصف هذه في الاناجيل الازائية (قا؛ أيضاً أع ١٣: ٢٩) وتقدم (باستثناء لو ٢١: ٢٢). المعاناة، والموت، وقيامة أبن الإِنْسَانِ، ويوحنا كسابق له (مر ٩: ١٣)، كأحداث مُتنبأ بها في ع. ق يرى يو النصوص الكتابية كإشارة مباشرة ليَسُوعَ (يو ١: ٤٥؛ ٥: ٤٦). تؤكد فقرات من هذه الفئة في بُولُسَ (رو ٤: ٢٢- ٢٤؛ ١كو ٩: ١٠؛ ١٠: ١١؛ أيضاً ٥: ٦) يؤكد بطريقة مُشابهة لطرق قمران التأويلية وثاقة صلة الكتب المقدسة القديمة بجماعة الزمن الحاضر.

فقط هنا وهناك تُستخدم *graphō* بمعنى علماني. فقد كتب يَسُوعَ على الرمل (يو ٨: ٦، ٨). كتب بُولُسَ عبارات بيده، خاصة في نهاية رسائله كي يوثق محتواها (غل ٦: ١١؛ ٢تس ٣: ١٧؛ فل ١٩؛ ايضاً ١كو ١٦: ٢١؛ كو ٤: ١٨). كتب زكريا اسم أبنه على لوح كتابة (لو ١: ٦٣). في مثل الوكيل الظالم تكتب كمبيالات المدينين بطريقة مختلفة (١٦: ٦- ٧). يُذكر أيضاً في ع. ج رسالة مدح؛ ورسالة إلى الحاكم، ونية كتابة شئ إلى الإمبراطور (أع ١٨: ٢٧؛ ٢٣؛ ٢٥؛ ٢٥: ٢٦) يستخدم الفعل *epigraphō* لنقش على المذبح في أثينا (أع ١٧: ٢٣)، وفي اقتباس لـ إر ٣١: ٣٣ (عب ٨: ١٠؛ ١٠: ١٦، برغم أن سبب بها *graphō*)، وفيما يتعلق بأسماء الأسباط الأثني عشر لإِسْرَائِيلَ "مكتوبة" أسماءهم على بوابات أورشليم الجديدة (رؤ ٢١: ٢١). يستخدم الاسم *epigraphē* للنقش الموجود على العملة المعدنية الإمبراطورية (مت ٢٢: ٢٠؛ مر١٢: ١٦؛ لو ٢٠: ٢٤) وعلى الصليب (مر ١٥: ٢٦؛ لو ٢٣: ٣٨).

(ب) مع استخدام وتفسير النصوص الكتابية القانونية لأغراض التعليم ظهر تقليد مستقل، تقليد نال سلطة جديد لذاته لمجرد أنه كان شكلاً مكتوباً. وفقا لـ كو ٤: ١٦ و ١تس ٥: ٢٧ كانت تقرأ الكتابات الْمَسِيحِيَة في الخدمات، ومن هنا جاء التأكيد على فعل الكناية في بعض الأحيان، وأشار بعض الكُتّاب إلى كتابتهم الخاصة كي يؤكدوا كنسية محبتهم (مثل؛ ٢كو ٢: ٤)، ليضمنوا حقيقة الرسالة (لو ١: ٣- ٤؛ في ٣: ١؛ ١يو ٢: ٢١؛ ٥: ١٣؛ رؤ ١٩: ٩)، للتذكير (رو ١٥: ١٥؛ ٢بط ٣: ١)، للتحذير (١كو ٤: ١٤؛ ٥: ٩؛ ١١؛ ١بط ٥: ١٢)، للشهادة (يو ٢١: ٢٤؛ ١بط ٥: ١٢)، ولتحفيز الإيمان (يو ٢٠: ٣٠- ٣١).

graphō لها أهمية كبيرة في رؤ. كما في المواضع الأخرى من الأسفار الرؤيوية تكتسب الكلمة المكتوبة سمة مقدسة مباشرة. أولئك الذين يريدون أن يحققوا وعود الكتاب ينبغي إذن أن يقرأوا (بصوت عال) ويسمعوا هذه الكتابة بدون إضافة أو إزالة أي شئ (١: ٣؛ ٢٢: ١٨-١٩). بمقدار أهمية الرسائل إلى السبع كنائس فإن ابن الإِنْسَانِ نفسه هُوَ الّذِي أملاها على يو (١: ١٠-١٩؛ ٢-٣). السفر المختوم بسبعة ختوم مكتوب من داخل ومن وراء (٥: ١). كتاب الحَيَاةُ الخاص بالخروف يحتوي على أسماء أولئك الّذِي سيخلصون (١٣: ٨؛ ٢٠: ١٥؛ ٢١: ٢٧). المسيا الراكب على حصان أبيض له اسم غامض، وايضاً لقب الملك والرب المكتوب عليه (١٩: ١٢، ١٦). الزانية العظيمة أيضاً لها اسم غامض مكتوب عليها (١٧: ٥).

يعلّم بطلا الرواية- الخروف والوحش- تابعيهم بسمة على اليد والجبهة، حيث حمل الْيَهُود تعاويذهم، التي احتوت على الأعتراف بوحدانية الله (رؤ١٣: ١٦؛ ١٤: ١؛ ٢٢: ٤؛ قا؛ تث ٦: ٤، ٨). أولئك الذين يثابرون لا يقبلون سمة الوحش بل بالأحرى يتلقون حجراً مكتوب عليه اسم جديد (رؤ ٢: ١٧؛ ٢٠: ٤). كما أن أبواب أورشليم الجديدة تحمل أسماء الأسباط الاثنى عشر المنقوشة عليها كذلك أيضاً فإن أسماء الله، وابن الإِنْسَانِ، والمدينة المقدسة مكتوبة على أعمدة الهَيْكَل (٣: ١٢؛ ٢١: ١٢).

(جـ) إننا نقابل في ترابط مع الفعل *engraphō* مفهوم- عالمي في اليهودية- الكتاب السماوي، المنقوش فيه أسماء الْمُؤْمِنِينَ (لو ١٠: ٢٠؛ ← *biblos*، كتاب، ١٠٤٧)، ثم أيضاً صورة نقش مكتوب بواسطة الله على قلوب بشرية كتأكيد لمحبته. بنفس الطريقة يرى بُولُسَ الكنيسة كرسالة الْمَسِيحَ، غير مكتوبة بحبر (٢كو ٣: ٢؛ ← *epistolē*، رسالة، ٢١٨٦). لقد كانت النبوة عن الوصايا المكتوبة على القلوب والعقول البشرية (إر ٣١: ٣٣) هامة لكل الْيَهُود (قا؛ عب ٨: ١٠؛ ١٠: ١٦).

(د) يقول بُولُسَ إنه أمام عيون الغلاطيين "رسم" (*prographō*) يَسُوعَ الْمَسِيحَ مصلوباً (غل ٣: ١). في أماكن أخرى يعني هذا الفعل

"سبق(ت) فكتبـ(ـت)" (اف ٣: ٣)، "كتبـ(ـوا) منذ القديم" (يه ٤)، و "ما سبق فكتب" (رو ١٥: ٤).

(هـ) يستخدم الإسم *graphē*، ٥٠ مرة في ع. ج، بشكل دائم تقريباً على نحو قاطع إما للمفرد أو الجمع وعلى نحو قاصر للنصوص الكتابية المقدسة. ربما يُشير المفرد إلى فقرة فردية (مر ١٢: ١٠؛ لو ٤: ٢١؛ يو ١٣: ١٨؛ أع ٨: ٣٢؛ رو ١١: ٢؛ يع ٢: ٨، ٢٣)، أو الكتاب المقدس ككل (يو ٢٠: ٩؛ ٢تي ٣: ١٦؛ ٢بط ١: ٢٠) يُشير الجمع *hai graphai*، الكتب المقدسة، على نحو إجمالي إلى أجزاء الكتاب المقدس (مثل؛ مت ٢١: ٤٢؛ مر ١٤: ٤٩؛ لو ٢٤: ٢٧، ٣٢، ٤٥؛ يو ٥: ٣٩؛ أع ١٧: ٢، ١١؛ ٢بط ٣: ١٦). مت ٢٦: ٥٦ يشير إلى "كتب الأنبياء".

في بعض المرات يُوصف الكتاب بـ *graphai hagiai*، "الكتاب المقدس" (رو ١: ٢)، *graphai prophetikai*، "الكتب النبوية" (١٦: ٢٦). في ٢تي ٣: ١٤-١٥يحث بُولُسُ تيموثاوس- المهتدى من اليهودية (أع ١٦: ١-٣)، كي يستمر في دراسة "الكتب المقدسة" كأساس لحياته وعمله الْمَسِيحِيين. الكتاب هُوَ *theopneustos* مُوحي، من الله (٢تي ٣: ١٦-١٧) ← *pneuma*، روح، ٤٤٦٠).

(و) تستخدم *gramma*، ١٤مرة في ع. ج، وترد ٨ مرات (في الجمع) بمعنى ملموس، بميل ملحوظ إلى العلماني والشرعي. يمكن أن تعني حروف الأبجدية (غل ٦: ١١)، و معلومات مكتوبة (أع ٢٨: ٢١)، وفاتورة مديون (لو ١٦: ٦)، وتَعلَم (يو ٧: ١٥؛ أع ٢٦: ٢٤)، الَّذِي يتضمن بالنسبة لليهود معرفة الكتب؛ يمكن أيضاً أن يدل على كتابات موسى (يو ٥: ٤٧) وبشكل عام، الكتب المقدسة (٢تي ٢: ١٥).

تستخدم الـ *gramma* في الستة الأخرين بمفهوم منقول، متوازي موضوع لـ *nomos* (شريعة، نامُوس) ومتناقض مع *pneuma* (روح). تطور الميل إلى عمل تناقض بين *gramma* و *pneuma* (تم توطيده في ث ي وفي إر ٣١: ٣١-٣٣) من قبل بُولُسُ في نظام (رو ٢: ٢٧، ٢٩؛ ٧: ٦؛ ٢كو ٣: ٣، ٦، ٧). المخطط التالي يظهر وضع الأفكار بجانب بعضها الظاهرة في هذه الفقرات والتي تناقض الاستخدام اليهودي للكتاب مع حقيقة الْحَيَاة في الْمَسِيحَ والروح

pneuma	*gramma*
روح	رسالة
بالروح على ألواح لحمية	مكتوب على ألواح حجرية
حرية	شريعة، نَامُوس
ختان (القلب)	ختان (في الجسد)
جديد	قديم
حَيَاة	موت

يظهر التطبيق المفصل والمتناغم للتناقض على نحو واضح أن لدينا هنا مخططا جدلياً.

٢.(أ) "الكتاب" في ع. ج مطابق بشكل عام للنسخة اليونانية للكتاب المقدس العبري، سب. رغم ذلك تقتبس أحياناً اقتباسات مستعارة معروفة (مثل؛ يه ١٤-١٥ يستشهد بـ ١أخن ١: ٩) ونصوص غير معروفة (مثل؛ يو ٧: ٣٨؛ يع ٤: ٥). علاوة على ذلك، فإن الكتابات الْمَسِيحَية على نحو خاص تُعطى أيضاً سلطة معادلة؛ ففي ١تي ٥: ١٨- مثل؛- يُستشهد بـ تث ٢٥: ٤ كـ "الكتاب"، ثم تُتبع بقول معروف لِيَسُوعَ (قا؛ لو ١٠: ٧). قد نري هنا بدايات تطور أصبحت فيه كلمات يَسُوعَ ذات سلطة في ذاتها جنباً إلى حنب مع الكتابات المقدسة القديمة.

يُمكن قول نفس الشي على ما كتبه بُولُسُ؛ ففي ٢بط ٣: ١٥- ١٦ يضع بطرس كتابات بُولُسُ الرسولية في تساو مع ع. ق: "وَاحْسِبُوا أَنَاةَ رَبِّنَا خَلاَصاً، كَمَا كَتَبَ إِلَيْكُمْ أَخُونَا الْحَبِيبُ بُولُسُ أَيْضاً بِحَسَبِ الْحِكْمَةِ الْمُعْطَاةِ لَهُ، كَمَا فِي الرَّسَائِلِ كُلِّهَا أَيْضاً، مُتَكَلِّماً فِيهَا عَنْ هذِهِ الأُمُورِ، الَّتِي فِيهَا أَشْيَاءُ عَسِرَةُ الْفَهْمِ، يُحَرِّفُهَا غَيْرُ الْعُلَمَاءِ وَغَيْرُ الثَّابِتِينَ كَبَاقِي الْكُتُبِ أَيْضاً، لِهَلاَكِ أَنْفُسِهِمْ".

(ب) وعد الله في الكتب المقدسة بالأخبار السارة مقدماً عبر الأنبياء (رو ١: ٢)؛ إنها تتحقق الآن في يوم الخلاص أو تحققت (مثل؛ مت ٢٦: ٥٤، ٥٦؛ لو ٤: ٢١؛ يو ١٣: ١٨؛ ١٩: ٢٤، ٢٨، ٣٦)، لا يمكن إبطال أو كسر الكتاب (يو ١٠: ٣٥؛ قا؛ مت ٥: ١٧). يشخص الكتاب مراراً وتكرارا حتي - كما كان - يتكلم (يو ٧: ٤٢؛ رو ٩: ١٧؛ غل ٤: ٣٠؛ يع ٢: ٢٣؛ ٤: ٥) ويمكن فحصه (أع ١٧: ١١). إنه يرى ويتنبأ (غل ٣: ٨؛ ٢بط ١: ٢٠)، ويحكم، ويعطي تشجيعاً (رو ١٥: ٤؛ غل ٣: ٢٢)، ويمكن أن يكون موضوع الإيمان (يو ٢: ٢٢). يمكن أيضاً للكتاب أن يصبح وسيلة يمكن بها للناس أن يصيروا كاملين (٢تي ٣: ١٦-١٧). إنه موضوع فحص ويُقرأ ويُفسّر (مت ٢١: ٤٢؛ لو ٢٤: ٢٧، ٣٢؛ يو ٥: ٣٩). يمكن استخدامه للبرهان والتنفيذ (أع ١٨: ٢٨)، لكن يمكن أيضاً تحريفه (٢بط ٣: ١٦).

٣. (أ) كان الْمَسِيحَيون الأوائل يهوداً يعيشون بين الْيَهُود. ومن ثم فبالنسبة لهم - كما هُوَ بالنسبة لجميع الْيَهُود الآخرين - كان الكتاب هُوَ "الكتاب المقدس"، أساس، وقاعدة، وهدف الإيمان والْحَيَاة. فيه قابلوا الكلمة الحية لله، مختبرة بوسيلة التفسير كرسالة شخصية - في البداية مُسلمة في هذا الشكل بالسماع وحُفظت سليمة من قبل قوى مذهلة للذاكرة. في أوقات مختلفة ولأسباب مختلفة تم جمع التقليد الشفهي والتعهد بكتابته، الَّذِي أصبح علامة باقية شهادة يمكن اختبارها من جديد بواسطة كُلّ جيل تالي.

لم تحدث هذه العملية المتواصلة لملائمة الكتاب بدون تواترات حادة: بين الكتاب والْحَيَاة الواقعية، وبين تفسيرات مختلفة قامت بها مجموعة خاصة. رأت كُلّ مجموعة الكتاب في ضوء تجربتها التاريخية، بينما صُوغت تجربتهم للتاريخ في نفس الوقت بالكلمة الكتابية. نظراً لأن كُلّ الجماعات اليهودية اعتقدت أن تفسير الكتاب هُوَ عمل الروح القدس فإن نتائجه كانت تُرى كحقيقة مكشوفة، لها نفس وقار الأصل. هكذا ارتفع - بالإضافة إلى الكتاب المقدس العبري - المشناه من ناحية و ع. ج من ناحية أخرى، والذي كان بكرستولوجيته مُناظراً لـ ع. ق وفي نفس الوقت أسمى منه.

(ب) يمكن اكتشاف طرق التفسير بدراسة اقتباسات الكتاب المقدس. بالكاد تتطابق التباينات في النصوص المستشهد بها استخدم المفسرون متنوعات نصية، ونصوصاً معّدلة أو مقّصرة أو مطولة في نظام مدراش؛ اقتباسات من سياقات مختلفة كانت تُربط أحياناً تحت عنوان واحد بسبب الكلمات المتشابهة. تظهر استشهادات ع. ج للـ ع. ق أحياناً متشابهات لأشكال النص والتي استخدمت فيما بعد بواسطة ثيودوشن، وأكويلا، ولوسيان كأساس ترجماتهم أخيراً فإن الترجوم الآرامي مشابهة لنصوص مستخدمة بواسطة بُولُسُ ومتى.

٤. إن الاقتباسات المختلفة للـ ع. ق في ع. ج ليست حلية عرضية بل أساسيه؛ فـ ع. ج يبْين على نصوص موثوق بها من الكتاب المقدس العبرى غالباً ما يوجد انتقال مدقق من التلميح إلى الاستشهاد؛ وتوجد استشهادات بدون مقدمة جنباً إلى جنب مع أخرى لها صيغ تقديمية المعني "يقول الكتاب"، "قال موسى" "كتب إشعياء"، أو ماشابه ذلك. وبشكل خاص يتضح التفسير الْمَسِيحَي خاصة في تلك العبارات التي تشير إلى إتمام الكتاب. كان لهذا التأكيد على النص الكتابي أهمية لليهود كنقطة بداية في محاولات تبشيرية واتخذه الْمَسِيحَيون في رسالتهم التبشيرية إلى الأممين.

(أ) نال البرهان من الكتاب قوة خاصة وتطوراً في الصراع مع اليهودية. لقد كان الأداة الرئيسية لعلم الدفاع عن العقائد المَسِيحَية. قادت المعارضة اليهودية للتعليم المَسِيحَي متى بوجه خاص إلى أن يتضمن اقتباسات مباشرة من الكتاب. كانت قصص الميلاد والآلام على نحو خاص مرتبطة بـ ع. ق، نظراً لأن أعْظَمْ نزاع ثار هنا. يمكن تبديد التثبيط والشك المتعلقين بآلام وموت يَسُوعَ بأدلة من الكتاب وصد الهجومات العدائية. إن ما حدث للرب يَسُوعَ لم يكن بالنسبة للمسيحيين حدثاً تصادفياً ولا كارثة، وإنما قصد الله من الماضي.

(ب) يؤكد هذا الاستخدام النموذجي للبرهان من الكتاب- بشهادته لإتمام الوعد- ليس فقط الاستمرارية بل أيضاً الفاصل بين العصر العتيق والجديد. لقد أعطي مجئ يَسُوعَ الكتب أهمية جديدة للمسيحيين، نظراً لأنه كشف معنى غير مُدرك حتى الآن. رأى كُتّاب ع. ج أحداث حَيَاةْ يَسُوعَ مرسومة بالتفصيل في ع. ق سلفاً. في الحقيقة لم يكن فقط من التقليد الشفهي أن الشركة المؤمنة شكلت حَيَاةْ يَسُوعَ الخاصة بها، بل أيضاً "وفقاً للكتب" التي تم فهمها كما كُتِبت لأجله ولذاتهم.

(جـ) يقدم ع. ج حالة من التوتر المستمر؛ فمن ناحية يؤكد بقوة سلطان الكتاب المقدس العبري (أو سب)؛ ومن ناحية أخرى يسمح لهذه السلطة أن تتلاشى إلى الخلفية أمام دعوى الإِنْجِيلِ. يُعبّر عن فهم الوحدة الموجودة في التوتر بشكل خاص في دِرَاسَةِ رموز الكتاب المقدس. يُرى هنا في إتمام وعد، وعد لإتمام أعْظَمْ في المستقبل كما في الماضي. لا ينبغي تبديد القيمة التاريخية لنماذج مثل آدم، وإبراهيم، وموسى، وإيليا، والهَيْكَل، والذبائح لأن المَسِيحَ ألقي عليها ظلاً. يقود هذا إلى هدف جديد يقود الله إليه شعبه على إمتداد مجرى التاريخ.

١٢١١ (*graphō*، يكتب) ← ١٢١٠.

١٢١٣ γρηγορέω، γρηγορέω (*grēgoreō*)، يسهر، يراقب، يكون في حالة ترقب (١٢١٣).

ع. ق *gregoreō* هُوَ مضارع متأخر في اليونانية الهلينية، ويتكونّ من التام لـ *egeirō* (ينهض، يقلبّ؛ ← ١٥٨٦). في سب تعني يقيم (نح ٧: ٣) أو يكمن ، يراقب (إر ٥: ٦؛ ٣١: ٢٨ [= سب ٣٨: ٢٨]؛ مرا ١: ١٤).

ع. ج يوصي المَسِيحَ أتباعه لأن يكونوا منتبهين ويقظين سواء للأخطار أو لأجل الفرص. في مت ٢٤: ٤٢-٤٣؛ ٢٥: ١٣؛ مر ١٣: ٣٤ -٣٥، ٣٧؛ لو ١٢: ٣٧؛ ١تس ٥: ٦، ١٠؛ رؤ ٣: ٢-٣؛ ١٦: ١٥، توضع هذه الكلمة في سياق أخروي، ينبغي فيه على المُؤْمِنِينَ أن يعيشوا بحرص لأنَّهُمْ لا يعرفون اليوم أو الساعة التي يرجع فيها الرب. في مت ٢٦: ٣٨، ٤٠-٤١؛ مر ١٤: ٣٤، ٣٧-٣٨ يأمر يَسُوعَ بطرس، ويعقوب، ويوحنا بأن يسهروا معه فيما يبتعد لكي يصلي للآب في بستان جسثيماني. وفي حديث بُولُسُ للشيوخ الأفسسيين (أع ٢٠: ٣١) يحثهم على أن يسهروا (يحذروا من) لأجل الأنبياء (الذئاب) الكذبة، الذين سيسعون للتسلل إلى الكنيسة ببدعة. يشير استخدام *gregoreō* في ١كو ١٦: ١٣؛ كو ٤: ٢؛ ١بط ٥: ٨ إلى سهر أعم من جهة المَسِيحَيين، خاصة ضد حيل الشيطان.

انظر أيضاً *tēreō*، يحفظ، يحرس، يبقي (٥٤٩٨)؛ *phylassō*، يحفظ، يتحفظ، يحافظ، يحرس (٥٨٧٥)؛ *agrypneō*، يسهر، ساهر، إستمرّ بالمُرَاقَبَة، حارس، عناية (٧٠).

١٢١٤ (*gymnazō*، يروّض، يتدرب، مدرب) ← ١٢١٨.

١٢١٥ (*gymnasia*، رياضة، تمرين) ← ١٢١٨.

١٢١٨ γυμνός، γυμνός (*gymnos*)، عار، عريان، عري، مجرّد (١٢١٨)؛ γυμνάζω (*gymnazō*)، يروّض، يتدرب، مدرب، متدرب (١٢١٤)؛ γυμνασία (*gymnasia*)، رياضة، تمرين (١٢١٥)؛ γυμνότης (*gymnotēs*)، عري (١٢١٩).

ث ي& ع. ق ١. *gymnazō* كفعل متعدي يعني يدرب شخصاً؛ وكفعل لازم يعني يمارس رياضة بدنية. نظراً لأن الألعاب الرياضية كانت تؤدي بلا ملابس فيمكننا أن نفهم بسهولة السبب في أن الفعل تطوّر من *gymnos*، عريان، يرتدي القليل من الثياب؛ (مجازياً) غير مُنقب، متجرد *gymnotēs* تعني العُري؛ (مجازيا) التُجرد، *gymnasia* تعني تمرين. في الفلسفة اليونانية تستخدم *gymnos* و *gymnotēs* كي يصفا حالة النفس منفصلة عن الجسد.

٢. ترد *gymnos* في سب بمفهوم البؤس الشديد (إش ٥٨: ٧؛ حز ١٦: ٢٢). يساعدنا هذا على فهم استخدامها المجازي في أي ٢٦: ٦. لا يمكن حتى لمملكة الموت أن تخفي نفسها عن الله بل ظاهرة له في بؤسها الكامل. ترد *gymnotēs*، عُري في تث ٢٨: ٤٨ فقط. تمثل *gymnos* في أجزاء من الرؤى اليهودية مفهوماً أساسياً بمعني بدون غطاء للجسم.

ع. ج ١. إن استخدام ع. ج لفئة كلمة *gymnos* هُوَ نفس الاستخدام في ث ي **(أ)** *gymnos* ترد ١٥ مرة وتتباين في المعني من العُري الكامل (مر ١٤: ٥٢) إلى التُجرد القهري (أع ١٩: ١٦) واللباس الغير وافي (مت ٢٥: ٣٦، ٣٨، ٤٣-٤٤). في يو ٢١: ٧ ارتدى بطرس ثوبه الخارجي حتى لا يقف *gymnos* أمام يَسُوعَ. يرد الاستخدام المجازي؛ غير منقب، غير مكشوف في عب ٤: ١٣؛ ١كو ١٥: ٣٧؛ ٢كو ٥: ٣؛ رؤ ٣: ١٧؛ ١٦: ١٥.

(ب) تعني *gymnotēs* في سياق مادي العرْي، التجرد، فقر مدقع (رج رو ٨: ٣٥؛ ٢كو ١١: ٢٧). يمكن أن تمتد لتعني فقراً روحياً (رؤ ٣: ١٨).

(جـ) تستخدم *gymnazō*، يروض أو يدرب، مجازياً فقط في ع. ج في ١تي ٤: ٧؛ عب ٥: ١٤؛ ١٢: ١١؛ ٢بط ٢: ١٤.

(د) ترد *gymnasia* فقط في ١تي ٤: ٨ بمعني تدريب، تمرين حيث يهاجم بُولُسُ زهداً خطأً.

٢. *gymnos* هي الكلمة الوحيدة في هذه الفئة التي لها أهمية لاهوتية. **(أ)** لا يمكن لأحد أن يختبئ من كلمة الله (عب ٤: ١٣). إن كُلَّ شئ عريان، ولا يمكن أن يخفى شيئ.

(ب) في ١كو ١٥: ٣٧ يقارن بُولُسُ الـ "حَبَّةً مُجَرَّدَةً" مثل؛ بذرة التي تُزرع في الأَرْضِ بالنبات الَّذِي يطلع. رأي بُولُسُ هنا رمزاً للقيامة. كما أن حَيَاةْ النبات الجديدة تطلع من الحبة المجردة، فيما يبدو ميتة، كذلك الله يجعل الجسم المقام يأتي إلى الوجود عبر موت الجسم الأرضي. إن الاستمرارية بين الجسم القديم والجسم الجديد تاريخية أكثر مما هي مادية.

(جـ) في ٢كو ٥: ٣ *gymnos* تعني بدون غطاء جسمي. فيما يتعلق بالتفسير اللاهوتي هناك ثلاثة احتمالات. **(i)** يفترض بُولُسُ أنه بين الموت ومجئ المَسِيحَ يوجد حالة وسطية تتميز بـ "العريُ" بمعني الوجود بدون جسم. تجنب بُولُسُ هذه الحالة بسرور بكونه حيا في زمن الباروسيا، عندما الإرادة المفدية ثم الحية تلبس الجسم السماوي فوق الجسم القديم (← *dynō*، ١٥٤٤).

(ii) قد تعبر *gymnos* عن مصير غير المفديين، الذين الذين لن ينالوا جسد مجد.

(iii) يرى بعض الباحثون بُولُسُ كمفاهيم غنوسية متنازعة في كورنثوس. أنكر الغنوسيون أن كان لديهم، أو حتى أرادوا، "مَسْكَنَنَا الَّذِي مِنَ السَّمَاءِ" (٢كو ٥: ٢). كان هدفهم هُوَ ألا يلبسوا كُلَّ شكل

للجسم. لم ير بُولُسُ الجسدانية كهدف الفداء، لأنها قد تسلب منه الصلة الحميمة مع الله. لقد اشتاق إلى اللباس السماوي الجديد لذلك سينتهي العُري (بمعني الموت) بوجود جديد في جسد مُعطى من قبل الله.

(د) *gymnos* يمكن أن تعني فقراً داخلياً (رؤ ٣: ١٧؛ ١٦: ١٥). نفس الكلام ينطبق على *gymnotēs* في ٣: ١٨.

انظر أيضاً *dynō*، يغرب، يرتدي (١٥٤٤)؛ *himation*، كساء، ثياب، رداء (٢٦٦٨).

١٢١٩ (*gymnotēs*، عري) ← ١٢١٨.

١٢٢٠ (*gynaikarion*، إمرأة شابة) ← ١٢٢٢.

١٢٢١ (*gynaikeios*، نسائي) ← ١٢٢٢.

١٢٢٢ γυνή γυνή (*gynē*)، إمرأة (١٢٢٢)؛ γυναικάριον (*gynaikarion*)، إمرأة شابة، إمرأة طائشة بشكل محتقر، نسيّة (١٢٢٠)؛ γυναικεῖος (*gynaikeios*)، نسائي (١٢٢١).

ق ي& ع. ق ١. تشير *gynē* في ث ي إلى إمرأة، كائن أنثوي. قد تحل هذه الكلمة مقارنة مع رجل (← *anēr*، ٤٦٧)، إلاهة، زوجة، خطيبة، ربة بيت، جاريّة، أو أنثي بين الحيوانات امتد الوضع للنساء فى العالم اليوناني من إزدراء لافت للنظر للمرأة (في أثينا) إلى المنزلة المحترمة على نحو معتدل للمرأة الدُورية إلى التقدير العالى المعلن للنساء في إسبرطه. تظهر البيئة الهلينية للـ ع. ج في اختلافها العظيم متوازيات قوية للصورة الشرقية العامة يتكون فيها- بالمقارنة مع ع. ق- المغزى العبادي للنساء ظاهراً في الغالب (مثل؛ البغاء المقدس).

٢. (أ) ترمز *gynē* في سب عادة إلى العبرية *iššâ* كانت المرأة في المجتمع العبري خاضعة لسلطة رجل (أب، أخ، زوج)، وتكمن جدارتها وأحترامها في حمل الأطفال (قا؛ تث ٢٥: ٥-١٠؛ ← *gameō*، يتزوج، ١١٣٨)؛ كان العقر لعنة (تك ٢٩: ٢١-٣٠: ٢٤). كان تعدد الزوجات - رغم الوضوح (مثل، إبْراهِيمَ، دَاوُد، سليمان) - كان عائفاً. بعيداً عن كُل الأعمال العبادية الرسمية (١صم ١: ٣- ٥؛ قا؛ خر ٢٣: ١٧)، مالت المرأة العبرية إلى الركوع بسهولة لعبادة الأوثان، برغم إنها كان يمكن ايضاً أن تأخذ قيادة روحية على نحو عميق في عبادة يهوه (قا؛ ١صم ١: ٩-١٩؛ ٢: ١-١١).

بالمقارنة مع معظم بقية العالم الشرقي (الديني)، هي يمكن أن تُعرف كفرد وكشخص يقف جنباً إلى جنب مع الرجال. تجد النقطة الأولى تعبيراً أعلى في قصة راعوث، والموآبيين، وإستير، ملكة بلاد فارس. تُقدم النقطة الأخيرة في وصف الخليقة للبشر كذكر وأنثى (تك ١: ٢٧ - ٢٨؛ قا؛ ٢: ١٨ - ٢٥). لاحظ أيضاً أن الحكمة تُشخص كامرأة (مثل؛ أم ٨: ١-٣؛ حك ٧: ١٢-٣٠).

(ب) كانت الزوجة إلى حد ما - تحت شريعة ع. ق ليست أكثر من ملكية؛ فكان يمكن أن تُشتهى، مثل ثور أو حمار (خر ٢٠: ١٧؛ تث ٥: ٢١). حتى راعوث؛ التي تبرز شخصيتها، تم شرائها أخيراً مع الحقل الذي فداه بوعز (را ٤: ٥، ١٠). رغم أن النساء كن عضوات عهد إسْرَائِيل إلا أنهن لم يستطعن قبول الختان؛ فكان يمكن للأب أو الزوج أن يبطل نذور إمرأة (عد ٣٠). كان للزوج الحَق في أن يطلق إمرأته (تث ٢٤: ١-٤)، لكن لم يكن للمرأة حقوقاً تبادلية مشابهة. تطلب المرأة تطهيراً شهريا (لا ١٥: ١٩-٣١) وظلت لفترة مضاعفة عندما تلد بنتاً مقارنة بعندما تلد ذكراً (١٢: ٢-٥). بدأت النساء في المجامع تنعزل عن الرجال من القرن الثالث ق.م فصاعداً.

وفي حالات الزواج كانت موافقة الأب ضرورية، رغم ذلك لاحظ أن رفقة تم أخذ مشورتها (تك ٢٤: ٥٨). كما كان الفشل في إنجاب وريث علامة عار (قا؛ مز ١٢٧: ٣-٥؛ ١٢٨: ٣-٦؛ إش ٥٤: ١-٤)، والذي يجد معنى كلاسيكيا في قصص سارة وحنة. في كلتا الحالتين صار الابنان اللذان وُلدا وفقاً لوعد يهوه (اسْحَاقَ وصموئيل) وسائله لخلاص شعبه.

(جـ) على الجانب الآخر، يصف تث ٢٤: ٥ بأن الرجل لا يجب يختار للخدمة العسكرية لمدة سنة بعد زواجة (رغم أنه هنا أيضاً يقع التأكيد على سعاده الرجل). في ع. ق أصبح ثمن العروس مهراً (تك ٣٤: ١٢؛ خر ٢٢: ١٦-١٧). يظهر عد ٢٧: ١-٧ وعياً لحق الابنة في الميراث. اختلفت الزوجة عن الممتلكات المادية في أنها لا يمكن أن تُباع.

لعبت النساء من وقت لآخر دوراً بارزاً في السياسة، أحياناً للخير، وأحياناً للسيئ (مثل؛ قض ٤: ٤- ١٠؛ ١مل ١: ١١- ٣١؛ ٢١: ٥-١٤؛ ٢مل ١١: ١- ٣). كان يمكنهن أيضاً أن يكنّ نبيات (مثل؛ مريم في خر ١٥: ٢٠؛ دبورة في قض ٤: ٤؛ ٥: ١-٣١؛ خلدة في ٢مل ٢٢: ١٤-٢٠). توضح السياقات أن كُلٍّ من دبورة وخلدة كانتا متزوجتان في ذلك الوقت.

ع. ج تعني *gynē* في ع. ج إمرأة، كائن أنثى (مت ٩: ٢٠؛ لو ١٣: ١١)، أو زوجة (مت ٥: ٣١-٣٢؛ ١كو ٧: ٢-١٦)؛ يمكن أيضاً أن تعني شخصا مخطوبا ليتزوج (مت ١: ٢٠، ٢٤). وهي شائعة في صيغة المنادي كلقب (مثل؛ مت ١٥: ٢٨؛ يو ٢: ٤؛ ١٩: ٢٦). هذا بالإضافة إلى أن *gynē* هي *thēlys*، أنثى (← *arsēn*، ذكر [٧٨١]). *gynaikarion*، صيغة تصغير لـ *gynē* إمرأة شابة (٢تي ٣: ٦)؛ *gynaikeios*، أنثى، ترد في ١بط ٣: ٧.

١. النساء في الاناجيل. **(أ) الأمثال.** تتعامل بعض أمثال يَسُوع مع النساء (مت ١٣: ٣٣؛ المرأة والخميرة؛ لو ١٥: ٨-١٠، الدرهم المفقود؛ مت ٢٤: ٤٠-٤١؛ الامرأتان اللتان تطحنان). تمثل المرأة في الاثنين الأولين عمل الله الآب. وفي الأخير يوازن الرجال في الحقل، موضحاً أن الرجال والنساء لهما نفس المكانة فيما يتعلق بالخلاص. توضح امرأة لوط الحاجة المُلحّة للعهد الصادق (لو ١٧: ٣٢؛ قا؛ تك ١٩: ٢٦)، إن وصف هذا التلميح لحدث امرأة كي يظهر خطراً يمكن أن يحدث للرجال ليس بدون مغزى. يتبع يَسُوعَ هذا التعليم مباشرة بمثل الأرملة المثابرة، التي تستمر في التوسل إلى قاضي ظالم وتنال تبريراً (لو ١٨: ١-٨). يوضح مثل العذارى الحكيمات والعذارى الجاهلات حاجة الاستعداد لمجئ ابن الله لكل من الرجال والنساء (مت ٢٥: ١-٣).

(ب) الشفاء. أعطي يَسُوعَ برهانا لشفقة وقوته بشفاء كلا من النساء والرجال: مثل؛ حماة بطرس (مت ٨: ١٤-١٥)، وابنة يايرس والمرأة نازفة الدم (٩: ١٨-٢٦)، وابنة المرأة الكنعانية (١٥: ٢١-٢٨). كما أقام ابن أرملة نايين من الموت نتيجة لشفقة على أمه (لو ٧: ١١-١٧). في يو ١١: ١-٤٤ أقيم لعازر استجابة لأختيه مريم ومرثا.

(جـ) اتباع يَسُوعَ. وُجهت دعوة يَسُوعَ إلى أي أناس مرفوضين في قائمة المجتمع، بما في ذلك النساء، والذين منحهم وقاراً جديداً. حتى في طفولة يَسُوعَ يضع لو إيمان حنة جنباً إلى جنب مع إيمان سمعان (لو ٢: ٢٥-٣٨). في حين أنه كان لا يوجد تلاميذ من النساء (ربما لأن التلاميذ كانوا نظيراً للأبناء الاثنى عشرليعقوب) إلا اننا نجد النساء كعنصر هام بين أتباع يَسُوعَ؛ لقد كانوا أبرز من الرجال في محبتهم، واهتمامهم، وشجاعتهم بعد الصلب (مت ٢٧: ٥٥-٢٨: ١٠؛ مر ١٥: ٤٠-١٦: ٨؛ لو ٢٣: ٤٩-٢٤: ١١). في الحقيقة، تلقي يَسُوعَ مساعدة مادية لخدمته من العديد من النساء البارزات (٨: ١-٣). تحدث يَسُوعَ مع نساء من العامة؛ غير مهتمات بالقواعد اليهودية، وعلمهن أيضاً (مريم في ١٠: ٣٨-٤٢؛ المرأة السامرية في يو ٤: ٧-٢٧).

تعد مريم المجدلية أو مريم التي من مجدلة أحد أبرز النساء اللواتي اتبعن يَسُوعَ. طرد يَسُوعَ "سبعة شياطين" منها (لو ٨: ٢)؛ من الواضح أنها وجدت بداية جديدة فيه وصارت تابعة مُكرسة. كان النساء- ربما على نحو مدهش (نظراً لأن النساء لم يكن يمكنهن أن يمثلن شهوداً شرعيين في المجتمع اليهودي)- أول من ذَهَبَ إلى القبر في أحد الفصح (القيامة) وكانوا أول من شاهد يَسُوعَ بعد قيامته (مت ٢٨: ٩؛ يو ٢٠: ١٠ - ١٨). (بالنسبة لمريم، أم يَسُوعَ، ← *mētēr*، ٣٦١٣).

في أكثر من مناسبة تدهن النساء جسد يَسُوعَ بطيب. تدهن مريم التي من بيت عنيا- أخت مرثا- قدمي يَسُوعَ وتمسحهم بشعرها (يو ١١: ٢؛ ١٢: ٣). في مر ١٤: ٣-٩. أمرأة في بيت سمعان الأبرص تدهن بالطيب رَأسَ يَسُوعَ أثناء الأسبوع الأخير من حياته. يوصي يَسُوعَ بهذه المرأة برغم لَوْم لها التلاميذ على إتلاف الطيب. يرى يَسُوعَ هذا التطيب كوتقع لموته ويرى فيه أيضاً رسالة مسيانية. اللقب "المَسِيحَ" يعني "الممسوح" (← *Christos*، ٥٩٨٦)، ويؤكد يَسُوعَ الترابط الجوهري بين مسيانيته وموته (قا؛ مت ١٦: ١٣-٢٣). لقد مُسح في بداية خدمته بالروح (لو ٤: ١٨)؛ فيتلقي الآن هذا المسح الغير مسبوق على يدي أمرأة في بداية آلامه.

(د) **أقوال يَسُوعَ**. إذا كانت أمثال وأعمال يَسُوعَ قد رفعت النساء إلى مكانة مساوية لمكانة الرجال، وإذا كانت بعض النساء يبرزن في قصص الإِنْجِيلِ فإن أقوال يَسُوعَ توضح أنه ليس لسبب جنسهم فإن النساء أو الرجال ذوو أهمية، بل بالأحرى فإن المهم هُوَ علاقتهم بيَسُوعَ. عندما يُخبر يَسُوعَ بحضور أمه وإخوته يجيب قائلاً : "هَا أُمِّي وَإِخْوَتِي لأَنَّ مَنْ يَصْنَعُ مَشِيئَةَ اللهِ هُوَ أَخِي وَأُخْتِي وَأُمِّي" (مر ٣: ٣٤-٣٥؛ قا؛ مت ١٢: ٤٦-٥٠؛ لو ٨: ١٩-٢١؛ يو ١٥: ١٤). في الرد على المرأة التي كانت بين الجمع ورفعت صوتها قائلة : "طُوبَى لِلْبَطْنِ الَّذِي حَمَلَكَ وَالثَّدْيَيْنِ اللَّذَيْنِ رَضَعْتَهُمَا" أجاب يَسُوعَ :"بَلْ طُوبَى لِلَّذِينَ يَسْمَعُونَ كَلاَمَ اللهِ وَيَحْفَظُونَهُ" (لو ١١: ٢٧ - ٢٨). لاحظ أيضاً إشارة يَسُوعَ إلى أرملة صرفة صيدا (لو ٤: ٢٥-٢٦؛ قا؛ ١مل ١٧: ١٨-٢٤)، وقصة فلسي الأرملة (٢١: ١-٤)، والمرأة التي أمسكت في زنا (يو ٨: ١-١١؛ رغم أنها ليست في المخطوطات القديمة إلا أن الأغلبية يرون هذه الحادثة كتقليد موثوق به).

يؤكد يَسُوعَ في مت ٢١: ٣١-٣٢ أن الزواني والعشارين سيدخلون مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ قبل القادة الدينيين، لأَنَّهُمْ تابوا بسبب تعليم يوحنا المعمدان. في حين أن يَسُوعَ لا يغفر خطيتهم إلا أن هذا القول يوضح إلى أي مدى لا يلقى المنبوذون في المجتمع قبلاً فحسب بل أيضاً مراتب الشرف في الملكوت. تعد سلسلة نسب مت شاهداً ضمنيا على هذا، والتي تتضمن أسماء أربع نساء، جميعهم كانوا مشاركات في مخالفات جنسية: ثامار (مت ١: ٣؛ قا؛ تك ٣٨)، وراحاب (مت ١: ٥؛ قا؛ يش ٢: ١) وراعوث (مت ١: ٥؛ قا؛ را ٣: ٦ - ١٨) وبثشبع إمرأة أوريا (مت ١: ٥؛ قا؛ ٢صم ١١: ٢-٥). بالإضافة إلى أن مريم نفسها شك فيها يوسف بأنها قامت بعلاقة جنسية مع رجل آخَرَ (مت ١: ١٨-٢١).

٢. بُولُسُ وأع. (أ) مكانة النساء. في غل ٣: ٢٨ يؤكد بُولُسُ بصراحة أنه في المَسِيحَ "لَيْسَ يَهُودِيٌ وَلاَ يُونَانِيٌ. لَيْسَ عَبْدٌ وَلاَ حُرٌ. لَيْسَ ذَكَرٌ (*arsēn* ← ٧٨١) وَأُنْثَى، [*thēlys*] لأَنَّكُمْ جَمِيعاً وَاحِدٌ فِي المَسِيحِ يَسُوعَ". أن تدخل جماعة المُؤْمِنِينَ فهذا يعني أن تنضم لمجتمع يُنبذ فيه أدوار الذكر والأنثى التقليدية لصالح المساواة. يجدد الله في المَسِيحَ التوازن الأصلي في صورة الله الَّذِي قصده عندما خلق الرجل والمرأة.

في أف ٥: ٢٥ يؤكد بُولُسُ أن الرجل يجب أن يحب امرأته كما يحب يَسُوعَ المَسِيحَ الكنيسة. إنه يحيي سبع نساء على الأقل بالاسم في الكنيسة الرومانية (رو ١٦: ٦، ١٢، ١٥)، ومن المحتمل أن فيبي هى التي حملت الرسالة، شماسة كنيسة كنخريا (١٦: ١-٢). كان يجب على بُولُسُ ككاتب ألا يتنازل ويخاطب النساء حينما لا يكون هناك رجال حاضرين، لكهنة فعل ذلك بدون ترد في فيلبي (أع ١٦: ١٣).

يُثار سؤال إذا ما كان يوجد توتر بين هذا المجرى لتعليم بُولُسُ والنظرة الكهنوتية لإخضاع المرأة للرجل في ١كو ١١: ٢-١٦؛ ١٤: ٣٤-٣٥؛ ١تي ٢: ١١-١٥؛ وتي ٢: ٤-٥. يطور بُولُسُ في بداية هذه الفقرات عقيدة كهنوتية للرئاسة. برغم أن *kephalē* (رَأس ← ٣٠٥١) يمكن أن تعنى حاكم أو سلطة أعلى إلا إنها يمكن أيضاً أن تعني أصل (مثل؛ أصل أو منبع نهر). نظراً لأن ١كو ١١: ١٢ يعكس تك ٢ حيث يُقال أن الرجل هُوَ أصل المرأة، فقد يكون هذا هُوَ أيضاً النقطة التي في ١كو ١: ٣. في ١تي ٢: ١١-١٥ مقدمة بُولُسُ المنطقية هي أسبقية وجود الذكر، والذي على أساسه لا يسمح للمرأة "أَنْ تُعَلِّمَ وَلاَ تَتَسَلَّطَ عَلَى الرَّجُلِ" (٢: ١٢). إنه لسؤال فعال إذا ما كان هذا مبدأ معياري عالمياً أم أنه أمر خاص في ضوء موقف غير معروف في أفسس.

الأهم في بُولُسُ هُوَ فهمه لعلاقة الزوج والزوجة. قد يبدو من الوهلة الأولى أنه يعلم إخضاعاً متصلباً في فقرات مثل أف ٥: ٢٢: "أَيُّهَا النِّسَاءُ اخْضَعْنَ لِرِجَالِكُنَّ كَمَا لِلرَّبِّ" (قا؛ كو ٣: ١٨). لكن يجب على الشخص أن يلاحظ من سياق هذا التعليم:"خَاضِعِينَ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ فِي خَوْفِ اللهِ" (أف ٥: ٢١؛ ← *hypotassō*، يخضع، ٥٧١٨). علاوة على ذلك فإن علاقة الزواج المتبادلة في أنه ينبغي على الأزواج أن يحبوا نساءهم (قا؛ أيضاً ١كو ٧: ١-١٤). إنه يستخدم ثلاثة مبادئ: محبة الزوجة كالنفس (أف ٥: ٢٨) عاكساً الوصية الثانية العظمى (مت ٢٢: ٣٩؛ قا؛ لا ١٩: ١٨)؛ عقيدة الجسد الواحد للزواج (أف ٥: ٣١؛ قا؛ تك ٢: ٢٤)؛ نموذج محبة المَسِيحَ للكنيسة (أف ٥: ٢٥، ٣٢؛ قا؛ كو ٣: ١٩). بمعنى آخَرَ فإن الرئاسة لا تكمن في التَسلُط، بل بالأحرى يُعبر عنها في بذل الذات، أي في أخذ شكل الخادم (قا؛ مر ١٠: ٤٥؛ في ٢: ٧)؛ يتضمن هذا رئاسة زوج.

(ب) **خدمة النساء**. كانت النساء حتى قبل يوم الخمسين ضمن أولئك الذين "كَانُوا يُوَاظِبُونَ بِنَفْسٍ وَاحِدَةٍ عَلَى الصَّلاَةِ وَالطِّلْبَةِ مَعَ النِّسَاءِ" مع التلاميذ (أع ١: ١٤؛ قا؛ ١٢: ١٢). كانت ليدية أول من آمن في فيلبي، والتي عُمدت مع أهل بيتها (١٦: ١٤-١٥)؛ ومن الواضح أن النساء لعبن دوراً هاماً في حَيَاةُ تلك الكنيسة (في ٤: ٢). كان النساء في تسالونيكي وبيريا ضمن الأعضاء البارزين في الكنيسة (أع ١٧: ٤، ١٢). المرأة كمؤمنة هي *adelphē*، أخت (← *adelphos*، أخ، ٨١). كانت برسيكلا، زوجة أكيلا، ضمن أتباع بُولُسُ العاملين مع الرسل (١٨: ٢، ٢٦؛ رو ١٦: ٣-٤)، وفيبي "خادمة [أو شماس، *diakonos*؛ ← *diakonia*، خادم، ١٣٥٥] الكنيسة التي في كنخريا (رو ١٦: ١). هذا الاستخدام *diakonos* ربما يقترح رتبة الشمامسة للنساء في الكنيسة الأولى، مواز للرجال كشمامسة (رج؛ على نحو خاص استخدام هذه الكلمة في ١تي ٣: ٨-١١). إذا كان الأمر كذلك فإن دورهن لم يكن الإشراف بل خدمة القديسين (قا؛ غزالة في أع ٩: ٣٦-٣٩). نضع بيت مريم، أم يوحنا مرقس، كمكان اجتماع للكنيسة (أع ١٢: ١٢).

فيما يتعلق بوضع النساء غطاء على رؤوسهن في كورنثوس (١كو ١١: ١-١٦) وتوصية بُولُسُ للنساء كي يلتزمن الصمت في الكنائس (١٤: ٣٣ب - ٣٦) فهناك الكثير من الجدال؛ ففي حين أن البعض يرون بُولُسُ يعتنق هنا موقفا رابانيا على نحو غيرمتناغم إلا أن آخرين يرون هذه القوانين كقوانين صحيحة بشكل أساسي في الإطار الاجتماعي، والثقافي، والتربوي، والكنسي لزمنه، والذي لم يعد سائداً اليوم. هناك شئ مؤكد: كان يوجد تباين ومرونة في الخدمة في ع. ج في ضوء احتياجات الموقف، والمواهب المطلوبة للخدمة كانت تعطى لكل من الرجال والنساء (١كو ١١: ١-١١). لاحظ بالإضافة إلى الإفراد

المذكورين عالية البنات الأربع لفيلبس، اللواتي تنبأن (أع ٢١: ٩).

٣. بطرس. الوصايا للزوجات والأزواج في ١بط ٣: ١-٧ مشابهة لتلك الموجودة في أف ٥: ٢١-٣٣ وكو ٣: ١٨-١٩. ينبغي على الزوجات أن يخضعن لأزواجهن، يجب أن يكون جمالهن الحقيقي في الشخصية أنهن شركاء ورثة نعمة الله.

٤. عبرانيين. تُفرد النساء في الأصحاح العظيم عن الإيمان كأمثلة ضمن الأبطال العظماء للـ ع. ق من بينهن سارة، التي أخذت قدرة على إنشاء نسل (١١: ١١)؛ وراحاب الزانية، التي لم تهلك مع الآخرين في أريحا لأنها قبلت الجاسوسين (١١: ٣١)؛ والنساء اللواتي "أخذت .. أمواتهن بقيامة" (١١: ٣٥؛ قا؛ ١مل ١٧: ١٧ - ٢٤؛ ٢مل ٤: ٢٥-٣٧).

٥. رؤيا. في الرسائل إلى السبع كنائس تُهتم الكنيسة التي في ثياتيرا "تُسَيِّبُ الْمَرْأَةَ إِيزَابَلَ الَّتِي تَقُولُ إِنَّهَا نَبِيَّةٌ، حَتَّى تُعَلِّمَ وَتُغْوِيَ عَبِيدِي أَنْ يَزْنُوا وَيَأْكُلُوا مَا ذُبِحَ لِلأَوْثَانِ" (٢: ٢٠). تشكل النساء في أماكن رمزاً هاماً في هذا السفر (قا؛ ٩: ٨؛ ١٢: ١، ٤، ٦، -١٣ ١٧؛ ١٤: ٤؛ ١٧: ٣، ٤، ٦-١٠، ١٨؛ ١٩: ٧؛ ٢١: ٩).

في رؤ ١٢تسترجع رؤية المرأة المتسربلة بالشمس، والقمر تحت رجليها، وعلى رأسها إكليل من اثنى عشر كوكبا، وتلد ابنا قصة مريم وهي تلد يَسُوعَ وتهرب من هيرودس مع رضيعها يَسُوعَ إلى مصر (قا؛ مت ٢: ١-٢٣). لكن صورة المراة تمثل أيضاً شركة شعب الله (قا؛ إش ٥٤: ٥؛ إر ٣: ٦-١٠؛ حز ١٦: ٨؛ هُوَ ٢: ١٩-٢٠؛ ٢إسد ٩: ٣٨-١٠: ٥٩). يستخدم ع. ق غالباً صورة الميلاد والتربية في وصف لعلاقة يهوه بشعبه (إش ٤٩: ٢١؛ ٥٠: ١؛ ٦٦: ٧-١١؛ إر ٤: ٣١؛ هُوَ ٤: ٥؛ مي ٧: ٩-١٠؛ بار ٤: ٨-٢٣).

في رؤ ٢١: ٢-٣ تُصور الكنيسة كأورشليم الجديدة، آتية مثل عروس من السَمَاءِ لعريسها (العروس هي زوجة الخروف ٢١: ٩). يستبعد هذا الفكر صورة عشاء عُرس الخروف (١٩: ٧-٩). على النقيض مع بابل فإن رمز الحضارة الملحدة هُوَ زانية التي حكم عليها الآن (١٧: ١-١٨).

انظر أيضاً *mētēr*، أم (٣٦١٣)؛ *parthenos*، عذراء، بكر (٤٢٢١)؛ *chēra*، أرملة (٥٩٣٩).

١٢٢٣ (*Gōg*، جوج) ← ٤٤٨٣.

١٢٢٤ γωνια، γωνία (*gōnia*)؛ زَاوِيَة، ركن (١٢٢٤)؛ ἀκρογωνιαῖος (*akrogōniaios*)، رَأسَ الزَّاوِيَةِ، حَجَرُ الزَّاوِيَةِ (٢١٤).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *gōnia* تعني ببساطة زَاوِيَةِ. يكمن الاهتمام اللاهوتي على نحو خاص في التعبير *kephalē* [رَأسَ ← ٣٠٥١] *gōnias* في مز ١١٨: ٢٢: "الْحَجَرُ الَّذِي رَفَضَهُ الْبَنَّاؤُونَ قَدْ صَارَ رَأْسَ الزَّاوِيَةِ". يؤدى هذا المزمور عند أبواب الهَيْكَلَ (١١٨: ١٩-٢٠، ٢٦-٢٧)، ربما في أحد أوقات إحتفالات إسْرَائيلِ الكبيرة، حيث يُحتفل بالنصر والخلاص الذي أعطاه بر يهوه (١١٨: ١٠- ٢١) ومحبة يهوه الدائمة (١١٨: ١-٤، ٢٨-٢٩) في وجه الضيق (١١٨: ٥-٩). الحَجَرُ المذكور هنا أحد أهم أجزاء البناء: سواء حَجَرُ زَاوِيَةِ كبير يربط صفين من الحجارة معاً وبخاصة في الأساسات، أو حَجَرُ العقد الذي يكمل قوساً أو بناء.

٢. تحمل *akrogōniaios* نفس المعنى. إنها ترد أولا في إش ٢٨: ١٦: "لِذلِكَ هكَذَا يَقُولُ السَّيِّدُ الرَّبُّ: «هأَنَذَا أُؤَسِّسُ فِي صِهْيَوْنَ حَجَرَ امْتِحَانٍ حَجَرَ زَاوِيَةٍ كَرِيماً أَسَاساً مُؤَسَّساً. مَنْ آمَنَ لاَ يَهْرُبُ" يأتي هذا القول في سياق إعلان النبي للويل على نبلاء إسْرَائيلِ الغير مؤمنين، الذين قاموا على نحو واضح بمعاهدة مع مصر، آملين بحماية الآلهة الوثنية كي تُنقذهم من الجيوش الأشورية. يتهم إش هذا كـ "عَهْداً مَعَ الْمَوْتِ" (٢٨: ١٥)، الذي لن يكون له رجاء عندما يجتاح "السَّوْطُ الْجَارِفُ". كان يجب أن يعرف السياسيون الماكرون بشكل أفضل من تعليق آمالهم على مثل هذا الملجأ الواهي. الملجأ الحقيقي متاح فقط في البناء الّذي أسسه يهوه في صيهون، حَجَرُ الزَّاوِيَةِ الّذي منه الإيمان والذي يُبْنى في توافق مع العدل والبر (٢٨: ١٦-١٧أ) من المحتمل أن أش يفكر هنا في قصد يهوه لدولة دَاوُدَ؛ مع الوعود التي يرى أنها مرتبطة به.

ع. ج ١. (أ) تستخدم *gōnia* في مت ٦: ٥ لِزّاوِيَةِ شارع في تحذير يَسُوعَ بألا نكون "وَمَتَى صَلَّيْتَ فَلاَ تَكُنْ كَالْمُرَائِينَ فَإِنَّهُمْ يُحِبُّونَ أَنْ يُصَلُّوا قَائِمِينَ فِي الْمَجَامِعِ وَفِي زَوَايَا الشَّوَارِعِ لِكَيْ يَظْهَرُوا لِلنَّاسِ. اَلْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّهُمْ قَدِ اسْتَوْفَوْا أَجْرَهُمْ!" لا يُوجه نقد يَسُوعَ هنا إلى ممارسة الصلاة بَل إلى التظاهرات المتفاخره للصلاة الجماعية.

(ب) في أع ٢٦:٢٦ يذكر بُولُسُ فستوس بأن الملك أغريباس يعرف ماحدث لبُولُسَ "لأَنَّ هَذَا لَمْ يُفْعَلْ فِي زَاوِيَةٍ"، بمعنى، في السر. في رؤ ٧: ١ يرى الرائي أربعة ملائكة واقفينَ على "أَرْبَعِ زَوَايَا" الأَرْضِ؛ نظر الشرق الأدنى القديم للعالم كرباعي الأضلاع (قا؛ إر ٤٩: ٣٦ "أربع رياح"). رؤ ٢٠: ٧-٩ يسترجع حز ٣٨-٣٩ ويصف كيف يقود الشيطان جوج وماجوج، جماهير الأمم، من أربع زاويا الأَرْضِ ليقوم بحرب ضد المدينة المقدسة. ينتهي هذا الصراع بتدمير هذه القوى المعادية لله.

٢. *kephalē* ترد ٥ مرات، جميعها مشتقة من مز ١١٨: ٢٢. يُوضع حَجَرُ الزَّاوِيَةِ أولاً كأهم حَجَرٍ في الأساس وبسبب مكانته يمكن أن يكون "حَجَرَ صَدْمَةٍ وَصَخْرَةَ عَثْرَةٍ" (١بط ٢: ٨، إشارة لـ إش ٨: ١٤). من المؤكد أن *kephalē* هنا تعني حَجَرُ الزَّاوِيَةِ (من المحتمل أيضاً مت ٢١: ٤٢؛ مر ١٢: ١٠؛ ٢٠: ١٧؛ أع ٤: ١١).

هدف عبارات ع. ج عن حَجَرُ الزَّاوِيَةِ هُوَ نفس الهدف. البناءون الذين رفضوا الحَجَرُ هم الأمة اليهودية وقادتها. إذ رفضوا الْمَسِيحَ، لكن بموته وقيامته جعل الله نفس هذا الْمَسِيحَ حَجَرُ زَاوِيَةِ مبنى جديد، الكنيسة (قا؛ مت ١٦: ١٨؛ ١كو ٣: ٩-١٧؛ ١٤: ١٢، حيث تُقارن الكنيسة أيضاً بمبني). وطبقاً لـ ١بط ٢: ٨، ما يُطبّق على القادة الْيَهُود ينطبق أيضاً على كل الذين لا يقبلون رسالة الْمَسِيحَ. لكن إذا كان يَسُوعَ بالنسبة لغير الْمُؤْمِنِينَ سبب دينونتهم (أي: حَجَرَ صَدْمَةٍ وَصَخْرَةَ عَثْرَةٍ) فإنه بالنسبة للمسحيين "حَجَراً حَيّاً مَرْفُوضاً مِنَ النَّاسِ، وَلكِنْ مُخْتَارٌ مِنَ اللهِ كَرِيمٌ" (٢: ٤). هكذا يعبر هذا الوصف عن الْمَسِيحِ كَحَجَرُ زَاوِيَةِ بقوة عن حقيقة أن مصيرنا الأبدي محدد فيه.

٣. ترد *akrogōniaios* في ع. ج في أف ٢: ٢٠ و١بط ٢: ٦ فقط. في كلا الفقرتين يُعطي قول إش ٢٨: ١٦ تفسيراً كريستولوجياً. هذه النظرة المسيانية للفقرة واضحة في رو ٩: ٣٣ وكانت ممنتشرة في الْمَسِيحَية المبكرة (← *petra*، صخرة، ٤٣٧٦). يظهر التعارض الظاهري في أف ٢: ٢٠ "أساس" و"حَجَرُ الزَّاوِيَةِ" أن الرسول يتذكر فقرة إش. إن الأساس الذى يُبنى عليه الجماعة الجديد هُوَ الرسل والأنبياء؛ حَجَرُ الزَّاوِيَةِ هُوَ يَسُوعَ الْمَسِيحَ. على هذا الأساس تنمو الجماعة إلى هَيْكَل مقدس في الرب، الّذي فيه أيضاً يُبْنى الْمَسِيحَيون بالروح القدس (قا؛ مع ١كو ٣: ١١، حيث يتم الحديث عن الْمَسِيحَ كأساس ([*themelios*، ← ٢٥٢٩] الكنيسة). يَسُوعَ الْمَسِيحِ هُوَ الحَجَرُ الحي الّذي اختاره الله وكريم. يحتاج الْمَسِيحِيون لأن ينضموا إليه كي يُبنوا هم أنفسهم "كَحِجَارَةٍ حَيَّةً" (١بط ٢: ٥) في البيت الروحاني، الكنيسة.

Δ delta

١٢٢٧ (*daimonizomai*، مِنَ به شّيطَانَ، ممسوس مِنَ الشّيطَانَ) ← ١٢٢٨.

١٢٢٨ δαιμόνιον، δαιμόνιον (*daimonion*)، شّيطَانَ، روح شريرة (١٢٢٨)؛ δαιμονιώδης (*daimoniōdēs*)، شيطاني، مِنَ الشّيطَانَ (١٢٢٩)؛ δαίμων (*daimōn*)، شّيطَانَ (١٢٣٠)؛ δεισιδαιμονία (*deisidaimonia*)، وقار ديني، دين، خرافة (١٢٧٢)؛ δεισιδαίμων (*deisidaimōn*)، مؤمن بالخرافات، متدين (١٢٧٣)؛ δαιμονίζομαι (*daimonizomai*)، مِنَ به شّيطَانَ، ممسوس مِنَ الشّيطَانَ (١٢٢٧).

ث ي& ع. ق ١. تشير *daimōn* إلى قوى فوق بشرية، إله، قدر، والشّيطانَ. في الإعتقاد الشائع كان العالم مملوءً بالشياطين، وهي كائنات منزلتها بين الآلهة والبشر يمكن تسكينها أو السيطرة عليها بالسحر، والتعاويذ، والتعازيم. لقد كانوا أولاً أرواح الموتى، خاصة الغير مدفونين، ثم الأشباح التي يُمكن أن تظهر في هيئات مختلفة (خاصة ليلاً). عاشت الأرواح النجسة في الهواء بالقرب مِنَ الأرض. يمكن رؤية عملها في الكوارث ومآسي المصير البشري. فمن خلال إرتجاج الكون بالكوارث الطبيعية التي يسببونها، وفوق كُلّ هَذَا فقد جعلوا الناس مرضى أو مجانين. في بعض أنظمة الفلسفة الهيلينية رُسمت كُلّ تدرجات الشياطين. فقد اعتبر فيلو أن الملائكة والأرواح النجسة لها نفس الطبيعة، بيد أن الملائكة بقيت بعيدة عن الأرض.

daimonion هي الصفة المشتقة مِنَ *daimōn* وتستخدم كاسم بمعنى الإلهي. وهي تعبر عن ذلك الذي يكمن بعيداً عن القدرة البشرية. كانت تستخدم *daimonion* في الاعتقاد الشعبي كصيغة تصغير لـ *daimōn*.

٢. برغم أن هذه الكلمات نادراً ما تظهر في سب، إلا أنه توجد آثار للأعتقاد العام الشائع في ع. ق (١أصم ٢٨: ١٣؛ إش ٨: ١٩). كان استحضار الأرواح مُحرّماً في إِسْرَائِيل (لا ١٩: ٣١؛ تث ١٨: ١١؛ ١صم ٢٨: ٩)، كما كانت القرابين للأرواح الشريرة (لا ١٧: ٧) وكل أنواع السحر. رغم ذلك تُذكر عبادة الأرواح النجسة في ترابط مع وثنية إِسْرَائِيل (تث ٣٢: ١٧؛ ٢أخ ١١: ١٥؛ مز ١٠٦: ٣٧).

غالباً ما يُقدم ع. ق أفكاراً وثنية عن الأرواح النجسة؛ فمثلاً؛ برغم أن الأُمَم المحيطة نظرت إلى الشّمس، والقمر، والنجوم كآلهة وعبدوها إلا أن عَ. ق يدعوها ببساطة "أنْوَار" (تك ١: ١٤). وينسب الكوارث والشر إلى الله (١صم ١٦: ١٤؛ ٢صم ٢٤: ١)، وليس إلى الأرواح النجسة. الوسيط بين الله والبشر هُوَ ملاك يهوه، وليس الأرواح النجسة.

ترد *daimōn* في سب فقط في إش ٦٥: ١١ (ثم في سب س فقط)؛ ترد *daimonion* ١٩مرة. وطبقاً لـ مز ٩٦: ٥ فإن كُلّ آلهة الأُمَم *daimonia* (قا؛ تث ٣٢: ١٧؛ مز ١٠٦: ٣٧؛ إش ٦٥: ٣؛ با ٤: ٧)؛ يؤكد طو ٦: ٧، ١٣-١٤ أن روحاً شريراً يمكن أن يكتسب قدرة على شخص ويمكن أن يقتله أو يقتلها.

٣. اليهودية، **(أ)** هجرت اليهودية الرابانية حفظ تقوى ع. ق؛ فأصبح الإِيمَانِ بالأرواح النجسة واسع الانتشار، برغم أن اليهود لم يشعروا أبداً بأنّهم مهددون بقوة مِنَ قبلهم كما فعل جيرانهم. فقد إعتقد الكُتّاب بشدة بوجود الأرواح النجسة وخلعوا عليها أسماء كثيرة. تطورت أساطير عديدة عن الأرواح النجسة بكونها قد تكون قد نتجت عن علاقات جنسية بين الملائكة الساقطين والنساء الساقطات (قا؛ تك ٦: ١-٤). اعتقد آخرون أن بعضاً مِنَ جيل برج بابل قد تحول إلى أرواح شريرة.

وفقاً للعديد مِنَ الرابيين فإن الشياطين هي أرواح، بيد أن لديها أعضاء جسدية مثل الأجنحة. وهم يستطيعون مُكاثرة أنفسهم ويظهرون في أشكال متنوعة. ولا يمكن حصرهم فهم يملأون العالم، ويمكنهم الوصول إلى السماء حيث يمكنهم التجسس لإكتشاف مقاصد الله. فهم يعيشون في الهواء وعلى الأرض على حد سواء، وعلى الأرض معاقلهم المُفضلة في الصحراء، والخرائب، والأماكن النجسة (مثل؛ المقابر). برغم أنهم يرجعون إلى مملكة الشّيطَانَ، والله يُعطيهم سلطة لإيقاع العقوبات المفروضة على الخطاة. بدأت قوتهم في زمن أخنوخ (تك ٤: ٢٦) وستنتهي في أَزْمِنَة المسيا. ويُمكن أن يُحفظ شعب الله منهم بملائكة الله المقدسين، وكلمة الله، وحفظ الوصايا، والتعاويذ، وطرد الأرواح.

(ب) الكتابات الزائفة. الاسم الأكثر شيوعاً للشّيطَانَ هُوَ "روح" (نجس، شرير)؛ يعطي تك ٦: ١-٤ أصلهم. إنهم يُسمون أحياناً ملائكة الشّيطَانَ. وهم يضلون الناس بالسحر، وعبادة الأصنام، والحرب، والتصارع، وسفك الدماء (قا؛ يع ٣: ١٥). وهم أيضاً يغوون البشر على إختراق الأسرار المحجوبة. لقد تطورت أساطير متعددة عنهم وعن أنشطتهم. كما إنهم مقيدون في مكان الإدانة، لكن هناك بقية تحت قيادة ماستيما، سيد الأرواح، يضلون الناس ويؤذونهم.

(جـ) جماعة قمران. تقدم الوثائق القمرانية ثنائية كوزمولوجية مخففة بالتوحيد. يوجد روحان تابعين لله. ميخائيل، روح (ملاك) النور؛ وبليعال (الشّيطَانَ)، روح (ملاك) الظلام. تخدم ملائكة الدمار تحت بليعال وتنفذ أحكام الله الوقتية والأَبَدِيَّة على فاعلي الشر. يسير أولئك الملائكة وفق قوانين الظلام ويغوون البشر على مخالفة شريعة الله. في المعركة الإسخاتولوجية (الأخروية) النهائية سيهزم أبناء النور بليعال وملائكته.

ع ج. ترد *daimōn* في ع. ج في مت ٨: ٣١ فقط، وفيما عدا ذلك ترد *daimonion* (٦٣ مرة) أو *peneuma akatharton*، روح شرير (نجس). الملائكة والشياطين متضادان. يختفي الخوف مِنَ الشياطين بالإِيمَانِ بنصرة يَسُوعَ الْمَسِيحِ.

نظراً لأن الشياطين تكمن وراء الشعوذة، فإن السحر مرفوض (غل ٥: ٢٠؛ رؤ ٩: ٢٠-٢١؛ ١٨: ٢٣؛ ٢١: ٨؛ ٢٢: ١٥). كما أن العبادة الوثنية تجعل الناس على اتصال بالشياطين (١كو ١٠: ٢٠- ٢١)، لأَنَّهُمْ يقفون خلف الوثنية (رؤ ٩: ٢٠). الشياطين نشطة في هذه الأيام (أف ٦: ١٢)، ويُعلّمون حكمتهم (يع ٣: ١٥)؛ وسيكونون نشيطين على نحو خاص في الأيام الأخيرة (١تي ٤: ١؛ رؤ ١٦: ١٣-١٤). مِنَ ثَمّ فمن المهم تمييز الأرواح (١كو ١٢: ١٠؛ ١يو ٤: ١). يُقدر للقوى الشّيطَانية دينونة (مت ٨: ٢٩؛ ٢٥: ٤١؛ ٢بط ٢: ٤؛ يه ٦).

الشياطين هم أتباع للشّيطَانَ وملائكته (مر ٣: ٢٠-٢٧؛ أف ٢: ٢). إذ لديهم قدرة على فعل الشر ويمكنهم أن يتسببوا في المرض (لو ١٣: ١١، ١٦؛ قا؛ أع ١٠: ٣٨؛ ٢كو ١٢: ٧)، ويمكنهم أن يدخلوا الناس،

ويسيطرون عليهم، ويغيرون شخصياتهم (مر ٥: ٢-١٠). نظراً لأن مَلَكُوتَ الله كان حاضراً في يَسُوعَ فقد كسّر قوة الشياطين (مت ١٢: ٢٨) عبر كلمة ١مرة (← *ekballō*، ١٦٧٥). كان لدى الشياطين معرفة تفوق البشر؛ فقد عرفوا يَسُوعَ ومصيرهم (مت ٨: ٢٩؛ يع ٢: ١٩). أعداء يَسُوعَ وبخوه بإصرارهم على أن به شَيْطَانَ (يو ٧: ٢٠؛ ٨: ٤٨-٤٩، ٥٢؛ ١٠: ١٩-٢١). أعلن يَسُوعَ في إجابته أنه أكرم الآب (٨: ٤٩).

ترد *daimoniōdēs* في يع ٣: ١٥ فقط، حيث يقول الكاتب إن الغيرة المُرّة والطموح الأناني هما مِنَ الشَّيْطَانَ، *deisidaimonia* تعني وقار للآلهة، إسطورة، ديانة. ترد في ع. ج في أع ٢٥: ١٩ فقط حيث تعني ديانة. أخبر فستوس أغريباس وبيرنيس بأن اليهود كان لديهم بعض الجدالات المتعلقة بـ *deisidaimonia* الخاص بهم وشخص أسمه يَسُوعَ. ترد الصفة مِنَ هَذَا الأسم *deisidaimōn*، موقراً أمام الألهة، إسطورى، ديني، ترد فقط في أع ١٧: ٢٢، حيث يصف بُولُسُ الأثينين كمتدينين، *daimonizomai*، مستحوذ عليهم شَيْطَانَ، تستخدم ١٣ مرة في الاناجيل، لكن على الأكثر في مت وَ مر.

انظر أيضاً *aēr*، هواء، جو (١١٣)؛ *ekballō*، يخرج، يطرح، يطرد (١٦٧٥)؛ *diabolos*، إبليس (١٣٣٣).

١٢٢٩ (*daimoniōdēs*، شَيْطَانِي، مِنَ الشَّيْطَانَ) ←١٢٢٨.

١٢٣٠ (*daimōn*، شَيْطَانَ) ←١٢٢٨.

١٢٣٥ (*daktylos*، اصبع) ←٥٩٣١.

١٢٥٣ Δαυίδ، Δαυιδ، (*Dauid*)، دَاوُدَ (١٢٥٣).

ع ق كانت المحاكمة والملوكية في إِسْرَائِيلِ شكلين مِنَ نفس الغاية الثيوقراطية، في أن يهوه كان حاكماً وملكاً. وهكذا فإن التوبيخ الإلهي الحادث مِنَ قبل طلب إِسْرَائِيلِ لملك لم ينشأ مِنَ حقيقة أن ملكية كهذه أنذرت بانحدار مِنَ المبدأ الثيوقراطي، لكن مِنَ حقيقة أن مؤسسة دائمة مثل الملكية كانت تعني أن الناس لم يكونوا يسيرون في ثقة أن يهوه سوف يستمر في إمداد القيادة لهم. لقد رفضوا في سياق هَذَا أن يكون ملكاً (١صم ٨: ٧)؛ بالضغط عليهم بواسطة تهديد عموني جديد (١٢: ١٢)، لقد كانوا متعبين مِنَ متطلبات طريقة الإيمَانِ وأرادوا أمن نظام مؤسس. رغم ذلك تنازل الله لاحتياجات البشر وسقطاتهم وحول الملكية إلى مؤسسة عالية ونبيلة، بالغة الأوج على نحو خاص في مملكة الملك دَاوُدَ (رج ١صم ١٦- ١مل ٢؛ ١أخ ١١-٢٩). بعد أن أقام دَاوُدَ عَرْشِهِ اعتبر أن الوقت للغاية المرتبطة بـ تث لبناء الهَيْكَلِ قد حان (قا؛ تث ١٢: ١٠ مع ٢صم ٧: ١). رغم ذلك كان هَذَا مُحرماً. ومع ذلك تحول وحي ناثان للمنع إلى وحي رجاء: بعيداً عن بناء دَاوُدَ بيتاً ليهوه، كان يهوه سيبني بيت دَاوُدَ (٢صم ٧: ١١). جاء مِنَ هذه النبوة بميراث غير منقطع للملوك مِنَ نسل دَاوُدَ رؤية الملوكية المثالية، مرتكزة على توقع مفرد.

عند أي نقطة ارتفع هَذَا التوقع لمُلك مسياني مثالي؟ مِنَ المحتمل بعد نقائص أولئك الملوك الذين اتبعوا دَاوُدَ، ابتداء مِنَ سليمان. تنامى مثل هَذَا الرجاء على نحو طبيعي بينما كانت سلسلة النسل الموعود لا يزال موجوداً، ليس بعد أن هرب نسل دَاوُدَ إلى الرمال القاحلة للسبي. تظهر المزامير على نحو واضح رجاء يجري عبر أبعاد أي ملك حقيقي (مثل؛ مز ٢؛ ٧٢)، ونحن بالتأكيد على صواب إذا كنا نراهم كحاصلين على أصلهم مِنَ النقاط البؤرية لسلطان ملك حقيقي لكن الوصول للأرقام على نحو واعٍ إلى إدراك ما كان يفشل في أن يمثله.

ارتكز التوقع حول العناصر التالية: صفات شخصه وحكمه الملوكيين (مثل؛ إش ١١: ١- ٩)، وسيطرته العالمية (مثل؛ مز ٧٢؛ إش ٩: ٧)، والبعد الكهنوتي لمُلوكيته (مز ١١٠؛ زك ٣: ٨ -١٠؛ ٦: ١٢-١٣)، حتى إلى درجة أداء الطقس الكهنوتي للذبيحة البديلة (إش ٥٢: ١٣-٥٣: ١٢). يعطي ع. ق أيضاً برهاناً على ما ينبغي أن يُطلق عليه سر شخص الملك المتوقع. ينبغي أن يفي بالغرض ثلاثة أمثلة: (أ) إنه قضيب مِنَ جذع يسّي، لكنه ايضاً الأصل الذي ينبت منه يسّى (إش ١١: ١، ١٠)؛ (ب) يمكن مُخاطبته بـ "الله" (مز ٤٥: ٦) ومع ذلك يتسلم مسحة مِنَ "الله، إلهك" (٤٥: ٧؛ قا؛ عب ١: ٨-٩)؛ (جـ) يُولد من نسل دَاوُدَ مع ذلك يحمل لقب "إلَهاً قديراً" (إش ٩: ٦-٧).

ع. ج يُشار إلى حَيَاةُ دَاوُدَ في ع. ج في مت ١٢: ٣؛ مر ٢: ٢٥؛ لو ٦: ٣؛ أع ٢: ٢٩، ٣٤؛ ٧: ٤٥؛ ١٣: ٢٢، ٣٦؛ عب ١١: ٣٢. تؤكد كتابته لبعض المزامير في أع ١: ١٦؛ ٢: ٢٥؛ رو ٤: ٦؛ ١١: ٩؛ عب ٤: ٧، لكن الاهتمام الرئيسي لـ ع. ج يظهر في تلك الأماكن التي يرتبط فيها يَسُوعَ مباشرة بدَاوُدَ وحيث تُطبق الأفكار الدَاوُدِية على يَسُوعَ.

١. يؤكد موضوع النسب في (مت ١: ١-١٧؛ لو ١: ٢٧، ٣٢؛ ٢: ٤، ١١؛ ٣: ٣١؛ رو ١: ٣؛ ٢تي ٢: ٨) على شيئين:

(أ) نسب يَسُوعَ (بمعنى كمولود مِنَ سلسلة دَاوُدَ) يُظهر حقيقة بشريته، لذلك تتألق كُلّ مِنَ معجزة وقوة قيامته (قا؛ تطور هَذَا الموضوع في عب ٢: ٥-١٨). (ب) حقيقة أصل يَسُوعَ مِنَ دَاوُدَ تجعله مستودع الوعود الممنوحة له، لكن سلسلة نسبه الشهيرة تؤمنه أبداً (لو ١: ٦٩؛ يو ٧: ٤٢؛ أع ٢: ٢٩-٣٥؛ ١٣: ٣٤-٣٧؛ ١٥: ١٦).

٢. لقد تطورت المسيانية بالمفهوم الدَاوُدِي في زمن يَسُوعَ إلى حيث كانت معرفة شائعة، ويمكن حتى استخدامها بواسطة الغير إِسْرَائِيلِيين على رجاء تكفيل خدمة (مثل؛ مت ١٥: ٢٢). يمكن رؤية القبول العام لمصطلحات الرجاء الدَاوُدِي في التحيات المعطاه ليَسُوعَ (مثل؛ مت ٢١: ١٥؛ مر ١١: ١٠؛ رج جزء "ابْنُ دَاوُدَ" تحت *huios*، ٥٦٢٦). يتضح هَذَا الموضوع على نحو خاص في أوصاف المَسِيح الملكي في رؤ كملك السلطان الدَاوُدِي (رؤ ٣: ٧)، وكأصل دَاوُدَ (٥: ٥)، وكأصل وذرية دَاوُدَ (٢٢: ١٦).

إن الوصف الأكثر كمالاً لوعي يَسُوعَ الذاتي على هذه النقطة هُوَ سؤاله للكتبة والفَرِّيسِيِّينَ عن كيف يمكن أن يكون المَسِيح ابْنُ دَاوُدَ وفي نفس الوقت رب دَاوُدَ (مت ٢٢: ٤١-٤٥؛ مر ١٢: ٣٥-٣٧؛ لو ٢٠: ٤١-٤٤). بالنسبة ليَسُوعَ فإن دَاوُدَ - الكاتب المُلهم لـ مز ١١٠- رأي سليل على عَرْشِهِ ممسوح مِنَ قبل يهوه الذي كان أيضاً "ربـ"ـه. سأل يَسُوعَ كيف يمكن لنفس الشخص أن يأتي مِنَ دَاوُدَ (ومن منتمياً إليه) ويكون أيضاً ربه، لذا فهو أسمى منه؟

بالطبع؛ تجنّب يَسُوعَ عن قصد أي انتساب للملوكية كما كانت معرفة في يومه؛ فإجابته لبيلاطس في يو ١٨: ٣٧ أكثروضوحاً: لا يستطيع يَسُوعَ أن يفكر كونه ملكاً، ومع ذلك لا يستطيع أن يقبل الطموحات السياسية والفهم الناقص المرتبط بالملكية الأرضية. لذا أراد أن يواجه القادة الدينيون بالسر المتأصل في التوقعات التي اعترفوا بها وليتعلموا أن يعدلوا تفكيرهم، أولاً في ضوء الوحي الكامل لـ ع. ج عن المسيا؛ وفي ضوء ذلك الوحي كما هُوَ موضح، ومفسّر، ومتحقق في يَسُوعَ.

٧٢٥٥ (*deēsis*، طلب، إلتماس) ← ١٢٨٩.

١٢٥٦ δεῖ، δεῖ، (*dei*)، مِنَ الضروري، يجب أن، ينبغي (١٢٥٦).

ث ي. ع ق ١. في ث ي تشير كُلّ مِنَ *deon estin* - مِنَ الضروري، لاَ بُدّ أن - إلى إكراه لنوع غير محدد. نظراً لأن صيغة الأفعال الغير شخصية لا تذكر اسم مصدر الإكرام فإن المعني الغير دقيق يعتمد على السياق للقوة التي تستدعي الضرورة. يمكن للقوي القهرية أن تكون إرادة شخص أو قوانين دولته أوحتّى رقية شريرة ضده. إن

أعظم وأشمل قوة هي إلى حد بعيد القدر، الذي يحدد ضروريات الحَيَاةُ البشرية، والتاريخية، والكونية؛ فحتى الآلهة معرضة للقدر. أدى هذا- خاصة في الهلينية- إلى مجاز للحَيَاةُ مليئ بالقلق ومصيري.

٢. لا يوجد في العبرية كلمة تتوافق مع *dei*؛ نظراً لأن الفكرة اليونانية للضرورة التي تعمل عن طريق القدر غريبة على إِسْرَائِيلَ. وبالمقارنة مع ذلك فإن صورة ع. ق لله مصورة إياه كمشيئة شخصية نشطة تعمل بقوة في التاريخ، الذي يختار لنفسه شخصاً ليعمل في حَيَاةُ الشعب. إلا أن فكرة ع. ق لله قد تأثرت بتقديم *dei* في سب بالهلينية، رغم أن *dei* ذاتها تحولت بالفكرة الدفينة في ع. ق لضرورة المشيئة الإلهية.

ترد *dei* بشكل خاص في سياق الشريعة الموسوية والتوقع الرؤيوي جنباً إلى جنب مع استخدامها الغير لاهوتي (مثل؛ ٢مل ٤: ١٣-١٤). تُسمى المحرمات الدينية في سب لـ لا ٥: ١٧ (حرفياً) "جَمِيعَ مَنَاهِي الرَّبِّ الَّتِي لا يَنْبَغِي عَمَلُهَا". تجعل هذه الصيغة الغير شخصية مِنَ الممكن للدعوى الشخصية لمشيئة يهوه أن تتراجع إلى الخلفية (قا؛ أم ٢٢: ١٤أ).

تترجم *dei* في سب بشكل أكثر شيوعاً إلى المصدر العبري (يبني) مع حرف الجر "لكي". تتلقى العبارات النهائية أو المستقبلية بهذه الطريقة إعادة تفسير الحتمية على نحو واهٍ. لاحظ مثلاً؛ دا ٢: ٢٨: الله كشف "مَا يَنْبَغِي أن يَكُونُ" (ترجمة سب *dei*، بينما تقرأ في الآرامية "مَا يَكُونُ فِي الأَيَّامِ الأَخِيرَةِ" (قا؛ ٢: ٢٩).

ع. ج تستخدم *dei* في صيغ ع. ج التكرار مدهش (١٠١ مرة)، في الأغلب في الأناجيل (لكن خاصة لو، وَ أع،٤٠ مرة). لكن *dei* تحُرر مِنَ الروابط ث ي بشكل أكثر حسماً مما هو في سب. حيث تحمل *dei* معنىً جديداً بارتباطها بعمل الله الخلاصي. يلعب مفهوم *dei* دوراً بارزاً في ثلاثة مجالات سياقية: (١) توقع رؤوي إسكاتولوجي؛ وَ (٢) تفسير تاريخ الخلاص بطريقة يَسُوعَ؛ وَ (٣) سياق الحَيَاةُ المَسِيحِية.

١. النصوص الرؤوية، تشير كلمة *Apocalyptic* كتعبير رؤيوي إلى المأساة الكونية التي ستتنزل حتماً على العالم، لكنها ليست موضوع المصير الغير قابل للتبديل، بل بالأحرى إنها ضرورة تحددها المشيئة الإلهية. إن أحاديث يَسُوعَ المعروفة بالأخروية تعلن وقتاً آتياً للحرب، والجوع وفاجعة عظيمة: "لأَنَّهَا لاَ بُدَّ أَنْ تَكُونَ" (مر ١٣: ٧؛ قا؛ مت ٢٤: ٦؛ لو ٢١: ٩؛ قا؛ دا ٢: ٢٨ في سب). وَيَنْبَغِي أَنْ يُكْرَزَ أَوَّلاً بِالإِنْجِيلِ فِي جَمِيعِ الأُمَمِ قبل أن تأتي النهاية (مت ٢٤: ١٤؛ مر ١٣: ١٠).

رؤ ١: ١ أيضاً يرتكز على دا ٢: ٢٨: "إِعْلاَنُ يَسُوعَ الْمَسِيحِ، الَّذِي أَعْطَاهُ إِيَّاهُ اللهُ، لِيُرِيَ عَبِيدَهُ مَا لاَ بُدَّ أَنْ يَكُونَ عَنْ قَرِيبٍ" (قا؛ ٤: ١؛ ٢٢: ٦). تنتمي الأفعال الفردية للمأساه الرؤوية بهذه الـ "لاَ بُدّ" للحكم والخلاص: لاَ بُدّ أن يُقتل أعداء شهود الله (١١: ٥)، ولاَ بُدّ أن يظل وحش الأيام الأخيرة زماناً يسيراً (١٧: ١٠)، ويُفك الشَّيْطَانَ زماناً يسيراً (٢٠: ٣) قبل النصر الأخير للخروف (٢٢: ٣).

بُولُسُ أيضاً على وعي بالضرورة الإسكاتولوجية، مثل الدينونة الأخيرة (٢كو ٥: ١٠)، التغيّر في القيامة العامة للأموات (١كو ١٥: ٥٢-٥٣)، وحكم المَسِيح "حَتَّى يَضَعَ [الله] جَمِيعَ الأَعْدَاءِ تَحْتَ قَدَمَيْهِ" (١٥: ٢٥).

٢. حَيَاةُ وطريقة يَسُوعَ كتاريخ خلاصي. يعبر لو مِنَ خلال استخدامه *del* في أمثلة كثيرة عن حقيقة أن طريقة يَسُوعَ لم تكن نتيجة الصدفة أو الاتفاق، بل المشيئة الخلاصية لله، التي صنعت التاريخ في تاريخ خلاص حَيَاةُ يَسُوعَ. تتطلب الضرورة الإلهية المعبرة بـ *dei* أن يَسُوعَ الذي عمره أثنى عَشَرَ عاماً يكون في بيت أبيه (لو ٢: ٤٩). يتصارع *dei* يَسُوعَ في تفسيره لشريعة ع. ق مع الـ *dei* الخاص بالكتبة (١٣: ١٤، ١٦، الشفاء يوم السبت). بعد العدل والمحبة هما الـ *dei* الإلهي للتوارة (١١: ٢٤). يُوجه تَعْلِيمَ يَسُوعَ بالمشيئة الإلهية (٤: ٤٣؛ ١٣: ٣٣)، مثل طريقة للألم (٩: ٢٢؛ ١٧: ٢٥).

لوقا أيضاً لا يصف نهاية حَيَاةُ يَسُوعَ كالفشل المأسوي لنبي، بل بالحرى يقدم موته وقيامته كعملين ضرورين لله: "أَمَا كَانَ يَنْبَغِي أَنَّ الْمَسِيحَ يَتَأَلَّمُ بِهذَا وَيَدْخُلُ إِلَى مَجْدِهِ؟" (لو ٢٤: ٢٦؛ قا؛ ٢٤: ٧؛ أع ٣: ٢١). بتعبير آخَرَ فإن الكتب لاَ بُدّ أن تتم (لو ٢٤: ٤٤). لقد بلغت مشيئة الله - المتجلية والمسجلة في ع. ق - في الْمَسِيح إتمامها الكامل وتفسيرها؛ هَذَا هُوَ ما يُقصد أن يقوله لو مِنَ خلال استخدامه لـ *dei* الإلهي فيما يتعلق بطريقة يَسُوعَ.

تشير *dei* في الأناجيل الأخرى بشكل أساسي إلى مَوْتِ يَسُوعَ كضرورة إلهية (مت ١٦: ٢١؛ مر ٨: ٣١؛ يو ٣: ١٤) - الإتمام الضروري للكتب (مت ٢٦: ٥٤؛ يو ٢٠: ٩).

٣. سياق الحَيَاةُ الْمَسِيحِية. لا تُغطي الـ *dei* الإلهي التاريخ السابق لِيَسُوعَ والأحداث الأخروية المستقبلية فقط، بل أيضاً تتضمن الحَيَاةُ الحالية للمسيحيين. والتي تتضمن البشر في عمل الله الخلاصي وبخاصة في أع. ليس بُولُسُ هوالشخص الوحيد الذي يُقاد في خطة الله منذ بداية إيمانه حتى رحلته إلى روما (قا؛ أع ٩: ٦، ١٦؛ ١٩: ٢١؛ ٢٣: ١١؛ ٢٧: ٤٢)، بل إن مشيئة الله الخلاصية تنطبق على الجميع: "لأَنْ لَيْسَ اسْمٌ آخَرُ تَحْتَ السَّمَاءِ قَدْ أُعْطِيَ بَيْنَ النَّاسِ بِهِ يَنْبَغِي أَنْ نَخْلُصَ" (٤: ١٢).

يُعيّن يو ٣: ٧ الميلاد الثاني *dei* يَنْبَغِي إلهي للبشر. علاوة على ذلك فإن الحَيَاةُ الْمَسِيحِية كلها خاضعة لمشيئة الله؛ من ثَمّ فإن *dei* ترد في محتوى الـ *dei* لـ ع. ج: في النُصح بالصلاة الدائمة (لو ١٨: ١؛ يو ٤: ٢٤؛ رو ٨: ٢٦)، وللعيش بطريقة تَسرُ الله (١تس ٤: ١)، وللتلمذة (٢تس ٣: ٧)، وللعيش حَيَاةُ مُسالمة (٢تي ٢: ٢٤).

انظر أيضاً *anankē*، إلزام، إضطرار، لاَ بُدّ (٣٤٠)؛ *opheilō*، مديون، مديناً لـ (٤٠٥٣)؛ *prepō*، يكون ملائماً، يليق أو مُناسب (٤٥٦٠)؛ *chreia*، حاجة، ضرورة، قلة، عوز (٥٩٧٠).

١٢٥٧ (*deigma*، عبرة، مثل) ←١٢٥٩.

١٢٥٨ (*deigmatizō*، يُشهر، يفضح) ←١٢٥٩.

١٢٥٩ δείκνυμι، δείκνυμι (*deiknymi*)، يرى، يظهر، يبيّن (١٢٥٩)؛ δειγματίζω (*deigmatizō*)، يُشهر، يفضح (١٢٥٨)؛ παραδειγματίζω (*paradeigmatizō*)، يُشهّر، يفضح (٤١٣٦)؛ δεῖγμα (*deigma*)، عبرة، مثل (١٢٥٧)؛ ἀναδείκνυμι (*anadeiknymi*)، يُرى بشكل واضح، يعين (٣٤٤)؛ ἀνάδειξις (*anadeixis*)، ظهور (٣٤٥)؛ ἀπόδειξις (*apodeixis*)، برهان (٦١٨)؛ ἀποδείκνυμι (*apodeiknymi*)، يبرز، يظهر، يبرهن، يتبرهن (٦١٧)؛ ἐνδείκνυμι (*endeiknymi*)، يظهر، بين، يقدم (١٨٩٢)؛ ἔνδειξις (*endeixis*)، إظهار، بينة (١٨٩٣).

ث ي. ع ق ترد *deiknvmi* يظهر، يوضح في نقوشات، وبرديات ث ي، أما *deigmatizō* (يكشف، يعرض، ينشر) فلا ترد بكثرة مثل *paradeigmatizō* والبادئة *para* لها قوة مركزة، لذلك جاء الفعل ليعني يعرض للخزي العام، يجعل مثالاً عاماً لشخص، يجعل الشخص سيئ السمعة أو مشهداً مؤسفاً. رغم ذلك فإن الشخص يجد في البرديات أمثلة لمعنى جيد، مثل اتباع مثال لامع.

ترد *deiknymi* في سب كترجمة لتنوع مِنَ الأفعال العبرية. رغم

أنها تحمل معنى مادي عادي إلا أنها تكتسب مغزى لاهوتي عندما يظهر يهوه شيئاً، مثل إظهاره لأبراهيم الأرض الموعودة لها (تك ١٢: ١؛ قا أيضاً؛ مع إظهار لله. في ٤١: ٢٨؛ خر ٢٥: ٩، ٤٠ [= سب ٨، ٣٩]؛ مز ٦٠: ٣؛ ٧٨: ١١؛ عا ٧: ١، ٤؛ ٧).

تعني *paradeigmatizō* في الأساس يعرض الناس على نحو عام بإعدامهم (مثل؛ عد ٢٥: ٤؛ رج أيضاً حز ٢٨: ١٧؛ دا ٢: ٥؛ ٣مل ٧: ١٤؛ وصلاة مردخاي في الإضافات اليونانية - لـ إس، متبعاً ٤: ١٧).

ع.ج ١. تحمل *deiknymi* في ع. ج معاني متنوعة (أ) يمكن أن تعني يوضح، يجعل شيئاً أو شخصاً ما معروفاً لشخص ما. الشَّيْطَانَ مثل؛ أظهر لِيَسُوعَ ممالك العالم (مت ٤: ٨؛ لو ٤: ٥). أرشد يَسُوعَ أحد الأشخاص الذين شفاهم مِنَ البرص ليري نفسه للكاهن (مت ٨: ٤؛ مر ١: ٤٤؛ لو ٥: ١٤). أظهر لموسى نموذجاً لخيمة الاجتماع التي كان يجب أن يبنيها إِسْرَائِيلِ (عب ٨: ٥؛ قا؛ خر ٢٥: ٤٠). أظهر الْمَسِيحِ المُقام يديه وجنبه لتلاميذه (يو ٢٠: ٢٠). طلب توما مِنَ يَسُوعَ أن يظهرَ الآب للتلاميذ (يو ١٤: ٨-٩)، بينما أظهر بُولُسُ للكورنثيين أفضل طريقة، طريقة المحبة (١كو ١٢: ٣١). تسلم يوحنا رؤيا أظهرها الله له (رؤ ١: ١؛ ٤: ١؛ ٢١: ٩-١٠؛ ٢٢: ١، ٦، ٨).

(ب) يمكن للفعل أيضاً أن يعني يظهر، يبرهن. يحفز يعقوب الْمُؤْمِنِينَ على البرهان على إيمانهم بأعمالهم (يع ٢: ١٨؛ قا؛ ٣: ١٣). "ابْتَدَأَ يَسُوعُ يُظْهِرُ لِتَلاَمِيذِهِ" طريق الآلام الموضوع أمامه (مت ١٦: ٢١). أوضحت الرؤية التي تلقاها بطرس أنه يَنْبَغِي أن يعْترفوا بعضوية الأميين للكنيسة (أع ١٠: ٢٨).

٢. (أ) *deigmatizō* تعني يشهِّر، يجعل مثالاً لـ. لم يرد يوسف أن يشَهِر بمريم برغم أنه ظن أنها ربما تكون قد زنت بينما كانا مخطوبين (مت ١: ١٩). يَسُوعَ - بموته وقيامته - "اشْهَرَهُمْ [الرِّيَاسَاتِ وَالسَّلاَطِينَ] جِهَاراً" (كو ٢: ١٥). ترد *paradeigmatizō* في عب ٦: ٦، حيث أولئك الذين يحولون ظهورهم للمسيح "يشهرونه" عبر ذلك الفعل الإنكاري، صالبين إياه ثانية. تقوم سدوم وعمورة على نحو مضاد كتحذير، على نحو خاص"جُعِلَتْ عِبْرَةً [*deigma*] مُكَابِدَةً عِقَابَ نَارٍ أَبَدِيَّةٍ" (يه ٧).

(ب) *anadeiknymi* تعني يعيِّنُ، يكشف. في أع ١: ٢٤ طلب الرسل مِنَ الله أن يعَيِّن لهم أيضاً مِنَ بين اثنين من سيأخذ مكان يَهُوذَا. في لو ١٠: ١ "عيّن" يَسُوعَ الاثنين والسبعين، *anadeixis* تعني على نحو نموذجي تفويض، تنصيب، لكنها تستخدم في ع. ج للتجلي أو المظهر العام ليوحنا المعمدان لإِسْرَائِيلِ فقط (لو ١: ٨٠).

(جـ) تظهر *apodeixis* في ١كو ٢: ٤ فقط، حيث يكتب بُولُسُ أن رسالته وكرازته لم يأتيا بوسائل إقناع عالمية ماهرة، بل ببرهان الروح والقوة [حرفياً] يأخذ البعض هذه الآية ليشير إلى القوة المقنعة للروح القدس في الكرازة الرسولية، بينما يراها آخرون كإشارة إلى علامات وآيات صعبت كرازة بُولُسُ وكان يمكن رؤيتها في كَنِيسَةِ كورنثوس النامية. لايعترف الرسول بمثل هذه الظواهر في خدمته (٢كو ١٢: ١٢).

(د) ترد *apodeiknymi*، ٤مرات في ع.ج. في أع ٢٥: ٧ تعني يبرهن (اتهامات). في ٢تس ٢: ٤ يتنبأ بُولُسُ بأن الإنسان المرتفع سوف يظهر نفسه أنه إله. في ١كو ٤: ٩ يدعو أن الله "أَبْرَزَنَا نَحْنُ الرُّسُلَ" في دور الرجال المُدانين في الميدان. المدرج هُوَ السياق هنا، متضمناً ليس فقط أن الله يعين الْمَوْتِ للرسل بل أنه أيضاً يبرزهم على نحو عام في هَذَا الدور. استخدم الرواقيون هَذَا السياق ليصوروا الفيلسوف بطريقة بطولية وهو قائم في وسط المشاكل، لكن يبدو أن بُولُسُ يركز أكثر على الخزي المتضمن في المعاناة مِنَ أجل الآخرين. في أع ٢: ٢٢ تظهر الأعمال القوية التي قام بها يَسُوعَ الناصرى أو "تبرهن" على أنه المسيا الذي اختاره الله.

(هـ) ترد *endeiknymi*، ١١ مرة في ع. ج. في رو ٢: ١٥ يظهر الأميون بوعيهم أنه لديهم إحساس بشريعة الله مطبوعة على قلوبهم. يستخدم بُولُسُ نفس الفعل في رو ٩: ١٧، ٢١ مع الله كالفاعل، حيث يلاحظ كيف يظهر الله قوته بإقامة فرعون وتحمل أفعال غضبه بصبر وفقاً لأف ٢: ٧ أظهر الله نعمته الفائقة - في المسيح يَسُوعَ (قا؛ ١تي ١: ١٦). نحن أيضاً مدعون لإظهار فضائل مسيحية تستهدف الحَيَاةُ (تي ٣: ٢؛ عب ٦: ١٠-١١)، ترد *endeixis*، ٤ مرات في ع. ج . ويعلن بُولُسُ مرتين كيف أظهر الله عدله من خلال ذبيحة يَسُوعَ الكفارية (رو ٣: ٢٥ - ٢٦). في ٢كو ٨: ٢٤ يدعو الكورنثيين إلى إظهار برهان على محبتهم في المشاركة في العطاء.

انظر أيضاً *tekmērion*، برهان (٥٤٤٧).

١٢٦٨ (*deipneō*، يأكل، يتعشى) ← ١٢٧٠.

١٢٧٠ δεῖπνον، δεῖπνον، (*deipnon*)، وجبة طعام رئيسية، عشاء، مأدبة (١٢٧٠)؛ δειπέω، (*deipneō*)، يأكل، يتعشى (١٢٦٨)؛ τράπεζα، (*trapeza*)، منضدة، مائدة (٥٥٤٤).

ث ي&ع ق١. كان الأكل والشراب في الديانات القديمة وجبات رسمية في الأغلب، بمعنى أن أعمال الشركة العامة أو الخاصة ارتبطت بالأمور المقدسة. تُسلمت العائلات، والعشائر والرفقاء الدينيون نصيباً في القوة الإلهية عبر الوجبة المشتركة، والتي نمّت اتحادهم مع الإله. يرتبط أصل السمة المقدسة للوجبة بالسحر والذي وفقاً له يُجسُد الإلهي في الأشياء المادية. أدى هَذَا الفكر بأن الإله كان محتوياً في كُلِ نبات إلى فكرة أن الإله كان يملك قوة إعطاء حَيَاةُ، والتي تم تسليمها مباشرة مِنَ قبل أولئك الذين شاركوا في الوجبة.

(ب) كانت *deipnon* بمفهوم الوجبة عبادية تمثل جزءاً مِنَ المفردات الحية للديانة الهلينية، والتي لعبت فيها دوراً هاماً. آمن المشتركون بأنهم كانوا يجلسون على مائدة الإله (قا؛ ١كو ١٠: ٢١، "مَائِدَةِ شَيَاطِينَ") وأنه مِنَ خلال الوجبة دخلوا في رفقة مع الإله. صاروا بهذا شركاء أو مشتركين (قا؛ ١٠: ٢٠).

٢.(أ) لا تلعب كلمة *deipnon* دوراً هاماً في سب. إنها ترد حتى ٤مك في دا فقط، حيث تعني أطايب (١: ٨، ١٣، ١٥، ١٦) ووليمة وأخبز (٥: ١). يرد الفعل *deipneō* في أم ٢٣: ١؛ دا ١١: ٢٧؛ طو٧: ٨؛ ٨: ١ فقط تظهر *trapeza* أكثر مِنَ ٧٥ مرة في سب ، بالإشارة إلى المائدة التي عليها خبز التقدمة في خيمة الاجتماع أو الهيكل (خر٢٥: ٢٣-٣٠؛ ٧: ٤٨)، ومائدة أمام سرير فاخر (حز ٢٣: ٤١)، ومائدة الدينونة التي يعدها الله لحيوانات آكلة الجيف ليستمعوا (٣٩: ٢٠)، والأكثر تكراراً مائدة عشاء (١صم ٢٠: ٢٩، ٣٤؛ ١مل ٢: ٧؛ مز ٢٣: ٥؛ دا ١: ٥؛ سي ١٤: ١٠؛ ٢٩: ٢٦).

ترتبط احتفالات وقرابين ع. ق في القالب بالوجبات العبادية، ويمكن وصفها بالأكل والفرح أمام الرّبّ (تث ١٢: ٧). تربط رفقة المائدة الشخص بالله وتتحدث أمام الله (خر ١٨: ١٢؛ ٢٤: ١١). غالباً ما كانت الوجبة تلعب دوراً في عهد دنيوي (تك ٢٦: ٣٠؛ يش ٩: ١٤-١٥)، كان يهوه موجوداً كضيف غير منظور. عقد يعقوب ولابان معاهدتهم السليمة بوجبة (تك ٣١: ٤٦، ٥٤؛ رج أيضاً خر ١٨: ١٢؛ قض ٩: ٢٦-٤١؛ ١صم ١١: ١٥؛ ١مل ١: ٢٥، ٤١-٤٩). كانت رفقة المائدة تعني منح الغفران (٢صم ٩: ٧؛ ٢مل ٢٥: ٢٧-٣٠)، والحماية (قض ١٩: ١٥-٢١)، والسلام (تك ٤٣: ٢٥-٣٤). كان كسر رفقة المائدة أكثر الجرائم كراهية (مز ٤١: ٩؛ إر ٤١: ١-٢).

(ب) نشأت وجبة الفصح (← *pascha*، ٤٢٤٧) في فترة إِسْرَائِيلِ البدوية كان يتم ذبح خروف أو ماعز (خر ١٢: ٥) بواسطة رئيس

العائلة في ١٤نيسان في العشية (١٢: ٦). كان يُبسط دمه على القائمتين والعتبة العليا، وكان يؤكل لحمه مشوياً بواسطة العائلة أثناء ليلة ١٤-١٥ نيسان (١٢: ٨-٩). بعد إصلاح يوشيا (٦٢١ ق.م) حدث ذبح خراف الفصح ووجبة الفصح في أورُشَلِيمَ (٢مل ٢٣: ٢١-٢٣؛ قا؛ تث ١٦: ٥-٧). كانت وجبة الفصح اليهودية في زمن يَسُوعَ تحيي ذكرى إحياء البيوت التي عليها دم خراف الفصح والتحرر مِنَ العبودية في مصر، وفي نفس الوقت تطلعت إلى التحرر في المستقبل، والذي كان التحرر مِنَ مصر مثالاً له.

(جـ) كان الانضمام لرفقة المائدة يعني المشاركة في بركة يهوه. تم الإشارة إلى هَذَا بالصلاة التي في البداية والشكر في نهاية الوجبة. كان رئيس العائلة يأخذ الخبز ويتكلم عليه الْبَرَكَةِ نيابة عن جميع أولئك الحاضرين، ثم يكسر الخبز ويعطي كُلّ وَاحِدٌ على المائدة قطعة. كان كُلّ مشارك في الوجبة بهذه الطريقة يتسلم نصيباً في الْبَرَكَةِ. كانت الْبَرَكَةِ أيضاً تتبع الوجبة. كان رئيس العائلة يأخذ كَأْسُ خمر، "كَأْسُ الْبَرَكَةِ" (قا؛ ١كو ١٠: ١٦)، يعلن صلاة شكر نيابة عن كُلّ الحاضرين، ثم يشرب الجميع مِنَ كَأْسُ الْبَرَكَةِ كي ينالوا جزءاً مِنَ تلك الْبَرَكَةِ.

(د) يشير إش ٢٥: ٦-٨ (قا؛ ٦٥: ١٣) إلى احتفال إسكاتولوجي كريم سوف يصنعه يهوه "لجميع الشعوب" عندما يصير الحزن والموت أموراً ماضية يرتبط هَذَا الاحتفال - مع فناء الحاضر لـ "الغطاء المغطى به على كُلّ الأمم" - بإحكام بالعشاء الرباني، خاصة في إنجيل لوقا.

٣. شاركت جماعة قمران يومياً في وجبة عبادية. أشرف عليها الكاهن وأعلن الْبَرَكَةِ على الخبز والخمر في بداية الوجبة. تم الإشارة إلى وجبة إسكاتولوجية مع المسيا كان سيؤكل فيها الخبز ويُشرب خمر جديد.

ع ج ١. مصادر ع. ج يرد تعبير"عَشَاءِ الرَّبِّ" *sources* في ١كو ١١: ٢٠ فقط. إنه يرتبط في المعنى على نحو محكم بعبارة "مَائِدَةِ الرَّبِّ [*trapeza kyriou*]" (١٠: ٢١). توضح كلا الفقرتان أن كلمة "الرَّبِّ" (← *kyrios*، ٣٢٦١) تؤسس بثبات في تقليد مصطلحات عَشَاءِ الرَّبِّ (١٠: ٢٢؛ ١١: ٢٧، ٣١- ٣٢). جاء عُرف هَذَا العشاء في اربعة أشكال (مت ٢٦: ٢٦-٢٩؛ مر ١٤: ٢٢-٢٥؛ لو ٢٢: ١٥-٢٠؛ ١كو ١١: ٢٣-٢٥)، كُلّ منها بتعبير مختلف لحد ما. يؤمن الكثير مِنَ الباحثين المتباينات تمثل إلى حد ما النص الطقسي الذي عُهد به إلى الكاتب مِنَ قبل جماعته.

(أ) ١كو ١١: ٢٣-٢٥ أقدم مِنَ أي مِنَ الآخرين، منتجاً ربما صيغة الكلمات المتداولة في الجماعة الْمَسِيحِية في دمشق، حيث اختبر بُولُسُ في البداية الشركة الْمَسِيحِية في منتصف الثلاثينات (أع ٩: ١٩؛ غل ١: ١٧)؛ إنه يرجع هذه الصيغة إلى يَسُوعَ ويلاحظ أنه نقلها إلى أهل كورنثوس (١كو ١١: ٢٣). ترجمة مت تعتبر بشكل عام صيغة موسعة لترجمة مر. يوجد في المخطوطات القديمة للوقا ترجمة أقصر (محذوف منها لو ٢٢: ١٩ب، ٢٠)، لكن معظم الباحثين يرون أن هَذَا غير موثوق به. تقترح المقارنة بين بُولُسُ ومر أن تصل لو دمجُ لترجمة بُولُسُ وترجمة مر. هكذا يُترك لنا مر ١٤: ٢٢-٢٥و ١كو ١١: ٢٥ كأقدم أشكال.

(ب) يجب أيضاً أن نأخذ في الاعتبار إلى جانب التسجيل الرباعي للعشاء الرباني: (١) ١كو ١٠: ١٦، تعليق على العشاء الرباني؛ (٢) ١١: ٢٦، تعليق تفسيري مِنَ قبل بُولُسُ؛ (٣) ١١: ٢٧-٢٨؛ ١٦: ٢٠، ٢٢؛ رؤ ٢٢: ١٧-٢١)، ربما تمثل كلها أجزاء مِنَ الطقس التقديمي للاحتفال الْمَسِيحِي المبكر بالعشاء الرباني؛ (٤) أع ٢: ٤٢، ٤٦؛ ٢٠: ٧، ١١، التي تسرد الاحتفال اليومي بالعشاء الرباني ("كسر الْخبز")؛ وَ (٥) يو ٦: ١٥-٥٨، يقول يَسُوعَ عن الخبز: "وَالْخُبْزُ الَّذِي أَنَا أُعْطِي هُوَ جَسَدِي الَّذِي أَبْذِلُهُ مِنْ أَجْلِ حَيَاةِ الْعَالَمِ" (٦: ٥١ج).

٢. الأصول التاريخية، (أ) كان العشاء الرباني في الْكَنِيسَةِ الأولي بالتأكيد ليس مجرد استمرار رفقة مائدة التلاميذ اليومية مع يَسُوعَ أثناء المدة التي قضاها على الأرض، ومع ذلك فهو مرتبط بتفسيرات سلوك يَسُوعَ آكلاً مع التلاميذه والعشارين والخطاه (مت ٩: ١٠-١٣؛مر ٢: ١٣-١٧؛ لو ٥: ٢٧-٣٢)، واعتبارات إطعام الخمسة آلاف (مت ١٤: ١٣-٢١؛ مر ٦: ٣٠-٤٤؛ لو ٩: ١٠-١٧؛ يو ٦: ١-١٣) والأربعة آلاف (مت ١٥: ٣٢-٣٩؛ مر ٨: ١-١٠). تعد الوجبات مع العشارين والناس الآخرين المكروهين على نحو خاص (لو ١٥: ١-٢؛ ١٩: ١-٦) أفعالاً مرتبطة بالأمثال - كلمة غفران يَسُوعَ آتية إلى الْحَيَاةُ في أحداث.

(ب) يرتبط أيضاً العشاء الرباني في الْكَنِيسَةِ الأولى- بفرحة في رفقة المائدة الحالية مع يَسُوعَ الممجد- بطريقة ما برفقة مائدة يَسُوعَ الْمُقَام مع تلاميذه بعد القيامة. ذلك يعني أن احتفال الْكَنِيسَةِ بالوجبات الأخروية له جذوره في الوجبات المشاركة أثناء ظهورات يَسُوعَ فيما بعد القيامة (لو ٢٤: ٣٠-٣١، ٣٥، ٤٣؛ يو ٢١: ٣١؛ أع ١٠: ٤١). رغم ذلك فإنه لا يجب وضع هَذَا الارتباط بعيداً جداً، لأنه عندما أكل يَسُوعَ الْمُقَام وشرب مع تلاميذه كان يفعل شيئاً فوق العادة لا يمكن أن يتكرر. لاحظ- مثلاً؛ - أن ظهورات يَسُوعَ القائم كانت محدودة للشهود الأصليين (١كو ١٥: ٥-٨).

هكذا فإنه لا يمكن فصل رفقة المائدة التي يُستمتع بها في العشاء الرباني عن وجبة يَسُوعَ الأخيرة مع تلاميذ أوعن رفقة مائدة يَسُوعَ مع أتباعه. كانت النظرة الاستعدادية لموت يَسُوعَ الخلاصي (مر ١٤: ٢٢-٢٥) مقدماً أساسياً للعشاء الرباني مِنَ البداية.

٣. كلمات التأسيس، (أ) هناك إجماع عام على النقاط التالية: (i) كما ذكر مِنَ قبل ، مر ١٤: ٢٢-٢٥؛ وَ ١كو ١١: ٢٣-٢٥ هما أقدم صيغتين لكلمات التأسيس لهذا العُرف، (ii) يكمن وراء هَذَا صيغة آرامية (أو عبرية) أصلية لم يتم حفظها، (iii) في حين أنه يوجد اختلافات في الكلام بين بُولُسُ وَ مر إلا أنهما ثانويتان مقارنة بالوحدة الشاملة للفقرات. في مر يجري القول عن الخبز :"خُذُوا كُلُوا هَذَا هُوَ جَسَدِي" (١٤: ٢٢)؛ القول عن الكأس."هَذَا هُوَ دَمِي الَّذِي لِلْعَهْدِ الْجَدِيدِ الَّذِي يُسْفَكُ مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ" (١٤: ٢٤). أما في بُولُسُ فيجري القول عن الخبز: "خُذُوا كُلُوا هَذَا هُوَ جَسَدِي الْمَكْسُورُ لأَجْلِكُمْ" (١كو ١١: ٢٤)؛ القول عن الكأس: "هَذِهِ الْكَأْسُ هِيَ الْعَهْدُ الْجَدِيدُ بِدَمِي" (١١: ٢٥).

الاختلاف الرئيسي بين الاثنين هُوَ لا تماثل معين عند بُولُسُ، لا يوجد به "هَذَا هُوَ دَمِي" ليوازي "هَذَا هُوَ جَسَدِي" ومن ثم يعتقد الكثيرمن الباحثين أن مر - لأسباب طقسية - وازى ما كان في الأصل لا تماثلي؛ لذلك يتم تحديد الجسد والدم على أنهما جزئي الرَّبِّ المصلوب. رغم ذلك يصرُّ آخرون على أن صيغة الْبُولُسِية اللوقية يمكن أن تكون مشتقة- وفقاً للمبادئ التي تحكم تسليم التقليد - مِنَ مر.

٤. وضع كلمات التأسيس، يظهر تقدير العُرف - بغض النظر عن شكله - في ع. ج في وضع وجبة الفصح والألم الآتي لربنا، (أ) بدأ الألم بخيانة يَهُوذا، التي قادت إلى القبض على يَسُوعَ، ومحاكمته، وموته العنيف (مر ٩: ٣١؛ ١٤: ٢١؛ قا؛ ١٤: ٤١)- لاحظ على نحو خاص عبارة بُولُسُ "إِنَّ الرَّبَّ يَسُوعَ فِي اللَّيْلَةِ الَّتِي أُسْلِمَ فِيهَا أَخَذَ خُبْزاً" (١كو ١١: ٢٣). يجب فهم الفعل المستخدم في قصة الألم، *paradidōmi* (يخون، فيُسلِم ← ٤١٤٠) في سياق تاريخ خلاص الله، الذي "بَذَلَهُ [ابنه] [أيضاً *paradidōmi*] لأَجْلِنَا أَجْمَعِينَ" (رو ٨: ٣٢؛ قا؛ ٤: ٢٥). ومن ثم فإن كل مِنَ مر وبُولُسُ يتناولان في تاريخ خلاصهم موضوع تسليم الله البديلي للرب يَسُوعَ مِنَ أجلنا.

(ب) تتفق الإناجيل الازائيّة على أن عشاء يَسُوعَ الأخير كان وجبة الفصح (مت ٢٦: ١٧-١٩؛ مر ١٤: ١٢،١٤، ١٦؛ لو ٢٢: ٧، ١١-١٢، ١٥). وفقاً لهم فإن يَسُوعَ صُلب في يوم الفصح، لكن وفقاً لـ يو فإن خراف الفصح لم يكن قد تم أكلها بعد حينما أتهم يَسُوع أمام بيلاطس (يو ١٣: ١؛ ١٨: ٢٨)؛ حدث صلب يَسُوع في "استعداد الفصح" (١٩: ١٤). تم إعطاء تفسيرات متعددة لهذا الاختلاف. إننا نعرف أنه كان يوجد تقاويم مختلفة تتابعت في القرن الأول بواسطة مجموعات مختلفة مِنَ اليهود، وربما تبع يَسُوعَ تقويماً مختلفاً عن القادة الدينين. أو، نظراً لأن يَسُوعَ عرف أنه لن يبقي على قيد الحَيَاةْ في مساء الجمعة ولأنه "شَهْوَةً اشْتَهَيْتُ أَنْ آكُلَ هَذَا الْفِصْحَ" مع تلاميذه قبل أن يتألم (لو ٢٢: ١٥)، فقد عزم على أنه يأكله معهم قبل ميعاده بأربع وعشرين ساعة. تم الاستعداد في ع. ق لملاحظة الفصح في يوم غير اليوم العادي في حالة الضرورة (قا؛ عد ٩: ١٠-١١؛ ٢أخ ٣٠: ٢-٣، ١٣، ١٥).

٥. العشاء الرباني وطقس الْكَنِيسَة المبكرة، (أ) ويصف أع ٢: ٤٢ أحد طقوس العبادة المَسِيحِية المبكرة بعد التَّعْلِيم يأتي بعد مباشرة العشاء الرباني ("كسر الخبز")، الذي خُتم بـ"صلاة"؛ وبما تشير "الشركة" في هذه الآية إلى وجبة مشتركة سبقت العشاء الرباني. إرفاق العشاء الرباني بوجبة يُفترض في ١كو ١١: ٢٠-٢٢.

(ب) ربما يوجد أجزاء مِنَ الطقوس التمهيدية لاحتفال الوجبة الْمَسِيحِية المبكرة فى ١كو ١١: ٢٦-٢٩؛ ١٦: ٢٠، ٢٢: ١٧- ٢١. يؤمن الكثير مِنَ الباحثين بأن بُولُسَ فى ١كو ١٦: ٢٠، ٢٢ يذكر سلسلة مِنَ العبارات الطقسية التي تنشأ في الطقوس التمهيدية للعشاء الرباني - الدعوة إلى القبلة المقدسة، والأناثيما ("لعنة") ضد أولئك الذين لايحبون الرّبّ، والـ *marana tha* ("تعالِ ياربِ") منعت اللأناثيما الغير جديرين مِنَ العشاء الرباني؛ لتقوى هَذَا التحذير تلي هَذَا الصلاة لأجل حضور الرّبّ في *marana tha* (قا؛ ٢٢: ٢٠). تنعكس الدعوة "تعال يارب" أيضاً في "إلى أن يجئ" الموجودة في ١كو ١١: ٢٦.

٦. الأفكار اللاهوتية الأساسية للعشاء الرباني، (أ) لا بدّ أن يبدأ التفسير اللاهوتي للعشاء الرباني بالعشاء الأخير؛ فمن المرجح أن إشارة يَسُوعَ إلى "الجسد" هي لطف التعبير عن نفسه. ومن ثم فإن الكلمات "هَذَا هُوَ جَسَدِي" (مر ١٤: ٢٢ج) تعني "هذه ذاتي؛ وبهذا الخبز أنا أعطي ذاتي". إذا كان الأمر كذلك فهذا يعني أن التلاميذ نالوا نصيباً في تسليم يَسُوعَ ذاته.

(ب) هَذَا التسليم الذاتي ليَسُوعَ يوجد ضمن الكلمات على الكأس"هَذَا هُوَ دَمِي الَّذِي لِلْعَهْدِ الْجَدِيدِ الَّذِي يُسْفَكُ مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ" (مر ١٤: ٢٤). يوجد إشارات عديدة لسفك الدم في ع. ق (مثلً؛ تك ٩: ٦) وع. ج (مثلً؛ مت ٢٣: ٣٥)، حيث تدل على مَوْتِ عنيف أو تسليم حَيَاةْ شخص- ومن ثم فإن سفك دم يَسُوع يعني أن حَيَاةْ تُسلّم كموت بديل تكفيري لأجل "كَثِيرِينَ" (قا؛ مر ١٠: ٤٥؛ ١كو ١٥: ٣، اللذين يفسران مَوْتِ يَسُوعَ في سياق إش ٥٣: ١١-١٢). باختصار فإن تسليم يَسُوعَ الذاتي (القول الذي على الخبز) هُوَ موته البديل لأجل الْكَثِيرِينَ (القول الذي على الكأس).

(جـ) النظرة الأسكاتولوجية في مر ١٤: ٢٥ (عن عدم شراب يَسُوعَ الخمر إلى أنه يُشرب مرة أخرى في مَلَكُوتَ الله) يعطي العشاء الرباني إشارة مستقبلية. يضع يَسُوعَ تلاميذه في إطار حكم الله القادم (← *basileia*، ٩٩٣). إن مَوْتِ يَسُوعَ التكفيري البديل يجعلهم شركاء في سلطان الله المقتحم بين البشرية. يعد يَسُوعَ بتحقيق الخلاص في شكل قسم ويؤكد لتلاميذه أن هذه ستكون وجبته الأخيرة معهم قبل تلك المرة عندما تم إدراك الخلاص تماماً سيكسر يَسُوعَ مرة أخرى الخبز المبارك لشعبه، ويمرر حولهم كَأْسُ الْبَرَكَةِ.

(د) ترتبط كلمات العُرف في العشاء الرباني بمفهوم العهد. تحاكي عبارة "دم العهد" خر ٢٤: ٨ (قا؛ زك ٩: ١١؛ عب ٩: ٢٠؛ ١٠: ٢٩؛ ١٣: ٢٠) وتشكلّ إشارة رمزية إلى دم العهد المنثور في سيناء. كما أنه تم ترسيخ العهد في سيناء بدم الذبائح الحيوانية كذلك فإن "ع. ج" (لو ٢٢: ٢٠؛ ١كو ١١: ٢٥؛ قا؛ إر ٣١: ٣١- ٣٤) يصير فعالاً عبر دم يَسُوعَ.

إن مَوْتِ يَسُوعَ البديلي أسمى مِنَ كُلّ ذبائح ع. ق لأنه يوثق عهد الخلاص. يعد هَذَا ع. ج عهد غفران الخطايا. لاحظ عبارة أن دم يَسُوعَ يسفك "المغفرة الخطايا" (مت ٢٦: ٢٧-٢٨؛ قا؛ خر ٢٤: ٨؛ إر ٣١: ٣١-٣٤). العشاء الرباني تعبير حاضر لتلك المغفرة.

(هـ) تُعبر نظرة بُولُسَ للعشاء الرباني أكثر فى ١كو ١٠: ١٧ "فَإِنَّنَا نَحْنُ الْكَثِيرِينَ خُبْزٌ وَاحِدٌ جَسَدٌ وَاحِدٌ لأَنَّنَا جَمِيعَنَا نَشْتَرِكُ فِي الْخُبْزِ الْوَاحِدِ" بمعنى جسد الْمَسِيح كشركة. يهتم بُولُسَ هنا بالعلاقة بين العشاء الرباني والكنيسة، كلاهما مرتبطين بشكل أساسي بجسد الْمَسِيح. بالنسبة لبُولُسَ يتضمن المفهوم الكريستولوجي للجسد المفهوم الكنسي أيضاً. هَذَا يعني أنه نظراً لأن الاحتفال بالعشاء الرباني يمثّل ويحقق الجسد الوَاحِدٌ للمسيح فإن أي عشاء رباني لايحقق شركة مائدة حقيقة (١١: ٢٠) هو إساءة. كان هَذَا - جزئياً - إجابة بُولُسَ على الإساءات الكورنثوسية، التي ربما ثارت عندما تصور البعض في كورنثوس العشاء الرباني كمنح المشارك الفردي طعام البقاء الدائم.

يستخدم يو التعبيرين "جسد" وَ "دم" في لاهوت العشاء الرباني، والفكرة المزدوجة لأكل الجسد وشرب الدم (يو ٦: ٥١، ٥٣-٥٦). صنع هَذَا ارتباط محكماً بين العناصر في الوصية ومكونات شخص الْمَسِيح. رغم ذلك فإن هاتين العبارتين لا يَنْبَغِي - وفقا لـ يو - أن يسوء فهمهما بمعني حرفي أو حتى لاهوتي، لأن ٦: ٣٦ يظهر بوضوح أن يو لديه في ذهنه الحضور الشخصي للمسيح روحياً عبر كلمته، وتقديم ذاته في الْكَلِمَةَ السر المقدس عبر الإِيمَانِ (٦: ٣٥، ٤٧، ٥٤). إذا كان الأمر كذلك فإن الإشارة إلى أكل الجسد، إلخ هي هكذا في وضع المُعارض للظاهرية anti-docetic ويُقصد بها تأكيد حقيقة التجسد بالنسبة ليوحنا فإن "أكل جسد" و"شرب دم" ابْنُ الإنسان هُوَ الإشارة المستمرة للمشاركة في حياته بالإيمان.

لاحظ أيضاً أن يو ٦ غير مباشرة بشأن العشاء الرباني، بل بالأحرى فإن العشاء الرباني هُوَ عن ما يصفه يو ٦- بمعني الأكل والشرب الذي يعني الإِيمَانِ بالْمَسِيح (٦: ٣٥)، الذي هُوَ "حَيَاةْ أَبَدِيَّةٌ" (٦: ٥٤) والذي يُوصف كالبقاء في يَسُوعَ (٦: ٥٤). تمثّل الْحَيَاةْ الأَبَدِيَّةُ والبقاء في الْمَسِيح مركزاً للإيمان ولعلاقة الشخص بيَسُوعَ؛ إنهما غير مقيدين بوجبة مقدّسة لكن ينتميان إلى جوهر علاقة الشخص اليومية بالْمَسِيح. في تقديم هذه المناقشة وفي غياب وصف عرف العشاء الرباني يقول يو في الحقيقة - إن حَيَاةْ الْمَسِيح كلها يجب أن تتسم بهذا النوع مِنَ تناول الْمَسِيح وإن هَذَا هُوَ الموضوعَ الفعلي للوجبة المقدسة للكنيسة.

انظر أيضاً ← *pascha*، الفصح (٤٢٤٧).

١٢٧٢ (*deisidaimonia*، وقار ديني، دين، خرافة) ←١٢٢٨.

١٢٧٣ (*deisidaimōn*، مؤمن بالخرافات، متدين) ←١٢٢٨.

١٢٧٤ δέκα ،δέκα ،(*deka*)، عَشَرَة (١٢٧٤).

ع ج١. العدد عشرة كأساس عشري شائع على نحو طبيعي، خاصة في الأرقام الكاملة والقيم التقريبية، وأيضا في مضاعفاتها الواسعة (١كو ٤: ١٥؛ ١٤: ١٩؛ رؤ ٥: ١١؛ إلخ). أهم الاستخدام الجدير بالملاحظة في رؤ.

٢. تشير الـ "عَشَرَةَ أَيَّامٍ" رؤ ٢: ١٠ على الأرجح إلى فترة قصيرة، أو ربما طويلة لكن محددة، لليلة. ترجع هذه العبارة عادة إلى دا ١: ١٢-

١٥، رغم أنه غير واضح إذا ما كان هَذَا التلميح سيدرك بسهولة في سميرنا. يمكن رؤية متواز ممتع للأبوكريفا في الأجيال العشرة السيبلية ٤: ٤٥ ـ ٨٧، التي مِنَ المحتمل قريبة مِنَ رؤ المكان والزمان.

٣. يشير رؤ إلى تنين ووحش بسبعة رؤوس وعشرة قرون (١٢: ٣؛ ١٣: ١؛ ١٧: ٣، ٧، ١٢، ١٦). يوجد على قرون الوحش عشرة تيجان (١٣: ١)، والقرون تمثل الملوك (١٧: ١٢). مِنَ الواضح أن الصورة مشتقة مِنَ دا ٧: ٢٤، حيث ترمز القرون الى عشرة ملوك مَلَكُوتَ العالم الرابع، رغم أنها تستخدم بشكل مختلف في رؤ. قد يرمز الرقم هنا إلى الامتداد العالمي لقوة هؤلاء الملوك.

انظر أيضاً *dekatos*، عُشر [مفرد مؤنث، عاشرة] (١٢٨١).

١٢٨١ δέκατος، δέκατος، (*dekatos*)، عُشر [مفرد مؤنث، عاشرة] (١٢٨١)؛ ἀποδεκατόω، (*apodekatoō*)، يُعطي أو يجمع العُشر، يُعشِّر(٦٢٠)؛ δεκατόω، (*dekatoō*)، يجمع أو يدفع العشر، يُعشِّر(١٢٨٢).

ث ى. ع ق ١. تعني *dekatos* في ث ي عُشراً (قا؛ *deka*، عَشَرَة، ٧٢٧٤). ترتبط الكَلِمَة الأنجليزية"tithe" بكلمة (العُشر). يوجد أمثلة في ث ي للعشر كونه أمراً مقدساً، قرباناً واجب للإله: مثل؛ غزا أجممنون ميسينياً وخصص عُشراً للآلهة. في غزو الإيتروسكانيين قيل إن الليبرانيين خصصوا عُشرَ الغنائم في ديلفي.

الأمثلة على الفعل *dekatoō* ناقصة في ث ي والبرديات. مِنَ المحتمل أنه صياغة ليتوافق مع المصطلح الديني الغني *dekatē* (السرخس، شكل مِنَ *dekatos*). العشر، الذي أشار إلى خارج الداونر اليهودية على نحو خاص إلى الجزء العاشر مِنَ غنائم الحرب التي كان يخصصها اليونانيون بانتظام إلى أحد الآلهة. ترد *apodekatoō* في اليونانية الكتابية فقط.

٢. تعني *apodekatoō*، (٦مرات) و*dekatoō* (في نح ١٠: ٣٧ فقط) في سب إما يدفع العشور أو يتسلم العشور (اعتقاداً على الصوت)؛ *dekatē* تعني عشراً (٦مرات؛ الصيغة الأكثر شيوعاً *dekatos*، عُشر، تظهر أكثر مِنَ ١٠٠مرة).

تحمل *dekatos* في ع. ق معنى لاهوتي خاص، (أ) نظرة شاملة. كان العشر يعتبر ذلك الجزء مِنَ الكل الذي يدين به العابد إلى الله لتعضيد مقدسه وكهنته. تم إلزام العبرانيين. بعُشر محاصيلهم وماشيتهم (لا ٢٧: ٣٠-٣٣)، ودفع عشورهم للاويين (عد ١٨: ٢٠-٢٤) أو (فيما بعد) لأبناء لاوي الذي خدموا ككهنة (ق؛ عب ٧: ٥). كان الدفع في أُورُشَلِيمَ (تث ١٢: ٥-٦، ١١، ١٧-١٨) أو كُلّ ثلث سنة في جماعات وطنهم (١٤: ٢٨-٢٩؛ ٢٦: ١٢). كان يَنْبَغِي على اللاويين أنفسهم أن يعطو عَشَرَ هَذَا العُشر للكهنة (عد ١٨: ٢٦، ٢٨؛ نح ١٠: ٣٨-٣٩).

ب. الأصل. ليس مِنَ الواضح متي وأين تم اختيار العشر لـ "الضريبة المقدسة"، رغم أن هذه العادة كانت واسعة الانتشار في العالم القديم. لم يكن هَذَا مقتصراً على الشعوب السامية لكن تضمن أيضاً الشعوب الهندو- أوربية.

ربما تم اعتناق العشر كذبيحة للنظام القديم للعهد بالعشرات، نظام يتم سهلاً بالأصابع العشرة لليدين والقدمين. لكن ربما تم اختيار العشر بسبب الأراء الخاصة بالأعداد التي كانت لدى القدماء. لم يكن الرقم عَشَرَ عدداً كاملاً مفصلاً (قا؛ تك ٣١: ٧)، بل على ما يبدو كان أيضاً عدداً مقدساً مؤلف مِنَ رقمين آخرين مقدسين على نحو خاص - ثلاثة وسبعة. لاحظ المرات الكثيرة في ع. ق التي يبرز فيها الرقم عشرة في أمور مقدسة: مثل؛ العبارات "وقال الله" "ورأى الله" ؛ "وبارك الله" في تك ١ ترد عَشَرَ؛ وسبع، وثلاث مرات على التوالي، بالكاد مصادفة؛ يوجد عشرة بطاركة مذكورين قبل الطوفان (تك٥) وعشرة من بعده (١١: ١٠-٣٠)؛ استخدم العدد عشرة في قياس فُلك نوح (٦: ١٥) ومراراً وتكراراً في قياس وتجهيز خيمة الاجتماع (خر ٢٦).

(جـ) العُشر في الثقافات الأخري. برغم أن العُشر شَكَّل جزءاً هاماً في الثقافة الإِسْرَائِيلِية إلا أنه مع ذلك لم يكن فريداً لإِسْرَائِيلِ ففي بعض الأحيان كانَ أمراً سياسياً على نحو متزمت، ضريبة يدفعها الناس لملكهم، أو ضريبة مفروضة على الأمَم المحتلة مِنَ قبل المحتل. رغم ذلك؛ فإنها على الأرجح كانت ربطاً للدنيوي مع المقدس. في بابل أثناء حكم نبوخذ نصر الثاني كان الجميع يدفعون العُشر مِنَ الأرض إلى الهَيْكَلِ، بما في ذلك الملك، بينما الملوك البابليون كانوا يأخذون العشر مِنَ كُلّ الواردات. المرازبة الفارسين أيضاً كانو يطالبون بعشر الواردات. سيروس، الملك الفارسي، جعل جنوده يعطون عَشَرَ غنائمهم لزيوس.

(د) التعشير في ع. ق. يبدو مفهوم العشر في ع. ق أنه تطور مع مرور الوقت؛ فمبكراً مكتوب أن أبرام أعطي ملكي صادق عُشر كُلّ شيئ (تك ١٤: ٢٠)، لكن كانت هذه غنائم حرب، وليست نتاج الأرض. لا يوجد ذكر لأي قانون يطالب أبرام بهذا، ولا أي تفسير للسبب الذي مِنَ أجله أعطاه. نذر يعقوب أن يُعطي عُشراً لله (٢٨: ٢٢)؛ كان هَذَا أيضاً فكراً تلقائياً على نحو واضح، وعداً بشكر الله مشروط بازدهار- الله له وعودته إلى وطنه مرة أخرى بأمان. لا توجد تفاصيل للطريقة التي كان سيُعطى بها هَذَا العشر أو مِنَ كان سيتسلمه نيابة عن الله.

ربما يُشار إلى العُشر في الكتاب المعروف بكتاب العهد (خر ٢١: ١-٢٣: ١٩)، في القوانين التي تحكم إعطاء أول ثمار الأرض (٢٣: ١٦، ١٩؛ ٣٤: ٢٢-٢٦). كان يُقدِم أول المحصول، وربما الأفضل، لله - مِنَ المحتمل على اعتبار أن كُلّ الأشياء تنتمي له (تث ٢٦: ١٠). ربما كانت هذه العطية لأول الثمار لعُشر السابق، بحيث عهد العُشر الذي يُقدم كمية أول الثمار- التي يجب إحضارها بالضبط لكن هَذَا السؤال عن علاقة - أول الثمار بالعُشر لا يمكن الإجابة عليه بغير التباس، لأن النصوص الكتابية يبدو أنها تساويها (تث ٢٦: ١-١٥) وأيضاً تميز بينهما (نح ١٢: ٤٤).

يصف ع. ق مظاهر متنوعة مِنَ العُشر، ولا يكون واضحاً دائماً بالطريقة التي تتناسب بها الأجزاء المختلفة معاً، (i) كان معروفاً مِنَ البداية أن عُشر نتاج الأرض - بذور، وأشجار فواكه، وماشبه ذلك - ملك الرّبّ بطريقة ما فريدة. لقد كان "مقدساً للرب" (لا ٢٧: ٣٠-٣٢). كان الشخص مطالب سنوياً بأن يقدم عُشر - تقديم شخصي للحنطة، خمر، زيت، إلخ - إلى مكان ما مُعيّن ويأكله هناك مع أبنائه، وبناته، وعبيده، واللاويين الموجودين (تث ١٢: ٦-٧، ١١، ١٧). إذا كانت المسافة إلى هَذَا المكان بعيدةً جداً فإنه يمكن استبدال العشر بالمال ويصرف المال هناك في أي شيئ تلتمسه الشهية - كان يَنْبَغِي هناك على المقدم وأهل بيته واللاوي أن يأكلوا أمام الرّبّ ويفرحوا (١٤: ٢٢-٢٩؛ قا؛ ١٥: ١٩-٢٣).

(ii) رغم ذلك في كُلّ ثالث سنة كان المقدم لا يُخرج العشر مِنَ البيت ويستهلكه في أحد الأماكن البعيدة بل كان يُخزّن في جماعات محلية ويُستخدم لتسديد الاحتياجات المادية للاويين، والغرباء، والأيتام، والأرامل في وحول تلك الجماعة (تث ١٤: ٢٨-٢٩؛ ٢٩: ١٢).

(iii) يُعدُ الأمر الكتابي بأن يُعطي الناس عشورهم إلى اللاويين والكهنة (بدلاً مِنَ انفاقها) أصعب في التناغم؛ فاللاويين والكهنة لم يتسلموا أرضاً ليعولوا أنفسهم بها، لذلك كان لزاماً أن تأتي حمايتهم وتلك الخاصة بالمقدس مِنَ عطايا الناس. هكذا يرشد الله الناس في عد ١٨: ٢١ بأن يعطوا للاويين "كُلّ عَشَرَ في إِسْرَائِيلِ ميراثاً" كان يَنْبَغِي على اللاويين أنفسهم أن يشرفوا على جمع العشور مِنَ كُلّ المدن

الريفية، وكان يصحبهم الكاهن - سليل هارون - في جولاتهم، وكان اللاويون يعطون الكهنة عُشراً مِنَ ذلك العُشر (١٨: ٢٨؛ نح ١٠: ٣٢ - ٣٩)، ومقابل ذلك كان يخدم اللاويون والكاهن في المقدس. إن الطريقة التي يرتبط بها هَذَا مع المظهر الأول الذي تم مناقشته سابقاً غير مؤكد. نظراً لأنه كان يمكن للعُشر أن يمثل مقداراً كبيراً فربما استخدم حفل العُشر مجرد جزء صغير مِنَ العشر، ويُعطي الباقي للاويين والكهنة.

(iv) تجاهلت إسْرَائِيلِ في أكثر مِنَ مناسبة التزامها فيما يتعلق بالعُشر؛ لذلك أجبرَ اللاويين على ترك المقدس كي يعولوا أنفسهم بتفليح الأرض. كنتيجة لذلك سقط المقدس في العطب. حدثت إصلاحات على يد حزقيا (٢ أخ ٣١: ٥- ٦)، ونحميا (نح ١٣: ١٢)، وملاخي (مل ٣: ٨، ١٠)، وأعطى الناس مرة أخرى عُشرهم الملائم، وتم تجديد المقدس، وكان الكهنة واللايون قادرين على إخضاع أنفسهم كلية للشريعة مرة أخرى.

(هـ) العشر في اليهودية الهلينية وما بعدها. كان العشر في فترة اليهودية الهلينية مازال مصدر الدخل الرئيسي للكهنة واللاويين رغم أنه كان لايُدفع في الغالب - كما في ع. ق، نظراً لأنه كان يُترك لضمير دافع الضريبة. ومن ثم ففي ذلك الوقت وفيما بعد - وفقا ليوسيفوس - تأكد الكهنة العاليون الطماعون مِنَ أنهم تسلموا دينهم بإرسال جماعات مِنَ المجرمين اليائسين ليأخذوا العشر مِنَ مباني دراسة الحنطة مباشرة. تم زيادة العشر في القرون المتأخرة لما قبل المَسِيحِية والمَسِيحِية المبكرة ينبوع مِنَ ضريبة الاقتراع لإعانة الهَيْكَل وخدامه: ضريبة سنوية نصف شاقل (مت ١٧: ٢٤؛ قا؛ ميشناه شاقل؛ ← *statēr*، الدينار [عملة فضية توازي أربعة دراهم] (٥٠٨٨) كانت تجمع ليس فقط مِنَ اليهود في فلسطين بل مِنَ أولئك الذين مِنَ الشتات أيضا. بعد خراب الهَيْكَل كان الرابيون لايزالون يؤكدون على أهمية التعشير. لقد نظروا إليه كأحد الثلاثة عناصر التي يمكن بها للإِسْرَائِيليين أن ينجوا مِنَ كثرة الشر.

(و) ومعنى يكمن في أساس العُشر الفكرة الأساسية بأن "للرب الأرض وملؤها" (مز ٢٤: ١). هكذا فإن إعطاء العشر بالنسبة لإِسْرَائِيلِ كان يعني اعترافاً ملموساً بملكية الرَّبّ للأرض ونتاجها، ومن هنا كان فشل يَهُوذَا في هَذَا معادلاً لسرقة الله (مل ٣: ٨، ١٠)، ليس للأشياء المادية نفسها - هذه بالفعل كانت تنتمي لله (مز ٥٠: ١٠) - لكن لإدراك أن هذه الأشياء المادية كانت ملكه على نحو مقصور. كان يَنْبَغِي أن يُنظر إلى ممتلكات الشخص كعطايا يهبها الله، وكانت الإجابة الملائمة لها هُوَ الاعتراف بالجميل. إذن فالعشور كانت أيضاً تعبيراً عن الشكر لله والإيمَانِ بالله لأجل جوده (قا؛ تك ٢٨: ٢٠ - ٢٢).

علاوة على ذلك فإن العشور في إسْرَائِيلِ أعانت اللاويين والكهنة وأمرت الفقراء بالطعام. ومن ثم كان يُنظر إلى العشور على أنها طريقة الله لمشاركة شعبه في عمله الفدائي، في اهتمامه الهائل بالفقراء والمعوزين. كما قد شارك الله ببركاته مع شعبه كذلك فإن أولئك الذين تسلموها يَنْبَغِي أن يشاركوا بها مع الأقل حظاً ومن هنا كان القادة الدينيون يذكرون الإِسْرَائِيليين مراراً وتكراراً بأهمية العشور: أن يعطي العشر فهذا سيجلب بركة إلهية؛ وأن تحتفظ لنفسك فهذا سيجلب لعنة إلهية (مل ٣: ٨، ١٠).

ع ج١. العشر في ع. ج. نظراً لأن العشر لعب دوراً هاماً في ع. ق وفي زمن ع. ج فمن المدهش أنه لا تُذكر العشور ولا مرّة في أي مِنَ التَّعْلِيمَات المُعطاه للكنيسة. يذكر يَسُوعَ معلمي الشريعة الذين يعشرون، لكنه لا يوصي تلاميذه أبداً بأن يفعلوا ذلك. في الحقيقة فإن الاستخدامات الثلاثة الوحيدة لـ ع. ج (*apodekatoō*). ترد في نقد يَسُوعَ للفريسيين (مت ٢٣: ٢٣؛ لو ١١: ٤٢؛ ١٨: ١٢). يقترح مثل يَسُوعَ للفريسي البَارّ في عيني نفسه (لو ١٨: ٩-١٤) أنه لتعشير كُل أنواع الدخل تخطى شريعة ع. ق ولذلك وضع الله تحت دينه. كان المثل الممتاز لحماسة الفَرِّيسِيِّينَ بشأن التعشير وتركوا "أثقل الناموس" الْحَقّ والرحمة والإيمان. حرصهم على أن يعشروا حتى نباتات الحقول الشائعة المستخدمة كتوابل أو أعشاب طبية، ممارسة ربما تطالب بها الشريعة الموسوية (قا؛ لا ٢٧: ٣٠-٣٢؛ تث ١٤: ٢٢-٢٣).

بالمثل، يشير كاتب عب إلى عشور إبْرَاهِيمَ (*dehatos*، في صيغة *dekatē*، عُشر) إلى ملكي صادق (مثل هنا أيضاً بنو لاوي لملكي صادق عبر إبْرَاهِيمَ ، ٧: ٢، ٥)، لكن لا يقترح أبداً أنه يجب على قُرّائه أن يحذو حذوه. يكتب بُولُسُ عن مشاركة الممتلكات المادية للاهتمام باحتياجات الفقراء (١كو ١٦: ١-٣؛ ٢كو ٨-٩؛ أف ٤: ٢٨) وأن يعضدوا الخدمة المَسِيحِية (١كو ٩). إن يحث ويوصي بالسخاء (٢كو ٨: ١- ٥؛ ٩: ٦)، لكنه لا يُطالب ولا مرّة - كوصية مِنَ الله - بأنه يجب إعطاء كمية محددة.

رغم ذلك طالب بُولُسُ (*diatassō* ← *tassō*، ٥٤٣٥) كنائسه بأخذ عطاء *logeia*، ← ٣٣٥٦) "لأجل شعب الله" ، بمعنى لأجل المَسِيحِيين في الكَنِيسَةِ الأم في أورُشَلِيمَ (١كو ١٦: ١-٣؛ ٢كو ٨: ٤؛ ٩: ١، ١٢). نظراً لأن *logeia* يمكن أن تعني جمع ضرائب وإسهامات طواعية تُجمع في العبادة للأعمال الخيرية فقد أظهر البعض أن اختيار بُولُسَ لهذه الكَلِمَة الغير معتادة يتضمن نوعاً مِنَ الضريبة المطلوبة، مشابه لضريبة الاقتراع التي تُدفع سنوياً مِنَ قبل اليهود. ومع ذلك فإن جميع كلمات بُولُسَ الأخرى للعطاء (أعمال خيرية، إحسان، ١كو ١٦: ٣؛ *koinōnia*، شركة ، ٢كو ٨: ٤؛ *diakonia*، الخدمة، ٢كو ٨: ٤؛ ٩: ١؛ *eulogia*، ثناء، بركة، ٢كو ٩: ٥)، وتَعْلِيمَه الواضح عن الموضوع (رو١٥: ٢٥-٢٨؛ ٢كو ٨-٩)، تجادل ضد مثل هَذَا الوضع.

يَنْبَغِي على المَسِيحِيين أن يعطوا ليس مقداراً مطلوباً بل كما قرروا في قلوبهم (٢كو ٩: ٧) وكما أنعشهم الله اقتصادياً (١كو ١٦: ٢). يَنْبَغِي أن نتذكر أننا عبيد (رو ٦: ١٦؛ ١كو ٧: ٢٢؛ أف ٦: ٦؛ ١بط ٢: ١٦ ← *doulos*، ١٥٢٨) المَسِيح، وأنه ليس نحن ولا ممتلكاتنا ملكاً لنا كي نستخدمها كما نشاء(قا؛ ١كو ٦: ٢٠)، وأننا وكلاء مسئولون عن بضائع سيدنا (١بط ٤: ١٠)، وأننا سوف نُحاسب في أحد الأيام عما فعلناه بهذه البضائع (رو ١٤: ١٢). نموذجنا هُوَ المَسِيح وجوده (٢كو ٨: ٩). لذا لا يَنْبَغِي القيام بعطائنا عن كُره أو إلزام (٩: ٧)، ولا هو محدد بعُشر سنوي بل بالأحرى لاَ بُدّ القيام به بفرح، وبحرية ، وبانتظام، وبسخاء (١كو ١٦: ١-٢؛ ٢كو ٩: ٦-٩).

بايجاز فإن كُتّاب ع. ج يلتزمون حتماً بليغاً بما يختص بالعشور، مؤكدين بدل ذلك: (١) الحاجة إلى السخاء التلقائي (لو ٢١: ٤؛ أع ١١: ٢٨ - ٣٠؛ ٢كو ٨: ١-٣، ٧؛ ٩: ٥-١٠؛ أف ٤: ٢٨؛ ١تي ٦: ١٨؛ عب ١٣: ١٣؛ يع ٢: ١٥-١٦) استجابة لعطاء الله الغير محدود (٢كو ٨: ٨-٩؛ ٩: ١٥؛ ١يو ٣: ١٧)؛ (٢) الحاجة إلى القرار الفردي (١كو ١٦: ٢؛ ٢و ٩:" ٧؛ قا؛ أع ١١: ٢٩). بعيداً عن الضغط الخارجي (٢كو ٨: ٨؛ ٩: ٥، ٧)؛ (٣) بركة العطاء (أع ٢٠: ٣٥)؛ وَ (٤) نتيجة العطاء ككونه مجد الله أو المَسِيح (٢كو ٨: ١٩؛ ٩: ١٢-١٣).

٢. العشور في الكَنِيسَة الأولى. لا تحتوي كتابات أباء الكَنِيسَةِ الأولين الكلمات المألوفة للعشور، رغم أن العطاء استمر في أن يمثل جزءاً هاماً مِنَ العبادة المَسِيحِية الأولى. اعتبر أيريناوس أن العشور قانون يهودي غير مفروض على المَسِيحِين، الذين يجب أن يعطوا دون اضطرار خارجي. نظر"أوريجانوس" إلى العشور على أنها شيئ يجب أن يتجاوزه المَسِيحِيون إلى حد بعيد في عطائهم. إن ما يرشد ويدفع المؤمن هُوَ صلاح الله والدافع الداخلي للروح القدس.

مِنَ المحتمل أن الكنيسة الأولى كانت قادرة على إعالة رعاتها

وشيوخها غير العطاء الطوعي (قا؛ اكو ٩: ٣-١١؛ اتي ٥: ١٧-١٨). رغم ذلك كان يُقدّم العشر فيما بعد كوسيلة لإعانة الكَنِيسَةِ، في ضوء فقرات مثل مت ١٠: ١٠؛ مر ١٠: ٧؛ اكو ٩: ٣-٤. في النهاية تطلبت قوة القانون المدني ما فشل في تحقيقة التَعْلِيمَ؛ لذلك في ٧٨٥م كان الناس يدفعون له ضريبة على إعانة الكَنِيسَةِ سواء كانوا يحبون هَذَا أو لا.

١٢٨٢ (*dekatoō*، يجمع أو يدفع العشر، يُعشِّر) ←١٢٨١.

١٢٨٣ (*dektos*، مقبول، مرحب به، موافق) ← ١٣١٢.

١٢٨٥ δένδρον، δένδρον (*dendron*)، شجرة (١٢٨٥)؛ φυτεία (*phyteia*)، نبات، غُرس (٥٨٨٤)؛ ἔμφυτος (*emphytos*)، مزروع، مغروس (١٨٧٥)؛ βλαστάνω (*blastanō*)، ينمو، ينبت، يورق، يخرج (١٠٥٦)؛ ῥίζα (*rhiza*)، جذر، أصل (٤٨٤٤)؛ ῥιζόω (*rhizoō*)، يتجذر، يتاصّل (٤٨٤٥)؛ ἐκριζόω (*ekrizoō*)، يقلع، يجتث (١٧٤٨)؛ κλάδος (*klados*)، غصن، فرع (٣٠٨٠)؛ κλῆμα (*klēma*)، غصن، فرع (٣٠٩٧)؛ φύλλον (*phyllon*)، ورقة (٥٨٧٧)؛ ἐγκεντρίζω (*enkentrizō*)، يطعّم (١٥٩٦).

ث ي. ع ق١. (أ) في ث ي تحمل الكثير مِنَ هذه الكلمات - بعيداً عن استخدامها الحرفي في السياقات الزراعية- معنىً مجازياً وأيضاً فلسفيا أو خاصاً بعلم الكون. فهي ترتبط غالباً بالناس أو العائلات: مثل؛ *phyteuō*، يزرع، ولأب ينجب أبناء؛ *blastanō*، لأطفال يُولدون.

(ب) تحمل على نحو خاص معدلاً واسعاً مِنَ المعاني. فهي تُستخدم لأساس الأرض وسفح جبل. وتُستخدم أيضاً بانتظام لتُعبّر عن ذلك الذي تنشأ منه الأشياء الأخرى، أي أصل الشر أو الخير، وأصل جنس أو عائلة. النفس هي الرأس أو الأصل، والأرض هي أصل كُلّ الأشياء.

٢. بسبب التكرار الذي ترتبط به فئة هذه االكلمات فإن مناقشتنا على ع. ق ستدرسها ككل. وسيكون التركيز الأساسي على تطبيق فئة هذه الكَلِمَةَ على الناس والشعوب.

(أ) استخدامات متنوعة، (١) تستخدم كُلّ مِنَ *dendron* وَ *xylon*، (← ٣٨٣٣) بانتظام كي تُشيرا إلى عبادة وثنية (مثل؛ إش ٥٧: ٥؛ إر ٢: ٧؛ حز ٦: ١٣)، خاصة لسواري (قا؛ تث ١٦: ٢١؛ إش ٢٧: ٩). تحمل *xylon* معدلاً مِنَ المعاني في سب أوسع بكثير مِنَ ع. ج وتستخدم غالباً كمرادف لـ *dendron*.

(ii) تستخدم كلمات الزرع غالباً بصورة مجازية لتدل على وعود بركة الله، وغضبه، وتدبيره. عَبر حز يأتي الوعد بأن كُلّ أنواع شجر ستنمو للطعام؛ ولن تذبل أوراقها أو تسقط (٤٧: ١٢؛ قا؛ مز ١). في هَذَا السياق يمُثل الكرم وشجرة التين (← *sykē*، ٥١٩٠) أمان الفرد الشخصي (مي ٤: ٤؛ قا؛ امل ٤: ٢٥؛ زك ٣: ١٠= سب ٣: ١١). توجد كارثة شخصية عندما يضرب يهوه "كُرُومَهُمْ وَتِينَهُمْ" (مز١٠٥: ٣٣؛ قا؛ إر ٥: ١٧؛ هُوَ ٢: ١٢).

(iii) تستخد كُلّ مِنَ *dendron*، و*xylon* في التعبير "شجرة الحَيَاةُ" برغم ذلك فإنه بعيداً عن تك ٢: ٩؛ ٣: ٢٢، ٢٤ (*xylon*) تقتصر الإشارات على أمثال. ثمر البر شجرة الحَيَاةُ (١١: ٣٠)؛ الشهوة المتمة شجرة حَيَاةُ (١٣: ١٢)؛ هدوء اللسان شجرة حَيَاةُ (١٥: ٤).

(ب) الاشجار والنباتات كأمثال أناس. توجد بعض الموضوعات المتكررة في فقرات حيث تستخدم الأشجار والنباتات كأمثال أناس، (أ) تعد الشجرة أو النبات أحياناً صورة الفرد (مثل؛ حاكم [قض ٩: ٨]؛ رجل صالح [مز ١: ٣؛ إر ١٧: ٧-٨]؛ أيوب [أي ١٩: ١٠]). يمكن أيضاً أن تمثل الرجل المتفاخر المتكبر (إش ٢: ١٣؛ الارز والبلوط). يمكن أن تمثل الشجرة أيضاً شعوباً قوية غير إِسْرَائِيل: أشور (حز ٣١: ٣-٤)؛ نبوخذ نصر وبابل (= دا ٤: ١٠-٣٤)؛ وموآب (إر٤٨: ٣٢). كُلّ هذه الأشجار تحت سياده الله (حز ١٧: ٢٤).

لكن الأكثر مراراً وتكراراً هُوَ تصوير إِسْرَائِيل كرمة غرسها ملك بابل. لكن إِسْرَائِيلِ في التحليل الأخير هيَ زرع الله: كرمة (مز ٨٠: ٨-٩؛ إش ٥: ١؛ حز ١٩: ١٠)، برغم زرع الله (إش ٦٠: ٢؛ *phyteuma*)؛ وشجرة (أش ٦٥: ٢٢؛ *xylon*)؛ وسوسن، وزيتونة، والأرز، والكرم (هُوَ ١٤: ٥ - ٦).

(ii) يمكن ملاحظة ثلاثة أشياء أخرى هنا. في هُوَ ١٤: ٨ تتغير الصورة، لأن الله نفسه هُوَ الشجرة (سَرْوَة). أي كانت الفاكهة التي تنتجها إِسْرَائِيلِ فإنها تأتي في النهاية منه. ثانياً، لا تصور إِسْرَائِيلِ في أي موضع في ع. ق كتينة بشكل مباشر، رغم أن هَذَا ضمني، نظراً لأن الله يَطلبُ تيناً جيداً، وعنباً جيداً (إر٢٤: ١-٢؛ ٨: ١٣؛ قا؛ مي ٧: ١). أخيراً، ربما يتم دعوة خدام الله المختارين ليمثلوا يهوه في عمل الزارع. هكذا في خيمة إرميا النبوية تُوصف كخدمة مستأصلة (*ekrizoō*) ومزروعة (*kataphyteuō*).

(iii) إِسْرَائِيلِ شعب زُرِع في تربة جيدة. تعد أهمية الأرض التي تُزرع فيها شجرة فكراً متكرراً الْمَاءِ والتربة الخصبة (حز ١٧: ٦، ٨) ضروريان (أي ١٤: ٧-٩). أعطى يهوه التربة الجيدة (٢صم ٧: ١٠؛ إش ٥: ١-٢؛ حز ١٩: ١٠)، وهو نفسه التربة. إذا لم يُغرس فيه الجذر ينقطع الثمر أو يصير ساماً.

(iv) حيث يوجد أصل يوجد رجاء بداية جديدة بعد كارثة، يقارن أيوب بهذا الفكر حَيَاةُ إنسان بحَيَاةُ شجرة (أي ١٤: ٧-١٢). ترمز فكرة الأصل والغصن أو الأصل والثمر إلى الكمال، عادة في سياق الحديث عن كمال الدمار (قا؛ أي ١٨: ١٦؛ عا ٢: ٩). يؤكد لنبوخذ نصر أنه بعد سقوطه التالي سيُترك ساق الأصول في الأرض (دا ٤: ١٥، ٢٦).

(v) ترتبط *rhiza* أحياناً بالرجاء المستقبلي في ع ق. إنها تستخدم في ترابط مع الباقين المقدسين. "الْبَاقُونَ، يَتَأَصَّلُونَ إِلَى أَسْفَل" (٢مل ١٩: ٣٠). يُرى خادم الرّبّ كزرع صغير "وَكَعِرْقٍ مِنْ أَرْضٍ يَابِسَةٍ" (إش ٥٣: ٢). ترد *rhiza* أيضاً في ترابط مع الرّجاء المسّياني. في إش ١١: ١ تشير إلى يَسّى نفسه؛ يكمن الرجاء في القضيب أو العنصر (قا؛ ٦٠: ٢١). رغم ذلك فإنه في ١١: ١٠ الـ *rhiza* نفسه الذي ينشأ مِنَ بيت يَسّى ويُحدد على أنه المسيا. استمر فكر المسيا كالأصل إلى اليهودية رغم أنه كان يوجد أفضلية في أماكن أخرى للحديث عن المسيا كالغصن (إش ٤: ٢؛ إر ٢٣: ٥؛ ٣٣: ١٥؛ زك ٣: ٨؛ ٦: ١٢). لايتحدث ع ق أبداً عن إِبْرَاهِيمَ كالأصل رغم أن الفكر ضمني (إش ٤١: ٨؛ ٥١: ٢؛ قا؛ مز ١٠٥: ٦).

(vi) يبرهن على حيوية الشجرة بنمو الأوراق، والثمار، والأغصان المبسوطة (مز ١: ٣؛ ٨٠: ١٠-١١؛ حز ٣١: ٥؛ هُوَ ١٤: ٦).

(vii) الأغصان التي تأوى الطيور والحيوانات إستعارة لمَلَكُوتَ قدير يقدم الحماية لتابعيه (حز ١٧: ٢٣؛ ٣١: ٦؛ دا ٤: ٢١-٢٢).

(viii) تُعرف الشجرة مِنَ ثمرها، ويعد مصيرها غالباً صورة دينونة يهوه. رغم الاهتمام المتواصل تثمر الكرمة - إِسْرَائِيلِ - عنباً رديئاً فقط (إش ٥: ٤). عندما أراد يهوه أن يجمع الثمار لم يجد عنباً في الكرم أو تينا في شجرة التين (إر ٨: ١٣). تقطع الأرض والغابة [أشور] (حز ٣١: ١٢؛ أش ١٠: ٣٤). الكرم [إِسْرَائِيلِ] يُحمل خرابا (٥: ٦). تقطع البلوطة [إِسْرَائِيلِ] (٦: ١٣). بعيداً عن اللقاطة القليلة. تُنفض شجرة الزيتون [إِسْرَائِيلِ] (١٧: ٦). في السبي يُقلع الكرمة [يَهُوذَا] ويغرس (حز ١٩: ١٢-١٣).

(xi) يستخدم الفعل *enkentrizō* مرة واحدة فقط في سب بمعنى ينخس أو ينبه (حك ١٦: ١١)، لكن فكرة تطعيم شجرة إِسْرَائِيلِ يوجد في تَعْلِيمَ الرابيين (يباموت تل بابل ٦٣ أ). كان فيلو يَنْظرَ إلى المهتدين لليهودية كمُطعمين في الشجرة التي كان إِبْرَاهِيمَ أصلها.

ع ج ١. استخدامات متنوعة، (أ) يرسم ع. ج مراراً وتكراراً توضيحات مِنَ الطبيعة. لاحظ الإشارة إلى علامات الأَزْمِنَةَ في مت ١٦: ١-٣. يشارك العالم الطبيعي أيضاً مع البشرية في نتائج بركة أوغضب الله (رؤ ٧: ١، ٣؛ ٨: ٧؛ ٩: ٤).

(ب) يشير ع. ج إلى شجرة الحَيَاةُ (٣٨٣٣ ← *xylon*) في رؤ ٢: ٧؛ ٢٢: ٢، ١٤، ١٩ وإلى الصليب كشجرة (*xylon*) في أع ٥: ٣٠؛ غل ٣: ١٣؛ ابط ٢: ٢٤. لكن في جميع الأماكن الأخرى الكَلِمَة المستخدمة للشجرة هي *dendron*.

٢. الإشجار والنباتات كأمثال أناس. تمثل هذه الكلمات أهمية خاصة عندما تُطبق على الناس، وتعطي مفاهيم ع. ق المشار إليها سابقاً إطاراً للفهم، (أ) يصور الأفراد كأشجار رغم أن الإشارة للمعارضين اليهود على نحو واسع: الفريسيون (مت ٣: ١٠؛ ١٢: ٣٣؛ لو ٦: ٤٣-٤٤)، والأنبياء الكذبة (مت ٧: ١٧)، الملحدون والمستهزؤون (يه ١٢). يطلق على الْفَرِّيسِيِّينَ في مت ١٥: ١٣نباتات (*phyteia*)، لم يغرسها الله (قا؛ ١٣: ٢٤-٢٥).

تصُور إِسْرَائِيلِ القديمة كشجرة. يستخدم مت ٢١: ٣٣-٣٤؛ مر ١٢: ١-٢؛ لو ٢٠: ٩-١٠ الكرم مع الله كالزراع (*phyteuō* ← *sperma*، بذره؛ ٥٠٦٥). مِنَ المحتمل أن شجرة التين (*sykē*) في مر ١١: ١٢-١٣ هي إِسْرَائِيلِ، لكن *dendron* ايضاً ترمز إلى جماعة إِسْرَائِيلِ الْجَدِيدَةَ. يشبه المَلَكُوتَ حبة خردل التي تصبح شجرة (مت ١٣: ٣٢؛ لو ١٣: ١٨-١٩). لها أصول ضئيلة لكن أغصانها تمتد الآن في كُلِّ مكان وتقدم الحماية لكل الذين يعيشون فيها (قا؛ دا ٤: ٢١-٢٢؛ حز ١٧: ٢٣؛ ٣١: ٦). تشبه الْكَنِيسَةِ أغصان الكرمة، التي هي الْمَسِيحِ (يو ١٥: ١-٢).

يوجد ارتباط أصلي قوي بين الأشجار القديمة والجديدة. في مر١٢: ١-٢، مازال الله هُوَ غارس الكرم، لكنه لا يدمره. إنه يستبدل مجموعة مِنَ الكرامين بمجموعة أخرى. في رو ١١: ١٧-١٨ ترمز الزيتونة إلى كُلِّ مِنَ الجماعتين القديمة والجديدة، والأصل وَاحِدٌ. يَسُوعَ الْمَسِيحِ هُوَ أيضاً الشخص الذي يغرس. إنه الزارع (قا؛ مت ١٣: ٣٧)، يَنْبَغِي على تابعيه أن يفعلوا نفس الأمر (اكو ٣: ٦؛ ٩: ٧). الإِنْجِيلِ الموعوظ به هُوَ "الْكَلِمَةَ الْمَغْرُوسَةَ [*emphytos*] الْقَادِرَةَ أَنْ تُخَلِّصَ نُفُوسَكُمْ" (يع ١: ٢١). لكن في حين أن الرسل يغرسون الْكَلِمَةَ يغرس ابْنُ الإنسان أناساً (مت ١٣: ٣٨).

(ب) التربة الجيدة ضروية. مر ١٢: ١-٢ ولو ٣: ٦-٧ يتحدثان عن العناية التي يعطيها الله ليكفل التربة الصالحة. وبالمثل فإن إِسْرَائِيلِ الْجَدِيدَةَ تُغرس في تربة جيدة، متأصلة (*rhizoō*) في محبة الْمَسِيحِ (أف ٣: ١٧؛ كو ٢: ٧). لكن في تَعْلِيمَ يَسُوعَ تمثل قلوب البشر أيضاً التربة. التربة الجيدة هي القلب الذي يسمع، ويفهم، ويثبت، ويأتي بثمر (مت ١٣: ٢٣؛ مر ٤: ٢٠؛ لو ٨: ١٥؛ قا؛ يع ١: ٢١).

(ج) تستخدم *rhiza* في سياقات متنوعة، (i) تستخدم كإستعارة عن المصدر أو الأصل. محبة المال أصل كُلِّ الشرور (اتي ٦: ١٠). يحذر عب ١٢: ١٥ ضد السماح لأصل مرارة لأن يطلع مانعاً الْمُؤْمِنِينَ مِنْ بلوغ نعمة الله ويصنع انزعاجاً ونجاسة. (ii) يكفل الأصل حَيَاةُ الشجرة (رو ١١: ١٦، ١٨)؛ بدون أصول يموت النبات (مر ٤: ٦، ١٧). (iii) يُوصف يَسُوعَ الْمَسِيحِ كأصل ثلاث مرات (رو ١٥: ١٢؛ رؤ ٥: ٥؛ ٢٢: ١٦؛ إش ١١: ١، ١٠ في الذهن على نحو واضح). في رو ١١: ١٧-١٨ ربما يعتنق بُولُسَ الفكر اليهودي لإِبْرَاهِيمَ كأصل إِسْرَائِيلِ، لكننا يَنْبَغِي أن نفهم هذه الفترة في ضوء غل ٣: ٦-٧، حيث تَحد مشاركة إيمان إِبْرَاهِيمَ علاقتنا به، وأن تكون في الْمَسِيحِ فهذا يعني أن تكون ابنا لإِبْرَاهِيمَ (٣: ٢٩).

(د) يبرهن الثمر (٢٨٤٣ ← *karpos*،) على جودة الشجرة. يمكن تقدير الشخصية مِنَ السلوك (مت ٣: ٨؛ ٧: ١٦-١٧؛ لو ٣: ٨؛ ٦: ٤٣-٤٤). في مت ١٢: ٣٣-٣٤ الثمر هُوَ كلمات إدانة الْفَرِّيسِيِّينَ لِيَسُوعَ. في ٢١: ٣٣-٤٦ يرفق مثل الكرامين الإشرار بمثلين، الابنان (٢١: ٢٨-٣٢) وحفل العرس (٢٢: ١-١٤). الثمر المطلوب هُوَ قبول سلطان ودعوة يَسُوعَ. في يو ١٥: ١-٢ الثمر المطلوب مِنَ الاغصان (*klēma*) هُوَ المحبة، والطاعة، والصلاة. لا يمكن إنتاج هَذَا بدون اعتماد كامل على الكرمة، التي هي يَسُوعَ الْمَسِيحِ نفسه.

(هـ) يؤدي عدم الإثمارإلى الدمار. تقطع الأشجار (مت ٧: ١٩). تستأصل الغروس (١٥: ١٣؛ قا؛ يه ١٢). في رو ١١: ١٩ تقطع الأعصان. يوجد في مثل شجرة التين في لو ١٣: ٦-٩ إرجاء مؤقت للعمل الحاسم للسماح بفرصة أخيرة لأمة إِسْرَائِيلِ كي تحمل ثمر التوبة (قا؛ ١٣: ٥). تحمل لعنة شجرة التين هَذَا المشهد خطوة أكثر (← *sykē*، ٥١٩٠؛ لمناقشة هذه الحادثة). قترب وقت الحساب وستحاكم إِسْرَائِيلِ قريباً على الطريقة التي استجابت بها الأمة لبشارة ورسالة يَسُوعَ.

(و) يستخدم بُولُسَ في رو ١١: ١٦-١٧ صورة التطعيم (*enken-trizō*). يقال أحياناً أن العملية المشار إليها لا تنطبق على الممارسة الواقعية، حيث تصبح الزيتون الردية (*agrielaios*) زيتونة متعهد بعنايتها (*kallielaios*) بتطعيمها على بزيتونة متعهد بعنايتها. رغم ذلك فإن الـ *agrielaios* ربما كانت زيتونة برية وممارسة مثل هَذَا التطعيم لتجديد زيتونة غير مثمرة لم يكن غير معروف في العالم القديم. يعد الأمميون الذين يمثلون الآن أعضاء شعب الله الـ *agrielaios*. ربما يقصد بالتوتر بين صورة بُولُسَ والممارسة البستانية المحسنة تأكيد الطبيعة الإعجازية لعمل الله هذا، الذي يناقض الطبيعة.

الإغصان المُطعَمة بالنسبة لبُولُسَ ليست المهتديين لكنهم الْمَسِيحِيين الأمميين كجسد. الهدف مِنَ دفع الفقرة هُوَ توضيح ما فعله الله بدمج الأمميين إلى شعب عهده عبر الْمَسِيحِ. لكن هذه الفقرة تحتوي أيضاً على تحذيراً للأمميين، خشية أن يسقطوا في الغطرسة ويفشلوا في الاعتراف بتبعيتهم بشكل متواضع. إن الأصل يعينهم (١١: ١٨)، ولا يجب أن يشطبوا على اليهود الغير مؤمنين. وبإيجاز فإنه إذا كان الأصل مقدساً فإن الأغصان أيضاً مقدسة (١١: ١٦)؛ علاوة على ذلك فإن الله لديه القوة على تطعيم الإغصان بطبيعة أخرى.

انظر أيضاً *sperma*، زرع، بزر(٥٠٦٥).

١٢٨٨ δεξιός، δεξιός، (*dexios*)، يمين، اليد اليمنى، الجانب الأيمن (١٢٨٨).

ث ي. ع ق ١. في ث ي تعني *dexios* يميناً (عكس يساراً)؛ المؤنث، شكل في حد ذاته كان يعني في الغالب اليد اليمني (مع فهم *cheir*) أو الجانب الأيمن. كانت اليد ترمز إلى القوة، والنجاح، والولاء. معنياها الفرعيان هما ماهر (عكس أخرق) ومحظوظ. يمكن للجمع المؤنث أن يعني عقداً بسبب صفح اليد الذي ختمه. يتم الحديث عن يد الله اليمنى في ع. ق بشكل رمزي في الغالب، خاصة في المزامير. إنها تعضد (١٨: ٣٥) وتعطي النصرة (١١٨: ١٥). إنها تعبر أيضاً عن كلية الوجود (١٣٩: ١٠). الموضع الذي على يمين الشخص هام كموضع شرف (١مل ٢: ١٩؛ مز ٤٥: ٩). يعد مز ١١٠: ١ مهما على نحو خاص في ضوء استخدامه المتكرر في ع. ج. يُكرم ملك إِسْرَائِيلِ، لوضع يهوه له على يمينه، كشخص الله الهام، الذي سوف يهزم بالحرب والنصرة

أعداء إسْرَائِيلِ، وبالتالي أعداء الله.

ع.ج ١. ترد *dexios*، ٥٤ مرة في ع.ج، معظمها في صف وَاحِدٍ مع الْكَلِمَةِ في ث ي. انظر غل ٢: ٩ فيما يختص باليد وهي ختم موافقة. كان الملاك في القبر جالس على الجانب الأيمن (مر ١٦: ١٥). في الدينونة الأخيرة يُدعي المختارين على يمين ابْنُ الإنسان (مت ٢٥: ٣١-٣٤).

٢. يرد الاستخدام اللاهوتي الرئيسي (*dexios* في ترابط مع مز ١١٠: ١ (مقتبساً أو مشاراً إليه في ع. ج ١٩ مرة). مِنَ المحتمل أن هَذَا المزمور فُسِّرَ مسيانياً في أَزْمِنَةِ ما قبل ع. ج، وشرحه يَسُوعَ في مر ١٢: ٣٥-٣٧ (متواز مع مت ٢٢: ٤١-٤٦؛ لو ٢٠: ٤١-٤٤). كان المسيا بالنسبة لليهود هُوَ الشخص الهام السياسي الأخروي لله، الذي سيبني مَلَكُوتاً مرئياً لله على الأرض. رفض يَسُوعَ المظاهر السياسية للمسيانية وكان يُحمي في موقفه بلقب "ابْنُ دَاوُدَ"، لكنه اعتبر نفسه متمماً لهذه الآية.

السياق في مت ومر هام بشكل خاص، لأنه سؤال يَسُوعَ للفريسيين عن المسيا يتبع مباشرة سؤال محام ليَسُوعَ عن أي الوصايا هي الأعظم. أجاب يَسُوعَ بالاستشهاد بـ تث ٦: ٤-٥ ولا ١٩: ١٨ (رج مت ٢٢: ٣٧-٣٩). استمر في السؤال عن ابْنُ مِنَ يكون المسيا، فأجاب الفريسيون بالإجابة التقليدية: "ابْنُ دَاوُدَ"، ثم أجاب يَسُوعَ مقتبساً مز ١١٠: ١؛ "فَكَيْفَ يَدْعُوهُ دَاوُدُ بِالرُّوحِ رَبّاً" (مت ٢٢: ٤١-٤٣). ذلك هُوَ - بالإضافة إلى يهوه - هُوَ ما نوصي بأن نخدمه ونعبده بكل كياننا، يوجد رب آخَرَ يحمل نفس اللقب ويجلس عن يمين يهوه. لا يمكن أن يجيب الفريسيون على سؤال يَسُوعَ؛ لذلك يعلن الدينونة على معلمي الشريعة والفريسين (مت ٢٣)، الذي تسبب تَعْلِيمَهم وممارستهم في فقدانهم لمغزى كلمة الله.

أعلن يَسُوعَ في محاكمته (مر ١٤: ٦٢؛ مواز لـ مت ٢٦: ٦٤؛ لو ٢٢: ٦٩) - رغم أنه غير مسلح ويُسخر منه - بجلالة أنه "ابْنُ الإنسان"، الذي سيجلس "عن يمين القوة" (قا؛ دا ٧: ١٣، مرتبط بمز ١١٠: ١). لقد طلب بهذا الإِعْلاَن الغير مسموع اعترافاً بأن الله يمارس قوته بطريقة مختلفة جذرياً عن طريقة العالم؛ فإن الله يعمل - وبالحقيقة - بواسطة أعظم ضعف بشري. إن الشخص الذي سيأتي في الدينونة عن يمين عَرْشِ الله (← *thrones*، ٢٥٨٥) هُوَ الخروف الذي ذبح (رؤ ٥: ٦).

٣. رأت الْكَنِيسَةِ الأولى على نحو واضح أن يَسُوعَ جالس عن يمين الله. يصْور هَذَا بطريقة متنوعة. رو ٨: ٣٤ يؤكد على الوظيفة الكهنوتية ليَسُوعَ عن يمين الله كشفيعنا السماوي، يؤكد كو ٣: ١ على مكانة الْمَسِيحِ عن يمين الله وكوننا مستترين"مع الْمَسِيحِ في الله" (٣: ٣) كحافز لعَيْش حَيَاةُ أخلاقية على هذه الأرض. أف ١: ٢٠و ١بط ٣: ٢٢ يؤكدان على نفس المعنى الرئيسي لأهمية شخص يَسُوعَ.

بالنسبة لـ عب على نحو خاص لا يُعدّ جلوس يَسُوعَ عن يمين الله ممارسة للسلطان العالمي بل سلطان الشخص الذي قدم نفسه كذبيحة ومن ثم تمّجد فوق كُلِّ الملائكة (١: ٣، ١٣). هذه التضحية بالذات - التي أدت مجد - هي مصدر غير قابل للتغير لكل بركات الخلاص التي يجب أن يعجل الجماعة الْمَسِيحِية المتعبة تجاهها (١٢: ٢). لكن جلوس يَسُوعَ عن يمين الله لا يعني حتى الآن الهزيمة المباشرة لكل أعدائه؛ فهذا يؤجل للاكتمال الأخروي (١٠: ١٢؛ قا؛ ١كو ١٥: ٢٥).

٤. يضاف باعث جدلي في أع. يصبح إِعْلاَن جلوس يَسُوعَ عن يمين الله (٢: ٣٤) وسموه لتلك المكانة (٢: ٣٣؛ ٥: ٣١) لغة محاكمة على اليهود وفخرهم بالشريعة الموسوية ؛ فالشخص الذي قطعوه هُوَ المسيا! رأي إستفانوس يَسُوعَ قائماً عن يمين الله (٧: ٥٥ - ٥٦). يوضح قيامته بدلاً مِنَ جلوسه أنه يتولى دور الشاهد لدفاع إستفانوس.

يظهر يَسُوعَ أمام الله كشاهد (٣٤٥٦ ← *martyria*) نيابة عن شهوده على الأرض.

انظر أيضاً *aristeros*، شمال، يسار، يد يُسرى (٧٥٤)؛ *cheir*، يد (٥٩٣١)؛ *epitithēmi*، يوضع عَلى، يمدّ عَلى (٢٢٠٢).

١٢٨٩ **δέομαι**، δέομαι، (*deomai*)، يسأل، يَطْلُبُ، يتوسل، يلتمس (١٢٨٩)؛ δέησις، (*deēsis*)، طلب، إلتماس (١٢٥٥)؛ προσδέομαι، (*prosdeomai*)، يحتاج [لإضافة أو لمزيد] (٤٦٥٦)؛ ἱκετηρία، (*hiketēria*)، توسل، تضرع (٢٦٥٦)؛ ἔντευξις، (*enteuxis*)، ابتهال، صلاة (١٩٥٠).

ث ي. ع ق١. المعنى الأساسي في ث ي لفئة الْكَلِمَةَ *deomai* هُوَ يعوز، يكون في احتياج إلى، تطور منه معنى يَطْلُبُ، يلتمس.

٢. (أ) تستخدم *deomai* في سب بمعنى يلتمس، يلتمس معروف (مثل؛ طلب يعقوب للملاك في هُوَ ١٢: ٤؛ قا؛ طلب إستير للملك في إس ٨: ٣ [سب س]. يمكن للمتوسل أن يلتمس مِنَ الله الرحمة (١مل ٨: ٣٣-٤٧؛ مز ٣٠: ٨؛ ١٤١: ١). لكن *deomai* في سب يمكن أيضاً أن تعني يهدئ، يسترضي. يحاول الشخص الذي يصلي أن يهدئ غضب الله بتضرعاته (خر ٣٢: ١١؛ ١مل ١٣: ٦؛ زك ٨: ٢١). يمكن لمثل هذه الصلاة أن تكون مصحوبة بقربان (١صم ١٣: ١٢) أو مرفقة باعتراف بالخطية (دا ٩: ١٨).

(ب) الاسم *deēsis* في سب يعني توصل (مثل؛ ١مل ٨: ٢٨، ٣٠؛ مز ٦: ٩؛ ٢٨: ٢، ٦)، صرخة نوح (مثل ١٧: ١؛ ٦١: ١)، أو صرخة لأجل مساعدة (مثل؛ ٣٤: ١٥؛ ٣٩: ١٢). لإنها تستخدم فقط لدعوة الله في الصلاة، غالباً جنباً إلى جنب مع *pmseuchē*، صلاة (مثل؛ ١مل ٨: ٣٨، ٤٥؛ مز ٦: ٩؛ ← *proseuchomai*، صلاة، ٤٦٦٧).

ع ج ١. ترد *deomai* في ع. ج ٢٢ مرة، دائماً بمعنى يَطْلُبُ، يلتمس، يتوسل. (أ) تستخدم بمعنى عام كصيغة مجاملة، بدون أي مفعول به معين (قا؛ العبارة "أَطْلُبُ إِلَيْكَ"، مثل؛ أع ٨: ٣٤؛ ٢١: ٣٩؛ ٢٦: ٣).

(ب) تستخدم *deomai* في بعض الفقرات بمعناها التام للقيام بتضرع جاد، أيضاً مناشدة. يوجد دفئ، جاذبية بشأنها (مثل؛ ٢كو ٥: ٢٠؛ ٨: ٤؛ ١٠: ٢؛ غل ٤: ١٢).

(جـ) تعمل *deomai* في كُلِّ الحالات الأخرى المعنى الديني للتوسل ليَسُوعَ أو الله. تعد الطلبات المقدمة خاصة، نابعة مِنَ احتياج حقيقي وتتوقع مساعدة محددة مِنَ طبيعة خارجية أو روحية (مثل؛ لو ٥: ١٢؛ ١٠: ٢). في بعض الفقرات (مثل؛ ٩: ٣٨) يُعطي سبب الطلب. يرى الشخص في ١تس ٣: ١٠ الطريقة التي قد يوجد بها أيضاً طلب خارجي إلى غاية روحية.

يجب القيام بالصلاة لله مِنَ أجل الغفران (أع ٨: ٢٢)، ولجلب حصاد الله (لو ١٠: ٢)، وللقدرة على النجاه في اليوم الأخير (٢١: ٣٦). تستخدم *deomai* في بعض الفقرات، على نحو جازم، أي بدون ذكر الله على نحو خاص كمفعول مباشر. في مثل هذه الحالات ينبغي- بالطبع الإمداد بالمفعول المباشر.

(د) إذا تم تقديم الطلب نيابة عن شخص آخَرَ وليس للاهتمام الشخصي فإن *deomai* تعني يتوسط (مثل؛ أع ٨: ٢٤؛ رو ١: ١٠). التوسط هُوَ في الغالب التعبير المرئي والعملي للوجدان والرفقة الصادرين مِنَ القلب اللذين يوجدان بين الْمَسِيحِين (مثل؛ ٢كو ٩: ١٤؛ أف ٦: ١٨؛ في ١: ٤؛ ٢تي ١: ٣). قيم بُولُسُ مثل هَذَا التوسط على نحو عال وتوقع أشياء عظيمة منه (مثل؛ ٢كو ١: ١١، في ١: ١٩).

في يع ٥: ١٦ تزداد نفس النقطة حدة بعبارة "طِلْبَةُ الْبَارِّ" (بمعنى

المؤمن الذي تؤكد حياته إيمانه) والصفة تخفف *deēsis* ("فعّال"). ينشأ هَذا عندما تتضمن الصلاة رفعة فعّالة وحديث صادق مع الله - الذي يمثل في ذاته هبة مِنَ الله. يعْطي مثال على هَذا بواسطة إيلِيّا (٥: ١٧؛ قا؛ ١مل ١٧: ١؛ ١٨: ١). وبالتشابه فإن ١بط ٣: ١٢ (مقتبساً مز ٣٤: ١٦) يقول إن صلاة "البَارّ" يسمعها الله.

(هـ) عندما يخُاطب الطالب الله تفترض *deomai* بشكل طبيعي معنى يصلي ويمكن ترجمتها هكذا غالباً (بالتشابه *deēsis*، صلاة). هذه هي الحالة عند عدم إعلان أي محتوى (مثل؛ أع ١٠: ٢؛ عب٥: ٧؛ حيث يقف الاسم جنباً إلى جنب مع *hiketēria*، توسل، تضرع). هكذا - كما في ع. ق - فإن *deomai* و*deēsis* غالباً ما يردان مع *proseuchē* ومرادفات أخرى (مثل؛ رو ١: ١٠؛ أف ٦: ١٨؛ في ٤: ٦ [مع، طلبة، *aitēma*]؛ ١تي ٢: ١ [مع *enteuxis*]. الصلاة دليل هام على الإيمَانِ المَسِيحِي الحقيقي (٢: ١). إنها سمة المسيحي (٥: ٥؛ قا؛ أع ٩: ١١). حتى يَسُوعَ صلى (عب ٥: ٧؛ قا؛ لو ٢٢: ٤٤) وصنع توسطا (٢٢: ٣٢).

٢. ترد *prosdeomai* في أع ١٧: ٢٥ فقط، بمعنى يكون في احتياج إلى. يظهر في هذه الكَلِمَة المعنى الأصلي لـ *deomai* مرة أخرى، ويستخدمها لو هنا ليؤكد الاكتفاء الذاتي والاستقلال الكامل لله، الذي يسمو فوق الجميع على نحو عالٍ.

انظر أيضاً *aiteō*، يسأل، يَطْلُبُ، يلتمس (١٦٠)؛ *gonypeteō*، يجثو، يسجد (١٢٠٦)؛ *proseuchomai*، يصلي، يتضرّع (٤٦٦٧)؛ *proskyneō*، يسجد، يُقدّم الإجلال والتوقير، ينطرح أرضاً، يُبجل (٤٦٨٦)؛ *erōtaō*، يسأل، يَطْلُبُ (٢٢٦٣)؛ *krouō*، يقرع (٣٢١٨)؛ *entynchanō*، يتجه لـ، يقترب من، يتوسّل، يتضرّع، يتشفع (١٩٦١).

١٢٩٦ (*derō*، يضرب، يجلد) ← ٣٤٦٣.

١٢٩٧ (*desmeuō*، يربط [بسلاسل]) ← ١٣٠٠.

١٢٩٩ (*desmē*، حزمة) ← ١٣٠٠.

١٣٠٠ δέσμιος، δέσμιος (*desmios*)، سجين (١٣٠٠)؛ δεσμεύω (*desmeuō*)، يربط [بسلاسل] (١٢٩٧)؛ δέσμη (*desmē*)، حزمة (١٢٩٩)؛ δέσμός (*desmos*)، رباط، حبل، وثاق (١٣٠١)؛ δεσμωτήριον (*desmōtērion*)، سجن، حبس (١٣٠٣)؛ δεσμώτης (*desmōtēs*)، سجين (١٣٠٤)؛ δεσμοφύλαξ (*desmophylax*)، سجّان، حافظ السجن (١٣٠٢)؛ σύνδεσμος (*syndesmos*)، يُربط بـ، رباط، قيد (٥٢٧٨).

ث.ي.ع ق.١. ينقل الأصل -*desm* في ث ي المعنى الأساسي لـ ربط، *desmeuō* تعني يربط معاً، يوثق أو يقيد *desmē* هي حزمة مربوطة معاً، *desmios* تعني الشخص المُقيّد بسلاسل أو في السجن، وكانت *desmos* في البداية تعني سلسلة، وفيما بعد حبس، سجن، *desmōtērion* هُوَ السجن، *desmōtēs* سجين، *desmophylax* سجّان، حافظ السجن، *desmos* يمكن أن تعني سلسلة تقيد شخص أو رباط يحزم أشياء معاً. تستخدم كُل هذه الكلمات بمعنى مادي.

٢. يسود المعنى الحرفي لكلمات هذه الفئة في سب: الحُزم، تربط معاً (تك ٣٧: ٧ *desmeuō*)؛ حمار يربط في كرمه (٤٩: ١١، *desmōtērion*)؛ يوسف يُلقي في سجن بواسطة فوطيفار (٣٩: ٢٢، *desmeuō*)؛ شمشون يربط بأحبال (قض ١٥: ١٣-١٤، *desmōtērion*) نظراً لأن الكَثِيرِينَ في أَزْمِنَةَ ع. ق عانوا مِنَ الخزى الذي تبليه السلاسل والعبودية فإن التحرر مِنَ هذه كانَ جزءاً مِنَ الخلاص الذي انتظرهم: مثل؛ "قَائِلاً لِلأَسْرَى: اخْرُجُوا. لِلَّذِينَ فِي الظَّلاَمِ: اظْهَرُوا" (إش ٤٩: ٩ ؛ قا؛ ٤٢: ٧). إنشودة التسبيح التي رفعها أولئك الذين تحرروا تسترجع عبودية إِسْرَائِيلَ في مصر: "أَخْرَجَهُمْ مِنَ الظُّلْمَةِ وَظِلاَلِ الْمَوْتِ وَقَطَّعَ قُيُودَهُمْ" (مز ١٠٧: ١٤؛ قا؛ ١١٦: ١٦= سب ١١٥: ٧).

٣. كما هُوَ الحال مع *zygos*، نير (٢٤٣٣) فإن *desmos* يمكن أن تشير إلى علاقتنا الحقيقية بالله، إلى الرباط والعهد بينه وبيننا. يتحدث هوشع عن حبال المحبة الإلهية التي يسعى بها يهوه ليربط شعبه بنفسه (هُوَ ١١: ٤)، بينما يشكو إرميا مِنَ الأمة الكافرة التي مزقت حبال يهوه (إر ٢: ٢٠؛ ٥: ٥).

ع. ج. ترد *desmos* في ع. ج ١٨ مرة وَ *desmios*، ١٦مرة بشكل رئيسي في الأناجيل الازائيّة وفي كتابات بُولُسَ. مرة أخرى المعنى الحرفي أوضح مِنَ الروحاني. ترد الكلمات الأخرى لهذه الفئة على نحو غير متكرر، في الغالب بمعنى حرفي (قا؛ مت ١١: ٢؛ ١٣: ٣٠؛ لو ٨: ٢٩؛ أع ٥: ٢١، ٢٣؛ ١٦: ٢٣، ٢٦-٢٧، ٣٦؛ ٢٢: ٤) في سياق السجل، السجناء، والسجّانين.

١. قطع الروح الشَّيْطَانِي سلاسله (لو ٨: ٢٩). كان بيلاطس يطلق حسب العادة سجيناً في الاحتفالات (مت ٢٧: ١٥-١٦). فكت زلزلة قيود المسجونين في سجن فيلبي (أع ١٦: ٢٥-٢٧). فوق كُل هَذا تذكر *desmos* في ترابط مع طريق معاناه بُولُسَ. في حديثه الوداعي لشيوخ أفسس يتحدث عن "وُثُقاً وَشَدَائِد" تنتظره في أُورُشَلِيمَ (٢٠: ٢٣). يصف لوقا القبض على بُولُسَ بالتفصيل (٢١: ١٨-٣٦) ويدعوه *desmios Paulas* "الأسِيرُ بُولُسُ" (٢٣: ١٨؛ قا؛ ٢٥: ١٤، ٢٧؛ ٢٨: ١٧). لكن لوقا أيضاً يؤكد أن بُولُسَ سُجن غير مَشْكُوّاً عَلَيْهِ (٢٣: ٢٩؛ ٢٦: ٣١)، مظهراً الرسول كنموذج لمعاناة الشهيد البرئ.

٢. يدعو بُولُسَ نفسه أحياناً في رسائل سجنه "أَسِيرُ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (فل ١، ٩؛ قا؛ أف ٣: ١؛ ٤: ١). في فيلبي يربط سجنه بالْمَسِيحِ وإنجيله (في ١: ٧، ١٣-١٤، ١٧)، ملاحظاً أنه ساعده على زيادة نشر الإِنْجِيلِ؛ فمن ناحية يعرف الناس الذين في السجن وأماكن أخرى أنه كانَ مُكبلاً بسلاسل من أجل الْمَسِيحِ، ومن ناحية أخرى - نظراً لأنه في السجن - يغامر باقي الْمُؤْمِنِينَ كيَ يعلنوا إنجيل الْمَسِيحِ بشجاعة أكبر (١: ١٢-١٨).

٣. ترد *desmos* أحياناً بمعنى مجازي. يمكن أن يطلق على صمم (مر٧: ٣٥) أو الشلل (لو ١٣: ١٦) مربوط به الشخص كقيد هذه العبودية ليست جسدياً؛ بل بالأحرى كان ع. ج يرى غالباً أن سببها الرئيسي هُوَ القوى الشَّيْطَانِيَّة. يتحدث أف ٤: ٣ عن السلام وكو ٣: ١٤ عن المحبة كـ *syndesmos*، بمعنى رباط إلهي يربط الْمُؤْمِنِينَ معاً (قا؛ هُوَ ١١: ٤) ويطلق سراحهم. رغم ذلك فإن الرأس (الْمَسِيح) في النهاية يربط كنيسته معاً (كو ٢: ١٩). يمكن للناس ايضاً أن يُقيدوا (*desmeuō*) بالأوامر الشرعية (مت ٢٣: ٤) أو تأسرهم الْخَطِيَّة *syndesmos*، أع ٨: ٢٣).

انظر أيضاً *aichmalōtos*، ماسور، أسيرُ الحرب (١٧١)؛ *doulos*، عبد (١٥٢٨)؛ *libertinos*، معتق، العبد المعتق أو المحرر(٣٣٣٩).

١٣٠١ (*desmos*، رباط، حبل، وثاق) ←١٣٠٠.

١٣٠٢ (*desmophylax*، سجّان، حافظ السجن) ← ١٣٠٠.

١٣٠٣ (*desmōtērion*، سجن، حبس) ←١٣٠٠.

١٣٠٤ (*desmōtēs*، سجين) ← ١٣٠٠.

١٣٠٥ δεσπότης، δεσπότης (*despotēs*)، رب، سيد (البيت)، المالك (١٣٠٥)؛ οἰκοδεσπότης (*oikodespotēs*)، رب البيت (٣٨٦٧)؛ οἰκοδεσποτέω (*oikodespoteō*)، يكون

رب المنزل، يدبر أهل منزله، يعتني بأهل منزله (٣٨٦٦).

ث ي. ق١. تعني *despotēs* في ث ي (أ) سيد بيت (الذي لديه سلطة مطلقة على عائلته)؛ (ب) سيد كمضاد لعبد؛ (جـ) مالك؛ (د) حاكم على شعوب تابعة (منقولة لمجال السياسة) تتضمن *despotēs* غالباً الخشونة والتقلب، بينما *kyrios* (٣٢٦١) تؤكد بأكثر قوة فكرة الشرعية التي يتصرف بها شخص، أصبحت *oikodespotēs* - سيد بيت - مصطلحاً تنجيمي في ث ي، كانت الكواكب *oikodespotai* على نحو خاص إشارات لدائرة البروج؛ في هَذَا السياق كانت *oikodespotēsis* تعني سيطرة كوكب.

٢. ترد *despotēs* حوالي ٦٠مرة فقط في سب، أقل بكثير مِنَ *kyrios*. إنها تعبر عن الممارسة الاستبدادية الغير محدودة للقوة بدون أي شروط واقعية. كان هَذَا غريباً على مفهوم إِسْرَائِيلَ لله، الذين اختبروا ربوبية في أعمالهم اللطيفة الخلاصية في التاريخ. حيث تستخدم *despotēs* (خاصة في الكتابات المتأخرة) فإنها تؤكد كلية وجود الله (قا؛ إش ١: ٢٤؛ ٣: ١؛ إر ٤: ١٠؛ ١٥: ١١؛ يو ٤: ٣؛ دا ٩: ٨، ١٥-١٩؛ حك ٦: ٧؛ سي ٢٣: ١؛ ٣٦: ١- سب ٣٣: ١). لا ترد *oikodespotēs* في سب.

ع. ج ١. ترد *despotēs* في ع. ج ١٠مرات. (أ) يُخاطب في الصلاة ٣مرات *despotēs* (لو ٢: ٢٩؛ أع ٤: ٢٤؛ رو ٦: ١٠ [مِنَ المحتمل مشيراً إلى زك ١: ١٢].

(ب). ترد *despotēs* مرتين بالإشارة إلى الْمَسِيح: ٢بط ٢: ١ (الْمَسِيح السيد اشترانا - الخلفية هي إستعارية من فداء العبيد) ويه ٤. في كلا الفقرتين يستخدم المصطلح في تعارض مع الأفكار الهرطقية. فالمعلمون الكذبة ينكرون أن يَسُوعَ *despotēs*؛ يؤكد الكتبة المعترف بهم كنسياً هنا ليس الطبيعة الإلهية لِيَسُوعَ بل حقه في الأمر وممارسة النفوذ والقوة.

(جـ) ترد *despotēs* بمعنى سادة أرضين أي مُلاك في ١تي ٦: ١-٢؛ تي ٢: ٩ (في تعارض مع العبيد؛ قا؛ أف ٦: ٥؛ كو ٣: ٢٢)؛ ١بط ٢: ١٨ (في تعارض مع الخدم). ينُصح العبيد بأن يطيعوا سادتهم حتى لا يُستهان بالإيمان مِنَ قبل عدم طاعتهم. تحمل الْكَلِمَة معنى مجازي في ٢تي ٢: ٢١ كسيد بيت. أولئك الذين ينقون أنفسهم مِنَ التَّعْلِيمِ الزائف هم أدوات للاستعمال النبيل، ونافعين للـ *despotēs*؛ يَنْبَغِي فهم الْمَسِيحِ هنا على أنه الـ *despotēs*.

٢. ترد *oikodespotēs*، ١٢مرة في ع. ج، خاصة في مت (١٣: ٢٧، ٥٢؛ ٢٠: ١، ١١؛ ٢١: ٣٣؛ ٢٤: ٤٣؛ قا؛ لو ١٤: ٢١؛ ٢٢: ١١)، حيث تعني صاحب بيت أو أرض، أو سيد يحكم على عائلته. في مر ١٤: ١٤ يسمى صاحب البيت حيث يقرر يَسُوعَ أن يحتفل بالفصح *oikodespotēs*. في مت ٢٤: ٤٣ إذا كان الـ *oikodespotēs* قد عرف متى يأتي السارق لكان يسهر. في مثل لو ١٣: ٢٥-٣٠ يَسُوعَ هُوَ الـ *oikodespotēs*الذي سيغلق الباب على أولئك الذين يأتون متأخرين؛ يصفه هَذَا التعبير كرب الْمَلَكُوتَ.

في سياق مت ١٠: ٢٥ مِنَ الواضح أن معارضي يَسُوعَ أهانوه وأطلقوا عليه بعزبول (قا؛ ٩: ٣٤). كم بالأكثر سيتعرض أعضاء بيته (أي تلاميذه وأتباعه) للإهانة؟ تستخدم *oikodespotēs* هنا في تواز "معلم" وَ "سيد" (١٠: ٢٤ - ٢٥) وتصف العلاقة بين يَسُوعَ والتلاميذ كعلاقة محاكاة للمعاناه.

٣. ترد *oikodespoteō* في ١تي ٥: ١٤ فقط، حيث يعطي بُولُسُ توجيهات للحدثات أن يتزوجن "وَيُدَبِّرْنَ الْبُيُوتَ".

انظر أيضاً *kyrios*، رب، سيد، مولى، مالك (٣٢٦١).

١٣١٢ **δέχομαι**، δέχομαι، (*dechomai*)، يأخذ، يقبل، يستلم (١٣١٢)؛ δεκτός، (*dektos*)، مقبول، مرحب به، موافق (١٢٨٣)؛ ἀποδέχομαι، (*apodechomai*)، يقبل (٦٢٢)؛ ἀποδοχή، (*apodochē*)، قبول، موافقة (٦٢٨)؛ ἀπόδεκτος، (*apodektos*)، مقبول، مرضي (٦٢١)؛ εὐπρόσδεκτος، (*euprosdektos*)، مقبول، مسر، مرحب به (٢٣٤٧)؛ δοχή، (*dochē*)، حفل استقبال، وليمة، مأدبة (١٥٣١)؛ εἰσδέχομαι، (*eisdechomai*)، يقبل، يرحب (١٦٥٤).

ث ي. ع ق١. (أ) المعنى الأساسي لـ *dechomai* في ث ي هُوَ يقبل أو يتسلم. الخطابات، والهدايا، والعطايا هي الأشياء الأساسية. يمكن استخدامها أيضاً بمعنى يتسلم كلاماً، أي يسمع، يفهم، أيضاً يقبل أشخاصاً، أي يقدم الضيافة. البشر هم بشكل عام الرعية، الذين يمكن أن يقبلوا الأشياء حتى إلى نقطة تحمل عواصف القدر. الفاعل نادراً ما يكون الإله الذي يتسلم القرابين والصلوات. الاسم المتوافق *dochē* يعني في الأساس وعاء؛ مجازياً، قبول الناس، وجبة للضيوف، توضح *dektos* أو *dekteos* ذلك الذي يمكن أن يقبله الشخص؛ أيضاً مقبول، مُرحب به، مفضل.

(ب) تقوي *apodechomai* المغزى الإيجابي للفعل البسيط بمعنى الترحيب، الاستحسان، الموافقة، التقدير. الاسم الهليني الشائع. *apodochē* يعني بشكل متوافق القبول، الاستحسان، الموافقة. تحمل الصفة الفعلية *apodektos* معنى متشابها لـ *dektos*، بمعنى، مقبول، موافق، سار كما هُوَ الحال مع *apekdechomai* فإنها تحمل معنى إنتظار، ينتظر بلَهفة (← *apokaradokia*، توقع متلهف، ٦٣٨).

٢. (أ) في سب - بعيداً عن الاستخدام اليومي (مثل؛ ٣٣: ١٠، يقبل عطايا). تدل *dechomai* في الأساس على الاستعداد لتقلي وقبول الْكَلِمَة الإلهية (مثل؛ تث ٣٣: ٣؛ إر٩: ٢٠) والعمل الإلهي (صف ٣: ٧). ترد في إر وصف في الإعْلاَنات السلبية للمفاضلة الشرعية: لم تقبل إِسْرَائِيلِ تأديب يهوه (إر ٢: ٣٠؛ ٥: ٣؛ ٧: ٢٨؛ صف ٣: ٢) ومن ثم سينبغي أن تتحمل الحكم الإلهي (إر ٢٥: ٢٨ = سب ٣٢: ٢٨؛ قا؛ هُوَ ٤: ١١). تحوى *dechomai* هكذا المعنى الإضافي للخضوع الإجباري والضروري لكارثة.

(ب) توجد *eisdechomai* على الجانب الاخر بصورة واسعة في الإعْلاَنات النبوية للخلاص. سيعيد يهوه جمع شعبه المشتتين ويتلقاهم مرة أخرى في رفقة معه (إر ٢٣: ٣؛ حز ٢٠: ٣٤؛ هُوَ ٨: ١٠؛ مي ٤: ٦؛ صف ٣: ١٩-٢٠).

(جـ) ترد *dechomai* و*dektos* بين الحين والأخر في فقرات كهنوتية، فيما يعرف بصيغة البيان: "غير مقبول" بهذه الوسيلة جعل الكهنة مِنَ المعروف قبول أورفض تقدمة ليهوه (لا ٢٢: ١٩-٢٥). تبني القرار بشأن قبول أورفض أو جحد عطية في فم الكاهن حكماً إلهيا إذا ما كان الشخص الذي يقدم التقدمة مقبولاً ليهوه.

(د) تصف *dechomai* في أدب الحكمة حَيَاةُ التقي المفتوحة فكرياً ولمتقبلة: يقبل الحكيم كلام الحكمة (أم ٤: ١٠)، ويقبل الوصايا (١٠: ٨)، ويقبل معرفة (٢١: ١١). تكتسب كلمة *dektos* طابعاً غير ديني وأخلاقياً في أدب الحكمة "عمل الصالح هُوَ بداية الطَّرِيقُ الصَّحِيحَ؛ ذلك مقبول عند الله أكثر مِنَ تقديم ذبائح" (١٦: ٥: سب؛ قا؛ سي ٢: ٥؛ ٣: ١٧).

ع. ج ١. ترد فئة الْكَلِمَة *dechomai* بشكل أساسي في الأناجيل الازائية وفي بُولُسُ، الذي يستخدم أيضاً التراكيب مراراًوتكراراً. كما في العالم القديم وبخاصة في اليهودية كذلك في ع.ج. فإن كرم الضيافة يلعب دوراً بارزاً. بسبب الوجود المتجول لِيَسُوعَ، وبُولُسُ، والرسل الآخرين فقد كانوا معتمدين على كرم ضيافة الآخرين. يذكر لو مِنَ

لآخر الاستقبال الودود الذي تلقاه يَسُوعَ وبُولُسُ بين الناس وفي الكنائس (لو ٨: ٤٠؛ أع ١٨: ٢٧؛ ٢١: ١١، apodechomai)، كما أن يَسُوعَ وبُولُسُ قبلا برغبتهما أولئك الذين دنوا منهما (لو ٩: ١١؛ أع ٢٨: ٣٠). يشكر بُولُسُ كنائسه على كرم ضيافتهم (غل ٤: ١٤؛ ٢كو ٧: ١٥) ويوصيهم بأن يستعدوا لقبول الآخرين أيضاً (كو ٤: ١٠).

٢. (أ) رغم ذلك فإن قبول التلاميذ والرسل لا يعد ببساطة موضوع قانون خيّر غير مكتوب؛ بل على العكس فإن رسول يَسُوعَ يمثل رسالته وشخصه: "مَنْ يَقْبَلُكُمْ يَقْبَلُنِي وَمَنْ يَقْبَلُنِي يَقْبَلُ الَّذِي أَرْسَلَنِي" (مت ١٠: ٤٠؛ قا؛ لو ٩: ٤٨؛ ١٠: ١٦؛ يو ١٣: ٢٠). إن استمرار الرسل لرسالة يَسُوعَ يعني أن كرم الضيافة الذي يُقدّم لهم يمثل قبول يَسُوعَ وهكذا قبول الله.

لكن الْمَسِيحِ لا يقابل الناس فقط عبر رسله بل أيضاً يواجه كنيسته باسم مستعار في كُلِّ فرد تعيس في حاجة إلى مساعدة: "مَنْ قَبِلَ وَاحِداً مِنْ أَوْلاَدٍ مِثْلَ هَذَا بِاسْمِي يَقْبَلُنِي" (مر ٩: ٣٧؛ قا؛ مت ١٨: ٥؛ ٩: ٤٨). يُقبل الله أو يرفض في إطار الحَيَاةُ اليومية بالطريقة التي نعامل بها الأطفال والآخرين.

(ب) هكذا فقد apodektos ،dektos وeuprosdektos محتواهم الديني، كما كان الحال في الأدب الحكمي. فالتقدمة التي تسر الله الآن هي قربان حَيَاةُ الفرد للخدمة اليومية في العالم (رو ١٥: ١٦؛ في ٤: ١٨؛ قا؛ رو ١٢: ١). تستخدم apodektos في ١تي ٢: ٣ وَ ٥: ٤ لتعبر عما هُوَ مقبول لله: التوسط للحكام، الذين يأتون أيضاً في نطاق هدف خلاص الله، وواجب الأبناء تجاه الآباء، ترد dektos في لو ٤: ١٩ (قا؛ إش ٦١: ٢)؛ لو ٤: ٢٤؛ أع ١٠: ٣٥؛ ٢كو ٦: ٢ (قا؛ إش ٤٩: ٨)؛ وفي ٤: ١٨. توجد euprosdektos في رو ١٥: ١٦، ٣١؛ ٢كو ٦: ٢؛ ٨: ١٢؛ ١بط ٢: ٥.

٣. في الجماعات الْمَسِيحِية المبكرة أصبحت عبارة "يَقْبَلُ [dechomai] الْكَلِمَةَ" تعبيراً فنياً لقبول المؤمن للإنجيل (لو ٨: ١٣؛ أع ٨: ١٤؛ ١١: ١؛ ١٧: ١١؛ ١تس ١: ٦؛ ٢: ١٣)، يمكن أيضاً أن تتمثل أهداف هَذَا الفعل مَلَكُوتَ الله (مر ١٠: ١٥)، ونعمته ٢كو ٦: ١)، ومحبته للحق (٢تس ٢: ١٠). الإيمَانِ هُوَ القبول الإيجابي لحكم الله، كما يقبل طفل عطية (مر ١٠: ١٥؛ قا؛ مت ١٨: ٣).

٤. ترد الْكَلِمَةَ الهلينية apodochē في صيغة كيريجمانية: "صَادِقَةٌ هِيَ الْكَلِمَةُ وَمُسْتَحِقَّةٌ كُلَّ قُبُولٍ: أَنَّ الْمَسِيحَ يَسُوعَ جَاءَ إِلَى الْعَالَمِ لِيُخَلِّصَ الْخُطَاةَ" (١تي ١: ١٥؛ قا أيضاً؛ مع ٤: ٩). يبقي هناك تطبيق إش ٦١: ٢ في لو ٤: ١٩، أنه بمجئ يَسُوعَ بدأ الوقت المقبول (dektos) للخلاص قا؛ ٢كو ٦: ٢).

انظر أيضاً lambanō، يأخذ، يتسلم (٣٢٨٤).

١٣١٣ δέω ،δέω (deō)، يربط، يقيد، يوثق (١٣١٣).

ع. ق تستخدم deō في سب بشكل رئيسي للعبرية ʼāsar لكن بمعنى حرفي فقط، ليس بالمعنى المجازي للتقيد بقسم ابداً. إنها تستخدم أساساً لربط البشر (قا؛ شمشون في قض ١٥-١٦) أو الحيوانات (٢مل ٧: ١٠أ). يمكن أن يُقال على المحبة بصورة مجازية إنها تربط (نش ٧: ٥).

ع. ج تستخدم deō في ع. ج غالباً لربط أو إحكام حيوان (مر ١١: ٢) أو شخص (مت ١٤: ٣؛ أ ٩: ٢). إن كون بُولُسُ موثقاً في كو ٤: ٣ تعبيراً عن سر الْمَسِيحِ، علامة على أنه حتى في أشد الحزن فإن قوة الله تعمل (قا؛ ٢تي ٢: ٩).

تستخدم deō رمزياً في أع ٢٠: ٢٢، حيث يرى بُولُسُ خططه وسفره مقيدين بروح الله. يحكم هَذَا التقييد أفعاله كأمر لا يمكن أن يتجنب فعله في رو ٧: ٢ وَ ١كو ٧: ٢٧ و٣٩ هُوَ أيضاً رمزي، حيث يستخدم لربط زوج وزوجة ببعضهما الآخر.

يشير الربط في مت ١٦: ١٩ وَ ١٨: ١٨ إلى كُلِّ مِنَ سلطان التَّعْلِيمَ (تحدد ماهو محرم) وقوة التأديب (يضع تحت عقوبة) - "ربط وحل" كانا تعبيرين فنيين في اليهودية الرابانية. تتعلق هذه الفقرات في مت بالوظيفة القضائية التي يمارسها بطرس والتلاميذ. حيث تُرفض الرسالة المؤتمنين عليها فإنها حتماً تربط الناس بإثمهم الغير مغفور لانتظار الحكم الآتي (قا؛ يو ١٢: ٤٧ - ٤٨). ومن ثم فإن السلطان المُعطي للتلاميذ هُوَ في الأساس مختلف عن السلطان الذي ينادى به الإفتاء الراباني. لا يعرف المعلنون الْمَسِيحِيون في التحليل الأخير مِنَ الذي حُل أو ربط بواسطة رسالتهم، لأن هَذَا متروك للحكم الإلهي فقط (للمزيد في مت ١٦: ١٨ - ١٩، ← kleis، مفتاح، ٣٠٩٠).

في مت ١٣: ٣٠ يمثل الحصاد صورة الدينونة، ويرمز ربط الحزم إلى الإدانة (قا أيضاً؛ مع ٢٢: ١٣-١٤). لا يجب تشويش الربط بمجهودات مخططة لخلق جماعة مسيانية نقية هنا والآن بعزل الخطاة. مِنَ المحتمل أن أفضل تفسير لـ مت ١٦: ١٩؛ ١٨: ١٨ هُوَ ١٠: ١٢-١٥، حيث يُسلم الناس الذين يرفضون السماع لرسالة خلاص الله إلى الدينونة.

١٣١٦ (dēlos، واضح، ظاهر، بيّن) ← ١٣١٧.

١٣١٧ δηλόω ،δηλόω (dēloō)، يكشف، يوضح، يشرح، يعطي معلومات، يبلّغ (١٣١٧)؛ δῆλος (dēlos)، واضح، ظاهر، بيّن (١٣١٦).

ث ي. ع ق١. dēloō تعني يُعلن، يُظهر، يوضحُ، يبّين. إنها تحمل معنى يُفسّرَ، يوضح في الفلسفة الرواقية. يستخدمها الكُتَّاب الهلينيون فيما بعد لنشر أسرار إلهية، مثل تلك التي يعلنها أحد الملائكة. لا يمكن التمييز بدقة بين dēloō والمرادفات اليونانية الأخرى لهذا المفهوم (رج نهاية هذه المادة).

٢. تحمل dēloō معنىً مادياً في يش ٤: ٧؛ طو ١٠: ٨، لكن في سب بشكل أساسي تشير إلى وحي إلهي. الله يجعل اسمه معروفاً (خر ٦: ٣)، وكذلك مقاصده (٣٣: ١٢)، وطرقه (١مل ٨: ٣٦؛ ١أخ ٦: ٢٧)، وأسراره (دا ٢: ٢٨-٣٠)، وعهده (مز ٢٥: ١٤). يمكن أيضاً أن تدل dēloō على وحي قوة الله (إر ١٦: ٢١) ومجده (٢مل ٢: ٨). ترد هذه الْكَلِمَةَ تكراراً في دا ٢ (١٤مرة بين ٣٩مرة في سب)، أحياناً بمعنى تبسيط، تفسير (٢: ٥-٤٧؛ ٧: ١٦).

ع.ج ترد dēloō في ع.ج dēlos، ٣مرات. يحل الفعل المعنى المألوف للعلم في ١كو١: ١١ وكو ١: ٨. dēlos في مت ٢٦: ٧٣؛ ١كو ١٥: ٢٧؛ غل ٣: ١١هي أيضاً غير لاهوتية. في ١بط ١: ١١ تقود dēloō إلى إطار الإيمَانِ، حيث يعلن بطرس أن الأنبياء حاولوا أن يكتشفوا الوقت والظروف المتعلقة بالمسيا التي كان يدل، عليها الروح العامل فيهم. وفقاً لـ ٢بط ١: ١٤ "أَعْلَنَ" الرّبِّ لبطرس قُرب نهايته.

في عب ٩: ٨ كشف الروح القدس أن طريق الأقداس لم يظهر بعد، مادام المسكن الأول [خيمة الاجتماع اليهودية] له إقامة، وأنه بالْمَسِيحِ فقط - الكاهن العالي للأمور الصالحة الآتية (٨: ١١) - ظهر لإتمام. عب ١٢: ٢٧ يقدم تفسيراً روحياً لـ حج ٢: ٦ التأرجح المستقبلي للأشياء المخلوقة المتحدث عنها هنا هُوَ إلماح لِلْمَلَكُوتَ الأبدي، الغير زائل. يبحث بُولُسُ في ١كو ٣: ١٣ في الوحي النهائي ليوم الدينونة، الذي سيكشف الشخصية والقيمة الحقيقيين للأعمال البشرية "بالنار" لا تعبر dēloō هنا عن ان انفصال المعرفة، بل وحي الله النهائي الفعال.

انظر أيضاً apokalyptō، يعلن، يكشف، يُظهر(٦٣٦)؛

epiphaneia، ظهور، رؤيا (٢٢١١)؛ *chrēmatizō*، يوحي برؤيا أو أمر أو تحذير، يدعو، يمنح اسم أو يُسمى (٥٩٧٦).

١٣٢١ δημιουργός، δημιουργός، (*dēmiourgos*)، صانع، خالق (١٣٢١).

ث ي. ع ج. كانت *dēmiourgos* في ث ي تشير إلى الحكام والعاملين، خاصة العاملين اليدويين المهرة. ابتداء مِنَ بيلاطس أشارت الْكَلِمَة أيضاً إلى عمل الله في خلق العالم. نادراً ما تُستخدم فئة هذه الْكَلِمَة في سب (رج حك ١٥: ١٣؛ ٢مل ٤: ٤١؛ ١٠: ٢). يطبق كُلّ مِنَ يوسيفوس وفيلو هذه الْكَلِمَة على الله كالشخص الذي لم يخلق العالم فحسب بل أيضاً قَوّمَهُ.

ع. ج إن الغياب الفعلي لـ *dēmiourgos* مِنَ ع ج. له مغزى في عب ١١: ١٠ تستخدم لله *technitēs* و*dēmiourgos* المدينة السماوية. يستخدم الكتاب هنا عبارة بلاغية جيدة ليؤكد امتياز وخاصية دوام المدينة السماوية كمدينة على أساسات راسخة بواسطة الله نفسه. في الكتابات الْمَسِيحِية المتأخرة صارت هذه الْكَلِمَة أكثر شيوعاً؛ لقد لعبت أيضاً دوراً هاماً في الغنوسية، حيث أستخدم تعبير "قوة خلاقة" لتوضيح أصل العالم الشرير المادي.

انظر أيضاً *katabolē*، تأسيس، إنشاء (٢٨٥٦)؛ *ktisis*، خالق، خليقة (٣٢٣٢).

١٣٢٢ δῆμος، δῆμος، (*dēmos*)، شعب، عامة الناس، حشد، جمعية شعبية (١٣٢٢)؛ ἐκδημέω، (*ekdēmeō*)، يهاجر، يتغرّب، ينطلق في رحلة طويلة (١٦٨٥)؛ ἐνδημέω، (*endēmeō*)، يقيم، يستوطن، يكون في الوطن (١٨٩٧)؛ ἀποδημέω، (*apodēmeō*)، يسافر، يبعد، يغيب (٦٢٣)؛ δημόσιος (*dēmosios*)، جمهور (١٣٢٣).

ث ي. ع ق١. (أ) تعني *dēmos* في ث ي بشكل رئيسي الناس الاجتماع الشعبي، السكان. تشير هذه الْكَلِمَة غالباً إلى الناس الذين في تناقض مع الملك، النبلاء، أو أصحاب النفوذ وأصحاب الأراضي يمكن أن تحمل *demos* في هَذَا السياق معني ازرائيا، رغم أنها يمكن أن تحمل أيضاً شعور كبرياء طالما أنها أشارت إلى مواطنين أحرار، مستقلين. قلّ هَذَا المصطلح في الأهمية بالنظر إلى الإمبريالية والتوسعية للإمبراطوريتين الهلينية والرومانينة.

(ب) الفعل *endēmeō* يعني يكون في أرض الوطن، في الوطن، بينما الفعل *ekdēmeō* يعني يهاجر، يتغرّب، ينطلق في رحلة طويلة.

٢. في سب توجد الْكَلِمَة *demos* حوالي ١١٠ مرة، بشكل رئيسي لتترجم *mišpahâ*، عائلة، عشيرة، أي تجمع أصغر داخل المجموع الكلي للناس أو القبيلة. في ١مك و٢مك يوجد عدد مِنَ الإشارات إلى *demos* اليهود (مثل؛ ١مك ٨: ٢٩؛ ١٤: ٢٠ ـ ٢٥؛ ٢مل ١١: ٣٤).

ع. ج ١. تظهر *dēmos* في ع. ج ٤ مرات، جميعها في أع. تشير في ١٢: ٢٢ إلى الناس الوثنيين الذين كانوا حاضرين في الجمع الذين أعطاهم أغريباس الأول لممثلي صور وصيداء، والذين أطروه بأسلوب تجديفي. في ١٧: ٥ غير مؤكد إذا ما كانت المجموعة التي تم إحضار الرسل إليها في تسالونيكي هي الاجتماع الشعبي أم ببساطة ـ جمهور الناس الذين كانوا حاضرين. مِنَ الواضح في ١٩: ٣٠، ٣٣) أن المقصود هنا جمهور، ليس إجتماعاً شرعياً (قا؛ ١٩: ٣٩؛ خاصة ١٩: ٣٣، حيث *demos* في تواز مع *ochlos*، ← ٤٠٦٣).

٢. يوجد *ekdēmeō* و*endēmeō* في ع ج. في ٢كو ٥: ٦ـ٩ فقط، حيث يلعب بُولُسُ بهاتين الكلمتين (٣مرات لكل واحدة). يتوق الرسول إلى إتمام عمل الْمَسِيح والباروسيا (٤: ١٨؛ ٥: ١٠)، عندما يتسلم جسداً جديداً (١كو ١٥: ٤٣ ـ ٤٤، ٤٨ـ٥٣). يقارن في ٢كو ٥ بين مملكتين في الوجود. الْحَيَاةُ العالمية الحالية الأرضية، وحَيَاةُ العالم الآخر المستقبلية السماوية. إنه في الوقت الحالي مثل الجميع ـ له جسد أرضي "نَحْنُ مُسْتَوْطِنُونَ فِي الْجَسَدِ" (٥: ٦). رغم ذلك فذلك يعني أنه لايحيا مع الْمَسِيح، أي في الإطار السماوي للوجود؛ إنه هكذا "متغربـ (ون) عن الرَّبِّ" (٥: ٦)؛ ذلك يعني أنه ليس ضمن الـ *dēmos* الحقيقية الذين ينتمي إليهم.

الدليل الواضح والمرئي على هَذَا هُوَ الجسد الأرضي الذي يعيش فيه بُولُسُ. يمكن بالإِيمَانِ فقط الذي هُوَ عطية مِنَ الله، عربون (٢كو ٥: ٥) العالم الآتي مِنَ الفجوة بين هَذَا العالم وذلك العالم الآخر ـ أي الحاضر والمستقبل ـ برغم ذلك غير منظور (٥: ٧). لهذا السبب ينتج الإِيمَانِ الرغبة والحنين إلى البقاء مع الْمَسِيح والاستمتاع برفقة كاملة معه. سيحدث هَذَا فقط عندما "نَتَغَرَّبَ عَنِ الْجَسَدِ" وأن "نَسْتَوْطِنَ عِنْدَ الرَّبِّ" (٥: ٨). هكذا فإن الحاضر محدد بربط "ماتم" وَ "ليس بعد": إننا كمسيحيين لسنا بعد كاملين أو مع الْمَسِيح، لكننا نحيا بالإِيمَانِ على الرجاء المؤكد بأن التحقيق سيأتي، وفي ذلك الوقت سنتحد مع الْمَسِيح. رغم ذلك، إلى أن يأتي ذلك الوقت، "مُسْتَوْطِنِينَ كُنَّا أَوْ مُتَغَرِّبِينَ" ومع الرَّبِّ يجب أن نجاهد لنرضي الْمَسِيح (٥: ٩).

٣. توجد *apodēmeō* يخرج مِنَ البلد، يسافر ٦مرات في ع.ج، جميعها في الأمثال الازائيّة. مت ٢١: ٣٣ (مر ١٢: ١؛ لو ٢٠: ٩) يخبرنا عن رب بيت سلم كرمه إلى كرامين وسافر خارج البلاد. في مثل الوزنات يعطي الرجل الذي على وشك السفر خارج البلاد أملاكه لعبيده ليديروها (مت ٢٥: ١٤) وَ "وَسَافَرَ لِلْوَقْتِ" (٢٥: ١٥). تمثّل *apodēmeō* في هذين المثلين غياب الله وحقيقة أنه أعطي شعبه استقلالاً ومسئولية سيعطون عنهما حساباً.

في مثل الأبن الضال أخذ الأبن الأصغر نصيبه مِنَ الميراث "وَسَافَرَ [*apodēmeō*] إِلَى كُورَةٍ بَعِيدَةٍ" (لو ١٥: ١٣). يمثل الفعل هنا حدث البعد عن الله. في سياق ١٥: ١ يصف طبيعة الْحَيَاةُ التي يقودها العشارون "والخطاه" ، الذين "يدنون منه ليسمعوه [الْمَسِيح]".

٤. *dēmosios* تعني جمهور، أو العامة أي قابع للولاية (أع ٥: ١٨). تستخدم في صيغة النصب كظرف، عمومياً أو علانية (١٦: ٣٧؛ ١٨: ٢٨؛ ٢٠: ٢٠).

انظر أيضاً *ethnos*، أمةُ ، شعب، وثنيةُ، وثنيون، أممين (١٦٢٠)؛ *laos*، شعب (٣٢٩٥)؛ *ochlos*، حشد مِنَ الناس، جمهور، العامة (٤٠٦٣)؛ *polis*، مدينة، دولة المدينة (٤٤٨٤).

١٣٢٣ (*dēmosios*، جمهور) ←١٣٢٢.

١٣٢٤ (*dēnarion*، دينار، أجر يوم) ←٥٠٨٨.

١٣٢٨ διά، διά، (*dia*)، بواسطة [مع المضاف إليه]، بسبب [مع حالة النصب] (١٣٢٨).

ث ي يعني حرف الجر هَذَا على نحو عام في ث ي المرور عب وخارج من، عند اتباعه لكلمة في حالة الجر، وبسبب ولأجل، عند اتباعه بكلمة في حالة النصب.

ع. ج تكتب *dia* في اليونانية الهلينية وَ ع ج تبايناً مِنَ الفروق الدقيقة عادة مالاتوجد في ث ي.

١. وسيلة أو أداة تطور الحس الوسيلي مِنَ المعنى المحلي *dia* والذي يحدد أنه (به) يحدث فعل قبل إتمامه، ففي عبارة "الإِيمَانِ العامل بـ [*dia*] المحبة" (غل ٥: ٦) المحبة هي الوسيلة التي يصير بها

الإيمَان عاملا أو فعالاً على نحو مرئي. هكذا فإن نظرة بُولُسُ، للعلاقة المتبادلة بين الإيمَانِ والأعمال الصالحة والسيئة على حد سواء التي فعلها "كُلِّ وَاحِدٍ بِحَسَب [*dia*، حرفياً، عبر وسيلة] ما كان بالجسد" (٢كو ٥: ١٠). في ٥: ١٨ يؤكد بُولُسُ أن الله هُوَ المصالح والمَسِيح الوسيلة الإلهية المعنية (مستخدما *dia*) للمصالحة (قا؛ رو ٥: ١١؛ كو ١: ٢٠). يُوصف المَسِيح في ١كو ٨: ٦ كوسيط الخليقة ("الذي به [*dia*] جميع الأشياء ونحن له (*dia*)]).

٢. الظروف المرافقة، يمكن أن تعبر *dia* ايضاً عن الظروف التي تصحب فعلاً أو حالة؛ في هذه الوظيفة يتركب حرف الجر مع *en*، (← ١٨٧٧). لاحظ تداخل الايتين معاً في رو ٤: ١١، حيث نجد في ترجمة الـ *dia* "بينما لايزال في الغُرْلَةِ" بدلاً مِنَ (حرفياً)" في [*en*] الغُرْلَةِ". ومن ثم لا يمكن للفرد أن يصر مِنَ حرف الجر *dia* على أن تيموثاوس تسلّم عطيته عن يد بُولُسُ؛ يمكن فهمها بالتساوي على أنه تسلم عطيته مِنَ الله في نفس الوقت الذي وضع فيه بُولُسُ (ومن المحتمل آخرون) يديه على تيموثاوس (٢تى ١: ٦؛ قا أيضاً؛ مع ١تي ٤: ١٤). مِنَ المحتمل أيضاً أن "بـ[*dia* الإيمان" في ٢كو ٥: ٧ تنتمي إلى هذه الفئة مِنَ الظروف المرافقة.

٣. سبب أو أساس، *dia* يمكن أيضاً أن نعني "السبب" ، "نظراً لأن". يتم في بعض الحالات وضع *dia* كوسيلة وَ *dia* كسبب بجانب بعضهما الآخر. مثل؛ يشير عب ٢: ١٠ إلى الله "الذي مِنَ أجله [*dia* ، متبوعة بنصب؛ بسبب] وبه [*dia* ، متبوعة بحرف جر؛ بوسيلة] الكل" (قا؛ مجاورة مشابهة في ١كو ١١: ٩).

٤. الهدف لا يوجد إجماع بين دارسى ع. ج على ما إذا كان يمكن لـ *dia* أن تحمل معنى الهدف، لكنها تقترب مِنَ هَذا المعنى في بعض المواضع. مثل؛ يقول يَسُوعَ في مر ٢: ٢٧ "السبت إنما جعل لأجل [*dia*] الإنسان "أي، لهدف خدمة الاحتياجات البشرية التي لاتسدد أثناء باقي الأسبوع [قا؛ أيضاً *dia* في مت ١٤: ٢؛ يو ١١: ٤٢؛ ١٢: ٣٠؛ رو ١١: ٢٨).

مِنَ أكثر الأمثلة المحتج عليها استشهاد رو ٣: ٢٥؛ ٤: ٢٥، رغم أنه استخدم معنى الهدف هنا مشكوك فيه نظراً لأنه نادراً جداً، إذا كان مستخدما في الأساس. في رو ٣: ٢٥ يبدوا أن بُولُسُ يلاحظ أن نتيجة تدبير الله للمسيح كذبيحة رضى كانت إظهاراً لبره الذاتي، بره تطلب برهاناً لأن الله في طول أناته يقتضي العقاب الكلي والملائم عن الخطايا المرتكبة سالفاً. ذلك يعني أن عبارة *paresin* مِنَ المحتمل تعني "بسبب صفحه" وليس "بقصد غفرانه".

يعد الموقف أكثر تعقيداً في رو ٤: ٢٥ ("الَّذِي أُسْلِمَ مِنْ أَجْلِ خَطَايَانَا وَأُقِيمَ لأَجْلِ [*dia*] تَبْرِيرِنَا"). يقترح التوازي هنا أن *dia* تؤخذ بنفس المعنى في كل مثال، ومع ذلك فالمعنى السببي صعب في ٤: ٢٥ ب (أي وأقيم بسبب تَبْرِيرِنَا") يمكن ذكر ثلاثة حلول (في ترتيب صاعد للاحتمالية)، **(i)** تدلّ *dia* على هدف في كلا العبارتين:"كي يتعامل مع" (٤: ٢٥ أ ؛ قا؛ ١كو ١٥: ٣)؛ "كي يحدث" (رو ٤: ٢٥ ب). **(ii)** ، *dia* سببه في ٤: ٢٥أ (بسبب؛ قا؛ سب إش ٥٣: ١٢)، لكنها تدل على الهدف في ٤: ٢٥ب ("كي يحقق")، **(iii)** ، *dia* سببه في كلا العبارتين: "بسبب [الحاجة إلى التفكير عن] خَطَايَانَا" (٤: ٢٥أ)؛ "بسبب [الحاجة إلى تحقيق] تَبْرِيرِنَا" (٤: ٢٥ ب).

١٣٣٠ (*diaballō*، يتهم، يشتكي) ←١٣٣٣.

١٣٣٣ διάβολος، διάβολος، (*diabolos*)، الصفة: مفتري؛ الاسم: شَيْطَان، إبليس (١٣٣٣)؛ διαβάλλω، (*diaballō*)، يتهم، يشتكي (١٣٣٠)؛ Βεελζεβούλ، (*Beelzeboul*)، بَعْلَزَبُول، بعلزبوب (١٠١٥)؛ Βελιάρ، (*Beliar*)، بليعال، بليعار (١٠١٦)؛ Σατανᾶς، (*Satanas*)، الخصم، الشَّيْطَانَ (٤٩٢٨).

ث ي&ع. ق١. تعني *diaballō* يفك، يقسم، يضع على خلاف، يتهم، يحمل مسؤلية، يفترى على، يخدع. يشتق الاسم *diabolos* - مفتري، متهم، شَيْطَانَ - مِنَ الفعل. إنه لا يرد تقريباً إلا في ع ج. وسب.

٢. في سب ترد *diabolos*، ٢٢مرة (١٣مرة في أي ١-٢). إنها ترجمة للكلمة العبرية *śāṭān* التي تُسجل ٣ مرات في سب كشَيْطَانَ على نحو بسيط (١مل١١: ١٤، ٢٣، ٢٥ب) باستثناء إس ٧: ٤؛ ٨: ١. رغم ذلك فإن كلمة فإن كلمة *śāṭān* تترجم أيضاً بكلمات يونانية أخرى تشير *śāṭān* في ع. ق إلى خصم معارض أو شرير؛ إنها نادراً ما تدل على الشَّيْطَانَ في المعنى المتأخر للكلمة (أي، كائن روحي شرير معارض لله). مثل؛ في ١صم ٢٩: ٤ تستخدم لمخرب كامن في صفوف القوات المسلحة؛ في ١مل ١١: ٢٣، ٢٥ تدل على قائد عُصبة والملك السوري اللاحق روون (لكن رج أيضاً مز ١٠٩: ٦، حيث تقدم سب *diabolos*). تستخدم *śāṭān* أيضاً للملاك الذي وقف في طريق بلعام (عد ٢٢: ٢٢، ٣٢).

يظهر الشَّيْطَانَ لأول مرة في مقدمة سفر أيوب ككائن سماوي يتهم البَارّ لوجه الله (المدعي العام في السماء!) إنه يظهر بشكل مشابه في زك ٣: ١-٢. تستخدم الكلمات كاسم شخصين في ١أخ ٢١: ١، حيث يغوي الشَّيْطَانَ دواد على الشروع في إحصاء الشعب.

٣. (أ) في يهودية مابين العهدين كان يطلق على الشَّيْطَانَ غالباً "الانحراف الشرير" أو "ملاك المَوْتِ" إن له الآن شخصية شريربشكل واضح. إنه - كما في ع ق - متهم البشر أمام الله. يلعب سقوط الملائكة دوراً كبيراً (مرتبط مع تك ٦: ١ - ٦؛ ← ١أخن ٨٦: ١- ٨٨: ٣؛ أي ٥: ١-١٢). الأرواح النجسة التي خدعت أحفاد نوح هم أولاد "الحراس" (١٩: ٢٨). لقد تدمرت معظم هذه الأرواح، لكن ظل العشر، وبها يمكن لماستيما أن ينفذ نهايته بين البشرية (١٠: ٨). بالنسبة للباقين تقف الأرواح الشريرة جنباً إلى جنب مع الشَّيْطَانَ في قائمتهم، بينما تكون وظيفته المتّهم الأساسي أمام الله.

يحاول الشَّيْطَانَ وقبل كُلّ شيئ أن يفسد العلاقات بين الله وإِسْرَائِيلِ، لكنه يحاول أيضاً أن يفصل باقي البشرية عن الله. إن التقاليد المتأخرة فقط هي التي تعلق أن الشَّيْطَانَ كان ملاكاً مِنَ رتبة عالية. الرابيون بأن البشر لهم إرادة حرة، لتمكنهم مِنَ حفظ الشريعة وليتفادوا الأنحراف الشرير أو الشَّيْطَانَ.

(ب) يظهر بليعال في كتابات جماعة قمران كاسم الروح الشرير، ملاك الظلام. إنه يعيش في قلوب أتباعه، "أبناء الظلام" (١نج ١: ١٠) ويحكم في واعظ الردة (وثص ١٢: ٢). يمتلئ أعداد البر بـ "مكر بليعال" (مد ٢: ١٦-١٧؛ ٦: ٢١؛ ٧: ٤). الفسق، والغنى، وتدنيس الهَيْكَلَ هم الـ "ثلاثة شراك لبليعال" (وثص ٤: ١٥). يهدد بليعال العالم والأبرار (مد ٣: ٢٩، ٣٢؛ ٥: ٣٩)، لكن الله يحمي أبراره (نظح ١٤: ٩). بليعال واتباعه ملعونون على نحو مهيب. (نج ٢: ٤-٩؛ نظح ١٣: ٤-٥). في الأيام الأخيرة، بعد أن قطعت جماعة قمران نفسها عن باقي الناس يترك بليعال يخسر ضد إِسْرَائِيلِ (وثص ٤: ١٣). في نهاية الحرب الأخيرة سيتم تدمير (١: ٨-٩) "أبناء الظلام" الذين شكلوا جيش بليعال (نظح ١: ١، ١٣).

٤. لا يعد بلعزبول اسما جامداً. أصل ومعنى هَذا الأسم غير واضح تماماً. في ٢مل ١: ٢-٣ *baʿal zᵉbûb*؛ (بعل زيول) سيد الذباب، يظهر أنه إله عقرون. ربما يكون بَعْلَزَبُول مشتقاً مِنَ *Beelzeboul*، سيد المرتفعات - أي، السماء - لكن على الأرجح يشتق مِنَ *baʿal zᵉbûb*، (من عبرية ما بعد ع. ق *zebel*، سماد، روث *zibbûl* بمعني ذبيحة وثنية) - سيد الوثن، المساوي للروث.

ع. ج ١. ترد *diabolos* في ع ج ٣٧ مرة ، *Satanas* ٣٦ مرة، *Beelzeboul*، ٧ مرات. هَذَا بالإضافة إلى أنه يوجد الأسماء التالية: عدو (← *echthros*، ٢٣٩٨)، الشرير (← *ponēros*، ٤٥٠٥)، الأمير (*archon* ← *archē*، بداية ، ٧٩٤) هَذَا العالم، الخصم *antidikos*، التي هي ترجمة حرفية لكلمة *śātān* في ع. ق ١بط ٥: ٨، ← *echthros*، ٢٣٩٨). تستخدم *diaballō* في لو ١٦: ١ فقط للوكيل الظالم الذي أتهم (عدلاً) ووشي به لإختلاسه أموال.

٢. يشير مت ٢٥: ٤١ إلى ملائكة الشَّيْطَانِ. في قصة تجربة يَسُوعَ (مت ٤: ١-١١؛ لو ٤: ١-١٣) ينسب الشَّيْطَانَ إلى نفسه مكانة سيد العالم، على رجاء أن يعوق يَسُوعَ عن طريقه بهذا التحويل في اللقب. إنه يدعُى على نحو ملائم "رَئِيسُ هَذَا الْعَالَمِ" في يو ١٢: ٣١؛ ١٤: ٣٠؛ ١٦: ١١. مسكن الشَّيْطَانَ ليس الجحيم؛ بل بالأحرى النار الأَبَدِيَّة المعدة لإبليس وكل ملائكته (مت ٢٥: ٤١). إنه كما في ع. ق - يمكن أن يصل إلى الله كي يتهم البشرية (يو ١٢: ٣١؛ ١٦: ١١). ومن هنا يصلي يَسُوعَ لإجل إيمان تلاميذه ويعلمهم أن يصلوا للنجاة مِنَ الشرير (مت ٦: ١٣).

وفقاً لـ لو ١٠: ١٨ رأى يَسُوعَ سقوط الشَّيْطَانَ. هَذَا يتبع الرجوع الفَرِح للاثنين والسبعين، الذين يخبرون يَسُوعَ: "يَا رَبُّ حَتَّى الشَّيَاطِينُ تَخْضَعُ لَنَا بِاسْمِكَ" (١٠: ١٧). يربط رؤ ١٢: ٥، ٧-١٢ هَذَا السقوط للشَّيْطَانَ بظهور يَسُوعَ وصعوده إلى السماء وفي ١٢: ٩ تقف *diabolos* وَ *Satanas* جنباً إلى جنب ككلمتين لهما نفس المغزى والوزن، بينما في ١٢: ٨ يُوصف هَذَا المظهر كتنين *drakōn*، ← ١٥٣٢) أو حية (*ophis*، ← ٤٠٥٨)، وفي ١٢: ١٠ كمتّهم *katēgōr*؛ ← *katēgoms*، ٢٩٩١). بكسر هذه النظرة الإزدواجية للعالم الموجودة في قمران: في يَسُوعَ هزم وجرد الشَّيْطَانَ وبذلك يمكن أن يسلب متاعه، أي أن يَسُوعَ قادر على شفاء أولئك الذين يتملك عليهم الشَّيْطَانَ (مت ١٢: ٢٧ - ٢٩).

لكن حتى برغم أن الشَّيْطَانَ قد طردهم مِنَ السماء إلا أن هَذَا لا يمنع أن يكون قادراً على التصرف، فاليهود الغير مؤمنين هم مِنَ أبيهم، إبليس (يو ٨: ٤٤). يُقال لبطرس "يا شَيْطَانُ" لأنه حاول أن يرجع يَسُوعَ عن طريقه الخاص بالطاعة المتألمة (مت ١٦: ٢٣). وضل الشَّيْطَانَ أيضاً يَهُوذَا بينما كان يعد ليخون يَسُوعَ (لو ٢٢: ٣؛ يو ١٣: ٢٧). يمكن للشَّيْطَانَ - لكن ليس بالضرورة - أن يكون وراء المرض (لو ١٣: ١٦؛ قا؛ أع ١٠: ٣٨؛ ٢كو ١٢: ٧). في مثل الزارع ينزع "الشرير" (مت ١٣: ١٩)، أو "الشَّيْطَانَ" (مر ٤: ١٥) أو "إبليس" (لو ٨: ١٢) الْكَلِمَةَ المخلصة مِنَ القلوب البشرية حتى لا يؤمنون وينادون بالخلاص.

يمكن أيضاً أن يطلق على الشخص الذي يحاول أن يعوق كلمة الله *diabolos*. مثلاً؛ في مثل الحنطة والزوان (مت ١٣: ٢٤-٣٠) يوضع حضور "الشرير" في الجماعة عبر عمل "عدو". يعلِّم المثال أنه لا يوجد شيئ اسمه كَنِيسَةِ طاهراً تماماً؛ فالكنيسة التي على الأرض سوف تكون حتما جسداً مختلفاً. الانفصال هُوَ العمل الخاص للحاكم الأخروي. في الصلاة الربانية "الشر" أو "الشرير" ← *ponēros*، شر (٤٥٠٥).

٣. (أ) ترد *diabolos* في رسائل بُولُسَ ٨ مرات (أف ٤: ٢٧؛ ٦: ١١؛ ١تي ٣: ٦-٧، ١١؛ ٢تي ٢: ٢٦؛ ٣: ٣؛ تي ٢: ٣) *Satanas* ١٠ مرات (رو ١٦": ٢٠؛ ١كو ٥: ٥؛ ٧: ٥؛ ٢كو ٢: ١١؛ ١١: ١٤؛ ١٢: ٧؛ ١تس ٢ : ١٨؛ ٢تس ٢: ٩؛ ١تي ١: ٢٠؛ ٥: ١٥). يستخدم بُولُسَ في ٢كو ٦: ١٥ الاسم بليعال، الموجود في كتابات قمران. ينسب بُولُسَ محناً وصعوبات كثيرة لعمل الشَّيْطَانَ "شَوْكَةً فِي الْجَسَدِ" يُرسل كي يعوقه (٢كو ١٢: ٧). يريد الشَّيْطَانَ أن يخدع بُولُسَ (٢: ١١) حتى يمنع الشَّيْطَانَ بُولُسَ مِنَ القيام برحلته (١تس ٢: ١٨) يمكنه أن يغير شكله إلى صورة شبه ملاك نور، وبهذا الخداع ينشر أفكاراً نجسة عبر أولئك الذين يرسلهم (٢كو ١١: ١٤). إنه يغوي الجماعات المؤمنه (١كو ٧: ٥؛ ٢كو ٢: ١١). إنه ماكر ومخادع (أف ٦: ١١)، يضع فخاخاً (١تي ٣: ٧، ٢تي ٢: ٢٦) ويُواجه في النكبة والخطيئة كرئيس الهواء (أف ٢: ٢).

(ب) ١كو ٥: ٥ يَنْبَغِي عزل الخاطئ الرؤي السمعة مِنَ الْكَنِيسَةِ ويسّلم للشَّيْطَانَ "الهلاك الجسد". تكثر تفسيرات معنى هذه الآية. ربما يكمن وراء هذه التَّعْلِيمَات التأديبية فهوماً يهودياً للشَّيْطَانَ كرئيس الهلاك وكمنفذ الغضب الإلهي، الذي مِنَ سيطرته يصبح عضواً مِنَ حرية الْكَنِيسَةِ المحيية، وإلى سيطرته يُلقي المجرم الآن. لكن ربما تعكس لغة بُولُسَ هنا أيضاً سبب لـ أي ٢: ٦، حيث سلَّمَ الرَّبّ أيوب إلى يد الشَّيْطَانَ، ليس كي يَقْتُلُ بل ليمتحنه. النتيجة المقصود مِنَ هذه العملية في أي حالة في أن يجعل خلاص روح هَذَا الرجل في النهاية أمراً محتملاً. وفقاً لذلك فإن هِيمِينَايُسُ وَالإِسْكَنْدَرُ يسلمان للشَّيْطَانَ كي يعاقبا ويعدلا عن تجاديفهما (١تي ١: ٢٠).

٤. إن حقل نشاط الشَّيْطَانَ هُوَ في الأساس العالم الغير مؤمن (أع ٢٦: ١٨؛ قا؛ ٢كو ٦: ١٦)، ومن هنا يرتبط السحر به (أع ١٣: ١٠). في يَهُوذَا ٩ يفترض مسبقاً قصة رؤوية - مِنَ المحتمل مأخوذة مِنَ تولي موسى والإخبار عن هجوم الشَّيْطَانَ على رئيس الملائكة ميخائيل (← *blasphemed*، ٧٠٥٩). يتحدث أع ٥: ٣؛ رؤ ٢: ٩-١٠، ٢٠: ٧ أيضاً عن صراع الشَّيْطَانَ ضد جماعة الْمُؤْمِنِينَ.

٥. سوف يرسل الشَّيْطَانَ في النهاية الْمَسِيحِ الكذاب (٢تس ٢: ٣-١٢؛ وحش رؤ ١٣: ١٧). يتحدث مت ٢٥: ٤١؛ ورؤ ٢٠: ١٠ (قا؛ ايو ٣: ٨؛ عب ٢: ١٤)؛ ومن المحتمل رو ١٦: ٢٠ عن خراب الشَّيْطَانَ في النهاية. الغضب والعنف، إنه يدرك أنه حتى ذلك الحين لديه فقط وقت قصير ويثور بوحشية ضد شعب الله (رؤ ١٢: ١٢، ١٦-١٧). في تقييد الشَّيْطَانَ في رؤ ٢٠ ← *chilias*، ألف، ٥٩٤٢.

٦. إن مساعدتنا ضد الإغواء وحيل إبليس هي سلاح الله (أف ٦: ١١، ١٦)، وتحول فاصل إلي الله (يع ٤: ٧)، وإيمان رزين ويقظ. هَذَا وحده هُوَ الذي سيجعل الشَّيْطَانَ يخسر قوته، رغم أنه يجول مثل أسد ثائر وخطير (١بط ٥: ٨). ومع ذلك فالسبب الرئيسي في هزيمته هُوَ "دم الْحَمَلِ" (رؤ ١٢: ١١)، أي نصر يَسُوعَ عبر موته على الصليب.

٧. لايحتوي ع. ج على تأملات عن أصل أو طبيعة إبليس. لا يتساوى الشَّيْطَانَ أيضاً مع الميل الشرير أو مع ملاك الْمَوْتِ. في الحقيقة يوجد فرق بين الْمَوْتِ وإبليس (رؤ ٢٠: ١٠، ١٤)، رغم أن الشَّيْطَانَ له سلطان على الْمَوْتِ (عب ٢: ١٤).

٨. ترد في الكتابات اليوحناوية إشارات عريضة إلى دور إبليس في التاريخ المبكر لـ تك ٣ (رؤ ١٢: ٩؛ قا؛ يو ٨: ٤٤؛ ١يو٣: ٨). ترجم التأويل اليهودي الحية على أنها إبليس. لذا فإن الشَّيْطَانَ خاطئ مِنَ البداية (١يو ٣: ٨) وكان قاتلاً مِنَ البداية (يو ٨: ٤٤ب)، وليس له نصيب في الْحَقِّ؛ عندما يتربص يتكلم بماله (٨: ٤٤ج).

لكن مِنَ الجدير بالملاحظة هنا أن الاعتماد على القوة الشَّيْطَانية يمكن أن يُظهر نفسه في الأعمال والقرارات. يعبر عن تأثيرات هنا في يوحنا عن طريق العبارات المؤكدة للنصب والعلاقة. الذي يخطئ ينتمي إلى إبليس، مثل قايين (١يو ٣: ٨، ١٢)؛ أو هُوَ نفس إبليس، مثل يَهُوذَا ، الخائن (٦: ٧٠). مِنَ هنا، يمكن أن يقف الله ضد أبناء إبليس (١يو ٣: ١٠). يُدعي أعداء يَسُوعَ أولاد إبليس، أي أولئك الذين يشاركون طبيعته وسلوكه (يو ٨: ٤٤). عندما ينجح "الأحداث" في هزيمة الشرير (١يو ٢: ١٣-١٤)، إنها هبة الْمَسِيحِ (قا؛ يو ١٧: ١٥).

٩. بَعْلَزَبُولَ في ع ج هُوَ اسم رئيس الشياطين. أعداء يَسُوعَ يتهمونه بأنه معه (بَعْلَزَبُولَ) (مر ٣: ٢٢؛ قا؛ مت ٩: ٣٤؛ ١٢: ٢٤؛ لو ١١: ١٥؛ قا أيضاً؛ مع مت ١٠: ٢٥؛ ١٢: ٢٧؛ لو ١١: ١٨-١٩المزيد مِنَ استخدام الاسم). تستمر اتهامات أخرى في المصادر اليهودية، ناسبة أعمال يَسُوعَ للسحر(مثل؛ *Sanh*، ١٤٣؛ قا؛ ١٠٧ب؛ *Sotah*، ١٤٧أ). في الرد يذكريَسُوعَ متهميه بأنه إذا كان الأمر كذلك تلك أخباراً، سارة، مشيرة إلى نهاية. يواصل يَسُوعَ هذه التعليقات - بمثل ربط القوى (مر ٣: ٢٣-٣٠؛ قا؛ مت ١٢: ٢٥ - ٣٧؛ لو ١١: ١٧-٢٣). الشَّيْطَانَ هُوَ القوى الذي يستبعد الناس عبر الْخَطِيَّة، والاستحواذ الشَّيْطَانِي، والمرضى، الْمَوْتِ - إن طرد يَسُوعَ للشياطين يعني أن شخصاً أقوى مِنَ الشَّيْطَانَ قد جاء، مقيداً عمله ومحرراً المستبعدين.

لاحظ أن باستبدال "الشَّيْطَانَ" بـ "بَعْلَزَبُولَ" في رده في مر ٣: ٢٣ يضع يَسُوعَ هَذَا الجدل في نظر مواجهة مباشرة مع الشَّيْطَانَ. نظراً لأنه مِنَ غير المعقول أن يقاتل الشَّيْطَانَ ضد نفسه، فهذا يعني أن يَسُوعَ بالتأكيد لا يطرد الشياطين ببَعْلَزَبُولَ. وبإيجاز فإنه يوجد الكثير مِنَ الأدلة على أن الشَّيْطَانَ يستمر في عمله؛ فهو يستحوذ على بعض الناس، ورسالة يَسُوعَ وتلاميذه هي أن يطرودهم (قا؛ مر ٥: ١٥). علاوة على ذلك فإن الشَّيْطَانَ نشيط بين أولئك الذين يعارضون يَسُوعَ وينسبون عمل الروح القدس (٣: ٢٩) إلى بَعْلَزَبُولَ.

١٣٣٤ (*diangellō*، ينادي، يخبر [للقريب والبعيد]) ←٣٣.

١٣٣٩ (*diagongyzō*، يتذمر، يدمدم) ← ١١٩٧.

١٣٤٣ (*diadēma*، إكليل، تاج) ← ٥١٠٩.

١٣٤٦ (*diazōnnymi*، يتزر) ← ٢٤٣٩.

١٣٤٧ διαθήκη، διαθήκη، (*diathēkē*)، عهد، وصية (١٣٤٧).

ث ى. ع. ق١. تعني *diathēkē* في ث ي - إرادة أو عهداً. إنها تشير إلى قرار متعذر تغييره، لا يمكن تبديله أو إلغاؤه. الشرط الأساسي لفاعليته أمام القانون هُوَ مَوْتِ مهزوم. لذلك لاَ بُدّ مِنَ تمييز *diathēkē* على نحو واضح عن *synthēkē*، موافقة، في أن شريكين يقبلان عهود إلزامية.

٢. ترد *diathēkē* في سب ٢٧٠مرة للكلمة العبرية *Irrii*، عهد، (أ) قد تدل على عهد بين صديقين (١صم ١٨: ٣)، الذي كان ينظر إليه كامتلاك قوة شرعية (٢٠: ٨)، عهد بين حاكمين، يرسخان إطارات اهتمامهم (تك ٢١: ٢٥-٣٢؛ ٢٦: ٢٦-٢٩؛ ١مل٥: ١٢) أو اتفاق سلام (٢٠: ٣٤= سب ٢١: ٣٤)؛ عهد بين ملكين، تضمن شعوبهما. يمكن أيضاً لقبيلتين أن تقيما عهداً (يش ٩: ١٥-١٦). لغوياً كان يمكن لـ سب أن تستخدم *synthēkē* في هذه الأمثلة.

(ب) كان الموقف مختلفاً إلى حد ما عندما ملك يقيم عهداً مع مرؤوسيه (٢مل ١١: ٤) أو عندما تصبح مجموعة خاضعة لقائد (١صم ١١: ١). كان هدف العهد الذي قام بين أبنير ودَاوُدَ (٢صم ٣: ١٢-١٣) أن يجعل كُلّ إِسْرَائِيلِ (٣: ٢١) خاضعة لدَاوُدَ، وليس فقط أبنير.

(جـ) عهود يهوه مع نوح (تك ٦: ١٨)، وإِبْرَاهِيمَ (٢مل ١٣: ٢٣)، ودَاوُدَ (إر٣٣: ٢١) مشابهة يمتد العهد هنا على نحو واضح إلى نسلهم (تك ٩: ٨-٩؛ ١٥: ١٨؛ قا؛ ٢صم ٧: ١٢ - ١٦)، ويمتد العهد مع إِبْرَاهِيمَ إلى إِسْرَائِيلِ (خر ٦: ٤-٥). لكن في إر ٥٠: ٥(= سب ٢٧: ٥) يمكن تفسير العهد أيضاً إِسْرَائِيلِ مع الله. يتحدث حز ١٦: ٨ عن عهد مع أورُشَلِيمَ. يوجد استخدامات استثنائية لـ *diathēkē*، مثل عهد يهوه بالنهار والليل (إر ٣٣: ٢٥، ليس في سب) وعهد أورُشَلِيمَ بالموت (إش ٢٨: ١٤-١٨).

٣. نظراً لأن كُلّ هذه العهود تم التعبير عنها بنفس الْكَلِمَةَ فإن اليهود لاَ بُدّ وأن شعروا بوحدة ما وراءها. لم تدعم هَذَا علاقة الشركاء في العهد ولا مضمونات اتفاقية العهد، لكن كان يوجد نموذج شائع بالطريقة التي كان يقُام بها العهد. كان يوجد ستة عناصر حيوية في مثل هَذَا المرسم: (أ) التمهيد، ذاكراً أسماء الشركاء؛ (ب) تاريخ تمهيدي لعلاقة أولئك الذين يدخلون العهد؛ (جـ) إعْلاَنِ أساسي عن العلاقة المستقبلية للمشتركين؛ (د) تفاصيل العلاقة الْجَدِيدَةَ؛ (هـ) تضرع للآلهة الموقرة المعبودة مِنَ قبل الطرفين، والذين سيقومون بدور الشهود؛ (و) إعْلاَنِ البركات واللعنات على حفظ أو كسر شروط العهد.

٤. في عهد إِسْرَائِيلِ مع يهوه، التمهيد مقترح مِنَ الطريقة التي يقوم بها يهوه نفسه (قا؛ خر ٢٠: ٢٠، الذي - كما في صيغة العهد - يتبع بمناظرة، رغم أنها موجزة، للأحداث الماضية). ربما يكون هَذَا مصدر اهتمام إِسْرَائِيلِ الفريد في تاريخها، الذي يُنظر إليه كتاريخ ليهوه، ومن هنا تاريخ العهد والخلاص. يعكس العنصر الثالث الفكر الذي وجد أوضح تعبير له في إش كإعْلاَنِ للخلاص، والوعد بالوفاء الألهية، والسلام (إش ٥٤: ١٠؛ ٥٥: ٣). نظراً لأن هَذَا الوعد لا يمكن أن ينْتَهِر فإن الله أعلن نفسه ملتزماً وتخلى عن كُلّ الاستبداد. يضع هَذَا الأساس لإنجيل النعمة.

عندما نقارن هذه الوعود العهدية (إش وتلك الموجودة في إر ٣١ بصيغة عهد سيناء، ندرك أن التفاصيل المذكورة في (٣. د) لا يجب فهمها كحالة يَنْبَغِي إتمامها أولاً، والتي ستتبع بمكافأة على التحقيق، بل بالأحرى إنها النظم للحَيَاةُ الجديد التي يبدأها عهد الله (قا؛ تك ٩: ٩؛ ١٣-١٦؛ إر ٣١: ٣١). كما في تث ٢٦ فإن تأمل إِسْرَائِيلِ في تاريخها الماضي والشريعة ينتميان معاً كتَعَالِيمَ لحياتها الْجَدِيدَةَ.

٥. يعُبر عن العلاقة بين الشريكين في العهد بـ *hesed*، إخلاص عهد الله (محبة لاتسقط). يفهم هَذَا الفكر في ١صم ٢٠: ٨ كعمل جماعي. يواجه كلا الشريكين - يهوه وشعب العهد - كلاً منهما الآخر في الـ *b'ril* - إنهما هكذا في شركة، لذلك يشارك كلاهما في وجبة العهد (تك ٣١: ٥٤؛ خر ٢٤: ٩-١١)، الذي بذلك يقوي شركة أولئك المشتركون.

كان للعهد مكانة في العبادة (مز ٥٠)، رغم أن العهد وتجديده لم يكونا سلوكيات عبادية صرف (قا؛ مثل؛ يش ٨: ٣٠- ٣٥؛ ٢٤: ٢٤). كان العهد ينتمي في الأساس إلى الحَيَاةُ اليومية للاثني عَشَرَ سبطاً. لم تستطع العبادة أن تمنح استمرارية عهد سليم دائم. يهوه وحده - كمؤسس هَذَا العهد - استطاع أن يمنح استمرارية وبه العبادة في معناها الحقيقي هُوَ وحده يمكنهم أن يجدد العهد الذي تكسره المعصية البشرية.

يوجد استمرار أساسي لمفهوم العهد على امتداد الكتاب المقدس. لاحظ كلمات إرميا مثلاً؛ الذي يربط العهد والتطبيق الشخصي لشريعة الله: "بَلْ هَذَا هُوَ الْعَهْدُ الَّذِي أَقْطَعُهُ مَعَ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ بَعْدَ تِلْكَ الأَيَّامِ يَقُولُ الرَّبُّ: أَجْعَلُ شَرِيعَتِي فِي دَاخِلِهِمْ وَأَكْتُبُهَا عَلَى قُلُوبِهِمْ وَأَكُونُ لَهُمْ إِلَهاً وَهُمْ يَكُونُونَ لِي شَعْباً" (٣١: ٣٣). هنا نفس التأييد الإلهي للعهد الموجود - في أماكن أخرى في ع. ق. تلخص علاقة العهد في الوعد بأن "وَأَكُونُ لَكُمْ إِلَهاً وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي شَعْباً" (لا ٢٦: ١٢؛ قا؛ إر ٧: ٢٣؛ ١١: ٤؛ ٣٠: ٢٢؛ ٣٢؛ ٣٨؛ ٢كو ٦: ١٦؛ عب ٨: ١٠؛ رؤ٢١: ٣).

٦. نسبة جماعة قمران أهمية كبيرة إلى العهد؛ فقد اعتبروا أن وعد ع. ج (إر ٣١: ٣١-٣٤) قد تم في وسطهم وأطلقوا على أنفسهم "عهد جديد في أرض دمشق" (وثص ٦: ١٩). في حين أن العهد في سيناء كان للناس كلهم فإن عاهدي قمران اعتبروا أنفسهم بقيمته المقدسة، الجماعة النقية لعصر الخلاص. يوضح هَذَا قوانينهم المتزمتة لتَقَبُل أعضاء جدد والتزامهم بحفظ الشريعة الموسومة كما بسطها الجماعة.

ع ج بينما ترد "عهد" حوالي ٣٠٠ مرة في ع ق ترد ٣٣ مرة فقط في ع ج. يأتي نصف هذه الأمثلة تقريباً في اقتباسات مِنَ ع ق، وَ ٥ آخرين ترجع على نحو واضح إلى عبارات ع ق. الحالاتِ القليلة المستقلة في عب بشكل مقصور تقريباً، ونادراً ما ترد في بُولُسَ وأع، ولا ترد نهائياً في الكتابات اليوحناوية. مِنَ السهل في ثلاث حالات، حيث يلعب المعنى اليوناني المعياري لـ"سوف" دوراً (غل ٣: ١٥؛ عب ٩: ١٦-١٧)، إدراك قصد مساعدة اليونانيين على استيعاب مفهوم ع ق.

ومع ذلك فإن هذه الإحصائيات مضللة؛ فلا يمكن الإجابة على قصة العهد في ع.ق بطريقة جوهرية مِنَ الفقرات التي تستخدم فيها هذه الكَلِمَة. إنها تتضمن أفكار لاهوتية معقدة كلية، بما في ذلك المصطلحات الفنية للعهد. يوجد ثلاث مجموعات مِنَ نقاط النقاش: قضية العشاء الرباني، وقضية بُولُسَ عن العلاقة الكنسية المَسِيحِية لإِسْرَائِيلِ كشعب الله، والعهد في عب.

١. في الفقرات الأربع جميعاً لـ ع. ج التي تناقش العشاء الرباني تلعب *diathēkē* دوراً هاماً: مت ٢٦: ٢٨؛ مر ١٤: ٢٤؛ لو ٢٢: ٢٠ (محذوفة في المخطوطات)؛ ١كو ١١: ٢٥. تستخدم الكَلِمَة في ترابط مع الكَأْسِ فقط (بُولُسَ ولو يضيفان الصفة "جديد"). مِنَ الواضح أن استخدام صيغة "دم العهد" مع "مسفوك" يشير إلى دم عهد ع. ق (قا؛ خر ٢٤: ٥-٨) وبه العهد الذي أقامه يهوه مع إِسْرَائِيلِ. هَذَا يعني أن عمل يَسُوعَ كان - وفقاً لكلامه - تبيناً وإتماماً لعبارات عهد ع. ق (قا أيضاً؛ مع إر ٣١: ٣١-٣٤).

إذا كانت كلمة *diathēkē* لا تظهر بالقدر الذي قد يتوقعه الشخص فإن السبب هُوَ أن الفكر الأساسي تم اقتباسه في الأقوال المتعلقة بمَلَكُوتَ الله. يمكننا لغوياً أن نرى هَذَا أكثر وضوحاً في لو ٢٢: ٢٩ في عبارة *diatithemai ... basileian* "أجعل ... مَلَكُوتاً"، التي تستخدم نفس الصيغة "يبني عهداً" في سب. ع. ج ومَلَكُوتَ الله مفهومان مترابطان.

كما لعبت اللعنة والبركة دوراً في ع. ق كذلك أيضاً في ع. ج: مِنَ الواضح أن البَرَكَةِ بركة غفران الخطايا والعضوية في المَلَكُوتَ، توجد إلماحات إلى لعنة في ١كو ١١: ٢٧-٣٢ كما يمكن للشخص أن يحفظ ع. ق فقط إذا كان يعرف أقداره كذلك في العشاء الرباني فإن المقصود مِنَ التكرار على نحو معبر هُوَ إحياء الذكرى (١١: ٢٥).

٢. ليس مِنَ السهل أن تصوغ علو بُولُسَ لإِسْرَائِيلِ كشعب الله. (أ) يعكس للرسول أن يستخدم كلمة "سر" فقط (*mystērion*، ← ٣٦٩٦) للرفض اليهودي ليَسُوعَ وعداوتهم للأنجيل (رو ١١: ٢٥). إنه يفعل هَذَا في "إِنَّ لِي حُزْناً عَظِيماً وَوَجَعاً فِي قَلْبِي لاَ يَنْقَطِعُ!" (٩: ٢) إنه يتحرك بعمق شديد المتعذر تفسيرها، والتي برغم ذلك سوف تؤدي إلى الخلاص بمشيئة الله (رو ٩-١١، خاصة ١١: ١١-١٦). يبلغ الوصف ذروته في مدح الأعماق المتعذر فهمها للعمل الإلهي (١١: ٣٣-٣٦). يصرُّ فيه بُولُسَ على أن رفض إِسْرَائِيلِ وعدم الإِيمَانِ لا يمكن أن يبطلا عهد الله. إنه يعرف أيضاً أن الشركة بين إِسْرَائِيلِ والكنيسة لا يمكن محوها، لأنها مبنية على وحدة الوَاحِدِ الذي يدعوه بمعنى آخَرَ فإن شعب الله مِنَ الآن فصاعداً يتضمن الكَنِيسَةِ وإسرئيل.

(ب) في ضوء هَذَا يختم بُولُسَ بأن القساوة حصلت جزئياً لإِسْرَائِيلِ (رو ١١: ٢٥)، التي عبر مشيئة الله. وعد الله إِسْرَائِيلِ بأن الْخَطِيَّةَ ستُمحى تماماً وأن كُل العقبات بين الله والبشرية ستزول. هَذَا هُوَ قوة الاقتباس مِنَ إش ٥٩: ٢٠-٢١ في رو ١١: ٢٦-٢١. ومن ثم فمن الواضح أن إتمام وعد العهد هَذَا مازال يَنْبَغِي انتظاره فيما يتعلق بباقي إِسْرَائِيلِ، طالما أن القساوة موجودة.

(جـ) كي يجعل بُولُسَ هَذَا أوضح مازال في غل ٣: ١٥ يفحص المفهوم اليوناي لإرادة لا يمكن إبطالها؛ فإذا كان الأمر كذلك مع الإرادة البشرية فكم بالأحرى لا يمكن لعهد الله مع إِسْرَائِيلِ أن يبطل (٣: ١٧)، والذي مِنَ خلاله تسلمت إِسْرَائِيلِ مثل هَذَا الامتيازات التي لاتقبل المقارنة (٩: ٤-٥) والتي يفتخر بها بُولُسَ المَسِيحِي مراراً وتكراراً (رو ١١: ١؛ ٢كو ١١: ٢٢؛ في ٣: ٥)؟

نظراً لأن عهد الله مع إِبْرَاهِيمَ ، الذي احتوى على الوعد الحر تحقق (غل ٣: ١٦) فإنه لا يمكن لشيئ أضيف مؤخراً (رو ٥: ٢٠) - الناموس (غل ٣: ١٧) - أن يضيف هَذَا الوعظ أو يبطله. إننا كبشر لن نقدر أبداً أن نحفظ الناموس؛ فالخطية متأصلة بعمق شديد في قلوبنا. بل بالأحرى فإننا نخلص فقط بنعمة الله المجانية بِعبر مَوْتِ المَسِيحِ الكفاري. بقدر مايهتم الناموس فإنه "مُؤَدِّبَنَا إِلَى الْمَسِيحِ" (٣: ٢٤). إن الشخص الذي يتمسك بالناموس يظل ابْنُ عَبدٍ (٤: ٢٥). ومع ذلك فإن المَسِيحِين أبناء الوعد (٤: ٢٦-٢٨) ومن ثمّ أحرار وينتمون إلى المَسِيحِ بدون أي تمييز (٣: ٢٦-٢٨).

٣. في عب نجد لاهوت العهد مطوراً تماماً (ترد *diathēkē*، ١٧مرة). طالما أن منصب المَسِيحِ الكهنوتي العالي هُوَ لمفهوم سائد كرسيتولوجياً في هَذَا السفر فإنه يعبرّ عن ع. ج في إطار عبادي، والذي يعكس اهتمام الكاتب لموضوعات مثل التطهير، والتقديس، والذبيحة، والكفارة، والدم. إن يناقض بشكل واضح العهدين القديم والجديد؛ فالجديد هُوَ العهد الأفضل (قا؛ ٧: ٢٢) لأن مانحه ووسيطه هُوَ المَسِيحِ (٨: ٦؛ ١٢: ٢٤)، الذي بموته قدّمَ الفداء مِنَ خطايا ع. ق (٩: ٥).

يفسر الكاتب مقابل هذه الخلفية الوعد النبوي لـ إر ٣١: ٣١ - ٣٤، مقتبس مرتان (٨: ٨-١٢؛ ١٠: ١٦-١٧). بوعد ع. ج أعلن ع. ق عتيقاً مِنَ قبل الله وقريب مِنَ الأضمحلال (٨: ١٣). لايعني هَذَا أنه زال تماماً، بل أنه تم إدراكه وإتمامه بالجدير. في المَسِيحِ صار مثال (*typos*، ٨: ٥) أو واقع (نفس الصورة) (*eikōn*، ١٠: ١) عهد الله واضحاً. يوجد ع. ج في وعود أفضل (٨: ٦؛ ٩: ١٥)، لكنه مثل ع. ق فإنه عهد في الدم (١٠: ٢٩؛ ١٢: ٢٤؛ ١٣: ٢٠). ومع ذلك ليس دم حيوان ذبيحة، بل دم المذبوح نفسه الكاهن العالي، يَسُوعَ (٩: ١٣-١٥؛ ١٠: ١٢ - ١٤). ومن هنا كان مَوْتِ المَسِيحِ أساسياً، لأنه عبرموت الموحي فقط تصبح مشيئة فعّالة في الناموس (٩: ١٦-١٧).

أصبحت رؤية أن غفران الخطايا وتحديد القلب البشري الموعود بها في إر ٣١: ٣١ - ٣٤ واقعاً في المَسِيحِ (عب ١٠: ١٦ - ٣٢)، يفسر ع. ق كـ "ظِلُّ الْخَيْرَاتِ الْعَتِيدَةِ" (١٠: ١). بمجئ ع. ج بُطل القديم بمعنى أنه أصبح عتيقاً وغير ضروري. في نفس الوقت يستخدم كاتب عب كلمات مِنَ ع. ق (مثل؛ مز ٩٥: ٧ - ٨؛ رج عب ٣: ٧، ١٥؛ ٤: ٧) ليحذر قُرّاءه مِنَ الْخَطِيّةِ المتعمدة الواعية؛ لأنه يوجد نقطة إذا ما تخطاها الشخص لا يستطيع أن يرجع ومن ثم لاَ بُدّ مِنَ أن نتأكد مِنَ ألا نقسي قلوبنا في عدم إيمان.

انظر أيضاً *engyos*، ضامن (١٥٨٣)؛ *mesitēs*، وسيط، ضامن (٣٥٤٢).

١٣٤٨ (*diairesis*، نوع، حصّة، قسم) ← ١٤٥.

١٣٤٩ (*diaireō*، يوزّع، يُقسّم) ← ١٤٥.

١٣٥٤ διακονέω، διακονέω (*diakoneō*)، يخدم، خادم، يخدم كشماس (١٣٥٤)؛ διακονία (*diakonia*)، خدمة، وظيفة، مساعدة، دعم، توزيع (للصدقة، الخ)، وظيفة شماس (١٣٥٥)؛ διάκονος (*diakonos*)، خادم، شماس (١٣٥٦)؛ ὑπηρέτης (*hypēretēs*)، خادم، مساعد، معاون (٥٦٧٧)؛ ὑπηρετέω (*hypēreteō*)، يخدم، يكون مفيداً، يكون مساعد (٥٦٧٦).

ث ي. ع. ق١. في البداية كانت *diakoneō* في ث ي تعني ينتظر على الموائد؛ اتسع هَذَا ليعني يهتم بالاحتياجات المنزلية، ثم يخدم بشكل

عام. تضمن المعنى الأول الخضوع الشخصي، الذي أُعتبر غير جدير وغير مشرف للإنسان الحر. لكن عند استخدامها بالمعنى الثالث تمكن أن تدل على خدمة لأجل سبب، مثل؛ لأجل خير الجماعة أو لأجل إله. كان مثل هَذا العمل عملاً مشرفاً، وظيفة لائقة للإنسان الحر. وبشكل عام فإن البذل الذاتي الطوعي في خدمة رفيق الشخص غريبة على الفكر اليوناني؛ فالهدف الأسمى أمام الشخص كان تطور شخصيته الفردية الخاصة.

يعبر الاسم المشتق *diakonia* عن الوظائف التي يتضمنها الفعل، ويعني خدمة، مهمة، *diakonos* تشير إلى الشخص الذي ينفذ العمل-خادم مائدة، وفيما بعد خادم بشكل عام.

٢. برغم أن ع. ق يوجد به مفهوم الخدمة ويحتوي على وصية محبة القريب (لا ١٩: ٨)، وبرغم أن شعب إِسْرَائِيلِ قد عرف الأعمال الخيرة (كما عرف الشرق الأدنى القديم بشكل عام) إلا أن *diakoneō* لا ترد في سب. تستخدم أمثلة *diakonos* لخدام قصر الملك على وجه الحصر (إس ١: ١٠؛ ٢: ٢؛ ٦: ١، ٣) والمعذبين (مثل؛ ٤مك ٩: ١٧). تستخدم *diakonia* في إس ٦: ٣، ٥ و١مل ١١: ٢٨ فقط. إننا نجد بدلاً مِنَ فئة هذه الكَلِمَةَ في السياقات العبادية فئات كلمة *douleuō*، (← ٧٥٢٦)، وَ *latreuō* (← ٣٣٠٢)، وَ *leitourgeō*، (← ٣٣١٠).

٣. (أ) ترد *diakoneō* عند كُلّ مِنَ فيلو ويوسيفوس. رغم أن اليهودية مارست في زمن يَسُوعَ مسئوليات اجتماعية (مثل؛ تجاه الفقراء) إلا أن هَذَا كان يُعمل كصدقة بشكل أساسي، وليس كخدمة (قا؛ لو ١٠: ٣٠ -٣٥). فالخدمة المتواضعة (مثل؛ الانتظار على الموائد) كانت تحت جلال الإنسان الحر (قا؛ ٧: ٤٤ - ٤٦). رغم ذلك كانت توجد عناية منتظمة للفقراء بلغة إعطاء طعام.علاوة على ذلك كان يوجد وجبات وصدقات، وفي الشتات غالباً ما تقيم المجامع. لجنة مِنَ سبعة أفراد لخدمتها.

(ب) يكتب يوسيفوس أن الأسينين كانوا يخدمون بعضهم البعض. وهو يذكر إسهامات منظمة للمحتاجين، الفقراء، وكبار السن (← *ptōchos*، فقير، ٤٧٧٧). كانت خدمة الفقراء والواجبات العامة - الثانية مِنَ المحتمل لها متضمنات أخروية (منج ٢: ١٧ - ٢٢) - تنتمي إلى إتمام البر وانتظار المَلَكُوتِ. كان لدى الجماعة التي تتولى بضائعها عموماً نظير مؤقت في كَنِيسَةِ أُورُشَلِيمَ (أع ٢: ٤٤).

ع. ج ١. ترد *diakoneō*، ٣٧ مرة في ع. ج، بشكل أساسي في الأناجيل ورسائل بُولُسَ، وترد *diakonia*، ٣٤ مرة غالباً في أع ورسائل بُولُسَ. *diakonos*، (٢٩ مرة) مفهوم بُولُسي بشكل سائد رغم أنه يظهر أيضاً في الاناجيل.

(أ) ترد *diakoneō* بمعنى الخدمة على مائدة في مت ٨: ١٥؛ لو ٤: ٣٩؛ ١٠: ٤٠؛ أع ٦: ٢. إنها تحمل معنى للأفراد في مت ٤: ١١؛ ٢٥: ٤٤؛ ٢٧: ٥٥؛ مر ١: ٣١؛ ١٥: ٤١؛ لو ٨: ٣؛ ٢تي ١: ١٨؛ وبمعنى خدمة للكنيسة في عب ٦: ١٠؛ ١بط ٤: ١٠-١١. تستخدم على نحو خاص لعمل الشمامسة في ١تي ٣: ١٠، ١٣؛ في ترابها مع العطاء لقديسي أُورُشَلِيمَ في رو ١٥: ٢٥؛ ٢كو ٨: ١٩-٢٠؛ كتعبير لإِعْلاَنِ الإِنْجِيلِ في ٢كو ٣: ٣؛ ١بط ١: ١٢؛ كتعبير عن بذل يَسُوعَ لذاته مِنَ أَجْلِ الآخرين عبر الآلام والموت في مت ٢٠: ٢٨؛ مر ١٠: ٤٥؛ للعار الذاتي الطوعي للتلميذ في لو ٢٢: ٢٦-٢٧؛ ولإتباع شخص للمسيح في يو ١٢: ٢٦.

بمعنى آخر فإن المفهوم يمتد إلى ما هو أبعد مِنَ حدود إطار معناها الأصلي. يشير القول الأخروي في لو ١٢: ٣٧ إلى تغيير جذرى في القيم المعتبرة سابقاً. ينطبق هَذَا أيضاً على ٢٢: ٢٧، مرتبطة مع الآية السابقة التي يصير فيها عار يَسُوعَ نموذجاً لحَيَاةُ التلاميذ.

(ب) تعني *diakonia* خدمة المائدة في لو ١٠: ٤٠ وأع ٦: ١. إنها تستخدم بمعنى عام لمحبة الخدمة في ١كو ١٦: ١٥ ورؤ ٢: ١٩؛ لمحبة الخدمة عبر جمع عطاء في أع ١١: ٢٩؛ ١٢: ٢٥؛ رو ١٥: ٣١؛ ٢كو ٨: ٤؛ ٩: ١، ١٢ - ١٣(حيث ترى نعمة المَسِيح بشكل واضح كالأساس والباعث)؛ لإِعْلاَنِ الْكَلِمَةَ والرسالة المَسِيحِية في أع ٦: ٤؛ ٢٠: ٢٤، ٢١: ١٩؛ ٢كو ١: ٨؛ ٢تي ٤: ١١؛ لجميع الخدمات في الجماعة السيحية في أف ٤: ١٢؛ للخدمة بواسطة - الملائكة في عب ١: ١٤؛ وللخدمة في الْكَنِيسَةِ في ٢كو ٣: ٧ - ٨؛ ٤: ١؛ ٥: ١٨؛ ٦: ٣؛ كو ٤: ١٧؛ ٢تي ٤: ٥. رغم ذلك فإن كُلّ خدمة وكل مهمة تجد معناها في الوحدة الأصلية لجسد المَسِيح (رو ١٢: ٧؛ ١كو ١٢: ٥).

(جـ) تعني *diakonos* بشكل أولي الشخص الذي يخدم على مائدة (مت ٢٢: ١٣، حيث ترد ملاحظة أخروية؛ يو ٢: ٥، ٩). إنها تعني خادماً بمعنى أوسع في مت ٢٠: ٢٦؛ مر ١٠: ٤٣، ومعين في أف ٦: ٢١؛ كو ٤: ٧. تتلقي هذه الكلمات - خاصة في بُولُسَ - معنى مسيحي على نحو خاص؛ مثل؛ خادم ع. ج (٢كو ٣: ٦)، والبر (١١: ١٥)، والمَسِيح (١١ : ٢٣؛ كو ١: ٧؛ ١تي ٤: ٦)؛ والله (٢كو ٦: ٤)، والإنجيل (أف ٣: ٧؛ كو ١: ٢٣)، والكنيسة (١: ٢٥). المَسِيح نفسه يُدعى *diakonos* في رو ١٥: ٨ (لإِسْرَائِيلِ). في رو ١٣: ٤ الحاكم الدينوي يُسمى خادم الله.

تستخدم في ١: ١ - ١٣ *diakonos* لرجل يحتل منصب شماس في الْكَنِيسَةِ؛ ينطبق نفس اللقب على امرأة - فِيبِي - في رو ١٦: ١ (ربما نفس المنصب هُوَ المقصود في ١تي ٣: ١١). تستبدل *diakonos* أحياناً بـ *hypēretēs* (مثل؛ لو ١: ٢؛ أع ٢٦: ١٦؛ ١كو ٤: ١). في أماكن أخرى في ع. ج *hypēretēs* تعنى الخادم (المسلح) لشخص له سلطة (مثل؛ مت ٢٦: ٥٨؛ يو ١٨: ٣، ١٢، ١٨، ٢٢). يرد الفعل *hypēreteō* - يخدم، يقدم خدمة - في أع ١٣: ٣٦ (لدَاوُدَ يخدم الله)؛ ٢٠: ٣٤ (لرعاية بُولُسَ لاحتياجاته الخاصة)؛ ٢٤: ٣٢ (لرعاية أصدقاء بُولُسَ لاحتياجاته).

٢. بمعنى ع. ج لـ *diakoneō* مشتق مِنَ شخص يَسُوعَ وإنجيله. إنه يصبح مصطلحاً يشير إلى العمل المحب للأخ والأخت والقريب، والذي بدورة مشتق مِنَ المحبة الإلهية؛ يصف أيضاً إتمام *koinōnia*، شركة.

عندما خدم يَسُوعَ تلاميذه والبشرية عموماً كان يظهر محبة الله كما أرادها الله. "أَنَا بَيْنَكُمْ كَالَّذِي يَخْدِمُ" (لو ٢٢: ٢٧؛ قا؛ يو ١٣: ١-٥)، وَ "كَمَا أَنَّ ابْنَ الإِنْسَانِ لَمْ يَأْتِ لِيُخْدَمَ بَلْ لِيَخْدِمَ" (مت ٢٠: ٢٨). غسل يَسُوعَ أرجل تلاميذه كمثال يُحتذى به (يو١٣: ١٥) ليحفز التلاميذ؛ كان يَنْبَغِي على القائد بينهم أن يكون كواحد يخدم (لو ٢٢: ٢٦؛ قا؛ مت ٢٠: ٢٦). يجب أن يخدم كُلّ شيئ بالهبة التي وهبها الله له (١بط ٤: ١٠). إن كُلّ شخص يعطي طعاماً للجائع، ومأوى للذي بلا مسكن، وملابس للعريان، أو يزور المرضي والمسجونين (مت ٢٥: ٣٥-٣٦) يخدم المَسِيح نفسه. إن الخدمة المقدمة ليَسُوعَ علي الأرض، وبخاصة بواسطة النساء (قا؛ لو ٧: ٤٤-٥٠؛ ٨: ٣) لن تُنسى أبداً (مر ١٤: ٩).

٣. تبقي شركة الوجبة العامة أو المشتركة، التي تضمنت الخدمة على الموائد (أع ٦: ١)، أساسية لفهم *diakonia* في ع. ج؛ فيجب أن نفكر في كسر الخبز في بيوت خاصة، وفي أعياد المحبة التي شارك فيها الأغنياء مع الفقراء (قا؛ ١كو ١١: ١٧-٣٦)، وفي كنائس المنازل التي كرست نفسها لـ *diakonia*، مثل تلك التي في بيت إستفانوس (١كو ١٥:١٦). تعد هذه الخدمة التي استخدمت فيها الممتلكات مِنَ أجل الآخرين، هي العنصر الأول والأساسي للشركة في كَنِيسَةِ ع ج (٢كو ٩: ١٣؛ قا؛ أع ٤: ٣٢؛ ٢كو ٩: ٧). امتدت هذه الخدمة أيضاً مِنَ

الْكَنِيسَةِ المحلية إلى كنائس في مناطق أخرى احتاجت إلى مساعدة (أع ١١: ٢٩؛ ١٢: ٢٥؛ ٢كو ٨: ٣-٤؛ ٩: ١-٥). الـ *diakonia* الروحية والجسدية للعطاء والأخذ حدثت بمعرفة تضحية الْمَسِيحِ ٢كو ٨: ٩؛ ٩: ١٢-١٥.

تبني مثل هذه الخدمة جسد الْمَسِيحِ كله (أف ٤: ١٢)، وهم السبب في أن بُولُسُ يدعوا العطايا الفائقة *diakoniai*، (١كو ١٢: ٥)، الخدمات التي تشكل جزءاً مِنْ كُلِّ أصلي، يمكن أيضاً أن تستخدم *diakonia* لكل عطية روحية خاصة (رو ١٢: ٧)، كما أن الشماس هُوَ وَاحِدٌ ضمن كُلِّ الآخرين يخدمون.

يوسع بُولُسُ مفهوم *diakonia* أيضاً أكثر. إنه رأى أن كُلَّ الخلاص (أي خدمة الله في الْمَسِيحِ لأجل وبين البشرية) معبرة في *diakonia* الرسل. لقد كان يوجد في ع. ق *diakonia* إلهية (واجبات) لكن تم التعبير عنها في الناموس ومن ثم جلبت الْمَوْتِ والدينونة (٢كو ٣: ٧، ٩). رغم ذلك فإنه في الْمَسِيحِ بدأت خدمة الروح؛ والبر والمصالحة (٣: ٨-٩)، وقد أئتمن الرسول على هذه الخدمة، وهو كسفير الْمَسِيحِ يعلن: "تَصَالَحُوا مَعَ اللهِ" (٢كو ٥: ٢٠). ومن هنا يستخدم المصطلح *diakonia* كمصطلح فني لعمل إِعْلاَنِ الإِنْجِيلِ (رو ١١: ١٣؛ ٢كو ٤: ١؛ قا؛ ٢تي ٤: ٥). الأكثر مِنْ هَذَا أيضاً هُوَ أن الْكَنِيسَةِ كلها تصبح جسداً للخدمة في العالم (أف ٤: ١-١٦).

٤. (أ) ليعد الإختلاف بين فئة هذه الْكَلِمَةِ و*doulos*، (*slave*، ← ١٥٢٨) مهماً لفهم الشخص لـ *diakonos*. تؤكد *doulos* على نحو حصري تقريباً الخضوع الْمَسِيحِي الكامل للرب، بينما تتعلق *diakonos* بخدمة المؤمن للكنيسة والْمُؤْمِنِينَ الشركاء، سواء يتحقق هَذَا بالخدمة على الموائد، أو بالْكَلِمَةِ، أو بأي طريقة أخرى. الـ *diakonos* هُوَ الشخص الذي يخدم نيابة عن الْمَسِيحِ ويستمر في هذه الخدمة لأجل الذات الخارجية والداخلية؛ مثل هؤلاء الناس مهتمين بخلاص الآخرين.

ومن هنا يمكن أن يرى بُولُسُ نفسه كـ *diakonos* للإنجيل (أف ٣: ٧، كو ١: ٢٣)، وخادم آمن بواسطة المؤمنين في كورنثوس بالْمَسِيحِ (١كو ٣: ٥)، وخادم ع. ج (٢كو ٣: ٦)، وخادم الْمَسِيحِ (١١: ٢٣)؛ وخادم الله (٦: ٤)، وخادم الْكَنِيسَةِ (كو ١: ٢٥). كان بُولُسُ في هَذَا الترابط مهتماً بالعطاء (٢كو ٨: ٤؛ ٩: ١، ١٢-١٣) لأجل الفقراء بين القديسن في أُورُشَلِيمَ.

(ب) يشير بُولُسُ بالمثل إلى رفقائه ومعاونيه المتنوعين؛ الذين وقفوا معه في الأعمال الخاصة بإِعْلاَنِ الإِنْجِيلِ، *diakonoi* (أف ٦: ٢١؛ كو ١: ٧؛ ٤: ٧) أو، على الأغلب، *synergoi*، عاملين شركاء (رو ١٦: ٣، ٩، ٢١؛ ٢كو ٨: ٢٣؛ في ٢: ٢٥؛ ٤: ٣؛ كو ٤: ١١؛ ١تس ٣: ٢).

(جـ) ينتمي أع ٦: ١-٦ أيضاً في هَذَا السياق، رغم استخدام *diako-neō* و*diakonia*. تولي السبعة، الذين يوضعون جنباً إلى جنب مع الرسل، الاهتمام بالفقراء في الْكَنِيسَةِ لأن الهيلينيين اشتكوا مِنَ أن أراملهم مهملون في التوزيع اليومي للطعام. رغم ذلك كان لديهم بلاشك وظائف روحية أيضاً، صفات كانت تظهر عندما تنتهي هذه الخدمة الخاصة (قا؛ إستفانوس في ٦: ٨-٧: ٦٠ وفيلبس في ٨: ٩-٤٠؛ ٢١: ٨).

(د) تطور عمل الشماس أخيراً إلى منصب خاص، الذي يمكنه تتبع بداياته في ع ج (قا؛ في ١: ١؛ ١تي ٣: ٨-١٣). طور هَذَا المنصب على مجرى تاريخ الْكَنِيسَةِ. يمكن تسمية كُلِّ الوظائف المختلفة الممارسة في الْكَنِيسَةِ على نحو أصلي "خدمات" أو واجبات (١كو ١٢: ٥). ومن هنا كان حاملو هَذَا المنصب المختلفين (رسول، نبي، إلخ؛ قا؛ أف ٤: ١١-١٢). *diakonoi* الْكَنِيسَةِ (قا؛ ١كو ٣: ٥؛ كو ١: ٢٥). لكن مفهوم الخدمة بالمعنى الأخص ضاق إلى الرعاية المادية للكنيسة، التي كانت مرتبطة بإحكام بمنصب الأسقف (مثل؛ ١تي ٣: ١-٧، ٨-١٣).

هَذَا يعني أنه كان يوجد للـ *diakonos* دائماً عملاً لأجل الروح والجسد مُعبر عنه بدور الشخص في العبادة العامة، ورعاية الفقراء، والخدمة. كانت خدمة الله والفقراء - بإيجاز - وحده، مثل *agape* الوجبة العامة التي تسبق غالباً العشاء الرباني - متضمنة. كان مِنَ الواضح في الأصل أن الجميع كانوا خداماً، واقفين في شركة الخدمة، لكن هَذَا المفهوم تآكل على نحو متزايد بنمو هيئة الكهنوت برتباتها المختلفة. تم الاحتفاظ بالـ *diakonos* في الْكَنِيسَةِ الأرثوذكسية، لكن وظيفة الشماس هنا صارت مجرد مرحلة انتقالية في الطريق إلى المنصب الكهنوتي في الكاثوليكية الرومانية والكنائس الأسقفية البروتستانتية.

(هـ) يميز ع. ج أيضاً عمل الشماس الأنثي، لكن دورها يترك دون تعريف (رو ١٦: ١؛ ربما أيضاً ١تي ٣: ١١). يتعارف على هَذَا المنصب في الكنائس اليوم على نحو متزايد. يبدو هَذَا المنصب في ع. ج مرتبطاً بإحكام بذلك الخاص بالأرملة (← *chēra*، ٥٩٣٩).

٥. في رو ١٣ يحث بُولُسُ على طاعة الحاكم الأرضي، حتى ولو كان غير مؤمن "لأَنَّهُ خَادِمُ [*diakonos*] اللهِ لِلصَّلاَحِ! وَلَكِنْ إِنْ فَعَلْتَ الشَّرَّ فَخَفْ لأَنَّهُ لاَ يَحْمِلُ السَّيْفَ عَبَثاً إِذْ هُوَ خَادِمُ [*diakonos*] اللهِ مُنْتَقِمٌ لِلْغَضَبِ مِنَ الَّذِي يَفْعَلُ الشَّرَّ" (رو ١٣: ٤؛ قا؛ ١بط ٢: ١٣-١٧؛ أيضاً مت ٢٢: ١٥-٢٢؛ مر ١٢: ١٣-١٧؛ لو ٢٠: ٢٠-٢٦).

انظر أيضاً *latreuō*، يخدم (٣٣٠٢)؛ *leitourgeō*، يخدم (٣٣١٠)؛ *doulos*، عبد (١٥٢٨).

١٣٥٥ (*diakonia*)، خدمة، وظيفة، مساعدة، دعم، توزيع (للصدقة، الخ)، وظيفة شماس) ← ١٣٥٤.

١٣٥٦ (*diakonos*)، خادم، شماس) ← ١٣٥٤.

١٣٥٩ διακρίνω، διακρίνω، (*diakrinō*)، يميز، يقرر، يحكم، يشك، يرتاب، يتردد [فقط في ع. ج] (١٣٥٩)؛ διάκρισις، (*diakrisis*)، تمييز، جدال (١٣٦٠)؛ ἀδιάκριτος، (*adiakritos*)، ثابت، غير متردد، نزيه (٨٨).

ث ي. ع ق تحمل *diakrinō* (شكل *krinō*) المعنى الأساسي ليحكم، يميز، يفرق؛ يفصل، يهتم؛ يصدر قراراً، يقيم عدلاً. الاسم *diakrisis* يعني فصل، تقسيم ؛ فاصل، حكم؛ ونزاع، شجار.

تعني *diakrinō* في سب في الأساس يحكم أو يقضي (مثل؛ خر ١٨: ١٦؛ ١مل ٣: ٩؛ ١أخ ٢٦: ٢٩)، يميز، يفرق (٤مك ١: ١٤)؛ أيضاً يقيم عملاً. يُستشهد أيضاً بالمعنى يتجادلان، يدخل في محاكمة (حز ٢٠: ٣٥؛ ٣٦؛ يؤ ٣: ٢). يمكن لمعنى يحاكم أن يعزز يمتحن (أي ١٢: ١١؛ ٢٣: ١٠) ويختار (٩: ١٤؛ ١٥: ٥). ترد *diakrisis* في ٣٧: ١٦ فقط، حيث تعني السحاب (قد يكون هَذَا خطأً في الترجمة مِنْ قبل المترجم).

ع. ج ١. *diakrinō*، ١٩مرة في ع ج. تعني في ٣ أمثلة يحكم: مظهر السماء، لكن ليس علامات الأَزْمِنَةِ (مت ١٦: ٣)، والنفس (١كو ١١: ٣١)، والكلام النبوي (١٤: ٢٩). إنها تشير مرتين إلى الله، الذي لا يميز بين اليهود والوثنيين (أع ١٥: ٩؛ قا؛ ١١: ١٢). توجد فكرة تقييم مميز في ١كو ٤: ٧؛ ١١: ٢٩؛ يع ٢: ٤. ترد *diakrinō* كمصطلح قانوني في في ١كو ٦: ٥، لإقامة العدالة بين أثنين مِنَ الْمُؤْمِنِينَ (قا؛ حز ٣٤: ١٧، ٢٠)، يستخدم هَذَا الفعل مرتين في الوسط بمعنى يجادل مع، يتعارض مع: أهل الختان مع بطرس (أع ١١: ٢)، وميخائيل مع الشَّيْطَانِ (يه ٩).

٢. تحمل *diakrinō* المعنى الأبعد للشك ٨ مرات (قا؛ الاستخدام

المشابه لـ *distazō* في مت ١٤: ٣١؛ ٢٨: ١٧). في رو ١٤: ١٣ يظهر الشك كنقص إيمان ومِن ثمّ كخطية. يع ١: ٦-٨ يربط هَذا بالصلاة: يَنْبَغِي على الشخص أن يَطْلُبَ بإيمان، بينما الشخص الذي يَطْلُبُ بشك هُوَ شخص منقسم ينقصه قوة الرجاء مت٢١: ٢١؛ مر١١: ٣٢ يعلمان أن الإِيمَانِ الذي لايشك يمكن أن ينقل الجبال. تظهر المقارنة مع مت ١٧: ٢٠، حيث يعبر يَسُوعَ عن نفس الفكرة بـ "لِعَدَمِ إِيمَانِكُمْ"، أن الشك مماثل للجبن. في رو ٤: ٢٠ تقترب *diakrinō* جدّاً مِنَ عدم الإيمان: "وَلاَ بِعَدَمِ إِيمَانٍ ارْتَابَ [إِبْرَاهِيمَ] فِي وَعْدِ اللهِ" يتضمن الإِيمَانِ وعود الله؛ لَذا فَالشك هو نقص الثقة في تلك الوعود. وفقاً لـ أع ١٠: ٢٠ إذا ما تردد (*diakrinō*) بطرس فكان سيفشل في الثقة بالروح، الذي كان يرسله في الطريقِ إلى كَرْنِيلِيُوسُ. يشجعنا يَهُوذَا على أن نكون رحماء "مُمَيِّزِينَ" (يه ٢٢).

بالحديث على نحو صارم فإن الشك في ع ج موجه ضد الرجاء والثقة. يُثار مثل هَذا الشك دائماً في تعارض مع الإِنْجِيلِ، في أن احتمالية الشك ترد فقط حيث يمكن سماع أو رؤية الإِنْجِيلِ. يعد الشك في ع ج شأناً خاصاً بالمؤمن أكثر مما هُوَ لغير المؤمن، رغم أن الشك يمكن بالتأكيد أن يقود إلى عدم الإيمان.

٢. تستخدم *diakrisis* بمفهوم التمييز: الأرواح (١كو ١٢: ١٠)، الخير مِنَ الشر (عب ٥: ١٤). إنها تعني في رو ١٤: ١ نزاعاً أو إصدار حكم. لا يرد الاسم في ع ج بمعنى الشك.

٣. ترد *adiakritos*، عَدِيمَ الرَّيْب، نزيه، في يع ٣: ١٧فقط. جزء مِنَ الحكمة التي تأتي مِنَ الله هيَ أن نكون نزيهين في علاقتنا مع الْمُؤْمِنِينَ الآخرين.

١٣٦٠ (*diakrisis*، تمييز، جدال) ← ١٣٥٩.

١٣٦٣ (*dialegomai*، يناقش) ←١٣٦٨.

١٣٦٤ (*dialeipō*، يتخلى عن، يكفّ) ← ٣٣٠٩.

١٣٦٧ (*diallassomai*، تصالح) ←٢٩٠٤.

١٣٦٨ **διαλογίζομαι**، διαλογίζομαι (*dialogizomai*)، يتأمل، يفكر، يدرس (١٣٦٨)؛ διαλογισμός، (*dialogismos*)، فكر، رأي، إعتبار، جدال، مجادلة (١٣٦٩)؛ διαλέγομαι، (*dialegomai*)، يناقش (١٣٦٣).

ث ي. ع ق١. يعبر عن معنى *dialegomai* في ث ي والهيلينية بالْكَلِمَةِ الإنجليزية dialogue (حوار)؛ إنها تعني يقيم محادثة. استخدام الفلاسفة هذه الْكَلِمَةَ لمحادثة موضوعها التَّعْلِيمِ: شخص يناقش ويعمل هذا يتعلم. الفعل *dialogizomai*، يعتبر، يفكر عبر، مرتبط بها بقوة، مثل الاسم *dialogismos* التفكير ملياً اعتبار، فكر، مناقشة.

٢. تستخدم سب *dialegomai* لتترجم العبرية *dābar*، يتكلم، لكلام الله والبشر على حد سواء؛ إنها تستخدم أيضاً مع معاني يتفاوض مع شخص، يدير حديثاً، أحياناً يتنازع، يجاهد، يجادل. الْكَلِمَةَ المرتبطة *dialogizomai* تعني يفكر، يحسب، يعتبر (مثلاً ٢صم ١٤: ١٤، مز ١٠: ٢= سب ٩: ٢٣؛ ١٤٠: ٨). يمكن إستخدام هَذا الفعل بشكل حيادي، لكنه يحمل في الغالب المعنى المنخفض لمكر، خداع (٣٥: ٢٠؛ ٣٦: ٤). تعني *dialogismos* فكراً ، خطة، قصداً (مثلاً؛ ٤٠: ٥؛ ٩٤: ١١؛ ١٣٩: ٢؛ إش ٥٩: ٧)؛ غالباً ما تدل على التفكير الخاطئ الباطل الذي يتوقع الدمار (مز ٩٤: ١١) وبنةٌ ب ضد كُلِّ مِنَ الله (أش ٥٩: ٧؛ إر ٤: ١٤) والأتقياء (مز ٥٦: ٥). إننا نرى هَذا خاصة في صورة بن سيراخ لـ *dialogismos* الغبي كعجلة تدير محورها باستمرار (سي ٣٣: ٥ = سب ٣٦: ٥). والرائعة (٤٠: ٥).

ع. ج ١. تستخدم *dialogizomai* وَ *dialogismos* دائماً بتضمن منخفض على نحو طفيف. لا تقود أفكار القلب البشري بالضرورة- مثل الأفكار اليونانية - إلى معرفة الحقيقة (قا؛ ١كو ١: ٢١-٢٥)، لكنها شريرة (مت ١٥: ١٩؛ مر ٧: ٢١)، ومليئة بالشك والارتياب (٢: ٦، ٨؛ لو ٥: ٢٢؛ ٦: ٨)؛ ومليئة بالطمع (١٢: ١٧؛ ٢٠: ١٤)، ومرتبطة باللحظة الحاضرة (٣: ١٥)، وتهتم بالسطحيات (مت ١٦: ٧-٨؛ مر ٨: ١٦-١٧)، وغالباً ماتكون ماكرة (مت ٢١: ٢٥؛ مر ١١: ٣١). إن القرار الذي صنعه البشر عن يَسُوعَ يظهر شخصيتهم الفعلية وتفكيرهم الحقيقي (لو ٢: ٣٥؛ قا؛ ٢: ٣٤). لا يكشف يَسُوعَ أفكار تلاميذه الطموحه (مر ٩: ٣٣-٣٤؛ لو ٩: ٤٦-٤٧) ويقدم اتجاه الإِيمَانِ إلى النور عبر مثل الطفل (قا؛ لو ٩: ٤٨).

في رو ١: ٢١ يقول بُولُسُ إنه كنتيجة لرفض الله صار الناس في أفكارهم؛ في ١٤: ١ يتحدث عن "الآراء المختلفة" (ت. ع. م) في الطريقة التي يَنْبَغِي بها عيش الحَيَاةُ الْمَسِيحِية (قا؛ ١تي ٢: ٨). وفقاً لـ ١كو ٣: ٢٠ نقرأ أن "أفكار الحكماء .. باطلة"، وفي في ٢: ١٤ نقرأ عن المجادلة (*dialogismos*) التي هي أصل اللامبالاة.

٢. *dialegomai* في مر ٩: ٣٣-٣٤ ويه ٩ تعني يجادل، يتشاجر بالكلام؛ لكن في عب ١٢: ٥ تستخدم لحديث الله عبر التأديب الأبوي. في أع ١٧: ٢، ١٧؛ ١٨: ٤، ١٩؛ ١٩: ٨-٩؛ ٢٠: ٧، ٩؛ ٢٤: ١٢، ٢٥، تشير الْكَلِمَةَ إلى قراءة وشرح بُولُسُ لـ ع. ق، أنشطة كان - في الجانب النظري على الأقل - مسموح بها لكل ذكر بالغ في المجمع (قا؛ لو ٤: ١٦ - ٢١). يصبح الفعل هنا مصطلحاً فنياً لتَعْلِيمَ بُولُسُ في الجمع ويقترب مِنَ فكرة الوعظ، رغم أنه كان يمكن أن يتضمن حواراً وأسئلة.

انظر أيضاً *dokeō*، فعل متعد: يفتكر، يعتقد، يفترض، يظن؛ وفعل لازم: يظهر، يتراءى (١٥٠٦)؛ *logizomai*، يفكر، يعتقد، يظن، يحصي، يحسب (٣٣٥٧).

١٣٦٩ (*dialogismos*، فكر، جدال، مجادلة) ← ١٣٦٨.

١٣٧٠ (*dialyō*، يتحطم، يتبدد، يُفرّق) ←٥٠٢٥.

١٣٧١ (*diamartyromai*، يشهد، يناشد) ← ٣٤٥٦.

١٣٧٤ (*diamerizō*، يُقسّم، يقتسم) ← ٣٥٣٢.

١٣٧٥ (*diamerismos*، إنقسام) ← ٣٥٣٢.

١٣٧٨ (*dianoēma*، فكر) ← ٣٨٠٨.

١٣٧٩ (*dianoia*، فكر، ذهن، بصيرة) ← ٣٨٠٨.

١٣٨٠ (*dianoigō*، مفتوح، يوضّح) ← ٤٨٧.

١٣٩٨ (*diaseiō*، الهزة بقسوة، يُخيف، يظلم) ←٤٩٤٠.

١٣٩٩ (*diaskorpizō*، يبذر، يبعثر، يتفرق) ←٥٠٢٥.

١٤٠١ (*diaspeirō*، يتشتت) ← ٥٠٢٥.

١٤٠٢ **διασπορά**، διασπορά، (*diaspora*)، شتات (١٤٠٢).

ث ي. ع ق١. تعني *diaspora* (مشتقة مِنَ *diaspeirō*، يشتت؛ ← *skorpizō*، ٥٠٢٥) تشتيت. استخدمت هذه الكلمات أولاً في سب وترد تماماً تقريباً في الأدب اليهودي - الْمَسِيحِي.

٢. *diaspora*، ١٢مرة في سب. إنها تحمل ثلاثة معاني مختلفة: (أ) حدث أو حالة تشتيت اليهود بين الأمم الوثنية (تث ٢٨: ٢٥؛ غر ٣٤: ١٧ [=سب ٤١: ١٧] ؛ (٢) جماعة أولئك المشتتين جداً (مز ١٤٧: ٢؛ إش ٤٩: ٦؛ ٢مك ١: ٢٧؛ مز سل ٨: ٢٨)؛ (٣) المكان أو المدينة التي يعيش فيها اليهود المشتتين الآن (يه ٥: ١٩).

٣. رغم أن *diaspora* أصبحت مصطلحاً فنياً لتشتيت اليهود إلا أنه

مِنَ الملاحظ أنه لا يستخدم أبداً في سب ليترجم المصطلحين العبرانيين. *go/a* و*gālût* مما يشير إلى كونهم مأسورين ومسبيين. تميل الكلمات اليونانية المستخدمة لهذه الكلمات إلى أعتناق أفكار صعبة وسلبية، مقترحة الأسر في بلد غريبة. *diaspora* على عكس ذلك فهي أكثر حيادية.

يعكس التغير إلى *diaspora* تقييماً للفكر اليهودي أبعد حروب الفتح نفى الحكام الغرباء جماهير سبي نبوخذ نصر قسماً مِنَ المغلوبين (٢مل ٢٤: ١٤-١٦؛ ٢٥: ١١-٢١) وحيث ظلّ مُعظم اليهود حتى بعد مرسوم كورش بالسماح لهم بالعودة. كان السبي الأساسي يُرى كعقوبة الله (إر ١٧: ١- ٤؛ حز ١٢: ١٥). لكن هذه النظرة تبدت تدريجاً، ونما مِنَ السبي جماعات مِنَ اليهود الذين عاشوا هناك بإراتهم. نشأ مِنَ خلال وعظ الأنبياء اتجاه أكثر إيجابية الموقف (قا؛ إش ٦٠؛ حج ٢: ٦-٩؛ زك ٨: ٢٠-٢٣). أراد الله عبر هَذَا التشتيت أن يجمع كُلّ الأمَم إلى نفسه (قا؛ إش ٤٠-٦٦ على نحو خاص). هكذا فإن *diaspora* قدّمت الحافز نشاط تبشيري عالمي النطاق بين اليهود.

ع ج ترد *diaspora* في ع. ج ٣مرات فقط. إنها تستخدم لكل مِنَ اليهود والكنيسة. يتحدث يو٧: ٣٥ عن تشتيت اليهود بين اليونانين (قا؛ تث ٣٠: ٤؛ مز ١٤٧: ٢). يع ١: ١؛ ١بط ١: ١ لهما مغزى أكبر لاهوتياً يوجه بطرس رسالته إِلَى الْمُتَغَرِّبِينَ مِنْ شَتَاتِ [*diaspora*] بُنْتُسَ وَغَلاَطِيَّةَ وَكَبَّدُوكِيَّةَ وَأَسِيَّا وَبِيثِينِيَّةَ، الْمُخْتَارِينَ" (١بط ١: ١)؛ ويعقوب "إِلَى الاثْنَيْ عَشَرَ سِبْطاً الَّذِينَ فِي الشَّتَاتِ [*diaspora*]" (يع ١: ١). إذاً كانتا هاتان الرسالتان مكتوبتان إلى الْمَسِيحِيين الأمميين فإن هذه الْكَلِمَة تحمل مغزىً خاصاً. يرى الرسل في الْمَسِيحِيين المشتتين في كُلّ أرجاء العالم توازياً مع التشتيت اليهودي. الوطن الحقيقي لأتباع الْمَسِيح ليس هُوَ المكان الذي اتفق وأن عاشوا فيه. إنه في السماء (قا؛ في ٣: ٢٠)، أورُشَلِيمَ السماوية (قا؛ غل ٤: ٢٦). إنهم غرباء دائماً على الأرض، أحياء كغرباء (← *paroikos*، ٤٢٣٠). إنهم مِثل بذور الله التي تُزرع بعيدة ومتفرقة، والتي سيكون ثمرها واضحاً عند الجمع العظيم (قا؛ مت ٢٤: ٣١).

انظر أيضاً *allotrios*، غريب، أجنبي (٢٥٩)؛ *xenos*، أجنبي، غريب، مضيّف (٣٨٢٨)؛ *parepidēmos*، يظل لفترة فِي مكان غريب، مَنْفِي، مسبي، غريب، أجنبي (٤٢١٥)؛ *paroikos*، غريب، أجنبي، نزيل (٤٢٣٠).

١٤٠٧ (*diasōzō*، يخلص، ينجو، يُنقذ) ← ٥٣٩٢.

١٤٠٨ (*diatagē*، ترتيب، نظام) ← ٥٤٥٥.

١٤١١ (*diatassō*، يأمر، يوصي، يرتب) ← ٥٤٥٥.

١٤١٩ (*diaugazō*، يُشرق مِنَ خلال، ينفجر، فجر) ←٥٧٥.

١٤٢٢ διαφέρω، διαφέρω (*diapherō*)، يجتاز بـ، يكون مختلف، شيء ثمين (٧٤٢٢)؛ διάφορος، (*diaphoros*)، مختلف، رفيع (١٤٢٧).

ق ي. ع ق١. تحمل *diaplierō* في ث ي معنى متعدياً أو يحقق. ويعني في الغير متعدي يختلف، يكون مختلفاً عن؛ أحياناً، يفوق أويتجاوز.

٢. نادراً ما ترد *diapherō* في سب وعادة مع المعنى الغير متعدي. الوحوش في رؤية دانيال مختلفة عن بعضها البعض (٧: ٣). لا يوجد اختلاف بين غضب ملك وزئير أسد (أم ٢٠: ٢). إذا كان شخص يبارك قريباً مبكراً في الصباح بصوتٍ عالٍ فإن هَذَا لايختلف عن اللعنة (٢٧: ١٤). تعني *diaphoros* بالفشل مختلفاً (مثل؛ لا ١٩: ١٩؛ تث ٢٢: ٩؛ دا ٧: ٧، ٩ [أقل أثنين في ثيود]).

ع. ج ١. تحمل *diapherō* معنىً متعدياً ٣مرات في ع ج. فيما الآب رفض يَسُوعَ أن يسمح لأي أحد أن "يحمل" (ث.ع.م) أي شيئ مرتبط بالعمل إلى الْهَيْكَل (مر ١١: ١٦). بعد وعظ بُولُسَ وبرنابا "انتشرت" (حرفياً جُملت) كلمة الله في كُلّ الكورة (أع ١٣: ٤٩). الناس الذين كانوا على متن السفينة المتجهة إلى روما قالوا ونحن "نُحمل" بالرياح والبحار لمدة أربعة عَشَرَ يوماً وليلة (٢٧: ٢٧).

٢. المعاني الغير متعدية (١٠مرات) أكثر أهمية. إن أفضل بكثير للآب مِنَ الطيور (مت ٦: ٢٦؛ ١٠: ٣١) أو الخراف (١٢: ١٢). ذلك يعني أن الْحَيَاة البشرية بالنسبة لله أهم مِنَ أي شيئ آخَرَ عندما يتأمل بُولُسَ في موضوع ع. ق و ع. ج يستخدم التشابه الجزئي لوريث عندما يكون ذلك الشخص طفلاً وعندما ينمو. إلى أن يبلغ الوريث سن الرشد لا يفرق شيئاً عن العبد (غل ٤: ١) لكنه مطالب بأن يعيش وفقاً لناموس لكن عندما يكبر يتحرر مِنَ نَامُوسِ أبيه.

٣. يكتب بُولُسَ أن الله وزع مواهب "مختلفة" (*diaphoros*) وفقاً لنعمة (رو ١٢: ٦). يستخدم عب *diaphoros* ليؤكد رفعت اسم يَسُوعَ (١: ٤) وخدمته (٨: ٦).

١٤٢٥ (*diaphtheirō*، يبلى، يفنى، يهلك) ←٥٧٨٠.

١٤٢٦ (*diaphthora*، فساد، هلاك) ←٥٧٨٠.

١٤٢٧ (*diaphoros*، مختلف، رفيع) ← ٧٤٢٢.

١٤٣٤ (*didaktikos*، ماهر في التَّعْلِيمَ، مُعلّم قدير) ← ١٤٣٨.

١٤٣٥ (*didaktos*، متعلّم) ← ١٤٣٨.

١٤٣٦ διδασκαλία، διδασκαλια، (*didaskalia*)، تَعْلِيمَ (١٤٣٦)؛ διδαχή، (*didachē*)، تَعْلِيمَ (٧٤٥٩).

ث ي. ع ق١. يشير الاسم *didaskalia* إلى نشاط المُعلّم. ترد الْكَلِمَة أيضاً في المبني للمجهول، بمعنى تَعْلِيمَ (ذلك الذي يُعلم) *didachē*، مشتقة مباشرة مِنَ جذر كلمة *didaskō*؛ وتعني تَعْلِيمَات أو تَعَالِيمَ منقولة بالتَّعْلِيمَ.

٢. (أ) ترد *didaskalia* في سب ٤مرات فقط. تشير في أم ٢: ١٧؛ سي ٢٤: ٣٣؛ ٣٩: ٨ إلى الناموس على إعتبار أنه مشيئة الله، بينما في أش ٢٩: ١٣ تعني تَعَالِيمَ بشرية، التي يَنْبَغِي تمييزها عن المشيئة الواحدة لله بتعدداتها الكثيرة. تكمن ندرة ورود *didaskalia* في سب في حقيقة أن معناها الأولي في ث ي هُوَ التَّعْلِيمَ الفكري بنظرة إلى المعرفة، بينما رأت إِسْرَائِيلَ التَّعْلِيمَ على أنه يعني نَامُوسِ الله، الذي تمثل الطاعة فقط الأجابة الملائمة له.

(ب) ترد *didachē* في عنوان مز ٦٠ فقط "التَّعْلِيمَ". المساوي العبري لـ *didachē* هُوَ *talmūd*، دراسة (رج مثل؛ ميشناه، أبوت ٦: ٢).

ع. ج ترد *didachē* في ع. ج ٣٠ مرة، معظمها في الأناجيل وأع، وترد *didaskalia*، ٢١ مرة، معظمها في الرسائل الرعوية.

١. (أ) يُسمى وعظ يَسُوعَ *didachē* (مر ١: ٢٢، ٢٧)، دون إعطاء أي تفاصيل أكثر مِنَ محتواها (قا؛ استخدام مر لـ *didaskō*، يعلم ← ١٤٣٨). يرى مر تَعْلِيمَ يَسُوعَ أنه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بمعجزاته، التي هي برهان، لذلك ليتكلم عن السلطان الإلهي وراء التَّعْلِيمَ. في ١١: ١٨ يُعطى تَعْلِيمَ يَسُوعَ الذي له سلطة كسبب لمكيدة الكتبة كي يقتلونه، بينما في ١٢: ٣٨ تمتد *didachē* كي تغطي جداله ضد الكتبة.

(ب) يستخدم مت *didachē* في ٧: ٢٨ ليصف العظة على الجبل (ص ٥-٧)، والتي يمثل شرح الْمَسِيح للشريعة جزءاً منها (قا؛ ٢٢: ٣٣). مت أيضاً يستخدم هذه الْكَلِمَة لتَعْلِيمَ الْفَرِّيسِيِّينَ والصدوقيين (١٦:

١٢).

(جـ) في أع *didachē* وتستخدم للتَعْلِيمَ الْمَسِيحِي المبكر وتظهر في عبارات متنوعة: مثل؛ "تَعَالِيمَ الرسل" (أع ٢: ٤٢)، وَ "التَعْلِيمَ عن الرّبّ" (١٣: ١٢)، وَ "التَّعْلِيمَ الجديد" (١٧: ١٩)؛ تشير هذه التعبيرات إلى شهادة الرسل مع الْمَسِيح (قا؛ ١: ٢١). لم يعد تفسير الشريعة الموسوية - التي يصفها مت *didachē*- يعتبر جزءاً مِنَ التَّعْلِيمَ.

(د) يشير استخدام يو لـ *didachē* في يو ٧: ١٦-١٧ (قا؛ ١٨: ١٩) في نفس الاتجاه. توصف رسالة يَسُوعَ كتَعْلِيمَ يأتي مِنَ الآب، وتصبح هذه الرسالة في ٢يو ٩-١٠ "تَعْلِيمَ الْمَسِيحِ".

(هـ) في رو ٦: ١٧؛ ١٦: ١٧ يستخدم بُولُسُ *didachē* ليشير إلى كُلّ تَعْلِيمَه الرسولي. في ١كو ١٤: ٦-٢٦ تدل الْكَلِمَةَ على أحد بعض نماذج "الحديث المثقف"، الكل متناقض مع التّكلم بالسنة تبدو *didachē* في الرسائل الرعوية أنها تصير هيئة معطاه للتَعْلِيمَ الذي يَنْبَغِي غرسه (٢تي ٤: ٢؛ تي ١: ٩). يوضح هَذَا في أماكن أخرى بحقيقة أن "التَّعْلِيمَ" يُشار إليه *parathēkē*، بالموثوق فيه (١تي ٦: ٢٠؛ ٢تي ١: ١٢، ١٤)، *didaskalia* (انظر أسفل).

(و) مِنَ المحتمل أن *didachē* في عب ٦: ٢ تعني أيضاً مجموعة معينة مِنَ التَّعَالِيمَ ("تَعْلِيمَ الْمَعْمُودِيَاتِ"، إلخ)، بينما في ١٣: ٩ يصف الكاتب تَعَالِيمَ خصومه كـ *didachē* (قا؛ رؤ ٢: ١٤، ١٥، ٢٤).

(ي) باختصار: تشير *didachē* في ع. ج إلى رسالة الْمَسِيحِ (مع دعوته للتوبة والإيمان) والوعظ المسيحي الْمُبكر بالمعنى الأوسع. مِنَ المدهش أنه لا يوجد اختلاف واضح بين مجموعة ثانية مِنَ التَّعْلِيمَ (الْمُسلّم بالتقليد) والرسالة الموعوظ بها في أي وقت محدد. حقيقة أن الْكَنِيسَة المبكرة - في مرحلة مبكرة نسبياً - كانت تملك مجموعة مِنَ التَّعَالِيمَ أكثر أو أقل ثباتاً موضحة بالإعترافات الموجزة للإيمان التي يقتبسها بُولُسُ، رغم أنه هُوَ نفسه ربما لم يرها حتى ذلك الحين كمقدسة إلى أبعد حد. تسير المادة المجمعة في العظة على الجبل في نفس الاتجاه. أدت هذه التجمعات إلى أعمال مثل تَعْلِيمَ الرسل الأثنى عَشَرَ (يُطلق عليه عادة *Didache* [قا؛ ٢: ١؛ ٦: ١؛ ١١: ٢]. التي كان يُنظر إليها كتَعْلِيمَ له سلطان.

٢. يمكن ملاحظة هَذَا التطور في استخدام *at didaskalia* أيضاً، (أ) تنطبق العبارة *didaskalias .... anthrōpōn* (حرفياً "تَعْلِيمَ الناس") على تَعْلِيمَ الكتبة والْفَرِّيسِيُّونَ في مت ١٥: ٩؛ مر ٧: ٧ (مقتبساً إش ٢٩: ١٣). نفس النص مِنَ إش يوضع في النظر في كو ٢: ٢٢، الذي يصف تَعَالِيمَ الْمُعَلِّمِينَ الكذبة في كولوسي. بالتشابه فإن ١تي ٤: ١ يشير ليس فقط إلى أرواح الإغواء والضلال بل ايضاً "تَعَالِيمَ شَيَاطِينَ".

(ب) ترد *didaskalia* في كُلّ المواضع الأخرى في ع.ج في صيغة المفرد في رو ١٢: ٧ تعني منصب التَّعْلِيمَ وفي ١٥: ٤ تصف وظيفة مز٦٩: ٩، مقتبس في رو١٥: ٣، أي ليمدّ الْمَسِيحِين بالتَّعْلِيمَ. في أف ٤: ١٤ يُقَالِ عن الْمَسِيحِيين المضطربين في البصيرة الروحية إنهم "مَحْمُولِينَ بِكُلِ رِيحِ تَعْلِيمٍ".

(جـ) تشكّل الأناجيل ورسائل بُولُسُ باستخدامها المحدود لـ *didaskalia*، (٦مرات) تبايناً مع الرسائل الرعوية، حيث ترد الْكَلِمَةَ ١٥مرة. في ١تي ١: ١٠؛ ٢تي ٤: ٣؛ تي ١: ٩؛ ٢: ١ تُحدد الْكَلِمَةَ بكلمة "الصَّحِيحْ" وتعني "المعتقد التقليدي" الثابت نسبياً الذي تسلمته الكنائس والذي مِنَ واجبهم أن يحافظوا عليه ضد الهرطقة. فتدعو نفس التقليد التَّعْلِيمَي الثابت في ١تي ٦: ٣ "التَّعْلِيمَ الَّذِي هُوَ حَسَبَ التَّقْوَى"، وفي ٤: ٦ "التَّعْلِيمَ الحسن" وفي ٤: ١٦ "التَّعْلِيمَ" على نحو بسيط (قا؛ ٢تي ٣: ١٠). تشير هذه الكلمات إلى نشاط التَّعْلِيمَ في ١تي ٤: ١٣ (قا؛ ٥: ١٧؛ تي ٢: ٧). في ٢تي ٣: ١٦ نتعلم أن الكتاب، مُوحي به من الله (أي ع. ق) نافع (ضمن أشياء أخرى) لـ "تَعْلِيمَ". أخيراً يُجبر العبيد في تي ٢: ١٠ بأن "يُزَيِّنُوا تَعْلِيمَ مُخَلِّصِنَا اللهِ فِي كُلِ شَيْءٍ" (قا؛ ١تي ٦: ١).

انظر أيضاً *didaskō*، يعلّم (١٤٣٨)؛ *didaskalos*، مُعلّم (١٤٣٧)؛ *katēcheō*، يُعلّم، يُرشد، يُخبر (٢٩٩٤)؛ *paideuō*، يُربّ، يُوجّهُ، يُعلّمُ (٤٠٨٤)؛ *paradidōmi*، يسلّم، يدفع إلى، يبذل (٤١٤٠).

١٤٣٧ διδάσκαλος، διδάσκαλος (*didaskalos*)، مُعلّم (١٤٣٧)؛ νομοδιδάσκαλος (*nomodidaskalos*)، مُعلم الشريعة [الناموس] (٣٧٩١)؛ καλοδιδάσκαλος (*kalodidaskalos*)، تَعْلِيمَ ما هُوَ صالح (٢٨١٥)؛ ψευδοδιδάσκαλος (*pseudodidaskalos*)، مُعلم كاذب (٦٠١٥)؛ ἑτεροδιδάσκαλέω (*heterodidaskaleō*)، تَعْلِيمَ مختلف، وبمعنى آخَرَ: ضلالي، مذْهَبي (٢٢٨١).

ث ي. ع ق١. تستخدم *didaskalos* على نطاق واسع في ث ي بمعنى معلم أو مدرس. تغطي هذه الْكَلِمَةَ كُلّ أولئك المشتغلين بانتظام في النقل المنظم للمعرفة أو المهارات الفنية: المعلم التمهيدي، المدرس، الفيلسوف، حتى رئيس الخورس، الذي يَنْبَغِي عليه أن يكرر بروفات الشعر للأداء العام. نظراً لأن نشاط المعلم مقيد بمحاولات معينة فإن *didaskalos* غالباً ماتُعرف بأكثر إحكاماً بالفاعل المتّعلم. مِنَ الممتع أنه في هَذَا الإرتباط سقراط لا يريد أن يعُرف كمعلم، لأن الفضيلة لم تكن شيئاً يمكن أن يُعلّم على الجانب الآخر ذكر أبيكتيتوس نفسه كمعلم لأولئك الذين يجاهدون وراء الكمال.

٢. (أ) ترد *didaskalos* في سب مرتين فقط. في إس ٦: ١، حيث تدل على قارئ، وفي ٢مك ١: ١٠، والتي تشير إلى أريستوبولوس، رئيس الجماعة اليهودية المصرية، الذي أهدى تفسيراً لأسفار موسى الخمسة إلى الملك بطليموس فيلوميتور. يظهر هَذَا الاستخدام الثاني فرقاً دقيقاً جديداً لهذه الْكَلِمَةَ، لأن جذورها تكمن في اليهودية الفلسطينية وفي الفعل العبري *limmad*، (مُركّب من *lāmad*) يُعلم. ليست الْكَلِمَةَ فقط هي الغريبة على ع. ق بل المفهوم اليوناني كله للمعلم في الوقت الذي يكون فيه المفهوم متعلقاً بالطاعة أكثر مِنَ نقل المعلومات (← *didaskō* يعّلم، ١٤٣٨).

(ب) الموقف مختلف في نصوص جماعة قمران، حيث *môreh* (كلمة عبرية للمعلم) ترد أكثر تكراراً رغم أنها تأتي عادة مع عبارة مامحددة مثل "البر" (مثل؛ فحب ١: ١٣؛ ٢: ٢؛ وثص ١: ١١؛ ٢٠: ٣٢). مِنَ المحتمل أن لقب معلم البر يشير إلى مؤسس الطائفة، الذي عَلم الفهم الصَّحِيحَ للتوارة.

هناك كلمات عبرية أخرى للمعلم هي *maśkîl*، معلم (مثل؛ نح ٣: ١٣؛ ٩: ١٢، ٢١)، وَ *rab* معلم الشريعة (مشتق منها المصطلح *rabbi* [حرفياً "معلمي"]. كان مهمة المعلم اليهودي في زمن الْمَسِيح. هي تفسير التواره وإعطاء أحكام في شئون الشريعة. لقد كان لديه تلاميذ درسوا تفسيره وأحكامه وكانوا مرتبطين في واجب باحترامه وطاعته كمعلمهم. أصبح المعلم في القرن الأول الميلادي الْكَلِمَةَ المقصورة على معلم الشريعة الْمعين رسمياً.

(جـ) يطابق استخدام فيلو استخدام ث ي. إنه يستخدم *didaskalos* ليس فقط لموسى بل أيضاً لله نفسه. في كلتا الحالتين يرى المعلم كشخص ينقل المعرفة، وليس هُوَ الشخص الذي يضع أوامر أخلاقية أمام الآخرين.

ع. ج ترد *didaskalos* في ع ج. ٥٩ مرة، معظمها في الاناجيل.

تشير هذه الْكَلِمَة إلى يَسُوعَ ٤١ مرة منها ٢٩مرة تمثل صيغة مباشرة مِنَ الخطاب. تنطبق didaskalos أيضاً في الأناجيل على يوحنا المعمدان (لو ٣: ١٢)، ونيقوديموس (يو ٣: ١٠)، ومعلمي الشريعة اليهود (لو٢: ٤٦). تشيرفي مواضع أخرى في ع ج إلى معلمي الْكَنِيسَةِ (أع ١٣: ١؛ ١كو ١٢: ٢٨؛ أف ٤: ١١؛ يع ٣: ١). في ١تي ٢: ٧ وَ ٢تي ١: ١١ يدعو بُولُسُ نفسه didaskalos مصطلح يستخدمه جنباً إلى جنب مع kōryx رسول (← kēryssō، يعظ، ٣٠٦٢)، وَ apostolos، رسول (← ٦٩٣).

١. يَسُوعَ كمعلم، (أ) صيغة المنادي didaskale، سيد، معلم المطبقة على يَسُوعَ (مثل؛ مت ٨: ١٩؛ مر ٩: ١٧، ٣٨؛ لو ١٠: ٢٥) أو على يوحنا المعمدان (لو ٣: ١٢) ماهي إلا ترجمة للكلمة العبرية يَسُوعَ يحمل كُلّ علامات الرابي: طلب منه أن يعطي أحكاماً على قضايا موضع جدال في الشريعة (لو ١٢: ١٣-١٤)، وعلى موضوعات عقائدية (مر ١٢: ١٨-٣٤)؛ وكان أيضاً لديه تلاميذ. لم تكن الشروط المتأخرة للرابي - أي الدراسة والسيامة - مُلزمة في زمن يَسُوعَ.

لا يميل مت إلى استخدام صيغة المنادي didaskale في مواضع حيث يستخدمها مر وعندما يستخدمها تأتي مِنَ شفتي خصوم يَسُوعَ أو مِنَ الخارجين. ربما ينأى مت بهَذَا اللقب عن يَسُوعَ لأنه - كونه في صراع شديد مع الرابيين اليهود - ينمي أن يتجنب النسب المتكرر جداً لذلك اللقب إلى يَسُوعَ. علاوة على ذلك يميل مت إلى استخدام ألقاب كرسيتولوجية ليَسُوعَ في محتواها (رج أيضاً rhabbi، ٤٨٠٦ يستخدم مر ولو didaskalos في الأغلب بتلقائية تامة وبدون ربطها بأي مغزى كريستولوجي.

(ب) بالإضافة إلي استخدامها في صيغة المنادي تستخدم didaskalos غالباً بشكل مطلق في الأناجيل لتشير إلى يَسُوعَ (مثل؛ مت ٩: ١١؛ ١٧: ٢٤). إنها ترد في قول الذي جاء في مت ١٠: ٢٤ - ٢٥ ("ليس التمليذ أفضل مِنَ المعلم")، حيث يصف يَسُوعَ العلاقة بينه وبين أتباعه، وفي ٢٣: ٨، حيث يحث تلاميذه على ألا يدعوا أي أحد rhabbi لأن معلمهم وَاحِدٌ هُوَ يَسُوعَ؛ فهو المعلم فوق كُلّ الآخرين، الذي يستمر سلطانه حتى بعد موته (قا؛ يو ٣: ٢؛ ١١: ٢٧-٢٨؛ ١٣: ١٣-١٤، حيث rhabbi تستخدم مع ألقاب كرستولوجية أخرى).

٢. منصب التعليم في الْكَنِيسَة الأولى. في ١كو ١٢: ٢٨ يُذكر didaskalos كالمنصب الكاريزمي الثالث ضمن ثلاثية (جنباً إلى جنب مع الرسل والأنبياء). كان أولئك الذين يتولون هَذَا المنصب يقومون بمهمة شرح الإيمَانِ الْمَسِيحِي للآخرين وإمداد بيان تفسيري مسيحيي لـ ع. ق. يضيفُ بُولُسُ فيما بعد منصباً رابعاً - ذلك الحاضر بالـ euangelistēs مُبشّرَ (أف ٤: ١١)، لكن في كلا الحالتين يُعيّن المعلم لكنيسة خاصة (قا؛ أع ١٣: ١؛ حيث تُذكر didaskaloi مع (الأنبياء). يوضح يع ٣: ١- تحذير ضد التدفق الزائد عن الحد اللازم إلى منصب التَّعْلِيمَ (التي يبدو أن الكاتب نفسه يعتنقه) - أن فشل الْمُعَلِّمِينَ سوف يجلب عقوبات قاسية في الدينونة. يشير عب ٥: ١٢ إلى الْمَسِيحِيينِ الذين كان يَنْبَغِي أن يكونوا "مُعَلِّمِينَ" لسبب طول الزمان، لكنهم بدلاً مِنَ ذلك يحتاجون أن يتعلموا مرة أخرى مبادئ الإيمان. تبدو الْكَلِمَة في ٢تي ٤: ٣ أنها منطبقة - بطريقة ساخرة - على الْمُعَلِّمِينَ الكذبة.

٣. يمكن ملا حظة التراكيب التالية، (أ) ترد nomodidaskalos- معلم الشريعة - في الكتابات الْمَسِيحِية فقط. في ١تي ١: ٧ تستخدم مع الْمُعَلِّمِينَ الكذبة الذين يرغبون أن يكونوا معلمي الشريعة لكنهم بدون فهم وسقطوا في مناقشات تافهة. مِنَ الواضح أنهم شغلوا أنفسهم بالأساطير وسلاسل النسب اللانهائية (١: ٤). في أع ٥: ٣٤ يصف هَذَا المصطلح الفريسي غمالائيل، الذي "مُكَرَّمٌ عِنْدَ جَمِيعِ الشَّعْبِ" وحث القادة الآخرين على ترك الرسل وحدهم، مقترحاً أنه إذا كانت الحركة الْمَسِيحِية مِنَ الله فإنهم لايستطيعون أن ينقضوها (٥: ٣٨ - ٣٩). في لو ٥: ١٧ تشير إلى الْفَرِّيسِيِّينَ.

(ب) ترد kalodidaskalos- تَعْلِيمَ ماهو صالح في تي ٢: ٣ فقط، حيث تمثل وصفاً لما يَنْبَغِي أن تقدم به النساء العجائز.

(جـ) ترد pseudodidaskalos- معلم كاذب - في ٢بط ٢: ١ فقط، حيث يُنْظر إلى مثل هؤلاء الأشخاص كنظراء للأنبياء الكذبة القدماء. أنها سيجلبون سراً بدع هلاك وأيضاً ينكرون السيد الذي اشتراهم، لكنهم سيجلبون على أنفسهم هلاكاً سريعاً.

(د) heterodidaskaleō تعني يعلم بشكل مختلف، بمعنى هرطقي، مذْهَبِي. ترد مرتين فقط في ع ج. يُحث تيموثاوس على أن يمكث في أفسس و"يوصي قوماً أن لايعلموا تَعْلِيماً آخَرَ"(١تي ١: ٣) كان هؤلاء الناس مِنَ الواضح مثل أولئك الذين طمحوا إلى أن يكونوا nomodidaskaloi في ١: ٧. امتحان مثل هَذَا المعلم في ٦: ٣ هُوَ أنه إما ما يوافق "كلمات ربنا يَسُوعَ الْمَسِيحِ الصحيحة، والتَّعْلِيمَ الذي هُوَ حسب التقوى". شخصية أولئك الذين لايوافقون مصورة بدقة في ٦: ٤-١٠.

انظر أيضاً didaskō، يعلّم (١٤٣٨)؛ didaskalia، تَعْلِيمَ (١٤٣٦)؛ katēcheō، يُعلِم، يُرشد، يُخبر (٢٩٩٤)؛ paideuō، يُربّ، يُوجّهُ، يُعلّمُ (٤٠٨٤)؛ paradidōmi، يسلّم، يدفع إلى، يبذل (٤١٤٠).

١٤٣٨ διδασκω، διδασκω، (didaskō)، يعلّم (١٤٣٨)؛ διδακτός، (didaktos)، مُتعلّم (١٤٣٥)؛ διδακτικός، (didaktikos)، ماهر في التَّعْلِيمَ، مُعلّم قدير (١٤٣٤).

ث ي&ع. ق١. ترد didaskō في ث ي مراراً وتكراراً في المعلوم تعني يعلم، يرشد، يبين، يصف؛ في المبني للمجهول، يرُشد، يُعلم؛ في البناء المتوسط، يتعلم لأجل نفسه، يعتبر، يبرع في. تستخدم هذه الْكَلِمَة على نحو نموذجي للعلاقة بين المعلم والتلميذ، المرشد والصبي. ربما لايتمثل مايُعلم في المعرفة فقط أو الأراء أو الحقائق، بل أيضاً المهارات الفنية والتقنية، التي يَنْبَغِي أن تُكتسب جميعاً بطريقة منظمة وشاملة مِنَ قبل المتعلم عبرنشاط المعلم. لاتوجد الْكَلِمَة لتصف نشاط الآلهة إلى القرن الأول ق.م، عندما يُقال أن الإلهة إيزيس تتسبب في إرشاد الناس في الأمور المتعلقة بالدين والثقافة.

٢. ترد didaskō في سب حوالي ١٠٠مرة، أكثر شيوعاً في تث، وأي، وأم، وإر. لكن على النقيض مع ث ي فالْكَلِمَة هنا لا تشير عادة إلى اتصال المعرفة والمهارات (مثل؛ ٢صم ٢٢: ٣٥)، بل بشكل رئيسي. إرشاد في الطريقة التي يَنْبَغِي أن نحيا بها (مثل؛ تث ١١: ١٩؛ ٢٠: ١٨)، الموضوع الهام هُوَ مشيئة الله. إن أوامر وأحكام الله يَنْبَغِي تَعْلِيمَها، وفهمها، وطاعتها. إنها قد تُعلم مِنَ قبل الله نفسه. (٤: ١، ١٠، ١٤)، أو مِنَ قبل أباء في تَعْلِيمَ أبنائهم (١١: ١٩)، أو مِنَ قبل المؤمن، الذي يعرف مشيئة الله. حقيقة أن سب لا تستخدم أبداً didaskō لوعظ الأنبياء هي نتيجة الترابط الوثيق بين التَّعْلِيمَ والشريعة.

٣. (أ) يتوافق استخدام كلمات التَّعْلِيمَ في وثائق قمران على نحو واسع مع ذلك الذي في سب. فما يُعلم هُوَ متطلبات مشيئة الله (انح ٩: ١٣؛ ١مر ٢: ١٧)، وقوانين العهد (منج ١: ٧؛ نظح ١٠: ١٠)، ومتطلبات للمعركة (١٠: ٢؛ ١٤: ٦).

(ب) التَّعْلِيمَ في اليهودية الرابانية - كما بالحقيقة في الأجزاء المتأخرة مِنَ ع ق (مثل؛ ٢أخ ١٧: ٧-٩) - يستخدم لإتصال مشيئة الله تجاه علاقتنا به أو رفقائنا مِنَ البشر، سيُدرك هَذَا عبر تفسير الشريعة. تستخدم الْكَلِمَة العبرية للتَّعْلِيمَ (limmad، صيغة الفعل المُركّب)

كمصطلح متخصص لترجمة التوراة إلى اتجاهات ملموسة لحَيَاةُ الفرد ومن هنا فالأفضل رؤيتها كإعلانٍ رأيا بحثياً على أساس تفسير كتابي.

ع. ج ترد *didaskō*، ٩٧ مرة في ع ج؛ تعني في الغالب يُعلم أو يرشد؛ رغم أن الهدف يحتوي التَّعْلِيمَ يمكن أن يتحدد مِنَ كُلِّ سياق فردي فقط.

١. عمل يَسُوعَ التَّعْلِيمَي وفقاً للاناجيل. إنها الشهادة الغير متفق عليها بالإجماع مِنَ قبل كُتّاب الأناجيل الازائية بأن يَسُوعَ "عَلم" جهراً- بمعنى في المجامع (مت ٦: ٣٥؛ ١٣: ٥٤). أو في الهَيْكَلِ (٢٦: ٥٥؛ مر ١٢: ٣٥؛ لو ٢١: ٣٧)، أو في الهواء الطلق (مت ٥: ٢؛ مر ٦: ٣٤؛ لو ٥: ٣). لو ٤: ١٦ - ٢١ وحده يعطي تفاصيل بما يتعلق بالشكل الخارجي لتَعْلِيمَ؛ أي وقوفه ليقرأ جزءاً مِنَ الأنبياء، ثم الجلوس لتفسيره (العادة اليهودية والربانية المألوفة)، تستخدم *didaskō*، ١٣ مرة كمصطلح شامل لوعظ يَسُوعَ على نحو مطلق (مثل؛ مر ٢: ١٣؛ ٦: ٦؛ ١٠: ١؛ ١٢: ٣٥؛ ١٤: ٤٩).

فيما كان يَسُوعَ على الأرض عَلّم عن الله، ومَلَكُوتَه، ومشيئته - كُلِّ موضوعات اليهودية المعاصرة. لقد اختلف عن نظرائه الرابيين ليس في الموضوع بل في الطريقة الجذرية التي تعامل بها مع هذه الموضوعات، مطبقاً باستمرار كُلِّ ما قاله على مواقف ملموسة في حياتنا البشرية، ومشاركاً نفسه شخصياً في الموضوعات التي تخضع للمناقشة. بدلاً مِنَ إعطاء مجرد تَعْلِيمَ نظري عن الله، وعناياته، ونعمته، أو غضبه أظهر يَسُوعَ صلاح الله، وغضبه حاملين في مواقف ملموسة (مثل؛ لو ١٥: ١ - ٣٢). بدلاً مِنَ التأمل في مَلَكُوتَ الله أعلن اقترابه (مر ١: ١٥) وبذلك أطلق دعوة إلى التوبة وتفسير سلوك (مت ٥: ٢١ - ٤٨؛ مر ٧: ١٥). وبدلاً مِنَ غرس نموذج التحايل الشرعي الذي يسعى إلى ترسيخ الخلاص أخبر سامعيه: "فَكُلّ مَا تُرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ بِكُمُ افْعَلُوا هكَذَا أَنْتُمْ أَيْضاً بِهِمْ" (مت ٧: ١٢).

(أ) مرقس. يتألف تَعْلِيمَ يَسُوعَ في مر ٤: ٢ مِنَ أمثال تتعلق بمَلَكُوتَ الله، مَلَكُوتَ تم تلخيص اقترابه كجوهر وعظه (١: ١٤ - ١٥). في ٢: ١٣ تصف *didaskō* مواجهته مع التقيّد الحرفي بالشريعة اليهودية؛ في ١٠: ١-١٢، ١٢: ١٤ - ٣٤ يقدم الفعل أمثلة ليَسُوعَ يعطي حكمه على الأمور المثيرة للجدل، بينما في ١١: ١٧، ١٢: ٣٥ - ٣٦ موضوع تَعْلِيمَه هُوَ فقرة مِنَ ع ق. يلحق مر أهمية إلى الربط بين التَّعْلِيمَ والعمل (٦: ٢، ٣٤). بمعنى آخَرَ فإن مر يستخدم *didaskō* ليس فقط بمعنى التَّعْلِيمَ، أي إعطاء تَعْلِيمَات عملية أو أحكام على أساس تفسير كتابي، لكن أيضاً بمعنى الكرازة بمَلَكُوتَ الله والإنجيل.

(ب) لوقا. يتبنى لو مراراً وتكراراً استخدام مر لـ *didaskō*، وحيثما يفعل ذلك يستخدمها بمعاني مشابهة لتلك الخاصة بـ مر. ينطبق هَذَا أيضاً على فقرات حيث يكون مميزاً لـ لو (٦: ٦؛ ١١: ١؛ ١٢: ١٢؛ ١٣: ٢٦؛ ٢٣: ٥). تبرز نظرية لما علمه يَسُوعَ بأكثر وضوح مِنَ وصفه ليَسُوعَ في الهَيْكَلِ (ص ٢٠ - ٢١)، حيث الموضوعات هي الشريعة، والأحداث المستقبلية، والأمور المتعلقة بالكريستولوجي. النقطة الرئيسية في لو هي اقتراب مَلَكُوتَ الله. يقدم لو ٤: ١٦ - ٢١ مثالاً لعمل يَسُوعَ أثناء خدمته: إنه يقرأ إش ٦١: ١-٢ ويُشير إلى نفسه كإتمام للوعد النبوي. الآن قد جاء موعد الخلاص، الذي يتجلي (٤: ٢١) في معجزاته؛ إنها جزء مِنَ التَّعْلِيمَ ذاته

(جـ) متى. مت أيضاً مثل لو يحتفظ بالمعنى الأساسي *didaskō* يعلم، يكرز. رغم ذلك فإن مت ٥: ٢، ١٩، ٢٨: ٢٠ جديران بالذكر فيما يتعلق بالمحتوى. في مت ٥: ٢-٣ (بداية العظة على الجبل) يُظهر يَسُوعَ وهو يعلم تلاميذه؛ ومن هنا إنهم هم الذين يَنْبَغِي أن يفوق برهم بر معلمي الشريعة (٥: ٢٠). بالنسبة لـ مت يَسُوعَ هُوَ معلم الكَنِيسَةِ، الذي يفوق الوحي السينائي (في سيناء) وتفسيراته الربانية ("قَدْ سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ لِلْقُدَمَاءِ") كي يضع أساساً جديداً ("وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ").

بعد مَوْتِ يَسُوعَ يمنح بطرس هَذَا الأساس (مت ١٦: ١٨)، متوالياً منصب المفاتيح، الذي كان يعني بالنسبة لليهود منصب معلم. الأساس الممنوح مِنَ قبله ليس شريعة جديدة، بل إتماماً للقديمة، محررة الآن مِنَ التحريفات الربانية. الآن فقط يصبح القصد الأساسي للشريعة واضحاً (١٩: ٨: "مِنَ البدء"). هاتان الآيتان (١٦: ١٨؛ ١٩: ٨) تلقيان ضوءاً على ٥: ١٩. أولئك الذين يعيشون بدون توراه يعيشون بدون بر. لايُدعى تابع يَسُوعَ إلى اخفاض بل إلى بر عال، أساسه الشريعة وتفسير المَسِيح لها. هَذَا هُوَ السبب - بعد قيامته - في أن التفسير لاَ بُدّ مِنَ نقله عبر التَّعْلِيمَ (٢٨: ٢٠).

(د) يوحنا. ترد *didaskō*، ١٠مرات في إنجيل يو (٦: ٥٩؛ ٧: ١٤، ٢٨، ٣٥؛ ٨: ٢، ٢٠، ٢٨؛ ٩: ٣٤؛ ١٤: ٢٦؛ ١٨: ٢٠) وَ ٣ مرات في ١يو (٢: ٢٧). في معظم الحالات يَسُوعَ نفسه هُوَ فاعل الفعل، بينما موضوع التَّعْلِيمَ هُوَ دائماً رسالة يَسُوعَ كالشخص الذي يظهر الله؛ إنها رسالة تطالب بالإيمَان وتُعرف كالرسالة الحقيقية مِنَ الله مِنَ قبل أولئك الذين يؤمنون فقط - ينطبق نفس الكلام في ١يو ٢: ٢٧، حيث يشجع الكاتب الكَنِيسَةِ ويشير إلى "المسحة" الخاصة بهم، التي تضع عليهم الروح القدس، مصدر كُلّ المعرفة (١يو ٣: ٢٤؛ قا؛ يو ١٤: ٢٥). لذا فإن أولئك الذين لديهم المسحة لا يحتاجون إلى تَعْلِيمَ أكثر: إنهم يعرفون الحق بالفعل (قا؛ ١يو ٢: ٢١). يرد أحد الأمثلة الثلاث في ع. ج *didaktos*، عَلم، في يو ٦: ٤٥ في اقتباس إش ٥٤: ١٣، حيث ينظر إلى أولئك الذين يأتون إلى يَسُوعَ كإتمام للنبوة "يكون الجميع متعلمين مِنَ الله" الله نفسه هُوَ الذي يجذب الناس إلى يَسُوعَ.

٢. تَعَالِيمَ التلاميذ (أ) تتحدث الأناجيل الازائية ليس فقط عن التَّعْلِيمَ الذي يتممه يَسُوعَ بل أيضاً عن ذلك الذي يتعهد تلاميده (مت ٢٨: ٢٠؛ مر ٦: ٣٠). في لو ١٢: ١٢ يُوعد بالروح القدس كمعلم (قا؛ يو ١٤: ٢٦).

(ب) في أع ما يُعلم القيامة مِنَ الأَمْوَاتِ (٤: ٢) (كلمة الرَّبّ) (٥: ٤٢؛ ١٥: ٣٥)، أو الرسالة عن يَسُوعَ (٤: ١٨؛ ٥: ٢٨؛ قا؛ ١٨: ٢٥). في ١٥: ١ يوجد إشارة إلى بعض ممن كانوا "يعملون" الختان، وفي ٢١: ٢١ يقال إن بطرس مسئول عن تَعْلِيمَ الارتداد عن موسى؛ في كلتا الحالتين ينشأ التَّعْلِيمَ مِنَ الممارسة اليهوية العادية لمناقشة الشريعة.

في بعض المواضع في أع (مثل؛ ٤: ٢) ترتبط *didaskō* بـ *katan-gellō*، يكرز، يعلن، أو بـ *euangelizō*، يعلن الأخبار السارة (١٥: ٣٥). رغم ذلك لولا السمة البلاغية لهاتين الكلمتين يبدوا أي تمييز هنا بين "التَّعْلِيمَ" وَ "الكرازة" غير مقبول (رج خاصة ١٨: ١١، ٢٥؛ ٢٨: ٣١). سياق هذه الفقرات هُوَ رسالة الخلاص التالية للقيامة (قا؛ ١: ١؛ ٤: ١٨؛ ٥: ٢١، ٢٥، ٢٨، ٤٢؛ ١١: ٢٦؛ ١٥: ١، ٣٥؛ ٢٠: ٢٠)، ومن ثم فهذا الخلاص كما يفهم مِنَ قبل كَنِيسَةِ ما بعد القيامة التي تشكل موضوع *didaskō* في أع. يتهم بُولُسَ على عكس ذلك بتَعْلِيمَ الشعب اليهودي أن يتخلوا عن موسى، وتقاليد اليهود، والهَيْكَلِ، والشعب، والناموس(٢١: ٢١، ٢٨). يرى لوقا أن جوهر الخلاص كما يصبح متجلياً في يَسُوعَ (لو ٤: ١٦ - ٢١؛ أع ١: ٢١-٢٢).

(جـ) يستخدم بُولُسَ *didaskō*، ١٦ مرة (مثل؛ رو ٢: ٢١؛ ١٢: ٧؛ ١كو ٤: ١٧؛ ١١: ١٤؛ غل ١: ١٢). لقد كانت حياته الأولى محكومة بتقاليد الأباء (غل ١: ١٤)، التي كانت "تُعلم". في رو ٢: ٢١ يستخدم *didaskō* بالمعنى العبري لـ *limmad* عندما يسأل اليهودي: "فأنت إذاً الذي تعلم غيرك ألست تعلم نفسك؟" يشير رو ١٢: ٧ إلى منصب الكَنِيسَةِ لـ *didaskalos*، معلم، الذي مهمته نشر مبادئ الإيمَان (قا؛ ١كو ٤: ١٧؛ ← ١٤٣٧). في غل ١: ١٢ *didaskō* تعني يسلم تقليداً. لغة بُولُسَ جديرة بالملاحظة في ١كو ١١: ١٤، حيث يتحدث عن تَعْلِيمَ

الطبيعة؛ قد يكون لهذه الفكرة خلفية رواقية. استخدام *didaktos* في ١كو ٢: ١٣ مشابه لـ يو ٦: ٤٥(رج ما سبق).

(د) يرد فارق دقيق مختلف في تلك الرسائل المنسوبة لِبُولُسَ التي يراها بعض الباحثين كغير بُولُسِيةٍ. في ٢تس ٢: ١٥ ("تَمَسَّكُوا بِالتَّعَالِيمِ الَّتِي تَعَلَّمْتُمُوهَا، سَوَاءٌ كَانَ بِالْكَلاَمِ أَمْ بِرِسَالَتِنَا")، الإشارة إلى ١تس وإلى (مثبته أكثر أو أقل) تقاليد شفهَية. ومن هنا لم تعد *didaskō* تعني يسمع الرسالة في موقف ملموس بل يتسلم ويحفظ التَّعْلِيمَ المُسَلَّم (مذكر بالطرق التَّعْلِيمَية التي يستخدمها (الرابيون)، ترد *didaskō* أيضاً في أف ٤: ٢١، حيث العبارة "عُلِّمْتُمْ فِيهِ" مثل العبارة السابقة - "يعرف الْمَسِيحَ" تشير إلى هداية أولئك الذين يخاطبون (قا؛ كو ٢: ٧).

مِنَ الصعب أن تحدد معنى *didaskō* في كو ١: ٢٨، ٣: ١٦. لكن لإشارة مِنَ المحتمل إلى النصح العلمي المطلوب مِنَ كُلِّ أعضاء الْكَنِيسَةِ. ربما يكون لعبارة"لكل حكمة"، التي تحدده *didaskō* في كلا الفقرتين، علاقة مع الطريقة أكثر مِنَ محتوى التَّعْلِيمَ.

(هـ) في الرسائل الرعوية مِنَ حق وواجب تيموثاوس أن يعلم ١تي ٤: ١١؛ ٦: ٢)؛ في ٢تي ٢: ٢ التَّعْلِيمَ هُوَ عمل أولئك الذين يسددون متطلبات معينة، بينما في ١تي ٢: ١٢ تُحرم النساء مِنَ التَّعْلِيمَ. إن ما يُعلم في كُلِّ هذه الفقرات يُفترض أنه تَعْلِيمَ "صالح" أو "صحيح" (*didaskalia*، ← ١٤٣٦)، الذي ينقل ويُحفظ. يقع التأكيد هنا على تسليمه. تشير *didaskō* في تي ١: ١١ إلى المُعَلِّمِينَ الكذبة، الذي لأجل الكسب يعلمون أساطير يهودية ووصايا بشرية. ترد الأمثلة الفريدة لـ *didaktikos*، ماهر في التعليم، في ١تي ٣: ٢، ٢تي ٢: ٢٤، حيث تُدرج في قائمة ضمن مؤهلات الأساقفة، وخدام الله.

(و) يرتبط استخدام الْكَلِمَةَ في الرسائل الرعوية ارتباطاً وثيقاً باستخدامها في عب في ٥: ١٢ يوبَخ الكتاب قُرّاءه بحقيقة أنهم - رغم أنهم كان يجب بالفعل أن يمثلوا مُعَلِّمِينَ للآخرين - يحتاجون أن يتعلموا مِنَ جديد المبادئ الأولي لكلمة الله (أي التَّعَالِيمَ الْمَسِيحِية الأساسية المستشهد بها في ٦: ١- ٣). ترد الْكَلِمَةَ في ٨: ١١ في تعليق إر ٣١: ٣١ - ٣٤، حيث تمثل معرفة الله - التي بلا شك هي معرفة مشيئة أيضاً- موضوع التَّعْلِيمَ.

(ى) الموضوعان اللذان ترد فيها *didaskō* في رؤ (٢: ١٤، ٢٠) يشيران إلى عمل المُعَلِّمِينَ الكذبة في برغامس، وثياتيرا، على التعاقب.

انظر أيضاً *didaskalia*، مُعلِّم (١٤٣٧)؛ *didaskalos*، تَعْلِيمَ (١٤٣٦)؛ *katēcheō*، يُعلم، يُرشد، يُخبر (٢٩٩٤)؛ *paideuō*، يُربّ، يُوجِّهُ، يُعلِّمُ (٤٠٨٤)؛ *paradidōmi*، يسلِّم، يدفع إلى، يبذل (٤١٤٠).

١٤٣٩ (*didachē*، تَعْلِيمَ) ← ١٤٣٦.

١٤٤٠ (*didrachmon*، درهمان، قطعة عملة تساوي حوالي النصف شاقل عند اليهود) ← ٥٠٨٨.

١٤٤٣ (*didōmi*، يعطي، يمنح) ← ١٥٦٥.

١٤٤٩ (*diermēneutēs*، مترجم، مُفسر) ←٢٢٥٧.

١٤٥٠ (*diermēneuō*، يفسر، يترجم، يوضح) ← ٢٢٥٧.

١٤٥١ (*dierchomai*، يجتاز، يمر بـ، يعبر) ← ٢٢٦٢.

١٤٥٥ (*diēgeomai*، يُحدّث، يخبر) ← ٢٠٠٧.

١٤٥٦ (*diēgēsis*، قصة، تقرير) ← ٢٠٠٧.

١٤٦٥ (*dikaios*، بار، عادل، صدّيق) ← ١٤٦٦.

١٤٦٦ δικαιοσύνη، δικαιοσύνη، (*dikaiosynē*)، بر، عدل (١٤٦٦)؛ δίκαιος، (*dikaios*)، بار، عادل، صدّيق (١٤٦٥)؛ δικαιόω، (*dikaioō*)، يتبرر، يُبرّئ، يتبرأ، متبرر، يُطلق مِنَ (١٤٦٧)؛ δικαίωμα، (*dikaiōma*)، بر، تبرير، حكم، وصية، فريضة (١٤٦٨)؛ δικαίως، (*dikaiōs*)، بعدل، ببر، بأسلوب عادل (١٤٦٩)؛ δικαίωσις، (*dikaiōsis*)، تبرير، براءة (١٤٧٠).

ث ي١. تشتق جميع كلمات هذه الفئة مِنَ *dikē* (عدل، عقوبة ← ١٤٧٢). كانت "دايك" ابنه "زيوس" التي شاركت في حكومته للعالم - صنع زيوس فرقاص بين الحيوانات والبشر: أعطى للأولين. *nomos* (قانون، بمعنى أنهم يجب أن يفترسوا بعضهم البعض)، بينما أعطي للآخرين - كي يجعل الحيلة البشرية - محتملة - *dikē*، عدلاً، الذي عدوه اللدود هُوَ *bia*، العنف. ومن ثم فإن. *dikē* في معناها الديني الأساسي، وفي مشاركة مع كُلِّ الأشياء الإلهية في الديانة اليونانية، هُوَ قوة عالمية عنصرية يدركها البشر كقوة تفوق أنفسهم: إنه ليس معياراً مفروضاً على العالمِ مِنَ قبل الله بل شيئاً متأصلاً في طبيعة الكيان ومرتبطاً بالعيش معاً في المجتمع.

فيما بعد تم النظر أيضاً إلى *dikē* كعقوبة أو كإلهة العقوبة التي لاحقت فاعلي الأخطاء في المناقشات التي سبقت خلفية الدولة المدنية كانت *dikē* ومشتقاتها أو كُلِّ شيئ صرخات المعركة؛ صارت فيما بعد مفاهيم أساسية لأفكار الـ *polis* كلها. كانت الفكرة بأن العدل يسود عندما يفعل كُلِّ شخص ما هو لائق له مجهولة الأهمية هنا.

dikaiosynē بالنسبة لأفلاطون أساسية لبناء الدولة والروح البشرية؛ إنها أعظم الفضائل البشرية عند أرسطو. كان مِنَ الصَحِيحَ ومن الموافق بالنسبة لهذين الفيلسوفين أن تقبل وجود مرتبات اجتماعية متناقضة تماماً مع درجات قوتها المصاحبة وأن تتولى بنفسك مايلائم موقفك الخاص بمعنى آخَرَ اكتسبت *dikē* حالة الأساس البديهى، الغير متأرجح لكل الحَيَاةُ البشرية.

٢. لذا كان الشخص الصالح (*dikaios*) في الأصل شخصاً يتناسب سلوكه مع إطار عمل المجتمع والذي حقق المحظورات الصحيحة تجاه الآلهة ورفقاء الشخص مِنَ البشر. فصلت ملاحظة مثل هذه المحظورات هَذَا الفرد عن الطالحين. كان الـ Hybris والسلوك الغير حضاري خارجين عن الاحتفاظ بشخصية شخص صالح؛ لذا فإن المصطلح *dikaia zoē* (حَيَاةُ صالحة) انطبق على طريقة حضارية للحَيَاةُ، أي طريقة - على عكس البربرية - التزمت بقواعد مجتمع منظم. اتسع المعنى فيما بعد فكرة العمل وفق معيار مُعطي، كانت *dikaion* شائعة على نحو خاص كإسم حيادي بمعنى "الصَّحِيحَ [شرعياً وأخلاقياً]" لقد كانت تعني أدعاء شرعياً.

٣. (أ) يشير الاسم *dikaiosynē* إلى السمة المميزة للفرد الصالح في حد ذاتها المعيار الذي يطالب الحاكم بأن يؤيده، الحالة التي يسعي لتجديدها. هكذا فإنها عدالة نزيهة، أحد الفضائل الرئيسية الأربعة، جنبا مع *impartial justice* (تَعقل)، *phronēsis* (الاعتدال)، وَ *so-phrosynē* (ثبات).

(ب) الفعل المشتق *dikaioō* يعني على نحو صحيح (مثل؛ القانون على العتق)؛ يطالب كحق، ينظر ككونه حقاً، ينقل عبارة؛ أيضاً يعطي شخصاً الدين الذي عليه، إما بمعنى يعاقب أو يعلن صلاح، يبرر.

٤. هناك اسمان آخران مشتقان مِنَ نفس الأصل، *dikaiōma* تعني عمل صحيح؛ حكم (سواء إدانة أو إعفاء)؛ قانون، مرسوم؛ وثائق قانونية، أوراق اعتماد، *dikaiosis* تعني إدانة، عقوبة؛ إعفاء؛ ادعاء عادل؛ تُعقل، حكم لما ماهو عادل أو غير عادل.

ع ق. غالباً ما يعني الاسم *dikaiōma* في سب وصية أو قانون. وهو

ترجمة للكلمة العبرية *hōq* أو *huqqâ* حوالي ٧٠ مرة، وَ *mišpāṭ*، ٣٨ مرة. بعيداً عن هَذَا تترجم فئة الكَلِمَة *dikaios* غالباً كلمات تنتمي إلى فئة الكَلِمَة العبرية *ṣdq* عادة ما تنقل الكَلِمَة العبرية *diakaiosynē* وَ *ṣ'dāqâ* على نحو أقل تكراراً مِنَ *ṣedeq*. ترد الصفة *dikaios* ترد حوالي ١٨٠ مرة كترجمة لـ *ṣaddîq*. تترجم معظم هذه الكلمات أحياناً أيضاً أصولاً عبرية أخرى.

١. البر في ع ق. ليس موضوع أفعال مطابقة لمجموعة معُطاه مِنَ المعايير القانونية المطلقة، بل سلوك في الاحتفاظ بالعلاقة بين الله والبشر. لذا يظهر بر الله في تعاملاته المطابقة الشخصية مع شعبه، بمعنى في الفداء والخلاص (إش ٤٥: ٢١؛ ٥١: ٥ ـ ٦؛ ٥٦: ١؛ ٦٢: ١). تُمجد أعماله البارة مِنَ الأَزْمِنَة الأولى (قض ٥: ١١؛ ١صم ١٢: ٧؛ مز ١٠٣: ٦؛ إش ٤٥: ٢٤ = سب ٤٥: ٢٥). يدعو أولئك الذين يتوقون إلى الفداء بر الله، بمعنى أنهم يلتمسون تدخله (مز ٧١: ٢؛ ١٤٣: ١١). على الجانب الآخر يكتشف أعداء إِسْرَائِيلِ أن بر الله هُوَ أصل سقوطهم (إش ٤١: ١٠ ـ ١١؛ ٥٤: ٧). لأجل إِسْرَائِيلِ فإنه حتى الأرض يمكن تجديدها عبر عطية بر الله (إش ٣٢: ١٥ ـ ٢٠؛ هُوَ ١٠: ١٢؛ يؤ ٢: ٢٣). تستمع إِسْرَائِيلِ ببر الله فسكناها في الأرض (مز ٢٤: ٥).

٢. في فترة ما قبل السبي يُقال القليل عن البر الفردي؛ الاهتمام الرئيسي هُوَ أن الناس يجب أن يضلوا في البر القومي. الدخول إليه محرم على أي شخص تخفق حياته لمعايير الله (مز ١٥؛ ٢٤: ٣ ـ ٦)، برّ الله لا يُعلق الحكم على مستوى بشري نقي بمفهوم "الشخص المذنب يعاقب على نحوٍ عادل" لكن بالأحرى "أعفاء البرئ وإدانة المذنب (تث ٢٥: ١؛ حرفياً "يُبرر ويذنب المذنب").

قبل الرحيل بشكل عام لا يكون بر الشخص إلى حد بعيد في علاقة مع الله كما في علاقة مِنَ البشر المرافقين؛ ينُظم هَذَا السلوك مِنَ ناحية بعلاقات بشرية مثل؛ بين أفراد الأسرة [تك ٣٨: ٢٦]؛ بين الملك وأحد موظفيه (١صم ٢٤: ١٥)، وعلى الجانب الآخر بشريعة الله (صف ٢: ٣). عا ٥: ٤ ـ٦ ، ١٤ وهوشع يشهدان بوجه عام إلى الاهتمام بالبر أمام الله عبر العلاقات الشخصية المتداخلة.

يحدد السبي نقطة تحولية، ومن ذلك الحين فصاعداً لا يجد ع ق تردداً في الحديث عن بر الشخص النقي أمام الله. قبل السبي كان عربون حضور الله بين الشعب حريتهم، وامتلاك مستقل للأرض، ويغطي بره كل مِنَ الشعب والأرض التي امتلكوها لكن بعد ذلك عربون الله هُوَ شريعته، التي تقدم مفاهيم واضحة للإشارة إلى البر بين شعبه، وفي نفس الوقت إطار العمل الذي قد يشارك الشخص داخله في بر يهوه. ومن هنا عندما يشير كاتبو المزامير إلى أنفسهم كـ "أبرار" (مثل؛ مز ١١٩) يحتكمون إلى عضويتهم لتلك الأمة التي سمح يهوه بأن تشاطر بره، فكما كانت ديانة إِسْرَائِيلِ واضحة قديماً ـ الله وحده يمكن أن يعلن بر الشخص.

إذاً فإن مثل هَذَا الإدعاء مِنَ جانب أحد كتبة المزامير عمل شهادة. حقيقة أن ينظم الفرد في عبادة عامة هي دليل على أنه ليس مقطوعاً عن بر الله. علاوة على ذلك فإن الشريعة تعتبر سهلة الحفظ، لذلك فإنه بادعاء الناس بأنهم أبرار يعترفون بِفرح بأن الشريعة ينبوع حياتهم اليومية. ومع ذلك تسمع ملحوظة في كل صوب ودرب أن بر الشخص الخاص لا يهم بشئ في عيني الله (أي ٤: ١٧؛ مز ١٤٣: ١)، وأن كُل شخص معتمد على رحمته فقط (دا ٩: ١٨). نتيجة لذلك يأخذ "البر" في فترة مابين العهدين ـ صفة "الصلاح" بكشل متزايد، والتي توازن الحكم النزيه لله.

٣. يستخدم الأصل العبري *ṣdq* خارج السياقات اللاهوتية على نحو خاص في ترابط مع الأوزان والمقاييس، موضحاً الاتفاق مع المعايير الملائمة (لا ١٩: ٣٦؛ تث ٢٥: ١٥؛ حز ٤٥: ١٠)، والذبائح الصحيحة التي قُدمت في توافق مع الطقس المفروض (تث ٣٣: ١٩؛ مز ٤: ٦؛ ٥١: ٢١). الشخص البَارّ في الشريعة هُوَ الشخص الذي "على حق" (قا؛ خر ٢٣: ٧؛ ١صم ٢٤: ١٧؛ حز ١٦: ٥٢).

لاَ بُدّ أن ينُظر لمعيار البر في مقابل الخلفية الأوسع لعلاقة العهد بيهوه يتضمن بره نفس نوع السلوك الملائم الذي يؤيد في إِسْرَائِيلِ الشريعة عن طريق إجراء قضائي. يُعدّ بر الله في المزامير صفَة إلهية، تشخص أحياناً. " (الرّبّ) يحب البر والعدل" (مز ٣٣: ٥)؛ ذلك يعني أن يهوه يجب أن يؤدي أعمالاً بارة وعادلة (قا؛ ٩٩: ٤؛ إر ٩: ٢٤) ومهتم بإقامة البر والعدل. يعادل البر في بعض السياقات الحرية (مز ٢٢: ٣١)، والخلاص (٦٩: ٢٧)، والانتصار (إش ٤١: ٢)، والمساعدة البَارّ (مز ٧١: ٢٤)، والشفاء (٤٠: ١٠)، وربما أيضاً المكافأة (١٠٦: ٣١). إنه يعني على نحو سلبي عقوبة الشرير (١١٩: ٧٥).

نظراً لأن الامة وجدت نقطة تمركزها في الملك فقد اعتمدت عليه في نظامها الصّحِيحَ وكيانها الجيد؛ لذا كان للملك مكانة خاصة في حفظ البر في إِسْرَائِيلِ (قا؛ ٢صم ١٥: ١-١٦؛ مز ٧٢؛ عا ٢: ٦-٧؛ ٥: ١٢-١٥؛ مي ٣: ١-٢). يوجد في بر يهوه مكان للعقاب والتحرر هكذا، في خراب أُورُشَلِيمَ تعترف المدينة: "بار هُوَ الرّبّ لأني قد عصيت أمره" (مرا ١: ١٨). ومع ذلك ربما لايزال يهوه يحرر إِسْرَائِيلِ، معطياً عبارة بعربون حب بسبب شخصية يهوه نفسه (إش ٤٦: ١٢ ـ ١٣؛ قا؛ ٥١: ٥ ـ ٨؛ ١٧).

يبدأ إش ٥٦ ـ ٥٩ بالدعوة: "احفظو الْحَقّ وأجروا العدل لأنه قريب مجئ الخلاص واستعلان بري"(٥٦: ١). البر هُوَ المفتاح للشفاء القومي (٥٨: ٨ ـ ١٤؛ قا؛ ٦٠: ١٧، ٢١) وسوف ينتشر في النهاية إلى الأمَم (٦١: ١٠ ـ ١١). يعتمد البر على عطية يهوه (٤٦: ١٢ ـ ١٣؛ ٥٠: ٩؛ ٥٢: ١٣ ـ ٥٣: ١٢)، لكنه يحتاج إلى بر متوافق في الحَيَاةُ القومية والفردية للناس (قا؛ تث ٦: ٢٠ ـ ٢٥؛ ٢٤: ١٣).

٤. تستخدم *dikaios* في الأبوكريفا كما في باقي سب، فيما عدا لا يوجد أمثلة للمعنى "على حق" وَ "برئ" ينطبق "البر" على الله، والبشر، والأفعال (طو ٣: ٢؛ ١٤: ٩؛ حك ٢: ١٠؛ ٣: ١؛ سي ١٠: ٢٣)؛ يرد المعنى "عادل" في حك ١٢: ١٥؛ ٢مك ٩: ١٨. تدل في الاقتباسات الزائفة *dikaios* لـ مز سل على المستقيم الذي يثق في الله ويحفظ شريعته، كميزة عن الخطاه (٢: ٣٤؛ ٣: ٤-٨؛ ١٥: ٦). عندما تنطق على الله تصف موقفه في التمييز بين المستقيم والخاطئ (٢: ١٠، ١٨، ٣٢؛ ٥: ١؛ ٨: ٨؛ ٩: ٢، ١٠: ٥). تنطبق أيضاً على المسيا في هَذَا المعنى (١٧: ٣٢).

dikaiosynē في الأبوكريفا هُوَ البر أو السلوك الْبَارّ الذي يجعل الشخص مقبولاً لدي الله (طو ١٢: ٩؛ ١٤: ١١؛ حك ١: ١٥). إنها تشير إلى بر الله في تمييز الصالح والطالح وتخليص الصالح ومعاقبة الطالح (٥: ١٨؛ ١٢: ١٦). تشكل معرفة الله في ١٥: ٣ البر. في سي ٤٢: ٢ *dikaioō* تعني يصنع عدلاً مع ، يعاقب، وفي ٧: ٥؛ ١٠: ٢٩؛ ١٣: ٢٢ تعني يدرك أو يعلن أنه صالح أو بار. يرد الفعل أيضاً في المبني للمجهول بمعنى يُعلن ببراءة أو يُبرئ وأيضاً يقبل (١٨: ٢٢).

٥. في اليهودية الربانية كان البر يتطابق مع الخضوع للشريعة لم يعد لكثيرٍ مِنَ قوانين ع. ق، خاصة الطقسية صلة وثيقة عندما قامت، لكن وفقاً للرابيين كان الهدف منها تدريب شعب الله على الطاعة وتدبير طريقه لهم كي ينالوا اسْتِحْقَاق نظره انتقل الميل للطاعة إلى جهاد للاسْتِحْقَاق، ليؤكد دور الفرد في مَلَكُوتَ الله. كانت أعمال الخير والرحمة تعتبر مستحقة للتقدير على نحو خاص، الأولى *ṣ'dāqâ* تشمل أي شيئ يمكن القيام به بإتفاق مادي (مثل؛ إطعام الجائع، كساء العريان، إعطاء شراب، للعطشان)، بينما الأخيرة (الرحمة) كانت تلك

التي تتطلب جهداً أخلاقياً (مثل؛ الحزن مع الحزاني؛ زيارة أولئك الذين كانوا مرضى أو في السجن؛ قا؛ مت ٢٥: ٣٥-٣٦). رغم ذلك، يوجد فقرات كثيرة في الأدب الرباني تظهر قوة الثقة في الله، منفصلة تماماً مِنَ الأعمال المستحقة للتقدير.

تأهل القليلون للقب "إنسان بار" كان يوجد إيمان بأنه لا أحد، ولاحتى البطاركة إِبْرَاهِيمَ ، وإسحق، ويعقوب يمكن أن يحقق البر بعيداً عن نعمه الله، لَكِن (كما لو كان) "الله يساعد أولئك الذين يساعدون أنفسهم" في يوم الدينونة سيتم وزن المستحقات مقابل النقائص. إذا كان يوجد توازن فيؤكد البعض أن أولئك الأشخاص سيذْهَبون إلى جهنم، ظاهرين فيما بعد عندما يكتمل التطهير، بينما يؤمن آخرون بأن الله سوف يستخدم غناه العظيم واسْتِحْقَاقِات الْبَارّ.

٦. يبدو أن جماعة قمران كانوا على وعي عميق بذنبهم وبزوال الْحَيَاة؛ ومن هنا نقرأ استغاثات متكررة بعدل الله: "أعرف أن البر ليس مِنَ الإنسان ولا السير المستقيم مِنَ أبن الإنسان. أعمال البر لله العلي؛ لكن طريق الإنسان لن يثبت، يخلص بالروح التي خلقها الله له" (مد ١٢: ٣٠-٣١). لكن كما أن هذه العبارات مثل بُولُسُ على نحو مثير تظهر مِنَ الوهلة الأولى فإنه يجب ملاحظة أن البر لا يرتكز ببساطة على الشريعة (كما هُوَ الحال في اليهودية عموماً)، بل على التَّعَالِيمَ الجذرية لمعلم البر "أبناء البر" هم أولئك الذين يتبعون تَعَالِيمَ معلمهم، والنعمة المبررة لله تُرى في الأساس في حقيقة أن هذه التَّعَالِيمَ للولاء القانوني الجذري تم كشفها.

ع ج. يستخدم ع ج. كلمات هذه الفئة بطرق كثيرة . ترد الصفة *dikaios* في جميع أسفار ع ج. تقريباً بينما الكلمات المرتبطة بها بُولُسُية على نحو سائد وترد بأكثر تكرار في رو. سيتضح الأمر أكثر إذا ما تحققنا مِنَ استخدام كُلّ كاتب.

١. متى، تنطبق *dikaios* على الْمَسِيح (٢٧: ١٩)، والناس الأبرار (مثل؛ ١: ١٩؛ ٥: ٤٥؛ ٩: ١٣)، والأشياء (٢٠: ٤؛ ٢٣: ٣٥). ترد *dikaiosynē* في ٣: ١٥؛ ٥: ٦، ١٠، ٢٠؛ ٦: ١، ٣٣؛ ٢١: ٣٢؛ وَ *dikaioō* في ١١: ١٩؛ ١٢: ٣٧.

تَعْلِيمَ مت عن البر رئيسي لرسالته؛ فحتى عمل يوحنا المعمدان يوصف بهذا المفهوم، لأن يوحنا جاء كي يظهر للناس "طريق الْحَقّ" (مت ٢١: ٣٢)، داعياً كُلّ إِسْرَائِيلِ إلى التوبة والمعمودية. في إصرار يوحنا على أن لا أحد لديه أي أدعاء على الله (٣: ٩) كان يسلك في اسم الله، الذي كان يمهد لمَلَكُوته. خضع يَسُوعَ لمعمودية يوحنا كي "يتمم كُلّ بر" (٣: ١٥)، والعطش إلى البر مبارك (٥: ٦)، لأنَّهُمْ سواء عاشوا وفق الشريعة أولاً (١: ١٩) فإن رغبتهم الواحدة هي أن الله قد يبررهم.

في ضوء مثل هَذَا البر اهتم يَسُوعَ بشكل خاص بأن يخاطب الخطاه أكثر مِنَ الأبرار (مت ٩: ١٣)، الذين اعتقدوا بأنهم ليسوا في حاجة إليه - مِنَ المعترف به أنه لم يقاوم بر أولئك الناس (بمنطق أنهم حققوا الشريعة شكلياً، قا؛ ١٠: ٤١؛ ١٣: ١٧؛ ٢٣: ٢٩). نشأ الصراع بينَ الْفَرِّيسِيِّينَ ومعلمي الشريعة الذين توهموا أنهم كانوا في طريق البر (٢٣: ٢٧ - ٢٨) لمجرد أنهم لم يستطعوا أن يروا برهم كعطية مجانية مِنَ الله ولذلك لم يخضعوا لمعمودية يوحنا (٢١: ٣٢). لقد تذمروا لأن دعوه الله كان في طبيعة عطية مجانية وليس لها علاقة بالمكافآت العادلة (٢٠: ١٣ - ١٥). لقد اعتنقوا اتجاه "أقدس منك" تجاه الآخرين، لكن يَسُوعَ علّم أن الفصل بين الشرير والصالح محفوظ لدينونة الله الأخيرة (١٣: ٤٩).

رغم ذلك لم يكن يَسُوعَ في تَعْلِيمَ هَذَا يسعى ليُخفّض متطلبات مشيئة الله الموحي بها؛ بل على العكس "إِنْ لَمْ يَزِدْ بِرُّكُمْ عَلَى الْكَتَبَةِ وَالْفَرِّيسِيِّينَ لَنْ تَدْخُلُوا مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ" (مت ٥: ٢٠). لقد زاد يَسُوعَ مِنَ قوة الناموس أو أبطله (٥: ٢١ - ٤٨)، اعتماداً على شخصية وعمل الله، الذي يحب أعداءه ومن ثم يرسل مطهراً على العادل والظالم (٥: ٤٤ - ٤٥).

إذا كان يجب أن تتسبب ممارسة مثل هَذَا البر في صراع مع رسالة الشريعة إذاً فالمطوبون هم أولئك - مثل يَسُوعَ نفسه - المضطهدون لأجل البر (٥: ١٠). ينصح يَسُوعَ قائلاً "اطْلُبُوا أَوَّلاً مَلَكُوتَ اللهِ وَبِرَّهُ" (٦: ٣٣). لكن هَذَا البر لا يَنْبَغِي إظهاره أمام أعين الناس (٦: ١)؛ عندما تفعل ذلك تسعى لمكافأة ليس مِنَ الله بل مِنَ الناس - كما يفعل الفريسيون، مثل القبور المبيضة- يظهرون أبراراً في أعين الناس الآخرين، لكنهم مِنَ الداخل (وكذلك في نظر الله) مملوئين أفكاراً نجسة (مت ٢٣: ٢٧ - ٢٨).

٢. لوقا؛ تنطبق الصفة *dikaios* على الْمَسِيح (لو ٢٣: ٤٧؛ أع ٣: ١٤؛ ٧: ٥٢؛ ٢٢: ١٤)، والناس (لو ١: ٦، ١٧؛ ٢: ٢٥؛ ١٤: ١٤؛ أع ١٠: ٢٢؛ ٢٤: ١٥)، والأشياء (لو ١٢: ٥٧؛ أع ١٤: ١٩) يرد الظرف *dikaios* في الإناجيل في لو ٢٣: ٤١ فقط، في تعليق اللص التائب الذي أدرك أنه واللص الأخر يعانيان على نحو عادل لكن يَسُوعَ لم يرتكب أي خطأ. يرد الاسم *dikaiōma* في ١: ٦ فيما يتعلق بزكريا وإليصابات، اللذين كانا "بَارَّيْنِ أَمَامَ اللهِ سَالِكَيْنِ فِي جَمِيعِ وَصَايَا الرَّبِّ وَأَحْكَامِهِ بِلاَ لَوْمٍ". يرد الاسم *dikaiosynē* في ١: ٧٥؛ أع ١٠: ٣٥؛ ١٣: ١٠؛ ١٧: ٣١؛ ٢٤: ٢٥؛ الفعل *dikaioō* في لو ٧: ٢٩، ٣٥؛ ١٠: ٢٩؛ ١٦: ١٥؛ ١٨: ١٤؛ أع ١٣: ٣٨ - ٣٩.

يستخدم لوقا فئة هذه الْكَلِمَة ليظهر أن الْمَسِيحِية هي التطور الصحيح لليهودية، الأخيرة كونها ديانة تتلقى المنزلة مِنَ قبل الرومان *religio licita*. لذلك يأتي ذكر خاص للملاحظين المكرسين للشريعة اليهودية (*dikaioi*) الذين كانوا على اتصال مع يَسُوعَ: مثل؛ زكريا وإليصابات، سمعان، يوسف الرامي (لو ١: ٦؛ ٢: ٢٥؛ ٢٣: ٥٠)، الذي أضيف إليهم كرينيليوس قائد المئة الروماني (أع ١٠: ٢٢؛ قا؛ ١٠: ٣٥).

يتميز بداية إنجيل لو بإشارات إلى الرجاء اليهودي تجاه عودة إِيلِيَّا، الذي سيحول العاصي إلى حكمة الْبَارّ (لو ١: ١٧)، ولرجاء مشابه لحَيَاةٌ صفاتها المميزة ستكون البر والقداسة (١: ٧٥). يرى لو أن رجوع إِيلِيَّا هَذَا يتمثل في شخص يوحنا المعمدان؛ فجُباة الضرائب والخطاه العامة تبرروا أمام الله (٧: ٢٩) بتعميد يوحنا لهم؛ بينما خدع معلمو الشريعة والفريسيون أنفسهم باعتقادهم أنهم أبرار (٢٠: ٢٠)، أو كانوا في الحقيقية أبراراً بالفعل (١٦: ١٥). يُوصف هَذَا بوضوح في مثل الفريسي والعشار(١٨: ٩ - ١٤).

لكن في السماء لا يوجد فرح أكثر بخاطئ وَاحِدٍ تائب أكثر مِنَ تسعة وتسعين باراً (لو ١٥: ٧). لا ينكر لو أنه يوجد فرح في السماء بالبار، لكن الفرح الأعظم بأولئك الذين يتحولون عن الْخَطِيَّة. الشيئ الرائع عن يَسُوعَ هُوَ أنه بكلماته يجعل الْحَيَاةُ الْجَدِيدَة محتملة لأولئك الفاسدين والخطاة جداً رغم أنهم يُعانون مِنَ نبذ اجتماعي وديني (٥: ٣٢)؛ لا ينطبق هَذَا على اليهود فقط بل على الأممين أيضاً (أع ١٠: ٢٢، ٣٥). يَسُوعَ نفسه هُوَ هكذا مثل للشخص الْبَارّ؛ فبره يُعرف بسهولة مِنَ قبل قائد المئة الروماني عند مَوْتِ يَسُوعَ (لو ٢٣: ٤٧)، والذي يصير شيئاً أساسياً للكرازة الْمَسِيحِية (أع ٣: ١٤؛ ٧: ٥٢؛ ٢٢: ١٤). نظراً لأن يَسُوعَ هُوَ "الْبَارّ" (٣: ١٤) فقد أقامه الله مِنَ الأَمْوَاتِ، قبل القيامة العامة للأبرار والغير أبرار (٢٤: ١٥)، وتولي دينونة كُلّ العالم بالعدل (١٧: ٣١).

٣. مرقس. باستثناء مر ٢: ١٧ (قا؛ التعليقات على لو ٥: ٣٢) فإن المثال الوحيد لفئة هذه الْكَلِمَة في مرهو استخدام الصفة في ٦: ٢٠ لوصف معارضة هيرودس لقتل يوحنا المعمدان بناء على طلب هيروديا "لأَنَّ هِيرُودُسَ كَانَ يَهَابُ يُوحَنَّا عَالِماً أَنَّهُ رَجُلٌ بَارٌّ وَقِدِّيسٌ

وَكَانَ يَحْفَظُهُ" يوازي هَذَا الإستخدام المفاهيم اليهودية للبر، لكن الغياب العام لفئة الْكَلِمَةَ يدل على ميل مر لتجنب اللغة الفنية.

٤. يوحنا. تنطبق الصفة *dikaios* على الآب بواسطة يَسُوعَ في صلاته السامية كهنوتياً (يو ١٧: ٢٥؛ بالنظر أيضاً ١يو : ٩؛ رؤ ١٦: ٥)، وعلى يَسُوعَ (١يو ٢: ١، ٢٩؛ ٣: ٧)، وعلى البشر (رؤ ٢٢: ١١). إنها تنطبق على دينونة يَسُوعَ العادلة (يو ٥: ٣٠)؛ حيث اليهود بالمثل على إجراء "حكماً عادلاً" (٧: ٢٤). يرد الاسم *dikaiosynē* في يو ١٦: ٨، ١٠؛ ١يو ٢: ٢٩؛ ٣: ٧، ١٠؛ رؤ ١٩: ١١؛ ٢٢: ١ فقط؛ ترد *dikaiōma* في رؤ ١٥: ٤؛ ١٩: ٨.

(أ) يستخدم المثلان على كلمة *dikaiosynē* في إنجيل يو في فقرة لها مغزى هام: البارقليط سوف "يُبَكِّتُ الْعَالَمَ عَلَى خَطِيَّةٍ وَعَلَى بِرّ وَعَلَى دَيْنُونَةٍ" (يو ١٦: ٨). يسعى يَسُوعَ لتوضيح ان البر سيتجلَى برجوعه إلى الآب (١٦: ١٠)، لأنه لا يَنْبَغِي أن يكون موجوداً في العالم نفسه؛ الآب وحده هُوَ مصدره ومنبعه أن يبتعد يَسُوعَ عن تلاميذه كي لا يُوضح رجاءهم في أي أسلوب "لهذا العالم" بل يتمركز على الآب، الذي هُوَ والابن وَاحِدٌ.

(ب) يُوصف نطاقان حصريان على نحو متبادل في ١يو: "أَيُّهَا الأَوْلاَدُ، لاَ يُضِلَّكُمْ أَحَدٌ. مَنْ يَفْعَلُ الْبِرَّ فَهُوَ بَارٌّ، كَمَا أَنَّ ذَاكَ [الْمَسِيح] بَارٌّ مَنْ يَفْعَلُ الْخَطِيَّةَ فَهُوَ مِنْ إِبْلِيسَ، لأَنَّ إِبْلِيسَ مِنَ الْبَدْءِ يُخْطِئُ"(١يو ٣: ٧-٨؛ قا؛ ٣: ١٠). بمعنى آخَرَ فإنه يمكن للشخص أن ينتمي لنطاق وَاحِدٌ فقط مِنَ هذين النطاقين (قا؛ ٢: ٢٩). نظراً لأن شخصاً واحدا فقط هُوَ الْبَارّ تماماً (أي يَسُوعَ ٢: ١)، وواحداً فقط هُوَ الذي أخطأ مِنَ البداية (٣: ٨)، فمن العصيب أن نحدد الجانب الذي نحن فيه، بمعنى إذا ما كنا نعلم ونعترف بخطايانا (١: ٨-٢: ٢) أم لا.

(جـ) تستخدم *dikaiosynē* للراكب على الحصان الأبيض، الْمَسِيح، الذي "يُدْعَى أَمِيناً وَصَادِقاً، وَبِالْعَدْلِ يَحْكُمُ وَيُحَارِبُ" (رؤ ١٩: ١١). في الرؤى الختامية لـ رؤ يوجد فرق عظيم بين الْبَارّ وفاعلي الشر (٢٢: ١١؛ قا؛ دا ١٢: ٩-١٠).

٥. بُولُسُ. يُطبّق بُولُسُ الصفة *dikaios* على الله (رو ٣: ٢٦)، والْمَسِيح (٢تي ٤: ٨)، والبشر (رو ١: ٧؛ ٤: ٨؛ كو ٤: ١؛ ٢تس ١: ٥-٦). يرد الاسم *dikaiosynē* في أماكن متعددة في الرسائل، كما هُوَ الحال مع الفعل *dikaioō* ترد *dikaiōma* في رو ١: ٣٢؛ ٢: ٢٦؛ ٥: ١٦؛ ٨: ٤؛ والأمثلة الوحيدة لـ *dikaiōsis* في ع ج هي في رو ٤: ٢٥؛ ٨: ١٨. يرد الفعل *dikaiōs* في ١كو ١٥: ٣٤؛ ١تس ٢: ١٠، تي ٢: ١٢. هكذا يستخدم بُولُسُ فئة هذه الْكَلِمَةَ بأكثر تكرار ويعطيها أوسع مدى لمعانيها.

مِنَ بين كُلّ كُتّاب ع. ج يقيم بُولُسُ الارتباط الوثيق مع ع ق. عند الحديث عن بر الله وتبرير الله للخطاه. بر الله هُوَ في الأساس تعاملات عهده مع شعبه، الذين بذلك يشكلون بشرية جديدة، إِسْرَائِيلِ جديدة تشمل كلاً مِنَ اليهود والاميين. يُكشف هَذَا البر الإلهي بحقيقة أن مقاصد الله لاتُحبط بالخطية البشرية؛ بل بالأحرى يظل الله قديراً كرب ومخلص بالرغم مِنَ التمرد البشرى. نظراً لأن الْخَطِيَّة تم التعامل معها جذريا فإن التميز بين إِسْرَائِيلِ والأمميين يمكن أن تُمحى حتى يمكن أن يتجلى إلى الوجود شعب الله الجديد.

أدخل إثم وعدم إيمان شخص وَاحِدٌ (آدم، تك٣) عدم الإِيمَانِ والخطية إلى العالم (رو ٥: ١٢)، والنتيجة هي سقوط جميع البشر تحت دينونة الله. لكن الآن العمل الْبَارّ (*dikaiōma*) للإنسان الوَاحِدٌ (الْمَسِيح)، ثقته المطلقة في ذاك الذي يبرر الشرير، أبطل اللعنة والْخَطِيَّة بأن قدم للعالم احتمالية الثقة في الله. النتيجة في ظهور الْمَسِيح - ستكون تبرئة (*dikaiōsis*)، إعلاَنِ البر كُلّ الذين هم أعضاء في البشرية الْجَدِيدَةَ (٥: ١٦-١٩). الْخيوط التالية للتَعْلِيمَ قد تكون مميزة:

(أ) لا يمكن أن يتبرر أحداً بأعمال الناموس، على أساس الطاعة الكاملة له (رو ٣: ٢٠، ٢٨؛ غل ٢: ١٦؛ ٣: ١١). في الحقيقة إذا كان *dikaiosynē* بالناموس لما كان يَنْبَغِي على الْمَسِيح أن يموت (غل ٢: ٢١؛ قا؛ ٣: ٢١). مِنَ الآن فصاعدا يظهر اولئك الذين يريدون أن يتبررون بطاعة الناموس أنهم سقطوا مِنَ النعمة (٥: ٤). عبر الْمَسِيح فقد الناموس شرعيته المطلقة (رو ١٠: ٤)، لأن بمعايره فإن ذاك الذي لم يعرف الْخَطِيَّة جُعل خطية لأجلنا (٢كو ٥: ٢١).

يبدو رو ٢: ١٣ أنه يناقض هَذَا بإِعْلاَنِ أن "الذين يعملون بالناموس هم يبررون" وليس أولئك الذين يسمعون الناموس (قا؛ ١٠: ٥). لكن إِسْرَائِيلِ قد فشلت على نحو دقيق فيما يختص بتنفيذ الناموس (٩: ٣١)، لأن الناس يمكن أن يفعلوا مشيئة الله فقط عندما يتعلقون ببر الله ويغمرون به، وإذا تغتصب الْخَطِيَّة الناموس (رو ٧)، ونحن بلا قوة ضدها لأن الْخَطِيَّة ليست في الإساس أعمالاً شريرة أو انحرافات لكن جهاداً لبرنا وتبريرنا (١٠: ٣). لذا يبرر أولئك الذين ماتوا عن الْخَطِيَّة فقط (٦: ٧) ويمكن أن يفعلوا مشيئة الله (٦: ١٠).

(ب) يختتم بُولُسُ مِنَ هَذَا اننا يمكن ان نتبرر بالإيمَانِ بالْمَسِيح فقط (رو ٦: ٢٦، ٢٨؛ ٥: ١؛ غل ٢: ١٦)، أي بالثقة الكاملة وفقط بنعمة الله، التي يَنْبَغِي بالتعريف انها عطية مجانية (رو ٣: ٣٤). يتبرر اليهود والأممين بنفس الطريقة: أهل الختان (إِسْرَائِيلِ) على أساس إيمانهم وأهل الْغُرْلَةِ (الأمميون) لأجل إيمانهم (رو ٣: ٣٠؛ قا؛ غل ٣: ٨). يلجأ بُولُسُ هنا إلى شهادة الكتاب المقدس تجاه إِبْرَاهِيمَ، الذي وثق في الله الذي يُبرر الأثيم (رو ٤: ٥، ٩، ١١؛ غل ٣: ٦).

بالتشابه، في ضوء الانتقال بين رو ٣: ٢٠، ٣: ٢١ لاَ بُدّ وأن تعني *dikaiosynē* في الفقرة الثانية الطريقة التي يبرر بها الله الخطاة عبر الإيمَانِ بالْمَسِيح. نتيجة هَذَا البر لله هي مِنَ ثم "متبررين مجاناً بنعمته" (٣: ٢٤). يستشهد بنفس الموضوع في الآيتين ٣: ٢٥-٢٦، اللتين يمكن تفسير هما كالآتي: "قدم الله يَسُوعَ الْمَسِيح ككفارة [← *hilaskomai*، يصالح، ٢٦٦١] بموته القرباني، الذي يصير واقعاً عبر الإيمان. حدث هَذَا ليظهر بره، لأنه في وقت إمهاله صفح عن [← *anechomai*، يتحمل، ٤٦٢] الخطايا السالفة؛ لقد كان لكي يبرهن على انه هُوَ نفسه بار، وأنه قد يكون عادلاً وَ المبرر منه الذي يعيش بالإيمَانِ في يَسُوعَ الْمَسِيحِ".

ينظر إلى عمل يَسُوعَ الكفاري مِنَ ثلاثة مظاهر مختلفة. (١) يختبر كواقع بالإِيمَانِ فقط، لأنه إيمان الْمَسِيح به هُوَ الذي يبرر الأثيم (في ٢: ٨) الذي مكنه مِنَ ان "يجُعل خطية" ، اي يعامل كأثيم ومن ثم فبالنسبة للإيمان كفارة الْمَسِيح هي شيئ واقعي على نحو محسوس، (٢) يكفر الْمَوْتِ القرباني للمسيح عن الْخَطِيَّة لأنه برهان على بر الله، لم يكن المقصود منه التكفير عن إساءة تجديف الْمَسِيح المزعومة، بل كي يدبر الخلاص لجميع الْمُؤْمِنِينَ (قا؛ ١كو ١: ٣٠). (٣) يسبق هَذَا التبرير رجوع الْمَسِيح في أنه ظاهر بالفعل؛ إنه يمكن الله مِنَ أن يكون عادلاً، لأنه لا يغمرناً في الْخَطِيَّة حتى يمكننا أن نختبر نعمته (انظر رو ٣: ٥-٨)، لكن رغم إبعاده بين الله ونحن يمكننا الله الآن ايضاً مِنَ أن نمارس الثقة المؤمنة وبذلك ندخل في تجديد الْحَيَاةُ (رو ٥: ١٧).

(جـ) نظراً لأن الْمُؤْمِنِينَ ماتوا مع الْمَسِيح عن الْخَطِيَّة ويتبررون الآن (رو ٦: ٧) فإنهم يعيشون لأجل الله فقط (٦: ١١). يعبر عن هَذَا بعبارة "عبيد البر" (٦: ١٨). يمكن لبُولُسُ هكذا أن يتحدث عن الخضوع لبر الله (١٠: ٤). كُلّ هَذَا العبارات ماهي إلا تنوعات في موضوع انتماء الْمَسِيح لله على نحو مقصور. بالتشابه فإنه يمكن لبُولُسُ أن يتحدث عن خدمة البر (٢كو ٣: ٩؛ ١١: ١٥) وعن أسلحتها (أف ٦: ١٠-١٧) لأن بر الله هُوَ الطريقة التي يشكف بها نفسه والطريقة الوحيدة التي بها بمكن الدنو منه (رو ١: ١٦ - ١٧).

(د) كما أن القيامة تسبق التجلي العالمي لملكوت الله كذلك بنفس الطريقة يسبق البر في الوقت الحاضر (رو٣: ٢٦) الإعلان النهائي لبر الله في المجيء الثاني للمسيح، لأن المُؤمِنِينَ "بالروحِ مِنَ الإيمَانِ نتوقع رجاء بر" (غل ٥: ٥؛ قا؛ ٢: ١٧؛ رو ٥: ١٩). ومن نواحي أخرى - كيفما - يتحدث بُولُسُ دائماً عن المُؤمِنِينَ كأنهم تبرروا، أي في الماضي. الترابط المتصل بين بر الحاضر والمستقبل هُوَ حقيقة أنه - في حين أننا قد صرنا بالفعل شعباً خاصاً لله - مازال في عداوة مع العالم ككل (قا؛ "جميع الناس" في ٥: ١٨). ومن هنا ينشأ تبرير الفرد أساساً مِنَ ذلك الخاص بـ "الكثيرون" (رو ٥: ١٩)، لذلك ليس نحن الذين نمتلك البر بل البر الذي يمتلكنا؛ إننا عبيده (٦: ١٨؛ ٢كو ٣: ٩). ويأتي تَبْرِيرنَا مِنَ و يمتد أيضاً إلى المستقبل.

(هـ) في الرعويات يتم الحديث عن البركفضيلة (١تي ٦: ١١؛ ٢تي ٢: ٢٢؛ تي ١: ٨؛ ٢: ١٢). بالتشابه، الكتاب نافع لـ "التأديب الذي في البر" (٢تي ٣: ١٦)، ويعتبر الناموس للأثمة والفجار فقط، وليس للأبرار، الذين بفضائلهم يتجاوزون الناموس إلى حد بعيد (١تي ١: ٩). هكذا فإنه "الرَّبّ الديان العادل" (قا؛ رؤ ١٩: ١١) سيكافئ بـ "إكليل البر" رسوله عندما ينهي سبيله (٢تي ٤: ٧-٨). رغم ذلك يمكن الوعظ بالفضيلة لأننا "تبررنا بنعمته [المَسِيح]" (تي ٣: ٧)، لأن الله "لا بأعمال بر عملناها نحن، بل بمقتضى رحمته خلصنا" (٣: ٥).

٦. الرسالة إلى العبرانين. ترد الصفة *dikaios* في عب ١٠: ٣٨ في اقتباس مِنَ حب ٢: ٤:" البَارّ بإيمانه يحيا" (ايضاً في عب ١١: ٤؛ ١٢: ٢٣). ترد *dikaiosynē* في ١: ٩ (مقتبس مز ٤٥: ٧)؛ ٥: ١٣؛ ٧: ٢؛ ١١: ٧؛ ٣٣؛ ١٢: ١١؛ *dikaiōma* في ٩: ١، ١٠. (أ) البر ويأتي "بالإيمان" بالإله الغير منظور (١١: ٧؛ قا؛ ١١: ٤، ٣٣-٣٤). يقود تاديب الله (*paideia* ← *paideuō*، يؤدب، ٤٠٨٤) إلى هَذَا البر (١٢: ١١)، وأعد الله مكاناً في السماء لأولئك الذين صنعوا براً كاملاً (١٢: ٢٣). بالابن - كنموذج لملكي صادق - هُوَ "ملك البر" (٧: ٢؛ قا؛ ١: ٨-٩). تُوصف "فرائض" ع. ق، خاصة تلك المرتبطة بالنظام القرباني، كـ (٩: ١ *dikaiōma*)، وتوصف أكثر كـ "فَرَائِضَ جَسَدِيَّةٍ" (٩: ١٠) أي تلك التي لها طبيعة زائلة.

(ب) رغم أن عب لا يستخدم الفعل *dikaioō* ويربط الإيمَانِ بالله الغير منظور مباشرة (ص ١١)، لأن بُولُسُ يُعادل بالمثل أن يَظهر أن فهمه للخلاص هُوَ في نفس مسار ذلك الخاص بـ ع. ق على نحو تام. الفكرة الرئيسية للمناقشة هي إظهار أن التبرير تحت ع. ق كان في الحقيقة، بالإيمَانِ مِنَ خلال مثلي إبْرَاهِيمَ ودَاوُدَ (قا؛ غل ٣: ١٥-١٨ مع عب ٦: ١٣-١٥). بالتشابه فإنَ تَعْلِيمَ يَسُوعَ عن مَوْتِ يَسُوعَ الإسترخائي موازٍ في عب بالبرهان على أن يَسُوعَ كاهننا الأسمى الكامل قدم نفسه كذبيحة، متمماً طقس الفصح وبذلك مدشناً ع. ج (عب ٧-١٠).

العنصر الجديد في عب هُوَ الطريقة التي ينفذ بها موضوع طقس الفصح، لذلك تم التعامل مع خطايا المُؤمِنِينَ ويمكن الدخول إلى الله عبر عمل يَسُوعَ القرباني على الصليب وصعوده (انظر خاصة عب ١٠: ١٩-٢٢؛ قا؛ لا ١٦). مناقشة عب ٩-١٠ كلها تقود إلى ذروة أن يَسُوعَ فتح المقدس الجديد في هَيْكَلَ جسده. يطبق الكاتب هَذَا التَّعْلِيمَ نظراً للحاجة إلى طول الأناة، التي يدعمها باقتباس مِنَ عب ٢: ٣-٤: "سَيَأْتِي الآتِي وَلاَ يُبْطِئُ. أَمَّا الْبَارُّ [*dikaios*] فَبِالإِيمَانِ يَحْيَا، وَإِنِ ارْتَدَّ لاَ تُسَرُّ بِهِ نَفْسِي" (عب ١٠: ٣٧ - ٣٨). عاش حبقوق النبي في النصف الأخير مِنَ القرن السابع ق.م، في وقت ظلم، صراخ لأجل تبرئة العدل الألهي. أجاب يهوه بإخباره بأن يتصف بطول الأناة، لأن الظالم سينال دينونة مستحقة، والبار سيُحفظ بثقته المخلصة في الله. في سب لـ عب تحمل الكلمات تأكيداً مختلفاً طفيفاً بسبب. التغيير مِنَ ضمير الملكية للمفرد الغائب "ـه" إلى الضمير اليونانية *mou* ضمير الملكية أنا ("سيي").

بناء على موضوع الـ *mou* يقرأ النص إما "الْبَارّ فبالإيمَانِ يحيا في" أو "الْبَارّ فبالإيمَانِ يحيا" (*pistis* [إيمان ← ٤٤١١] يمكن أن تعني إما" الإيمَان" أو "الأمانة").

بغض النظر عن أي مِنَ هذين البديلين صحيح فإن التفسير في عب مرتكز على فرد وَاحِدٌ، مختار الله، وعلى *pistis* . هل يعني الكاتب أن بار الله سينال الحَيَاةُ بإيمانه؟ ربما يكون كاتب عب غامضاً لذلك يقصد أن تقرأ بكلتا الطريقتين. لأنه بالعيش بالإيمَانِ يصبح الشخص مؤمناً بسبب كونه مخلصاً لوعود الله، متحملاً التَجرِبَة والمشقة. هَذَا هُوَ في الحقيقة موضوع عب ١١، بأمثلته الكثيرة عن الإيمَانِ الذي مَكن أبطال الإيمَانِ مِنَ أن يثبتوا متحملين.

عب ٢: ٤ مقتبس ويفُسر مرتين بواسطة بُولُسُ بينما يضع الأساس لتَعْلِيمه الخاص بالتبرير بالإيمان. في رو ١: ١٦-١٧ يعلن بُولُسُ أن الإنْجِيلِ هُوَ "قوة الله للخلاص لكن مِنَ يؤمن" وأن البر يأتي لأولئك الذِينَ لديهم إيمان؛ إنه يدعم تأكيداته باقتباس عب ٢: ٤:" الْبَارّ فبالإيمَانِ يحيا". في غل ٣: ١١ يعلن بُولُسُ أنه: "ليس أحد يتبرر بالناموس" عند الله فظاهر، لأن" الْبَارّ فبالإيمَانِ يحيا" (قا؛ في ٣: ٩؛ حيث يرد نفس الفكر دون اقتباس حب ٢: ٤). يبدو مِنَ المحتمل تماماً أن هذه الأية مِنَ ع ق كانت جارية كعهدية في الأزْمِنَةُ المَسِيحِيةِ الأولى كلٌ مِنَ بُولُسُ وكاتب عب استخدماها بشكل مستقل، معطياً كُلّ منهما تأكيداً مختلفاً على نحو طفيف لها.

٧. يعقوب. ترد الصفة *dikaios* في يع ٥: ٦ بالإشارة إلى "الأبرياء" وفي ٥: ١٦ أن "طِلْبَةُ الْبَارِّ تَقْتَدِرُ كَثِيراً فِي فِعْلِهَا" ترد *dikaiosynē* رو ٤: ٣؛ غل ٣: ١١)، ومع ٣: ١٨ (الناس الذين يعيشون في سلام يثمرون "ثمر البر"). يرد الفعل *dikaioō* ايضاً ٣ مرات، جميعها في يع، بالإشارة إلى سؤال إذا ما كان الشخص مبرراً بما يعمله أم بالإيمان؛ في ٢: ٢١، بالإشارة إلى إبْرَاهِيمَ وتقديم اسْحَاقَ ابنه على المذبح؛ في ٢: ٢٥ بالإشارة إلى راحاب وإخفائها للجاسوسين، وفي ٢: ٢٤، حيث يرسم يعقوب الخاتمة : "تَرَوْنَ إِذاً أَنَّهُ بِالأَعْمَالِ يَتَبَرَّرُ الإِنْسَانُ، لاَ بِالإِيمَانِ وَحْدَهُ".

كانت توجد مناقشة قوية عما إذا كان يعقوب يتناقض مع بُولُسُ لكن سياق يع مختلف عن السياق الذي يصيغ فيه بُولُسُ علاماته. يجادل بُولُسُ بشأن ماإذا كان لزاماً على الشخص أن يحفظ شروطاً معينة للناموس كي يصبح باراً مع الله. الإجابة على هَذَا هي لا. لكن يعقوب يتصور موقفاً يكون فيه الغني، مسرور بـ "روحانية" ، غير مبال بالعريان والمعتاز قوت (يع ٢: ١٤-١٨)، وفي أي كَنِيسَةِ لايرى أعضاء الكَنِيسَةِ تناقض بين الروحانية والإفتراء (يع ٢: ١-١٦). إذا كان الإيمَان لايصنع فرقاً في حَيَاةُ الشخص فمن المثير للشك إذا ما كان هُوَ ذلكَ الشخص لديه الإيمَان الضروري كي يخلص أم لا. في حين أن بُولُسُ يشهد فيما يتعلق بالأنحلال الأخلاقي والمواقف المرضية في كورنثوس إلا أنه يوجد احتياجات في الحَيَاةُ المَسِيحِية أكثر مِنَ أحد مواقف الإيمَانِ العسيرة ربما يكون مِنَ المهم أن الرسول لايصنع فرقاً للتبرير بالإيمَانِ في ١ و ٢كو.

بمعنى آخَرَ؛ فإن يعقوب يتعامل. بشكل أساسي مع تعريف مختلف للإيمان؛ فبالنسبة له الإيمَانِ يعني إما موافقة على تَعْلِيمٍ أو قبول غير نقدي لموقف دون السؤال عن متضمناته العملية؛ فحتى الشياطين لها هَذَا النوع مِنَ الإيمَانِ (يع ٢: ١٩). الإيمَانِ ليس هُوَ الثقة مِنَ كُلّ القلب والتكريس الذاتي الذي يتحدث عنه بُولُسُ. بالتشابه فإن الأعمال التي تبرر الشخص في يع ليست هي الأعمال التي يتصورها بُولُسُ؛ فالنسبة لبُولُسُ الأعمال تشير إلى محاولات بشرية للحصول على عربون محبة مع الله بمجهودات الشخص في طاعة الناموس. أما بالنسبة ليعقوب فإن الأعمال تشير إلى استجابة المؤمن بينما ينفذ الإيمَانِ في الحَيَاةُ اليومية.

لاحظ على نحو خاص الكَلِمَة "وحده" في يع ٢: ٢٤: "تَرَوْنَ إِذاً أَنَّهُ بِالأَعْمَالِ يَتَبَرَّرُ الإِنْسَانُ، لاَ بِالإِيمَانِ وَحْدَهُ". إن وضع يع يكمل بُولُسُ أكثر مما يتعارض معه.

عند كُلّ مِنَ بُولُسُ ويع *dikaioō* تعني ينطق بالبر. تتعلق في حالة يعقوب بالبرهان الذي يمكن أن يراه الآخرين، بينما في بُولُسُ فإن الحكم الأخروي الذي ينطق الله على الغير مستحق. يوسس بُولُسُ مناقشة على تك ١٥: ٦، حيث يؤمن إِبْرَاهِيمَ بوعود الله ويُعلن أنه بار. رغم أن يع يقتبس نفس الفقرة إلا أنهُ يظهر نقطة رئيسية ليس مِنَ تلك الفقرة بل مِنَ القصة اللاحقة لتقديم اسْحَاقَ ذبيحة (يع ٢: ٢١؛ قا؛ تك ٢٢: ١-١٤). هَذَا يمكنه مِنَ رسم الخاتمة: "فَتَرَى أَنَّ الإِيمَانَ عَمِلَ مَعَ أَعْمَالِهِ، وَبِالأَعْمَالِ أُكْمِلَ الإِيمَانُ" (٢: ٢٢؛ هكذا "كَمَا أَنَّ الْجَسَدَ بِدُونِ رُوحٍ مَيِّتٌ، هَكَذَا الإِيمَانُ أَيْضاً بِدُونِ أَعْمَالٍ مَيِّتٌ" (٢: ٢٦). الإيمَانِ المجرد الغير حي يشبه جثة؛ مازالت الأعمال التي تحي الإيمَانَ ليست هي أفعال البر الذاتي التي مِنَ المفترض أن تزداد فائدة مع الله بَل استجابات المؤمن على كلمة الله الحية (قا؛ أبراهيم وراحاب).

٨. بطرس الأولى والثانية. ترد الصفة *dikaios* في ١بط ٣: ١٢ (مقتبساً مز ٢٤: ١٦؛ ٣: ١٨؛ ٤: ١٨) مقتبساً أم ١١: ٣١؛ ٢بط ١: ١٣؛ ٢: ٧-٩ (قا؛ تك ١٩: ١٦، ٢٩). يرد الظرف *dikaios* في ١بط ٢: ٢٣، الذي يوضح أن المَسِيح المتألم "كَانَ يُسَلِّمُ لِمَنْ يَقْضِي بِعَدْلٍ". يرد الاسم *dikaiosynē* مرتين في ١بط، ٤مرات في ٢بط. حمَلَ المَسِيح خَطَايَانَا على الخشبة "لِكَيْ نَمُوتَ عَنِ الْخَطَايَا فَنَحْيَا لِلْبِرِّ" (١بط ٢: ٢٤)؛ "ولكن إن تألمتم مِنَ أجل البر فطوباكم" (٣: ١٤). يفتتح بطرس رسالته الثانية بإشارة إلى "الَّذِينَ نَالُوا مَعَنَا إِيمَاناً ثَمِيناً مُسَاوِياً لَنَا، بِبِرِّ إِلَهِنَا وَالْمُخَلِّصِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (٢بط ١: ١). في ٢: ٥ يتحدث عن نوح كـ "كَارِزاً لِلْبِرِّ"، وَ ٢: ٢١ يصف الإيمَانِ المَسِيحِي والحَيَاةُ المَسِيحِية كـ "طَرِيقَ الْبِرِّ". أخيراً نقرأ في ٣: ١٣ "وَلَكِنَّنَا بِحَسَبِ وَعْدِهِ نَنْتَظِرُ سَمَاوَاتٍ جَدِيدَةً وَأَرْضاً جَدِيدَةً، يَسْكُنُ فِيهَا الْبِرُّ".

يرد المعنى الذي يُمثل فيه الشخص الْبَارّ عضواً في جماعة الأبرار، لكن لا تكون الفكرة في أي مِنَ هذه الفقرات مجرد شكلانية؛ فالبر يأخذ صفته المميزة مِنَ الله نفس (١بط ٢: ٢٣؛ قا؛ رو ١٦: ٥)، ويؤسس الخلاص في البر (١بط ٣: ١٨) الذي يجد تعبيره في السلوك الصَّحِيحَ (٢: ٢٤؛ قا؛ ٣: ١٨؛ ٤: ١٨). أولئك المدعوين للألم مِنَ أجل البر مطوبون (٣: ١٤)، وبهذا يعيشون بر المَسِيح. هكذا فإن الإيمَانَ المَسِيحِي وطريقة الحَيَاةُ المَسِيحِية يمكن أن يطلق عليهما "طريق البر" (٢بط ٢: ٢١)، وهدف الحَيَاةُ يُوصف بمفهوم البر (٣: ١٣).

١٤٦٧ (*dikaioō*، يتبرر، يُبرّئ، يتبرأ، متبرر) ← ١٤٦٦.

١٤٦٨ (*dikaiōma*، بر، تبرير، حكم، وصية) ← ١٤٦٦.

١٤٦٩ (*dikaiōs*، بعدل، ببر) ← ١٤٦٦.

١٤٧٠ (*dikaiōsis*، تبرير، براءة) ← ١٤٦٦.

١٤٧٢ δίκη، δίκη، (*dikē*)، عدل، عقاب، ثأر (١٤٧٢)؛ ἐκδικέω، (*ekdikeō*)، يُطبّق العدل، يُعاقب، ينتقم لـ (١٦٨٨)؛ ἔκδικος، (*ekdikos*)، منتقم (١٦٩٠)؛ ἐκδίκησις، (*ekdikēsis*)، نقمة، ينصف، إنتقام (٧٦٥٩).

ث ي. ع ق١. (أ) الاسم *dikē* في ث ي هُوَ اسم ربّة العقاب العادل. تعني الكَلِمَة في اللغة القانونية العدل، حالة قضائية، قرار قانوني، انتقام، أو عقوبة. تُشكّل *dikē* مع الكَلِمَة التالية *dikaiosynē* (بر، عدل ← ١٤٦٦) أحد المفاهيم الأساسية في العالم القانوني اليوناني.

(ب) الفعل *ekdikeō* يعني ينتقم أو يعاقب. تعني فيما بعد، في البرديات، قضية، يعمل المحامي، يدافع عن أو يساعد شخصاً على اكتساب حقوق شرعية، ومن ثم فإن *ekdikos* هُوَ منتقم، *ekdikēsis* تعني انتقام، جزاء.

٢. (أ) في سب *dike*، العدل ، الأنتقام، العقوبة، ترد ٣٨ مرة ، مِنَ بينها ٢١ مرة ليس لها مقابل عبري. يمكن استخدامها لتدخل يهوه في فرض انتقام أو عقوبة على شعبه (لا ٢٦: ٢٥؛ عا ٧: ٤). لكن يمكن استخدامها أيضاً لتدخله ضد أعدائه (تث ٣٢: ٤١). تؤكد فقرات أخرى تدخل الله ليؤكد العدل للشخص الذي يقدم صلاة (مز ٩: ٤-٥؛ ٣٥: ٢٣؛ ٤٣: ١؛ ٧٤: ٢٢) وللمساكين (١٤٠: ١٢). في الأبوكريفا *dikē* تعني العدل (حك ١: ٨)؛ والإنتقام (١٨: ١١)، وَ العقوبة (قا؛ ٢مك ٨: ١١).

(ب) على مدار استخدام سب لـ *ekdikeō*، تتصل بعض مفاهيم العدل المختلفة مع بعضها البعض تترجم رسالة ع.ق للعدل الذي يصل مشيئة الله للأفراد والإجراء القانوني لـ ع.ق الذي ينفذ بسلطان الله وحده بمصطلح قانوني كان حيادياً غير قانوني فيما سبق. أحد ع.ق الفكر المجسد في تث ٣٢: ٣٥ بجدية، تاركاً الانتقام لله (قا؛ تك ٤: ١٥؛ ٢مل ٩: ٧؛ مز ٣٧: ٢٨؛ ٥٨: ١٠؛ ٧٩: ١٠، الاثنان الأخران مع *ekdikēsis*). يشير هُوَ ٩: ٧ إلى يوم الأنتقام (*ekdikēsis*)

٣. (أ) يسير العقاب والمحاكمة جنباً إلى جنب في ع ق. تقدم سدوم وعمورة مثالاً ممتازاً على عقاب الله لمدينة وثنية شريرة على نحو مشهور (تك ١٩؛ قا؛ لو ١٧: ٢٩، ٣٢؛ رو ٩: ٢٩). يذكر هنا الحديث غالباً (مثل؛ تث ٢٩: ٢٣؛ ٣٢: ٣٢؛ إش ١: ٩-١٠؛ إر ٢٣: ١٤؛ حز ١٦: ٤٦-٥٦؛ عا ٤: ١١). أعلن عاموس عقاب الله للأمم المحيطة بسبب جرائمهم ضد البشرية (عا ١ - ٢)، لكن هَذَا يبلغ ذروته في إعلان عقاب الله لشعبه على خطيتهم الوثنية (٣: ١٤) وللجرائم المرتكبة ضد الإِسْرَائِيلِيين الرفقاء (٤: ١؛ ٥: ٧-١٥). يفسر الأنبياء الغزوات الأجنبية كعقاب على خطية إِسْرَائِيل، تبلغ ذروتها في تدمير المملكة الشمالية في ٧٢٢ ق.م (٢مل ١٥ - ١٧) وسبي أقسام كبيرة مِنَ سكان يَهُوذَا في ٥٩٧، ٥٨٧ ق. م (٢مل ٢٣-٢٥).

(ب) خصص التشريع الموسوي على المستوى الفردي سلسلة مِنَ العقوبات على الجرائم ضد كُلّ مِنَ الله وضد البشر. انتظر الله مِنَ شعبه أن يطيعوه وأن يسيروا في حَيَاةُ مقدسة، مبنية على شريعة. الجرائم التالية هي ضد الله: الوثنية، عقابها الْمَوْتِ (تث ١٣: ١-٦)؛ ذبيحة لأطفال (قا؛ ٢مل ٢١: ٦، ١٦)، التي كانت ضمن عبادة أوثان مولك وكنعان (تث ١٨: ١٠-١١)؛ التجديف (خر ٢٠: ٧؛ ٢٢: ٢٨؛ لا ١٩: ١٢؛ ٢٤: ١١-٢٣؛ تث ٥: ١١)؛ نبوءة كاذبة (١٨: ٢٠-٢٢)؛ وكسر السبت (خر ٢٠: ٨-١١؛ ٣١: ٣-١٧؛ عد ١٥: ٣٢ - ٣٦). في حين أنه يمكن التكفير عن الإساءات المرتكبة بغير قصد (لا ١٦؛ عد ١٥: ٢٧)، كان العناد يعاقب بقطع النفس مِنَ بين الشعب، أي الْمَوْتِ (١٥: ٣٠ - ٣١؛ تث ١٧: ٨-١٢).

(جـ) تضمنت الجرائم المدنية، التي كان عقابها الْمَوْتِ (تك ٩: ٦؛ خر ٢١: ١٢؛ عد ٣٥: ٣١)، رغم أن أولئك الذين قتلوا بغير قصد قد يهربون إلى مدن الملجأ (٣٥: ٦-٢٥). كلّف الناموس أقرب قريب للميت ذكر قادر جسدياً بالقتل "ولي الدم" (٣٥: ١٩). لكن تحت الملكية يبدو أن الملك كان يتولى السلطان القضائي (٢صم ١٤: ٧، ١١؛ ١مل ٢: ٣٤). في حالة القتل الغير معروف كان يُصنع تدبير ذبيحي خشية أن تتنجس الأرض الباقية (تث ٢١: ١-٩) كان القاتل درجة ثانية الذي له عقوبة محددة على نحو واضح يُغرم (خر ٢١: ٢٢-٢٥).

كانت العقوبة على الأغتصاب الإجرامي الذي ينتج عنه جرح خطير تُعلن لغة الـ *talionis* أي لاَ بُدّ مِنَ إصابة المعتدى بنفس الجرح: "نفساً بنفس، وعيناً بعين، وسناً بسن، ويداً بيد، ورجلاً برجل، وكياً بكي، وجرحاً بجرح، ورضاً برض" (خر ٢١: ٢٣-٢٥؛ قا؛ لا ٢٤: ١٩-٢٠؛ تث ١٩: ٢١) يبني ع.ق هنا مبدأ تساوي حتى تتناسب العقوبات مع

الجرائم. كان الاعتداء على الوالدين يعتبر خطراً جداً حتى إنه يستحق عقوبة المَوْتِ (خر ٢١: ١٥). إذا ارتكبت السادة جروحاً خطيرة لعبيدهم فإن مِنَ حق العبيد أن يتحرروا (٢١: ٢٦-٢٧). بالنسبة للسرقة كان يوضع شرط للتعويض بالإضافة إلى الأضرار العقوبية (٢٢: ١، ٣، ٤؛ لا ٦: ٢-٧؛ ١٩: ١٣).

(د) لم تسمح الشريعة الموسوية بالبغاء الديني، والبغاء بشكل عام كان محرماً. كانت عقوبة مضاجعة الذكور والشذوذ الجنسي (اللواط) المَوْتِ (لا ١٨: ٢٢، ٢٩؛ ٢: ١٣)، كما كان الحال مع العلاقات الجسدية مع الحيوانات (١٨: ٢٣؛ ٢٠: ١٥). كانت كُلّ الجرائم الأخلاقية إساءات فاحشة ضد الله واعتبرت بشكل عكسي على الجماعة. كان زواج المرأة المطلقة سابقاً مِنَ شخص مرة أخرى يتسبب في خطية الأرض (تث ٢٤: ٤). كان عقاب الزنى الذي يرتكبه الأشخاص المخطوبون أو المتزوجون الرجم (لا ٢٠: ١٠؛ تث ٢٢: ٢٣-٢٤). وبرغم ذلك لم يكن هناك عقوبة موضوعة للزنا، فيما استحق الاغتصاب في بعض الأحيان عقوبة المَوْتِ (٢٢: ٢٣ - ٢٧)؛ في حالات أخرى كان يَنْبَغِي على الرجل أن يأخذ العذراء الغير مخطوبة كزوجة بدفع خمسين شاقلاً إلى أبيها (٢٢: ٢٨-٢٩). كان تعدد الزوجات مباحاً، لكن هناك درجات معينة محرمة للزواج، وشكل كشف العورة جريمة كبرى (لا ١٨: ٧-١٨؛ ٢٠: ١١-٢١). كانت العلاقة الجنسية أثناء فترة الطمث تجلب نجاسة طقسية (١٨: ١٩؛ ٢٠: ١٨؛ قا؛ ١٥: ٢٤).

(هـ) وضعت الوصية الخامسة الحكم: "أكرم أباك وأمك لتطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرّبّ إلهك" (خر٢٠: ١٢؛ قا؛ لا ١٩: ٣؛ تث ٥: ١٦). لم يكن الاعتداء على الوالدين هُوَ فقط إساءة كبرى أيضاً اللعنة (خر ٢١: ١٥، ١٧؛ لا ٢٠: ٩؛ تث ٢١: ١٨-٢١). استحق سرقة الإنسان (الذي كان يُصنع في الأَزْمِنَةُ القديمة لبيع الضحية كعبد) عقوبة المَوْتِ (خر ٢١: ١٦؛ تث ٢٤: ٧). استحق الاتهام الكاذب والحلف كذبا نفس العقوبة التي كان ينوي أن يفعلها بأخيه (١٩: ١٩).

(و) قضايا الأضرار (أي الأخطاء التي تتعامل معها الأفعال الشخصية أكثر مِنَ المقاضاه العامة) كان يُحكم فيها مِنَ قبل شيوخ المدينة الجاليسن عند الباب (قا؛ را ٤). تضمنت مثل هذه القضايا إتلافاً للمحاصيل والكرم مِنَ شرود الماشية أو النار (خر ٢٢: ٥-٦)، أو أذي للدابة (٢١: ٣٣- ٣٦؛ لا ٢٤: ١٨، ٢١). أو أذية لأشخاص مِنَ دواب (خر ٢١: ٢٨-٣٢).

(ي) الرجم هُوَ أكثر أشكال العقوبة الكبرى تكراراً في ع.ق. ربما استخدم في قضايا تؤثر على المجتمع على نطاق واسع لأنه تضمن أقصى اشتراك للجماعة، بما في ذلك الشهود المضطهدين (تث ١٧: ٧؛ قا؛ لا ٢٠: ٢-٥، ٢٧؛ ٢٤: ١٥-١٦؛ عد ١٥: ٣٢-٣٦). في حالة القتل يُقضي بالموت بالسيف (٣٥: ١٩، ٢١)، كان يقضي على المَوْتِ حرقاً" على إساءات جنسية معينة تضمنت درجات محرمة للعلاقة الجنيسة (لا ٢٠: ١٤؛ ٢١: ٩). تضمن الإعداد بالتعليق على خشبة مع الفضح العام للضحية عاراً خاصاً (تث ٢١: ٢٢-٢٣؛ قا؛ يش ١٠: ٢٦-٢٧).

(ر) يشترط الجلد إلى أربعين جلدة على الأكثر في تث ٢٥: ١-٣. لقد كان مِنَ الواضح أنه عقاب للشخص الذي اتهم ظلماً زوجته بعدم العفة قبل الزواج (٢٢: ١٨). يبدو أن السجن كان مقصوراً على احتجاز قبل المحاكمة (غم ذلك قا؛ إر٣٧: ١٥-١٦). تذكر الغرامات المالية في خر ٢١: ٢٢، ٣٠-٣١؛ ٢٢: ١-٤؛ تث ٢٢: ١٨-١٩، ٢٩. كانت العبودية هي عقوبة للص الذي لم يستطع رد الإتلافات (خر ٢٢: ٣) أو لعدم دفع الديون (٢مل ٤: ١؛ نح ٥: ٥؛ عا ٢: ٦). خر ٢١: ٢ يضع ست سنوات كحد أقصى في حالة إِسْرَائِيلِي. يُناقش العبودية الطوعية في لا ٢٥: ٣٩-٤٣.

ع ج١. ترد dikē في ع. ج ٣ مرات فقط مِنَ بينها مرتين في سياق انتظار الدينونة الأخيرة (← krima، ٣٢١٠). في ٢تس ١: ٩ يستخدم بُولُسَ dikē عقوبة الدمار الأبدي المحدد لأولئك الذين يظلمون الجماعة، ويه ٧ يستخدم نار سدوم وعمورة كـ "عِبرة مكايدة كعقاب نار أَبَدِيَّةُ" يخبر أع ٢٨: ٤ افترض البرابرة أن بُولُسَ الذي هجم عليه ثعبان، قاتل لم يدعه، الـ dikē (ربما الإلهة اليونانية؛ قا؛ "عدل") "يحيا".

٢. ترد ekdikeō، ٦ مرات في ع ج؛ ekdikēsis، ٩ مرات؛ ekdikos مرتين. (أ) لوقا ١٨: ٣، ٥ يستخدم الفعل وَ ١٨: ٧-٨ يستخدم الاسم في المعنى الدينوي. تسعى الأرملة في مثل قاض الظلم عن "العدل" ضد عدوها. أيضاً تدل ekdikēsis في أع ٧: ٢٤ على عدل أرضي يتولاه موسى في يده. لاحظ أيضاً ٢كو ٧: ١١، حيث ekdikēsis، عقوبة، وapologia، انتقام مصطلحان مِنَ القانون الجنائي - يردان معاً؛ تدخل بُولُسَ الشديد ضد مذنب أنتج عقوبة عادلة. بالتشابه فإن الرسول يعلن في ١٠: ٦ استعداد لمعاقبة كُلّ سلوك عصيان.

(ب) تحدد ekdikos، منتقم، في رو ١٣: ٤ منصباً، لأن هذه الفقرة تحتوي على مجموعة بارزة مِنَ التعبيرات المشتقة مِنَ لغة الحكومة الدينوية. الله يعطي لمنصب المنتقم القوة التي يحتاجها. تقف وجهة النظر هذه جنباً إلى جنب مع فكر ع. ق بأن المؤسسة السياسية تحتاج أن تمتلك سلطاناً ممنوحاً له ينطبق هَذَا على كُلّ مِنَ ملوك إِسْرَائِيلِ وعلى الملوك الآخرين الذي أعطى يهوه لهم قوة (قا؛ خر ٢٢: ٢٨؛ ١صم ١٥: ١؛ ٢صم ١: ١٤؛ ١مل ١٩: ١٥ - ١٦؛ أم ٨: ١٥؛ إش ١٠: ٥-١٩). يرسخ بطرس في ١بط ٢: ١٣-١٧ هَذَا الموضوع (قا؛ يو ١٩: ١١؛ تي ٣: ١).

(جـ) تستخدم ekdikeō ومشتقاتها بشكل أساسي في ع ج. بمعنى انتقام. تظهر هذه الواردات في الغالب في اقتباسات ع ق. أو عبارته وتعبرعن انتقام الله. يذكر هَذَا الانتقام أحياناً في ارتباط مع مجئ يوم الدينونة (مثل؛ ٢تس ١: ٨، الذي يستخدم دوافع مِنَ إش ٦٦: ١٥: انتقام الله مِنَ أعدائه هُوَ تعويض لأولئك الذين يعانون مِنَ الإضطهاد؛ قا أيضاً؛ مع لو ٢١: ٢٢).

يتعامل استخدام ekdikeō في رؤ ٦: ١٠؛ ١٩: ٢ بالمثل مع الدينونة الأخيرة. يسجل الأول السؤال الأنيني والتماس الشهداء المَسِيحِيين للأنتقام، أي للدينونة الأخيرة. لايتحقق هَذَا في الحال؛ يوجد تأجيل قصير لذلك يترك الانتقام، مطهراً مِنَ كُلّ الحَقّ البشري، لله؛ يعلن تنفيذه لأول مرة في ١٩: ٢ (قا؛ ٢مل ٩: ٧)، عندما يكتمل عدد الخدام التابعين والإخوة (٦: ١١).

(د) في حين أن رؤ يجعل المضطهدين والغير مؤمنين هم الذين يقع عليهم الانتقام يحذر عب ١٠: ٣٠، مقتبساً تث ٣٢: ٣٥، الجماعة المَسِيحِية نفسها مِنَ انتقام الله (قا أيضاً؛ مع ١تس ٤: ٦)، بعد انتقامه أمراً خطيراً، ولاَ بُدّ أن نعترف بأنه عادل يسترجع بُولُسَ لا ١٩: ١٨ وتث ٣٢: ٣٥ عندما يقول إن الأنتقام هُوَ امتياز الله (رو ١٢: ١٩ - ٢٠). بدلاً مِنَ السعي للأنتقام لاَ بُدّ أن تحب جماعة المَسِيحِيين أعداءها؛ فأولئك الذين يفعلون كذلك يجمعون "جمر نار على [رأس]" عدوهم؛ أي يهبون هؤلاء الناس ثمر النعمة، والمحبة، والسلاِم (قا؛ أم ٢٥: ٢١-٢٢؛ مت ٥: ٤٤؛ لو ٦: ٢٧). لكن الله سيرفع يوماً ماذراعه للدينونة الانتقامية.

انظر أيضاً kolasis، عقاب، عذاب (٣١٣٦).

١٤٨١ (diorthōsis)، تحسين، إصلاح، أمر جديد) ← ٣٩٨١.
١٤٨٧ (diplous)، ضعف، مضاعف) ← ٦٠٥.

١٤٩٢ (distomos، ذو حدين) ← ١٥٤٥.

١٤٩٨ (dipsaō، يعطش) ← ٤٢٧٧.

١٤٩٩ (dipsos، عطش) ← ٤٢٧٧.

١٥٠٠ (dipsychos، ذو رَأْيَيْن) ← ٦٠٣٤.

١٥٠١ (diōgmos، اضطهاد) ← ١٥٠٣.

١٥٠٢ (diōktēs، مضطهد) ← ١٥٠٣.

١٥٠٣ διώκω، διώκω، (diōkō، يطرد، يضطهد، يعكف، يجدُّ في أثر (١٥٠٣)؛ ἐκδιώκω، (ekdiōkō)، يطرد، يضطهد بشدة (١٦٩١)؛ καταδιώκω، (katadiōkō)، يبحث عن، يتعقب (٢٨٧٠)؛ διωγμός، (diōgmos)، اضطهاد (١٥٠١)؛ διώκτης، (diōktēs)، مضطهد (١٥٠٢).

ث ي& ع. ق ١. تعنى diōkō في ث ي حرفياً، يطارد، يتبع، ينكب على مجازيا، يتبع شيئاً بحماس، يحاول أن يحقق شيئاً، يتابع حتى النهاية. ٢.(أ) في سب diōkō، جنباً إلى جنب مع ekdiōkō وَ katadiōkō تستخدم بشكل أولي للمطاردة مِنَ قبل جنود أعداء (خر ١٥: ٩) أو مِنَ قبل أي شخص بغرض عدائي (تك ٣١: ٢٣). ترد هذه الْكَلِمَة ببعض الانتقام في مزامير الرثاء الفردي (مثل؛ مز ٧: ١، ٥؛ ٣١: ١٥؛ ٣٥: ٣؛ قا؛ إر ١٥: ١٥؛ ٢٠: ١١)، حث يتُسبب الاضطهاد المشار إليه في معاناه كاتب المزامير، حتى برغم أن الاضطهاد الفعال بالمعنى الضيق لايمثل جزءاً مِنَ الصورة، (ب) تستخدم سب diōkō في نصائح لتتبع هدف، مثل العدل الاجتماعي (تث ١٦: ٢٠)، والسلام (مز ٣٤: ١٤)، والعيش الصَحِيحَ الذي يكرم الله (أم ١٥: ٩). ترد diōgmos بمعنى سلبي على نحو أولي في سب (أم ١١: ١٩؛ مرا ٣: ١٩؛ لكن قا؛ ٢مل ١٢: ٢٣)، بينما لا تظهر diōktēs على الإطلاق.

ع ج ترد diōkō في ع ج. ٤٥ مرة، مِنَ بينها ٣٠ مرة تشير إلى الإضطهاد (قا؛ استخدام diōgmos، [١٠مرات] وَ diōktēs في ١تي ١: ١٣). في ١تس ٢: ١٥ الْكَلِمَة المركبة ekdiōkō تعني بالمثل يضطهد. يوجد المعنى المجازي لهذا الفعل كتتبع طريقة معينة في الحَيَاةُ في رسائل ع.ج فقط (في ٣: ١٢، ١٤). ينكن diōkō (لو ١٧: ٢٣) katadiōkō (مر ١: ٣٦) أن يعنيا أيضاً يطارد، يتبع.

١. الاضطهاد، (أ) يواجه، رسل الله اضطهاداً. كان هَذَا هُوَ بالفعل اختيار أنبياء ع ق. (مت ٥: ١٢؛ أع ٧: ٥٢) ويسكون اختبارتلاميذ يَسُوعَ (مت ٥: ١١-١٢، ٤٤؛ ١٠: ٢٣). إنهم في هَذَا يشبهون ربهم (يو ٥: ١٦؛ قا؛ ١٥: ٢٠: "إن كانوا قد اضطهدوني فسيطهدونكم" عندما كان بُولُسُ مضطهداً للكنيسة (١كو ١٥: ٩؛ غل ١: ١٣، ٢٣؛ في ٣: ٦؛ ١تي ١: ١٣، مستخدماً diōktēs، اختبر هَذَا الارتباط بعينة (غل ٥: ١١؛ ٢تي ٣: ١١). يكتب في ٢تي ٣: ١٢أن الْمَسِيحِي مرتبط دائماً بالاضطهاد.

(ب) الْمَسِيح نفسه يضطهد عندما يختبر مسيحي اضطهاداً (أع ٩: ٤-٥؛ ٢٢: ٧-٨؛ ٢٦: ١٤-١٥). وفقا لـ يو ١٥: ١٨-٢٥ ينتج الاضطهاد عن كراهية العالم لله وبإعْلاَنِهِ في الْمَسِيح (قا أيضاً؛ مع مت ١٠: ٢٢؛ مر ١٣: ١٣؛ لو ٢١: ١٧؛ رو ١٢: ١٣). يرى بُولُسُ خلفه التناقض بين عداء الذات الطبيعية ضد الله وهكذا أيضاً ضد الشخص الذي يقوده روح الله (غل ٤: ٢٩). لذا قد يكون الاضطهاد علامة على أن الشخص في جانب الله. يطوب يَسُوعَ أولئك "المطرودين مِنَ أجل البر" (مت ٥: ١٠-١٢).

(ج) هناك خطر إفساد الرسالة لتجنب الاضطهاد (غل ٦: ١٢). هكذا فإن الْمَسِيحِيين يوضع أمامهم تحد لحفظ إيمانهم أثناء مثل هذه الأوقات. لاَ بُدّ وأن يقابلوا كراهية مضطهديهم بكلمة بركة (رو ١٢: ١٤).

(د) يختبر الْمَسِيحِيون في الاضطهاد معونة، وقوة، وقدرة الْمَسِيح المخلصة (رو ٨: ٣٥-٣٩؛ ٢كو ٤: ٧-١٢؛ ١٢: ١٠). يضع بُولُسَ مثلا رسولياً بتحمله بطول أناه (١كو ٤: ١٢). إنه سبب خاص لإعطاء الله الشكر عندما يتحمل المؤمنون الاضطهاد بإيمان (٢تس ١: ٣-٤).

٢. تتبع الأهداف الْمَسِيحِية. يظهر المعنى المجازي diōkō بأكثر قوة عن zēteō (يسعي ← ٢٤٢٦). أنه يوجد أشياء معينة لاَ بُدّ للمسيحي أن يجاهد وراءها، مثل كرم الضيافة (رو ١٢: ١٣)، والسلام المتبادل (١٤: ١٩؛ عب ١٢: ١٤؛ ١بط ٣: ١١)، والقداسة؛ المحبة (١كو ١٤: ١)، وعمل الخير (١تس ٥: ١٥)، والبر (١تي ٦: ١١؛ ٢تي ٢: ٢٢). هي أهداف مستمرة في حَيَاةُ الإيمان، التي تحمل بلوغ القيامة مِنَ الْمَوْتِ كهدف لها. يواصل بُولُسُ تجاه هَذَا الهدف مثل المتسابق في محاولة كسب جائزة النصر (في ٣: ١٢-١٤)، رغم أن أي فضل ينتمي إلى "الله الذي يرحم" (رو ٩: ١٦).

انظر أيضاً thlipsis، ظلم، ضيق، شدّة، حزن (٢٥٦٨).

١٥٠٤ δόγμα، δόγμα، (dogma)، أمر، قضية، حكم، فريضة، عقيدة، مذهب (١٥٠٤)؛ δογματίζω، (dogmatizō)، يأمر، يفرض، يحكم (١٥٠٥).

ث ي. ع ق تعني dogma (مِنَ dokeō، يفكر، يفترض) رأياً، قراراً، اعتقاداً. يأتي الفعل المؤكد dogmatizō يضع كرأي، يقرر مِنَ الاسم. في سب يمكن أن تعني dogma وَ dogmatizō قراراً عاماً أو مرسوماً (أس ٤: ٨ سب س فقط؛ دا ٢: ١٣)، وقضاء إلهي للشريعة الموسومية (٣مك ١: ٣)، وقرار جماعة (٢مك ١٥: ٣٦). فهم فيلو ويوسيفوس الشريعة الموسوية كنظام عقائد مقدسة، dogmata فلسفة إلهية؛ لقد كانت تفوق أي تَعْلِيمَ للفلسفة اليونانية.

ع ج ١. يستخدم لو ٢: ١ dogma للقرار السياسي لأغسطس قيصر فيما يتعلق بإحصاء السكان. خدم هَذَا المرسوم خطة الله للخلاص في جعل المسيا يولد في بيت لحم. أتهم اليهود في تسالونيكي ياسون وسيلا في العمل "ضد أحكام قيصر" (أع ١٧: ٧).

٢. يستخدم أع ١٦: ٤ dogmata لقرارات مجلس أُورُشَلِيمَ التي كانت تربط الْكَنِيسَةِ كلها وكان يَنْبَغِي تسليمها للكنائس الأممية. عجلت هذه الشروط مِنَ مخاطرة تحويل إنجيل الْمَسِيح إلى ديانة قانونية. لكنها في الحقيقة كانت قرارات تعلن الحرية في أطار التدخل الإجتماعي بين الْمُؤْمِنِينَ. تضع هذه الآية الأساس لأستخدام الْكَلِمَة "dogma" لقرارات كَنِيسَةٍ، متطلبة موافقة فكرية.

٣. يستخدم أف ٢: ١٥ dogmata لا "فرائض" الفردية" للناموس الموسوي؛ يستخدم كو ٢: ١٤ هذه الْكَلِمَة لل "فرائض" الموضوعة ضد البشرية، التي سمّرها الله في الصليب يمنح الرسول ٢: ٢٠-٢١ الْكَنِيسَةِ مِنَ السماح لفرائض تتعلق بالأكل والنظافة أن تفرض عليها. يترجم الفعل dogmatizō : "لماذا ... تخضعون لقوانينها؟"

انظر أيضاً entolē، وصية، أمر، نظام (١٩٥٣)؛ parangellō، يأمر، يوصي، يوعز بـ، يوجّه (٤١٣٣)؛ keleuō، يأمر، يَطْلُبُ (٣٠٢٧).

١٥٠٥ (dogmatizō، يأمر، يفرض، يحكم) ← ١٥٠٤.

١٥٠٦ δοκέω، δοκέω، (dokeō)، فعل متعد: يفتكر، يعتقد، يفترض، يظن؛ وكفعل لازم: يظهر، يتراءى (١٥٠٦).

ث ي. ع ق ١. في ث ي يعني الفعل المتعدي dokeō يؤمن، يعتقد، يدعم، يفترض، يقرر؛ والغير المتعدي، يفترض مظهراً، يظهر؛ ومن هنا يعطي انطباعاً، يتخذ وضعاً.

٢. ترد *dokeō*، ٧٠ مرة تقريباً في سب، بنفس المعاني على نحو عام كما في ث ي. يمكن أن تعني يقول، يعتقد، يحسب (مثل؛ تك ٣٨: ١٥؛ أم ٢٧: ١٤). توجد معظم الإشارات في الكتابات القانونية الثانية (خاصة ٢، ٣مك) أو فقرات حيث لا تترجم *dokeō* كلمة عبرية (مثل؛ طو ٣: ١٥؛ حك ٣: ٢؛ ١٢: ٢٧؛ ١مك ٨: ٢٦، ٢٨؛ ١٥: ٢٠). نجد بين الحين والآخر معنى يرغب، يتمنى (مثل؛ يه ٣: ٨). المعنى الأكثر اعتيادياً هُوَ يبدو، يظهر.

ع ج ١. *dokeō*، ٦٢ مرة في ع ج، بأكثر مِنَ معنى (أ) يحذرنا يَسُوعَ في لو ٨: ١٨ كي نسمع بحرص: "مَنْ لَهُ سَيُعْطَى، وَمَنْ لَيْسَ لَهُ فالذي يظنه [*dokeō*] له سَيُؤْخَذُ مِنْهُ" (قا؛ مر ٤: ٢٤).تعبر هذه العبارة عن حالة سراب أولئك الذين يظنون أن لديهم أمان ملموس وثابت ينقل يو ٥: ٤٥ التحدي للاستسلام الرأي موجود، بينما يتحدث ٢كو ١١: ١٦ عن الرأي الذي لا يمكن الوصول إليه حتى الآن. يحذر مت ٣: ٩ اليهود مِنَ ألا يظنون أن مكانتهم كأبناء إِبْرَاهِيمَ تصنع اختلافاً جوهرياً أمام الله. (ب) يوجد معنى يقرر خاصة في أع (مثل؛ ١٥: ٢٢، ٢٥، ٢٨).

٢. (أ) يدعو بُولُسُ في غل ٢: ٢، ٦، ٩ رسل أُورُشَلِيمَ بالمعروفين، *dokeō*؛ أي أولئك المهمين، السلطات المعروفة؛ يشير في ٢: ٩ إلى أولئك المعروفين كأعمدة أو قادة، أي يعقوب، بطرس، يوحنا. ليس هَذَا بالضرورة نقطة ساخرة هنا، لأن هَذَا التعبير يوجد غالباً لسلطة معروفة في الأدب الخارج كتابي. (ب) رغم ذلك ففي فقرات مثل ١كو ٨: ٢ يعني التعبير "أحد يظن" رأياً مبنياً على الخداع الذاتي.

٣. الجدير بالملاحظة هُوَ السؤال المَكون مِنَ الغير شخصي *dokei* أي *dokei hiymin*"ماذا تظنون؟" الموجود في ١١: ٥٦ وفقرات متنوعة في مت (مثل؛ ١٨: ١٢؛ ٢١: ٢٨؛ ٢٢: ٤٢). إنه يتطلب إجابة ستورط الشخص المسئول، على عكس كُلّ الآراء المجردة. لاحظ أن هَذَا هُوَ السؤال الذي يوضع مِنَ قبل الكاهن العالي أمام السنهدرين (٢٦: ٦٦) ليحرضهم على فرض حكم على يَسُوعَ.

انظر أيضاً *dialogizomai*، يتأمل، يفكر، يدرس (١٣٦٨)؛ *logizomai*، يفكر، يعتقد، يظن، يحصي، يحسب (٣٣٥٧).

١٥٠٧ (*dokimazō*، يميز، يختبر، يستحسن) ← ١٥١١.

١٥٠٨ (*dokimasia*، يمتحن، يختبر) ← ١٥١١.

١٥٠٩ (*dokimē*، تزكية، برهان، اختبار) ← ١٥١١.

١٥١٠ (*dokimion*، اختبار، وسيلة اختبار؛ أصيل) ← ١٥١١.

١٥١١ δόκιμος،δόκιμος (*dokimos*)، صدّيق، مُصدّق، أصيل، مُزكى (١٥١١)؛ δοκιμάζω، (*dokimazō*)، يميز، يمتحن، يختبر، يستحسن (١٥٠٧)؛ δοκιμασία، (*dokimasia*)، يمتحن، يختبر (١٥٠٨)؛ δοκίμιον، (*dokimion*)، اختبار، وسيلة اختبار؛ كصفة: أصيل (١٥١٠)؛ ἀδόκιμος، (*adokimos*)، لا يصمد في الامتحان، يرفض، عديم القيمة، مُسْتَحِقّ التوبيخ، غير مؤهل (٩٩)؛ ἀποδοκιμάζω، (*apodokimazō*)، يرفض، مرفوض، يُعلن بأنه عديم الفائدة (٦٢٧)؛ δοκιμή، (*dokimē*)، تزكية، برهان، نوعية تنال مصداقية، اختبار (١٥٠٩).

ث ي&ع ق١. *dokimos* تعني في ث ي جديراً بالثقة، يعتمد عليه، مزكي، مميزاً. تستخدم كمصطلح فني لصياغة حقيقة، جارية، لكنها تنطبق أيضاً على أشخاص يتمتعون باحترام عام. تعني *adokimos* غير مُختبر، غير محترم. الفعل المشتق *dokimazō* يعني يمتحن، ينطق الحسن، يبرهن بمحاكمة، يدرك، بينما *apodokimazō* يعني يستهجن مِنَ ، يرفض، يلوم.

٢. تستخدم سب *dokimos* فقط لتمييز العملات كعملة صحيحة (مثل؛ تك٢٣: ١٦؛ ١مل١٠: ١٨). ومن هنا يُسمي المال أو المعدن العديم القيمة *adokimos* (أم ٢٥: ٤؛ إش ١: ٢٢). تستخدم *dokimazō* في الغالب في تعبير يمتحن شيئاً لمعرفة حقيقته بالنار. إنه مُنقل إلى الله، الذي يمتحن البشر. في مز الصلاة التي قد يمتحن الله بها الشخص الذي يصلي (١٧: ٣؛ ٢٦: ٢؛ ١٣٩: ١، ٢٣) هي تعبير عن الثقة الكاملة. رغم ذلك ففي الأنبياء يصبح تهديد الله بالامتحان معادلاً للدينونة (إر ٩: ٧؛ زك ١٣: ٩).

ع ج. تستخدم *dokimos* في ع. ج بواسطة بُولُسَ في الغالب بمعنى مميز، مزكى، مقبول (رو ١٤: ١٨؛ ١٦: ١٠؛ ١كو ١١: ١٩؛ ٢كو ١٠: ١٨)؛ وفقاً لذلك تعني *adokimos* عديم القيمة، مرفوض، بمعنى رافض للامتحان (رو ١: ٢٨؛ ١كو ٩: ٢٧؛ ٢كو ١٣: ٥؛ ٢تي ٣: ٨؛ تي ١: ١٦). *dokimazō* يمكن أن تعنى يترجم، يفحص، يمتحن (مثل؛ لو ١٢: ٥٦؛ ١كو ٣: ١٣؛ ١١: ٢٨؛ ٢كو ١٣: ٥؛غل ٦: ٤؛ ١يو ٤: ١). نتيجة الامتحان إما *dokimazō*، يميز، يستحسن (رو ١٤: ٢٢؛ ١كو ١٦: ٣؛ ٢كو ٨: ٢٢؛ ١تس ٢: ٤) أو *apodokimazō*، يرفض، ينكر (مت ٢١: ٤٢؛ عب١٢: ١٧؛ ١بط ٢: ٤). ترد *dokimē* مع المعنى المعلوم لامتحان عن طريق تَعْلِيمَات أو بلايا (٢كو ٢: ٩؛ ٨: ٢)، ومع المعنى المجهول لنتيجة امتحان الإِيمَانِ (رو ٥: ٤؛ ٢كو ٩: ١٣؛ ١٣: ٣؛ في ٢: ٢٢). تستخدم *dokimion* لوسائل الامتحان في يع ١: ٣. يُنَقي الإِيمَانِ في ١بط ١: ٧ كما ينكشف عن الذَهَبِ في النار.

١. لاَ بُدّ على كُلّ الذين أئتمنهم الله على نعمته أن يحفظوا أنفسهم فيها (قا؛ لو ١٩: ١٢-٢٧). يُخَاطب الفقرات التي تتحدث عن الامتحان، والتجربة، والتقدير، والرفض لأعضاء الْكَنِيسَةِ فقط. يتحدث عب ٦: ٨ عن أولئك الذين ببعدهم عن الله أصبحوا غير قادرين على الرجوع ومن هنا غير قادرين على إنتاج ثمر التوبة والإيمان. إنهم هكذا *adokimos*، مرفضون (قا أيضاً؛ مع ١٢: ١٧)، لأَنَّهُمْ صلبوا "ابْنَ الله ثانية" (٦: ٦). نجد انعكاساً فعلياً لهذه الطريقة في فقرات مثل مت ٢١: ٤٢ وَ ١بط ٢: ٤، ٧، التي تستخدم *apodokimazō*. الحجر (يَسُوعَ) الذي وجده البناؤون (اليهود والقاده الروحانيون) غير مناسب ورفضوه (صلبوه) كان في نظر الله جديراً بأن يصير رأس الزاوية.

٢. إن مايهم في الامتحان هُوَ أننا نستخدم عطايا الله بطريقة صحيحة. يَنْبَغِي على تِيمُوثَاوُس - الذي أؤتمن على كلمة الْحَقِّ - أن يظهر نفسه كمزكي عاملاً (٢تي ٢: ١٥) بالتَعْلِيمَ الأمين. على النقيض مِنَ ذلك أولئك الذين لايكرمون الله وفقاً للمعرفة الممنوحة لهم، الذين "لم يستحسنوا" (*dokimazō*) أن يعرفوه يُسلمون إلى ذهن "مرفوضاً" (*adokimos*) (رو ١: ٢٨) وإلى سلوك غير ملائم كعقاب. نرى هنا مدى الارتباط الوثيق لـ *dokimazō* بـ ← *peirasmos* (*peirasmos*، إغواء، ٤٢٨٠). تتعلق فئة هذه الكلمات بالامتحان. يقع التأكيد في *dokimazō* على نتيجة إيجابية ينجح فيه ما يُمتحن ويُميز كحقيقي، لكن تميل *peirazō* إلى أن تكون سلبية أكثر وتعني إغواء على الشر، يغوي فيه الشهوات (يع ١: ١٤)، أو الحاجة والأسى (١كو ١٠: ١٣)، أوالشَّيْطَانَ نفسه (١تس ٣: ٥) الشخص على السقوط.

٣. يمتحن الله نفسه ويجري دينونة في يوم الدينونة، ليعلن بُولُسُ في ١كو ٣: ١٣ أن كُلّ الخدمة لأجل الْكَنِيسَةِ وكل الثمرالمولود منها معرض لامتحان وحكم الله في نارِ الدينونة. ستكون العوامل المحددة أي الأثنين الإِيمَانِ (٣: ٥) وبناء الْكَنِيسَةِ (٣: ١٦). أولئك الذين تحملوا الامتحان بإيمَان (يَش ١: ١٢) سينالون حَيَاةُ أَبَدِيَّةَ كتاج الإنتصار.

٤. يحدث هَذَا الامتحان بالفعل في هذه الْحَيَاةُ. يظهرالله أيضاً نفسه كممتحن قلوب البشر (١تس ٢: ٤). لذا فإن كُلّ حَيَاةُ الْمَسِيحِي معرضة

للتفحص الامتحاني لله. يعتمد كُلّ شئ على كوننا "[مزكيين] في الْمَسِيح" (رو ١٦: ١٠). أخضع بُولُسُ نفسه لحكم الله، ليس لحكم البشر (١كو ٤: ٣- ٥؛ ٩: ٢٧)، رغم أننا يمكن ويجب أن نعرف عنتدما يتحمل الشخص الامتحان (٢كو ١٣: ٣؛ في ٢: ٢٢). إن محتوى وهدف عناية بُولُسُ الرعوية للفرد والجماعة هُوَ أنهم يجب أن يتصفوا بالطاعة (٢كو ٢: ٩).

٥. يتجلى ذلك الشخص الذي تحمل الامتحان بطرق متنوعة، (أ) بمجهود جاء بالمعرفة لمشيئة الله. تمكن عطية الروح القدس الشخص مِنَ إدراك مشيئة الله (رو ١٢: ٢) وامتحان ما يرضيه (أف ٥: ١٠؛ في ١: ١٠) وما هُوَ أفضل (١تي ٥: ٢١). عطية الامتحان وتمييز الأرواح (١يو ٤: ١) هي أيضاً جزء مِنَ واجب الْمَسِيحِي.

(ب) بالإخلاص لله تستخدم *dokimazō*، *peirazō* و*epiginōskō* جنباً إلى جنب في ٢كو ١٣: ٥، لنقل الكورنثيين إلى عمل حاسم لامتحان إيمانهم. إذا كان الْمَسِيح يسكن فينا فلا يمكننا أن نكونٍ وقد لانكون *adokimos*؛ لأننا إذا كنّا كذلك فإن كوننا مسيحيين باطلاً .

(جـ) بمحبة قريب الشخص. يكتب بُولُسُ في تَعْلِيمَاته على العطاء (٢كو ٩: ١٣) أنه بسبب برهان أهل كورنثوس على أنفسهم بهذه الخدمة سيسبح كثيرون الله؛ وبذلك يظهر أن مثل هذه الخدمة التي تتعلق باحتياجات الجماعة الْمَسِيحِية تمثل جزءاً مِنَ امتحان الإِيمَانِ العامل في المحبة.

(د) بالتمسك بإحكام في بالرجاء في وسط المحنة. تتعرض الْكَنِيسَةِ إلى هجوم مِنَ الداخل والخارج،من القوات الشَّيْطَانِية والشعب الغير مؤمن. إنها تعيش بالإيمان، ليس بالبصر. إنها تحفظ في هَذَا الوضع الذي يريده الله رجاءها الحي بالبقاء تحت يد الله، بتدفق الغنى المعطى مِنَ قبل الله والجود الذي يخلقه الروح للآخرين (٢كو ٨: ٢)، وبطول الأناة (يع ١: ٢-٣) وبالتغلب على الإغواءات (التجارب) (١بط ١: ٦-٧).

انظر أيضاً *peirasmos*، تجربة، امْتِحَانٍ، إغواء (٤٢٨٠)

١٥١٧(*doma*، عطية) ←١٥٦٥.

١٥١٨ δόξα، δόξα، (*doxa*)، مجد، بهاء، تألق (١٥١٨)؛ δοξάζω، (*doxazō*)، يُمجّد، يُكرّم (١٥١٩)؛ ἔνδοξος، (*endoxos*)، مجيد، مُكرّم (١٩٠٢)؛ ἐνδοξάζομαι، (*endoxazomai*)، يُمجّد، يُكرّم (١٩٠١)؛ συνδοξάζω، (*syndoxazō*)، يتمجّد مع (٥٢٨٠)؛ κενόδοξος، (*kenodoxos*)، تواق للمديح، مُجب بنفسه، مُتبجح (٣٠٣٠)، κενοδοξία، (*kenodoxia*)، رغبة في المديح، عُجب، زهو (٣٠٢٩).

ث ي. ع ق١. تحمل فئة هذه الْكَلِمَة أحد أوضح الأمثلة على التغير في معنى كلمة يونانية لأنها جاءت تحت تأثير كتابي. المعنى الأساسي لـ *doxa* في اليونانية العلمانية هُوَ رأي، حدث. إنها تمتد مِنَ الرأي في شخص أوشيئ إلى تقييم الموضوع على شخص مِنَ قبل الآخرين، أي يعتبر، يمدح. الفعل *doxazō* يعني يفكر، يتخيل، يفترض، يكبر، يمدح ، يمجد (انظر أيضاً *dokeō*، ١٥٠٦).

٢. انتقت مفاهيم *doxazō* ، *doxa* في سب، حيث لا يرد المعنى "رأي"؛ المعنيان يمدح ويكرم مع المشاركة اليونانية العلمانية *doxa* يستخدمان نادراً للكرم المقدّم للإنسان (توظف *time* لهذا)؛ غالباً ما تُستخدم للكرم والمدح المعطى لله (مثل؛ مز ٢٩: ١؛ إش ٤٢: ١٢). فوق كُل شيئ تعبر *doxa* عن مجد وقوة الله (مز ٢٤: ٧-١٠؛ ٢٩: ٣؛ إش ٤٢: ٨).

٣. يكمن وراء هَذَا المعنى الفكر العبري *kābôd*، مجد، كرم، الذي تمثله سب بـ *doxa* عندما تستخدم لله لا تعني الله في طبيعته الجوهرية، بل الوحي المجيد لشخصه. ترتبط *kābôd* على نحو مميز بأفعال الرؤية (خر ١٦: ١٠؛ تث ٥: ٢٤؛ إش ٦٠: ١). ربما ندرك هَذَا *kābôd* في الخليقة (مز ١٩: ١؛ إش ٦: ٣)، لكن يعبر عن نفسه فوق الكل في تاريخ الخلاص (أي في أعمال الله العظيمة، مز ٩٦: ٣) وفي حضوره في المقدسات (خر ٤٠: ٣٤-٣٥؛ ١مل ٨: ١٠-١١؛ مز ٢٦: ٨). في ١صم ٤: ٢١-٢٢ يعنى خسارة تابوت الله للفلسطينين أنه "زال المجد مِنَ إِسْرَائِيلِ": مِنَ المتوقع في الأيام الأخيرة تجل كامل للـ *kābôd* ، لتقديم الخلاص لإِسْرَائِيلِ (إش ٦٠: ١-٢؛ حز ٣٩: ٢١-٢٢) ولهداية الأُمَمِ (مز٩٦: ٣-٩؛ زك ٢: ٥-١١).

٤. أظهرت فترة ما بين العهدين اهتماماً قوياً بالعالم السماوي. مفهوم المجد غير مقيد، كما في ع. ق، على وحي الله الذاتي. إنه ينطبق أيضا على وقائع السماء: الله، وعَرْشِه، والملائكة. قد يستخدم المجد في لغة الطقوس والتسابيح كقلب ينطبق على أي فكر تقريباً مرتبط بالله مثل؛، آدم في الجنة ملك مجداً لكنه خسره بسبب السقوط. لذا فإن البشر يمكن أن يشاركوا في مجد الله. كان مِنَ المتوقع في جماعة قمران أن المختارين سوف "يرثون مجد آدم" (نج ٤: ١٥؛ قا؛ وثص ٣: ٢٠).

ع.ج١. ترد *doxa*، ٦٦ مرة في ع. ج، *doxazō*، ٦١ مرة يواصل معنى هاتين الكلمتين استخدام سب والْكَلِمَة العبرية الضمنية *kābôd* لذلك لا توجد أفكار الرأي والحدس، (أ) تنتمي المعاني كرامة، سمعة، شهرة، وَ (للفعل) يكرم ويمدح إلى الاستخدام اليوناني العام. يمكن رؤية التضمن الكتابي علي وجه خاص في تعبيرات مثل إعطاء المجد لله (لو ١٧: ١٨؛ أع ١٢: ٢٣؛ رو ٤: ٢٠؛ رؤ ٤: ٩؛ ١١: ١٣) وَ "المجد لله" (١كو ١٠: ٣١)، وفيما يعرف بتسبيحات شكر الله (لو ٢:١٤؛ ١٩: ٣٨؛ رو ١١: ٣٦؛ غل ١: ٥؛ أف ٣: ٢١؛ في ٤: ١٠؛ ١تي ١: ١٧)، وفي التطبيق على الْمَسِيح (رو ١٦: ٢٧؛ ٢تى ٤: ١٨؛ عب ١٣: ٢١؛ ١بط ٤: ١١؛ ٢بط ٣: ١٨؛ يه ٢٥). أعظم واجب للبشرية هُوَ تمجيد وتسبيح الله في العبادة، والكلام، والعمل (مت ٥: ١٦؛ رو ١: ٢١؛ ١كو ٦: ٢٠؛ ١٠: ٣١)

(ب) عند تطبيق *doxa* على البشر أوالقوى الأرضية بمعنى إشراف، تألف، مجد تعكس استخدام ع.ق (مثل؛ مت ٤: ٨؛ ٦: ٢٩؛ ١بط ١: ٢٤).

(جـ) *doxa* بمعنى مجد الله، وسيادته، وقوته هي ميراث استخدام ع ق. على نحو بارز الله هُوَ "إله المجد" (أع ٧: ٢)، وَ "الآب المجيد" (أف ١: ١٧، حرفياً "أبو المجد")، و "المجد الأسنى" (٢بط ١: ١٧). يرد التعبير "مجد الله [أو الآب]" مراراً وتكراراً (مثل؛ أع ٧: ٥٥؛ رو ١: ٢٣؛ ٦: ٤؛ رؤ ١٥: ١٨). ترتبط قوة الله أحياناً بمجده (كو ١: ١١؛ ٢تس ١: ٩؛ رؤ ٥: ١٣؛ ١٩: ١). ينطبق هَذَا المفهوم أيضاً على الْمَسِيح - على حياته الأرضية (لو ٩: ٣٢؛ يو ١: ١٤؛ ٢: ١١؛ ١كو ٢: ٨)، ووجوده الممجد (لو ٢٤: ٢٦؛ يو ١٧: ٥؛ رو ٨:١٧ [*syndoxazō*]؛ ١تي ٣: ١٦)، ورجوعه (مت ١٦: ٢٧؛ مر ٨: ٣٨؛ تي ٢: ١٣؛ ١بط ٤: ١٣)؛ ووجوده المسبق (يو ١٢: ٤١؛ ١٧: ٥). يستخدم الفعل *doxazō* في معنى متوافق، خاصة في يو (مثل؛ ٧: ٣٩؛ ١١: ٤؛ ١٢: ١٦؛ ١٣: ٣١-٣٢؛ ١٧: ١).

(د) يحتوي ع.ج أيضاً على برهان للمفهوم الذي كان منتشرا على نطاق واسع منذ حزقيال، بأن الملائكة والكائنات السماوية الأخرى يمنحون مجداً. يوجد هَذَا في تجليات مِنَ السماء، حيث يُوضع التأكيد على الضوء المرئي (لو ٢: ٩؛ ٩: ٣١؛ أع ٢٢: ١١؛ رؤ ٨: ١). يُحمل الأمر خطوة أكثر عندما تُسمى القوات الملائكية *doxai* في يه ٨ (قا؛ ٢بط ٢: ١٠).

(هـ) عندما يتحدث بُولُسُ عن مجد الإنسان الأول (١كو ١١: ٧)

ويوضح إشراق وجه موسى كإشراق المجد (٢كو ٣: ٧-١٨؛ قا؛ خر ٣٤: ٣٠) يستخدم أيضاً مفاهيم يهودية. تأتي فكرة أن الْمُؤْمِنِينَ يشاركون في المجد (يو١٧: ٢٢؛ رو ٨: ٣٠؛ ٢كو ٣: ١٨) أو سيفعلون ذلك (رو ٨: ٧-١٨، ٢١؛ في ٣: ٢١؛ عب ٢: ١٠؛ ١بط ٥: ١، ٤، ١٠) بالتساوي مع الأصل اليهودي. الرجاء الْمَسِيحِي هُوَ "رجاء المجد" (كو ١: ٢٧).

٣. تحتاج الصيغ الأخرى لفئة الْكَلِمَةَ إلى ذكر موجز فقط. تحمل *syndoxazō* (في ٢تس ١: ١٠، ١٢ فقط) هي مرادفة لـ *endoxazomai* تعني الصفة *endoxos*، (٤مرات) مجيد، يمكن أن ترتبط بالله أو بالبشر(لو ٧: ٢٥؛ ١٣: ١٧؛ ١كو ٤: ١٠؛ أف ٥: ٢٧). تعبر *kenodoxos* (ترد في غل ٥: ٢٦ فقط) وَ *kenodoxia* (في ٢: ٣ فقط) عن الرغبة العظيمة للكرامة. هَذَا المعنى معروف في اليونانية الدنيوية، لكن في الأدب الْمَسِيحِي تجد تلك الكلمات في المقدمة استخداماً أوسع.

٤. كانت السمعة والمجد بالنسبة لليونانيين مِنَ ضمن أهم القيم في الْحَيَاةُ. كان للرابيين أيضاً احترام عالي لكرامة الشخص. رغم ذلك في مت ٦: ٢ ينتقد يَسُوعَ الولاء الذي يبحث عن الكرامة للآخرين، مثل هَذَا الموقف لا يتلاءم مع الإِيمَانِ (يو ٥: ٤٤). لا يسعى بُولُسَ - متبعاً مثل يَسُوعَ (يو ٥: ٤١؛ ٨: ٥٠؛ قا؛ عب ٥: ٤-٥؛ ٢بط ١: ١٧) - إلى مجد مِنَ الناس (١تس ٢: ٦)، بل بالأحرى قبل طوعاً الخزي (٢كو ٤: ١٠؛ ٦: ٨)، وجاهد لكي ينفذ خدمة لكرامة الرّبّ (٢كو ٨: ١٩-٢١)، وتطلع إلى المدح الذي سيعطيه له الْمَسِيحِ كمكافأة في أيامه (في ٢: ١٦؛ ١تس ٢: ١٩-٢٠). تشير عبارة بُولُسَ بأنه في الدينونة الأخيرة سوف ينال الصالح "المجد والكرامة والبقاء" إلى الْحَيَاةُ الأَبَدِيّةُ نفسها (رو ٢: ٧، قا؛ ٢: ١٠).

٥. ينخفض مجد هَذَا العالم في ضوء الأخرويات، رغم أن يَسُوعَ يمكن أن يميز أيضاً مجد الخليقة (مت ٦: ٢٩؛ لو ١٢: ٢٧). يعني المجد في ع.ج الحقيقة أو الطريقة الإلهية الأخروية للوجود. يكمن الخلاص في أن البشرية والطبيعة لهما نصيب في هذه الطريقة النهائية للوجود. يعد الفكر المذكور في ع ج. بأن المجد الأخروي سوف يرفع الْمُؤْمِنِينَ والخليقة كلها إلى نفسه عبر خليقة جديدة أو تجعلة تطور بعيد عن ع. ق (رو ٨: ١٨، ٢١؛ ١كو ١٥: ٤٣؛ ٢كو ٣: ١٨؛ ٤: ١٧؛ في ٣: ٢١؛ كو ٣: ٤؛ ١بط ٥: ١؛ قا؛ إش ٦٦: ١٩، ٢٢).

ومع ذلك فإن هَذَا المفهوم لا يلغي أداة الربط مع ع. ق *kābôd*، لأن المجد يظهر ذاته في ع ج، كما في ع. ق، في عملِ قوة وخلاص الله في "تاريخ الخلاص". إنه يظهر فوق كل شيئ في الْمَسِيحِ وعمل خلاصه (لو ٩: ٢٩ - ٣٥؛ يو ١: ١٤؛ ٢: ١١؛ ٢كو ٤: ٤، ٦)، وفي الْمُؤْمِنِينَ (يو ١٧: ٢٢؛ ٢كو ٣: ١٨؛ أف ١: ١٨؛ ٣: ١٦؛ كو ١: ١١)، وفي الحقيقة موجود في ع. ق (٢كو ٣: ٧-١١). إن حضور هَذَا *doxa* "الشخصي" لله في الْمَسِيحِ يعني حضور الخلاص (يو ١: ١٤؛ ١٧: ٢٢؛ ٢كو ٤: ٤، ٦).

المجد بقوته المحمولة عامل بين الْمُؤْمِنِينَ حتى في هَذَا الوقت (رو ٨: ٣٠؛ ٢كو ٣: ١٨) عبر قيامة الْمَسِيحِ ورفقتنا معه، الذي هُوَ "بَاكُورَةُ الراقدين" (١كو ١٥: ٢٠).

٦. يتوافق تجلي يَسُوعَ (مت ١٧: ١-٨؛ مر ٩: ٢-٨؛ لو ٩: ٢٨-٣٦) في الأناجيل الازائية مع الاستحواذ المستمرلـ *doxa* في يو، رغم أن في لو ٩: ٣٢ فقط تستخدم *doxa* بالإشارة إلى يَسُوعَ. التجلي مواز على مستوى أعلى لمقابلة موسى مع الله على جبل سيناء (خر ٢٤: ١٥-١٨؛ ٣٣: ١٨-٣٤؛ ٣٥). رغم ذلك لا يَنْبَغِي فهم ذلك - كما في حالة موسى - كمجرد انعكاس حدث باتصال مؤقت مع العالم السماوي، بالأحرى وحي للمجد الذي يمتلكه يَسُوعَ على نحو مستمر لكن ليس معلناً. سيظهر يَسُوعَ في باروسيته في مجده وقوته (مت ١٩: ٢٨).

انظر أيضاً *timē*، قيمة، ثمن، كرامة، إحترام (٥٥٠٧).

١٥١٩ (*doxazō*، يُمجّد، يُكرّم) ← ١٥١٨.

١٥٢٢ (*dotēs*، مُعطي، مانح) ← ١٥٦٥.

١٥٢٤ (*doulagōgeō*، يُستعبد) ←١٥٢٨.

١٥٢٥ (*douleia*، عبودية) ← ١٥٢٨.

١٥٢٦ (*douleuō*، أحد الرعايا، يخدم، يُستعبد) ← ١٥٢٨.

١٥٢٧ (*doulē*، أمَة، عبدة) ← ١٥٢٨.

١٥٢٨ δοῦλος، δοῦλος، (*doulos*)، عبد (١٥٢٨)؛ δουλεία (*douleia*)، عبودية (١٥٢٥)؛ δουλεύω (*douleuō*)، أحد الرعايا، يخدم، يُستعبد (١٥٢٦)؛ δουλαγωγέω (*doulagōgeō*)، يُستعبد (١٥٢٤)؛ δούλη (*doulē*)، أمَة، عبدة (١٥٢٧)؛ δοῦλος² (*doulos²*)، صفة: مُستعبد، في العبودية (١٥٢٩)؛ δουλόω (*douloō*)، يصير عبداً (١٥٣٠)؛ σύνδουλος (*syndoulos*)، رفيق أو زميل لعبد (٥٢٨١).

ث ي& ع. ق١. في أَزْمِنَةُ ث ي كانت الحرية الشخصية ملكية بارزة. أن تكون مستقلاً عن الآخرين وتدبر حياتك الخاصة فهذا كان جوهر هذه الحرية. وجد البشر جدارتهم الحقيقية في كونهم على وعي بأنفسهم وفي التطور الحر لإمكانياتهم. نظراً لأن *douleuō* تضمنت إبطال استقلال الشخص الذاتي وخضوع إرادة الشخص إلى أرادة آخَرَ فإن اليونانين شعروا بتحول واحتقار للعبد؛ كان الخضوع في الخدمة محطاً ووضيعاً.

تظهر فئة هذه الكلمات في ضوء مفضل وكريم في عبارة "يخدم [*douleuō*] القوانين". تظهر فكرة خدمة الآلهة أولاً في الرواقيين التهكميين. على مدى خطوط مشابهة، برر الرجل الحكيم الرواقي نفسه مِنَ كُل التزام بخدمة الجماعة (قا؛ الفكر الرواقي لمواطنه العالم) حتى إنه جعل نفسه خادماً حراً لجاره.

٢. (أ) الْكَلِمَةَ الأولية في ع. ق للخادم هي *ᶜebed* (جمع "*ᶜbādîm*"). في الأساس تُستخدم كلمتان يونانيتان مختلفتان لترجمة هذه الْكَلِمَةَ العبرية: *doulos* ، *pais*، (← ٤٠٩٠). مِنَ بين ٨٠٠ مرة ترد فيها كلمة *doulos* في ع. ق العبري تستخدم *pais*، ٣٤٠ مرة، *doulos* ٣٢٧ مرة. *doulos* تعني بشكل عام في سب الخادم الحر للملك (مثل؛ ٢صم ١١: ٢٤؛ ١٥: ١٥). أدى هَذَا الأستخدام الأخير في دوائر القصور إلى الاستخدام المتكرر لـ *ᶜebed*، خادم، كلقب ذاتي متواضع (تك ٣٣: ٥، *pais*).

(ب) غالباً يأتي العبيد مِنَ أمم أجنبية إلى الإِسْرَائِيلِيين عبر الحرب (قا؛ عد ٣١: ٧-١٢؛ تث ٢٠: ١٠-١٥؛ ١مل ٢٠: ٣٩؛ ٢أخ ٢٨: ٨-٩). قُدم البعض إلى خيمة الاجتماع أو الْهَيْكَلَ (عد ٣١: ٣٢-٤٧؛ يشوع ٩: ٢٣-٢٧؛ عز ٨: ٢٠)، وآخرون إلى قادة عسكريين (تث ٢٠: ١٠- ١٤؛ ٢١: ١٠؛ قض ٥: ٣٠). لكن معظمهم كانوا ينتمون إلى الملك، وكان يمثل العبيد جزءاً هاماً مِنَ اقتصاد الإِسْرَائِيلِيين تحت الملكية (١مل ٩: ٢١).

استطاع العبرانيون مِنَ الأَزْمِنَةُ الأولى حتى ثورة ٧٠ م أن يمتلكوا عبيداً مِنَ بين شعبهم (مثل؛ خر ٢١: ٢؛ إر ٣٤: ٨-١١). كان العبراني يباع بالقوة كعبد مِنَ قبل محكمة إذا لم يستطع أن يحسن قيمة البضائع المسروقة، لأنه لم يستطع أن يسدد ديونه (خر ٢١: ٢٢)، أو لأنه باع نفسه بسبب الفقر (تث ١٥: ١٢؛ ٢مل ٤: ١؛ نح ٥: ١-٥). تحدث هذه العبودية في جميع الحالات إلى ست سنوات على نحو عياري (لكن قا؛ خر ٢١: ٥-٦؛ تث ١٥: ١٦-١٧). تفرض شريعة ع ق حماية العبيد

(خر٢١: ٢-١١؛ لا ٢٥: ٣٩- ٥٥؛ تث ١٥: ١٢- ١٨). لعب العبيد دوراً تاماً في الحَيَاةُ العبادية. (الخيانة، تك ١٧: ١٢-١٣؛ السبت، خر ٢٠: ١٠؛ الذبيحة، تث ١٢: ١٨؛ الفصح، خر ١٢: ٤٤).

(جـ) توانت ذكرى تجارب إِسْرَائِيلِ في عبوديتهم في مصر، "أرض العبودية [سب *douleia*]" (خر١٣: ٣، ١٤) وكانت المصدر الرئيسي لهذا المعنى الجذري الرئيسي وتأكيدها على العبودية، أي شكلٍ قمعي أو أقل استقلالية مِنَ الخدمة تحت سيادة تامة مِنَ الأعلى مقاماً. حدد تذكر إِسْرَائِيلِ للعبودية المصرية (تث ١٠: ١٢-١٥) معاملة العبرانين الرفقاء المذكورين سابقاً (انظر خر ٢١: ٢).

٣.(أ) مِنَ المحتمل أن الاستخدام الديني لفكرة العبد تأثرت بالممارسة الحكومية، *douleuō* هي كلمة سب عادية للعبادة في هَذَا السياق (قض ٢: ٧؛ ٢أخ ٣٠: ٨). كما في باقي الشرق الأدنى القديم، رغم أنه في تناقض مع الأفكار اليونانية القديمة، وفق عابدي الله في ع ق. أنفسهم كخدام له. إنهم بهذا أعطوا تعبيراً لرهبته ولواجبهم في خدمة الله، واضعين أنفسهم تحت حمايته.

(ب) رغم ذلك، في تناقض مع الثقافات السامية الأخرى، فإنه مِنَ النادر أن يستخدم منحة اسم لتصميم هَذَا الانتماء إلى الله - مثل؛ عبوديا، الذي اسمه يعني "خادم يهوه" (١مل ١٨: ٣-١٦). كما أشار شخص إلى نفسه بتواضع كـ "خادمك (أو عبدك)" عند مخاطبة الملك (مثل؛ ٢صم ٩: ٨)، لذلك فإن أولئك الذين صلوا لله تكراراً لقبوا أنفسهم كـ "خادم" (مثل؛ مز١١٩: ١١، ١٣؛ ٣١: ١٦؛ ٨٦: ٢، ٤؛ ١٩: ١٧، ٢٣، ٣٨، ٤٩). يمكن ليهوه أن ينسب أيضاً لشخص لقب "عبدي (أو خادمي)" (مثل؛ أي ١: ٨؛ في مثل هذه الإشارات في سب أحياناً تستخدم *doulos* وأحياناً *pais*. ارتفعت جدار *doulos* أو انخفضت بمعرفة الشخص ليهوة والعلاقات معه ومن هنا، رغم أن *doulos* احتفظ بعنصر الخضوع الغير مشروط لآخر إلا أنه فقد سمة الحقارة، المُذلة. أصبح *doulos* كنتيجة لاختيار الله الخاص لقب شرف (مز ٨٩: ٣).

٤.(ب) يستخدم اللقب العبري *ᶜebed* (خادم) لموسى (يش ١: ١-٢)، ويشوع (٢٤: ٢٩)، والأساقفة (خر ٣٢: ١٣؛ تث ٩: ٢٧)، وداود (١مل ٨: ٢٤-٢٦؛ ١٤: ٨). أيضاً نبوخذ نصر يُدعى خادم الله (إر ٢٥: ٩). بالتشابه فإن أيوب الذي كان له ارتباط أقل مع شعب إِسْرَائِيلِ، ينال لقب "خادم" في مقدمة وخاتمة السفر (أي ١: ٨؛ ٢: ٣؛ ٤٢: ٧-٨). يستخدم المفرد *ebed* مِنْ زمن حزقيال فصاعداً لشعب إِسْرَائِيلِ (حز ٢٨: ٢٥؛ ٣٧: ٢٥)، ويستخدم إش الجمع لجماعة الإِسْرَائِيلِيين كلهم (إش ٥٤: ١٧). في إش ٥٦: ٦يُطلق على المهتدين حديثاً أيضاً أولئك الذين "[يخدمون]" (*douleuō*) الله.

(ب) يمكن لتعبير "خادم الله" في ع. ق أن يُقسم إلى تقليدين رئيسين، (١) في ٢صم ٣: ١٨ الملك (دَاوُدَ) هُوَ خادم يهوه، الذي تمكن وظيفته الخاصة في إنقاذ الشعب مِنَ جميع أعدائه (قا أيضاً؛ مع حز ٣٤: ٢٣-٢٤؛ ٣٧: ٢٤-٢٥؛ حج ٢: ٢٣؛ زك ٣: ٨) (٢) الأنبياء الذين يمثلون رسل كلمة الله الرسميين (١مل ١٨: ٣٦)، يفرضون مشيئة الله على الناس، ويديرون العمليات التاريخية، هم "خدام" الله (مثل؛ عا ٣: ٧).

(جـ) أربع فقرات هي أبرز ما في إش معروفين بـ "ترانيم الخادم": إش ٤٢: ١-٩؛ ٤٩: ١-٧؛ ٥٠: ٤-٩؛ ٥٢: ١٣-٥٣: ١٢. حدد بعض الباحثين - على أساس ٤٩: ٣- هوية هَذَا الخادم. كشعب إِسْرَائِيلِ جميعاً. يجد آخرون انتقال داخل هذه الترانيم مِنَ تحديد جمعي إلى تحديد فردى لهوية هَذَا الخادم يُدعم تفسير فردي لهذه الترانيم بواسطة ٤٩: ٥-٦، الذي يقيم الخادم ضد الشعب. يفترض البعض أنه نبي سبب سماته النبوية على نحو فريد (أذن، ٥٠: ٤-٥؛ فم، ٤٩: ١-٢)، بينما يراه آخرون - نظراً لأنه يقيم العدل (٤٢: ١، ٣-٤)، ويحرر المسجونين (٤٢: ٧؛ ٤٩: ٩)، ويستعمل السيف (٤٩: ٢) - كملك. لا يمكن تطبيق هذه اللغة المفرطة أبداً على شخص حي أو ميت. بمعنى آخره يمثل الخادم شخصاً لم يأت بعد - مسييا إِسْرَائِيلِ.

ع ج ١. ترد *doulos*، ١٢٤مرة، مِنَ بينها ٣٠ مرة في بُولُسُ، وَ ٣٠ في مت، وَ ٢٦ في لو. ترد *douleuō*، ٢٥مرة، مِنَ بينها ١٧ في بُولُسُ. *douloō*، (٨ مرات، معظمها في بُولُسُ) هي مرادف لـ *douleuō*. (أ) كي نقدر الفروق الطفيفة للمعنى في ع.ج فلاَ بُدّ مِنَ أن نرى أولاً وضعها لمنزلة العبد في المجتمع، خاصة كما تُرى في أمثال يَسُوعَ. يُوضح العبيد بين الحين والآخر في مواضع مسئولية وقيادية (مت ٢٤: ٤٥). لكن العبد كان يدين لسيده بطاعة كلية ومطلقة (٨: ٩): "لايقدر أحد أن يخدم [*douleuō*] سيدين" (٦: ٢٤). لم ينل عمل العبد كسب أو شكراً، لقد كان يعمل فقط مايدين به (لو ١٧: ٧-١٠). يمكن للسيد أن يستخدم قوته الغير محدودة على عبده للخير (مت ١٨: ٢٧) أو لعقاب غير رحيم إذا كان العبد مذنباً في أحد الأخطاء (١٨: ٣٤؛ ٢٥: ٣٠).

يقاوم ع ج حكمنا المعاصر على العبيد كطبقة وضيعة باستخدامها لـ *doulos* في أمثال يَسُوعَ لوصف علاقة جميع النَاس بالله. لا يوجد شيئ بغيض في تقسيم المجتمع إلى سيد وخادم؛ حر وعبيد. لاحظ أيضاً كيف يدعو ع ج تكراراً العبيد إلى أن يطيعوا سادتهم في كُلِ الأشياء - حتى في الأشياء الغير رحيمة (أف ٦: ٥؛ كو ٣: ٢٢؛ ١تي ٦: ١؛ تي ٢: ٩؛ قا؛ ١بط ٢: ١٨). يدرك بُولُسُ حق فيلمون على أنسيمس كمملوك له، حتى إذا كان موضع فيلمون يظهر شيئاً مِنَ التوتر الموجود بين أسلوب الحياة والإيمَانِ بالسيد الوَاحِدِ، الرّبِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ (قا؛ ١كو ٧: ٢٠ - ٢٤). لاحظ ١كو ٧: ٢١ ب: "بَلْ وَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَصِيرَ حُرّاً فَاسْتَعْمِلْهَا بِالْحَرِيّ" مع ذلك فالنقطة الرئيسيةَ بالنسبة لبُولُسُ هي الحرية في الْمَسِيحِ (٧: ٢٢ - ٢٤).

(ب) تلطف المشاكل الأخروية لهذه الحالة مِنَ الشئون بحقيقة أن إعْلاَنِ الله في يَسُوعَ الْمَسِيحِ يظهر أن الجميع في القبضة القاسية لنوع أَخَرَ تَماماً مِنَ العبودية، خَارج نطاق سلطان الْمَسِيحِ فإن كُلِ البشرية "عبيد للخطية" (رو ٦: ١٧؛ قا؛ ٦: ١٦). يمكن لهذه الـ *douleia* (عبودية) أن تتألف مِنَ الملاحظة الدقيقة للغاية على نحو بائس لرسالة الشريعة على رجاء نوال الخلاص (قا؛ رو ٧: ٦، ٢٥)، مِنَ توقير عبادي للقوي الكونية المتوسطة (غل ٤: ٣، ٨ - ٩)، ومن رعب مجنون مِنَ المَوْتِ (عب ٢: ١٥)، أو مِنَ خدمة البطون (رو ١٦: ١٨)، وشهوات الشخص (تي ٣: ٣). هَذَا يعني بشكل عام "إِنّ كُلّ مَنْ يَعْمَلُ الْخَطِيّةَ هُوَ عَبْدٌ لِلْخَطِيّةِ" (يو ٨: ٣٤).

لا يمكن لشخص أن يحرر النفس مِنَ عبودية الْخَطِيّة بمجهوداته الخاصة أو بغير الأسياد بقراره الخاص. أولئك الذين حررهم الابن فقط هم بالحقيقة أحراراً (يو ٨: ٣٦). يحرر فداء الْمَسِيحِ الشخص للخدمة المطيعة تحت سلطانه كرب (رو ١٢: ١١؛ ١٤: ١٨؛ كو ٣: ٢٤) ويقود الشخص إلى خدمة البر في طبيعة لها روح جديد (رو٦: ١٨، *douloō*؛ ٧: ٦). يُرى بُولُسُ نفسه، مدعواً منصبه كرسول، بطريقة خاصة *doulos* لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ (رو ١: ١؛ غل ١: ١٠؛ في ١: ١).

يستخدم بُولُسُ أيضاً الْكَلِمَةَ *doulos* ليشير إلى منصب بعض رفقائه، مثل ابَفْرَاسُ (كو ٤: ١٢). *doulos* في هَذَا المعنى الشرفي وثيقة الصلة في المعنى بـ *diakonos* (خادم)، كلمة يستخدمها بُولُسُ تكراراً للخدمة الرسولية للشهادة (قا؛ كو ٤: ٧، "الخادم [*diakonos*] الأمين ، والعبد معنا [*syndoulos*]". ← *diakoneō* يخدم، ١٣٥٤). هنا، كما في أماكن أخرى، الشيئ المميز في مفهوم الـ *doulos* هُوَ الطبيعة الخاضعة، والملزمة، والمسئولية عن خدمة الشخص في علاقة قاصرة مع رب الشخص. في نفس الوقت لاَ بُدّ أن يخدم

(douleuō) جميع المدعوين إلى الحرية بعضهم البعض في محبة (غل ٥: ١٣). جعل بُولُسُ نفسه خادم الجميع (١كو ٩: ١٩، douloō)؛ في خدمة الإِنْجِيلِ (في ٢: ٢٢) إنه doulos الجماعة لأجل الْمَسِيحِ (٢كو ٤: ٥). مِنَ سيكون الأول في جماعة الْمَسِيحِ لاَ بُدّ أن يكونَ doulos لها (مت ٢٠: ٢٧).

٢. يتفوق هَذَا التقييم الأخير للعبودية بالكرامة المُعطاه له في الوقت الذي أطلق فيه يَسُوعَ على نفسه لقب doulos. أخلى الْمَسِيح نفسه وأخذ "صورة عبد [doulos]. (في ٢: ٧). تظهر هذه العبارة المغزى اللاهوتي لفئة هذه الكلمات فقط؛ ففي جعله بشر يأخذ الرّبّ الموجود قبلا صورة عبد. عندما أخذ الْمَسِيح هذه الصورة دخل في وحدة كاملة مع البشرية في خضوعها للخطيةَ، والناموس، والموت. لقد كان كعبد خاضعاً للناموس (غل ٤: ٤)، وتحمل لعنته (٣: ١٣). لقد أخذ صورة "في شِبْهِ جسد الْخَطِيّة" (رو ٨: ٣) وهكذا جعل نفسه أخاً للجنس البشري، "أولئك الذين خوفاً مِنَ الْمَوْتِ كانوا جميعاً كُلّ حياتهم تحت العبودية [douleia] " (عب ٢: ١٥). تصف صيغة الـ doulos بأكثر دقة تجسد يَسُوعَ الْمَسِيحِ كأعمق انحطاط للذات.

٣. لقب الرّبّ كـ doulos يكشف طبيعة حَيَاةُ الشّخص الغير مفدي كـ douleia. هذه العبودية هي تلك الخاصة بالخطية، أي استحواذ بالسراب بأننا يمكن أن نشكّل أو نحفظ حياتنا الخاصة بقوتنا الخاصة ذلك الذي رآه اليونانيون كأعظم صورة للحرية (قا؛ ماجاء سابقاً) يصبح في ع.ج مصدر عبودية مذلة. إننا نهمل معونة الله في عناد ونشغل أنفسنا في سير حياتنا بقوتنا، وثقتنا في مصادرنا الخاصة ونقع في قبضة الخوف (رو ٨: ١٥؛ عب ٢: ١٥). إننا نستخدم نَامُوسِ وقوات هَذَا العالم لنخلق برنا الخاص ونُستعبد تحت لعنة الناموس (غلَ ٣: ١٣)، "استعبدتم للذين ليسوا بالطبيعة آلهة" (٤: ٨). نظراً لأن كُلّ محاولة لتحرير أنفسنا توقعنا في شرك أكثر فإن douleia - نا كاملة وليست مقيدة، كما في الازدواجية الغنوسية، إلى حد المحتوى والجسد.

٤. يَسُوعَ الْمَسِيح وحده يفدي البشرية مِنَ عبودية الْخَطِيّة بثمن موته تتحد هنا إستعارة الإ عتناق المقدس بفكرة تغير السادة المؤمنون "عُتقوا] مِنَ الْخَطِيّة [وصاروا] عبيداً للبر" (رو ٦: ١٨؛ قا أيضاً؛ مع ٦: ١٩، حيث يستخدم بُولُسُ الْكَلِمَة البديلة doulos، [١٥٢٩] ليناقض عبوديتنا الأولى مع الْخَطِيّة مع عبوديتنا الحالية للبر؛ انظر أيضاً ٦: ٢٢). بمعنى آخَرَ فإن إعتاقنا مِنَ عبودية حرية مزعومة لايقود إلى حرية جديدة، بل بالأحرى يتحرر المُعتق "لإطاعة الإيمان" (١: ٥)، الذي قدمه للرب يَسُوعَ الْمَسِيح كعبد (١٢: ١١؛ ١٤: ١٨؛ كو ٣: ٢٤)؛ قا؛ رو٧: ٦؛ ١تس ١: ٩). في الحقيقة تتطلب عبوديتنا للمسيح أن نستعبد أجسادنا (doulagōgeō). (١كو ٩: ٢٧) حتى لا نخسر المكافأة التي نجاهد لأجلها.

ومع ذلك لايسيطر على هذه العلاقة الْجَدِيدَة للسيد والخادم بـ "روح العبودية للخوف" بل بالأحرى أخذ المؤمنون "روح التبني" (رو ٨: ١٥). لا يَنْبَغِي أن تصير هذه الحرية لأبناء مناسبة "للجسد"، بل بالأحرى يَنْبَغِي "بالمحبة [أن نخدم (douleuō) بعضنا] بعضاً" (غل ٥: ١٣).

يتأهل هَذَا النوع مِنَ خدمة المحبة لأقارب الشخص في محبة الْمَسِيح في أخذ صورة عبد (لاحظ مدى ارتباط نصائح في ٢: ١-٤ اتفاقنا مع ٢: ٥-١١). أظهر يَسُوعَ كـ doulos محبته لتلاميذه بغسل أرجلهم (وظيفة العبد)، "كما صنعت أنابكم تصنعون أنتم أيضاً" (يو ١٣: ١٥). وبذلك تمنع طبيعة عمل الْمَسِيحِ المحب أي انفصال بين خدمة الله وخدمة قريب الشخص.

٥. لذا؛ لاَ بُدّ على أولئك الذين يريدون أن يكونوا أولاً في جماعة يَسُوعَ الْمَسِيح أن يكونوا عبيداً لها (مت ٢٠: ٢٧). إذاً مِنَ المفهوم، في ضوء هَذَا المفهوم الجدلي للحرية الْمَسِيحِية، douleia بعد مثال الفادي، أن المسألة الاجتماعية لحرية العبيد لم تظهر ملحة في ع.ج؛ فقد كان الْمَسِيحِيون على وعي بالتمييز المتعذر محوه بين السيد والعبد. رغم ذلك كانت المعرفة المتحررة للخدمة العامة التي كانت لكليهما لسيد وَاحِدٌ سماوي (أف ٦: ٩) معيارية.

يَنْبَغِي على السيد والعبد أن يخضعا لهذا الرّبّ، لأنه في هذه المعاملة المتبادلة لكل منهما الآخر يضمان نفسيهما إلى ذلك المجتمع الذي قاعدته المحبة. هكذا فإن قرار إذا ما كان الشخص يخضع ذاته للآخرين في الجماعة أم لا غير متروك لاختيار الشخص الفردي. هَذَا بالضبط هُوَ مفهوم douleuō، في تعارض مع ذلك الخاص بـ diakoneō (يخدم)، الذي يؤكد السمة الإلزامية لخدمة الله وقريب الشخص كواجب كُلّ أولئك الذين يتحررون مِنَ قبل يَسُوعَ الْمَسِيح.

انظر أيضاً aichmalōtos، ماسور، أسيرُ الحرب (١٧١)؛ desmios، سجين (١٣٠٠)؛ diakoneō، يخدم (١٣٥٤)؛ libertinos، معتق، العبد المعتق أو المحرر(٣٣٣٩).

١٥٢٩ (doulos، صفة: مُستعبد، في العبودية) ← ١٥٢٨.

١٥٣٠ (douloō، يصير عبداً) ← ١٥٢٨.

١٥٣٢ δράκων، δράκων، (drakōn)، تنين (١٥٣٢).

ث ي. ع ق تشير drakōn إلى التنين، الثعبان، مخلوق بحري عملاق، أو الحية. drakōn في كثير مِنَ الأساطير صورة للقوة اللا تكون البدائية، والتي هزيمتها في يد إله أوجد العالم. ربما تكمن مثل هذه الأفكار خلف بعض فقرات ع ق: الله قتل "الحية الهاربة" أو "التنين" (أي ٢٦: ١٣؛ مز ٧٤: ١٣-١٤)؛ سوف يَقْتُلُ الله في يوم ما "الحية الهاربة" في البحر (إش ٢٧: ١)؛ التنانين أو الحيات التي تعيش في البحر (أي ٧: ١٢؛ مز ١٤٨: ٧؛ عا ٩: ٣). يصور حز ٢٩: ٣؛ ٣٢: ٢ بتسمية فرعون تمساح كبير (تنين) موقف ع.ق نظرة عالمية أسطورية. إنه يمدح حقيقة أن يهوه أزال كُلّ التهديدات عن شعبه في القديم وسيستمر في ذلك. ذلك هُوَ السبب في أن سب تترجم - بخصوص العلامات التي كان يَنْبَغِي على موسى أن يرسخ بها دعوته - كلمة ثعبان drakōn، كي تعطي مجداً أعظم لعمل الله (خر ٧: ٩-١٢).

ع.ج ترد drakōn في ع. ج في رؤ فقط، حيث تستخدم على نحو مقصور كمرادف للشّيْطَانَ (انظر ١٢: ٩؛ ٢٠: ٢؛ قا؛ تك ٣: ١-١٥). في رؤ١٢ التنين له ٧ رؤوس وَ ١٠ قرون (قا؛ دا ٧: ٧-٨). له قوة في السماء، لذلك يجر ذنبه ثلث النجوم، والشياطين خاضعون له. إنه يقف بجوار المرأة التي على وشك أن تلد أبن الإنسان حتى يلتهمه لكنه ميخائيل وملائكته يهزمونه ويُطرح إلى الأرض مع شياطينه (١٢: ٧-٩). يضطهد هناك المرأة ويحاول أن يغرقها في فيضان ماء مِنَ فمه (١٢: ١٣-١٧).

يعطي التنين على الأرض قوته وعَرْشِه لـ "الوحش" (الذي - مثل التنين - له ٧رؤوس و١٠ قرون). يجعل الوحش سكان العالم يعبدون التنين (١٣: ٢، ٤). يطرح التنين في الهاوية بواسطة أحد الملائكة لفترة تدوم ألف سنة (أي، ألفية، ٢٠: ٢-٣؛ ← chilias، ٥٩٤٢)، حتى لا يعد قادراً على خداع الشعوب. بعد مرور الألف سنة يتحرر ويجمع جوج وماجوج للمعركة الأخيرة ضد شعب الله؛ يهزم ويطرح في بحيرة النار (٢٠: ٨، ١٠). سيكتمل انتصار الْمَسِيحِ بإزالة الشّيْطَانَ.

انظر أيضاً ophis، ثعبان، حية (٤٠٥٨).

١٥٣٦ (dromos، سعي، يتسابق) ← ٤٥١٣.

١٥٣٨ (dynamai، يقدر، يستطيع) ← ١٥٣٩.

١٥٣٩ δύναμις، δύναμις (*dynamis*)، قوة، قدرة، طاقة، وفرة، موارد (١٥٣٩)؛ δύναμαι (*dynamai*)، يقدر، يستطيع، يكون قوياً بما فيه الكفاية (١٥٣٨)؛ δυνάστης (*dynastēs*)، ذو سيادة، حاكم، عزيز (١٥٤١)؛ δυναμόω (*dynamoō*)، يتقوّى (١٥٤٠)؛ ἐνδυναμόω (*endynamoō*)، يقوى، يزداد قوة (١٩٠٤)؛ δυνατός (*dynatos*)، قدير، قادر، مقتدر، قوي (١٥٤٣)؛ δυνατέω (*dynateō*)، يكون قوياً، قادر، قوي بما فيه الكفاية (١٥٤٢)؛ ἀδυνατέω (*adynateō*)، غير ممكن (١٠٤)؛ ἀδύνατος (*adynatos*)، عاجز، ضعيف، غير مستطاع (١٠٥).

ث ي& ع. ق١. تعني *dynamis* في ث ي قدرة على تحقيق، قوة جسدية؛ ثم جيوش، وقوى محاربة، وقوى سياسية. هذه الكَلِمَةَ تصف أيضاً مملكة الدنيا، مثلاً في قوة الحرارة والبرودة والقوة الشفائية لنباتات وعناصر معينة. حملت هذه الكَلِمَةَ في الأزْمِنَةَ الهلينية متضمنات فوق طبيعية. ساوى الرواقيون مثلاً القوة الخلقية المتخللة في كُلّ مكان بالله. كما كرّم الغنوسيون الله كالقدير وتمنوا الفداء عبر اندماجهم في القوى السماوية، غالباً عبر السحر. تطلع المرضى إلى الشفاء عبر قوة أسكليبيوس.

٢. تعني *dynamis* بشكل عام في سب قوات عسكرية (مثلاً خر ١٥: ٤؛ تث ١١: ٤). يمكن أيضاً أن ترمز إلى قوة حاكم (مثلاً قض ٨: ٢١) أو قوة الله (مثلاً مز ٦٨: ٢٨). أستخدم الجمع ليترجم *s'bā'ôt* في عبارة "يهوه صباؤوت" أي رب الجنودالسمائية (مثلاً مز ٤٦: ٧، ١١؛ ٤٨: ٨). يتسلط يهوى على القوة الفائقة ؛ القوى الاستقلالية للطبيعة والسحر يُلفت النظر إليها في الخلفية. تُكشف قوته على نحو أساسي عند مستوى التاريخ ولأناس معينين. كان البرهان على قوة الله، أساسي جداً لإسْرَائيلِ، هُوَ التحرر الأعجازي بيد الرّبِ في البحر الأحمر(تث ٣: ٢٤).

أدى الصراع اللاهوتي اللاحق مع الديانة الكنعانية إلى تأكيد على عمل الله في الطبيعة وسلطانه عليها؛ أكثر إظهار شامل لتلك القوة هُوَ خليقته للعالم (قا؛ إر ٢٧: ٥؛ ٣٢: ١٧). يمكن للأفراد أيضاً على أساس اختبار الأمة أن يمجدوا الله كملجأ لهم و"قوتهم" (٢صم ٢٢: ٣١-٤٠؛ مز ٤٦: ١). قوة الله - العاملة في المؤمن - هِي الروح (مي ٣: ٨، *dynasteia*). الله روح، ليس جسد؛ إنه يفوق كُل الخليقة إلى حد بعيد (قا؛ إش ٣١: ٣-٤).

٣. عاشت الرؤية اليهودية في توقع لدينونة العالم الإلهية في المستقبل القريب؛ تمنى شعبه أن يروا عرضاً للقوة التي اختبروا منها القليل جداً في الزمن الحاضر. تنبأت كتابات قمران بانتصار سلطان وقوة الله في حرب أبناء النور ضد أبناء الظلام. يقدم نهاية الدهر البرهان النهائي والذي يعتنقه العالم لأعمالِ الله القوية (نطخ ١١: ١-١٢: ٥). يُعبر في هَذا عن قوة الله عبر كُلّ مِنَ المحاربين البشريين والملائكة الأقوياء. سوف يكون المسيا أيضاً محارباً منتصراً وسوف يكون الأله وسيلة إظهار قوة الله الأخيرة (مزسل ١٧: ٢٤، ٤٢-٤٣، ٥١). تدل "القوة" في بعض الكتابات اليهودية على إطناب لاسم الله توصف الحكمة كمرآة لقوة الله (حك ٧: ٢٥-٢٦).

ع.ج يتكرر الاسم *dynamis*، (١١٩مرة) على نحو خاص في رسائل بُولُسُ. نادراً ما ترد *dynamoō* (مرتين) و*dynateō*، (٣مرات)، لكن الفعل *dynamai*، يقدر على (يعبرعن الاحتمالية أو القدرة)، يرد ٢١٠ مرة. يستخدم الفعل المركب *endynamoō*، ٧ مرات. ترد الصفة *dynatos*، ٣٢ مرة بينما يرد الاسم *dynastēs* (حاكم) ٣ مرات، مرتين في الإشارة إلى الحكام العاملين (لو ١: ٥٢؛ أع ٨: ٢٧) ومرة في الإشارة إلى الله (١تي ٦: ١٥). ترد الصفة *adynatos* (عديم القوة) ١٠ مرات والفعل *adynateō* مرتين.

١. الأناجيل الازائية وأع. تشير *dynamis* هنا إلى قوة الله، القوى السماوية (في الجمع)، قوة إعجازية (في الجمع)، أعمال قديرة، معجزات)، والقوة التي تتم الخلاص.

(أ) تعترف مريم بأن الله هُوَ "القدير" (لو١: ٤٩، *dynatos* لربما يشير إلى الملاك جبرائيل الذي يُصرّح بأنه لأنّهُ لَيْسَ شَيْءٌ غَيْرَ مُمْكِنٍ لَدَى اللهِ (*adynateō*، ١: ٣٧)؛ ويسوع نفسه يستخدم الإسهاب التوقيري "يَمين القُوّة" في إشارته لله (مر ١٤: ٦٢). يُدعم كُل عمله بمعرفة القوة القديرة لله: "عِنْدَ اللهِ كُل شَيْءٍ مُسْتَطَاعٌ" (مت ١٩: ٢٦؛ مر ١٠: ٢٧؛ لو ١٨: ٢٧؛ في تعارض مع *adynateō* [غَيْرُ مُسْتَطَاع] في الثلاثة جميعاً؛ قا؛ ١٤: ٣٥). في النهاية تُستعلن قدرته على نحْو فائق في قيامة الأمْوَاتِ (مر ١٢: ٢٤).

(ب) يتحدث ع. ج أيضاً عن "قوات"، أي القوات الكونية، الروحية التي يمكن أن تظهر في الشخص (رو٨: ٣٨؛ أف ١: ٢١؛ ١بط ٣: ٢٢). يُعتقد أيضاً أن ممثلي الشر الذين يفوقون البشر يمتلكون قوة على نحو خطر، لكن يُشار دائماً إما إلى أن قوتهم قد تدمرت أو أن ستبطل قريباً. (قا؛ مت ١٢: ٢٩؛ مر ٣: ٢٧؛ لو ١٠: ١٩؛ ١١: ٢٢؛ ١كو ١٥: ٢٤؛ ٢تس ٢: ٩؛ رؤ ١٣: ٢؛ ١٧: ١٣-١٤). إنه لشيئ أساسي لإعْلاَنِ الأخبار السارة بأن - في وعد المَسِيح - تلك الأشياء التي تطلعَ إليهَا كُل مِنَ ع ق. واليهودية حدثت، أي إظهار الله لقوته في الأيام الأخيرة وأنتصاره على ارتفاع الشر.

(جـ) كان المَسِيح قوياً فى الكلام والعمل (لو ٢٤: ١٩). تُسمى معجزاته *dynameis* (مثلاً؛ أع ٢: ٢٢)، لأن سلطان الله فيها على الأرض بدأ يأخذ تأثيراً قوياً، وتُمم الصراع ضد الشَيْطَانَ على مستوى الوجود البشري (مت ١٢: ٢٢-٣٠؛ مر ٦: ٢، ٥؛ لو ١٩: ٣٧؛ أع ١٠: ٣٨). يَسُوعَ هُوَ الـ "أقوى" (مر ١: ٧، ٢٧٠٩ ← *ischys*)، الذي - كمثل الله - يُخضع الرجل القوي، أي الشَيْطَانَ. صُنعت معجزاته بالـ"قوة" التي في داخله (مر ٥: ٣٠؛ ٦: ١٤). يربط هذه القوة المعطاه مِنَ الله بالروح القدس (لو ١: ٣٥؛ ٤: ١٤؛ أع ١٠: ٣٨). ومن ثم فإن هذه المعجزات تظهر أن يَسُوعَ هُوَ المسيا، الممسوح بالروح (أع ٢: ٢٢؛ ١٠: ٣٨). لقد صنع الرسل "آيات" (*dynameis* في ٨: ١٣؛ ١٩: ١١) عظيمة بواسطة قوة نفس هَذا الروح الموضوع عليهم. كانت كرازة الرسل التي لها سلطان (٤: ٣٣؛ قا؛ ٦: ٨-١٠) برهاناً على قوة تفوق الطبيعة.

(د) تُعرف كُلّ هذه البراهين للروح والقوة الإلهية - كتلك التي توجد حيث يكون إيمان، فلايمكن أن تحدث في نطاق عدم الإيمَانِ (مر ٦: ٥). لكن الإظهار الأخير لقوة المَسِيح سوف يكون عاماً ولايمكن مقاومته. سوف يكون هَذا عند وقت رجُوعه (مت ٢٤: ٣٢؛ مر ١٣: ٢٨؛ لو ٢١: ٢٩)، عندما يكتمل مَلَكُوتَ الله "بقوة" (مت ٢٤: ٣٠؛ مر ٩: ١؛ ١٣: ٢٦). المؤمنون لهم بالفعل نصيب في هَذا الإظهار الأخير لقوةالله، وهذا هُوَ السبب في أنه لا يوجد حدود موضوعة لأفعالهم، لأن كُلّ الأشياء ممكنة لهم (مر ٩: ٢٣؛ قا؛ *adynateō* في مت ١٧: ٢٠).

٢. إنجيل يوحنا والرؤيا، **(أ)** لا ترد *dynamis* في إنجيل يو لأنه يوجد هنا عمل مسياني ليَسُوعَ مبني على إرسال الله لأبنه وعلى وحدة الإرادة بين الآب والأبن. الابن "لا يقدر [*dynamai*] أن يعمل شيئاً" بدون الآب (٥: ١٩، ٣٠)؛ معجزاته هي آيات (٢٠: ٣٠؛ ← *sēmeion* ٤٩٦٥) تكشف القوة الإلهية ليَسُوعَ. على عكس ذلك فإن عجز البشرية على الإيمَانِ بيَسُوعَ ودخول محيط حقيقة الله يرجع إلى أسرهم في عالم الظلامَ (٣: ٣؛ ٨: ٤٣؛ ١٤: ١٧). يضمن المختارون (٦: ٤٤) والمولودون ثانية (٣: ٥) فقط تحررهم.

(ب) يرى رؤ القديسين في رؤية يسبحون المَسِيحِ الذي بتويجه في

السماء (← ٢٥٨٥ *thronos* ←) تّوج عمله الفداني على الأرض. مِنَ المعترف به أن الله هُوَ الذي يُعبد في تراتيل التسبيح لأجل "المجد والكرامة والقدرة [*dynamis*] " (رؤ ٤: ١١؛ قا؛ ٧: ١٢؛ ١٩: ١)، لكن المَسِيح الممجد جدير بأن يتسلم مثل هذه القوة المتسلطة على أساس موته ذبيحة عنا (٥: ١٢؛ ١٢: ١٠). كسر الله قوة السلطات الشريرة للعالم عبر المَسِيح (١٣: ٢)؛ جعل المَسِيح الذروة الانتصارية لحكم الله السائد ممكنه (١١: ١٧؛ ١٢: ١٠). تُعطَى رؤية يوحنا لابن الإنسان تفسيراً أخروياً (قا؛ ١٣: ١-١٤ مع دا ٧) ومتناقضة على نحو جدلي مع سيادة العالم الروماني وعبادة قيصر.

٣. بُولُسُ. يضع بُولُسُ تأكيداً أعظم على الاختبار الحالي لإعلان قوة الله يفهمه بشكل أولي بلغة القوة التي تقيم الأَمْوَاتِ في الأيام الأخيرة وخليقة جديدة للروح القدس. كانت هذه القوة واضحة في المَسِيح، القائم؛ إنه كالشخص الممجد الآن حامل ووسيط نفس هذه القوة. مِنَ المعترف به أن قوة الله المرئية يمكن أن يُستدل عليها مِنَ أعمال الخليقة (قا؛ رو ١: ٢٠). لكن قيامة يَسُوعَ هي التي تمثل البرهان الرئيسي لقوة الله (قا؛ ١: ٤؛ ١كو ٥: ٤؛ ٢كو ١٣: ٤؛ في ٣: ١٠). ينتمي المجد إلى القيامة (أف ١: ٢٠-٢١)، حيث صار المَسِيح "قوة الله" (١كو ١: ٢٤). يستخدم بُولُسُ *endynamoō*، يقوي، ليصف هذه العمل للمسيح الممجد في حَيَاةُ الْمُؤْمِنِينَ الأفراد في (في ٤: ١٣) أيضاً أف ٦: ١٠؛ ١تي ١: ١٢؛ ٢تي ٢: ١؛ ٤: ١٧). يوجد في عمل يَسُوعَ الوسيط إعلان مزدوج لقوة الله: الكَلِمَةَ التي تقدم الخلاص والروح القدس الذي يخلق ويجدد.

(أ) الإِنْجِيلِ فقال كـ "قوة الله" الذي يقدم الخلاص ·رو ١: ١٦؛ ١كو ١: ١٨)، لأن الكارز يتحدث بقوة المَسِيح (٢تي ١: ٨-٩؛ قا؛ ٤: ١٧). إنه يعلن محبة الله، وإلا كنا سنخاف منه كديان العالم؛ تبرهن على هذه المحبة على الصليب عندما مات المَسِيح لأجلنا ونحن بعد خطاه (رو ٥: ٨). يرى المؤمنون - عبر الإِنْجِيلِ - أنَ وعود ع.ق نالت الآن قوة؛ إنهم يكتشفون في ضوء إنجيل الله المعلن سابقاً في نبوة ع.ق (رو ١: ٢).

(ب) لا تمتلك الذات الطبيعة قوة على إرضاء الله أو إتمام الناموس (قا؛ رو ٨: ٧-٨؛ غل ٣: ٢١). إننا في ضعفنا حتى نختبر أن الناموس قوة تضلنا إلى ظلمة الْخَطِيّة. (قا؛ رو ٥: ٢٠؛ ١كو ١٥: ٥٦). لكننا كمؤمنين، مثل الرّبِّ القائم، نعيش في قوة الله والمَسِيح (٢كو ٦: ٧؛ ١٣: ٣-٤؛ أيضاً أف ١: ١٩). إنها ليست طاعة للناموس بل محبة المَسِيح التي تحمينا مِنَ القوى العالمية (رو ٨: ٣٨-٣٩). يُختبر مَلَكُوتَ الله فيَ قوة، في تناقض شديد مع مجرد الكلام (١كو ٤: ١٩-٢٠) والتقوى الخارجية (٢تي ٣: ٥). لأن قصد الله هُوَ تمجيد المَسِيحِيين فإنه يوجد ترابط وثيق بين هَذَا التمجيد ومجد (← *doxa*، ١٥١٨؛ قا؛ رو ١: ٤ مع ٦: ٤).

(جـ) يربط بُولُسُ أيضاً قوة الله بالروح القدس، الذي هُوَ قوة القيامة والحَيَاةُ في الدهر الجديد والقوة التي. تصنع آيات وعجائب (رو ١٥: ١٩؛ ١كو ١٢: ١٠، ٢٨؛ غل ٣: ٥)، التي أيضاً تثبت رسولية بُولُسُ (٢كو ١٢: ١٢). تدل *dynamis* إذاً هنا على الروح في الوقت الذي فيه ، يظهر في الأعمال القوية لأولئك الموهوبين بالروح (قا؛ ١كو ٢: ١٣، ١٥؛ ٣: ١؛ ١٤: ٣٧؛ غل ٦: ١). يدرك الروح - كقوة المَسِيح - سلطان الرّبِّ السماوي في الجماعة الأرضية. بالنسبة لبُولُسُ أن تكونَ في المَسِيح (مثل؛ رو ٥: ١؛ ١كو ١: ٣٠) وأن تكون في الروح (مثل؛ رو ٨: ١، ١٤-١٦؛ ١كو ٢: ٤، ١٢-١٣) مشيئاً واحداً ومتطابق. يُضم الفكرين معاً في أف ٢: ١٨.

الروح له القوة على التّطهير والحكم (١كو ٥: ٤). إنه يقويها ويدربها في طول أناه حتى يُحفظ أعضاؤها في الإيمَان إلى يوم الدينونة (قا؛ أف ٣: ١٦-١٧؛ كو ١: ١١؛ ٢تي ١: ١١-١٢). نظراً لأن الروح هُوَ ممثل الرّبِّ الممجد فلا يمكن التأثير فيه مثل قوة السحر في يدي الساحر (قا؛ أع ٨: ١٨-٢٠). على النقيض مِنَ ذلك فإن أصله الذي يتجاوز الطبيعة وصفته المميزة كقوة الله يُبرهن عليها بحقيقة أنه في البشر الضعفاء يكون قوياً (٢كو ١٢: ٩-١٠). مِنَ وجهة النظر البشرية اختار الله الأشياء الضعيفة والتافهة لتكون أهداف إظهار قوته (١كو ١: ٢٧) مثل؛ بُولُسُ، المضطهد الأول للمسيحين، والأشخاص التافهين لكورنثوس.

(د) أعظم برهان لهذا القانون الخاص بالعمل الإلهي وتبرير طريقة الحَيَاةُ المَسِيحِية المبغضة يوجد في الصليب. مات المَسِيح على الصليب في ضعف، متخلياً عن كُل داعي للقوة، وهو الآن يحيا بقوة الله (٢كو ١٣: ٤). ينطبق نفس الكلام على المَسِيحِين: إنهم ضعفاء، لكن ذلك هُوَ السبب الجوهري في أن قوة الله تجهزهم لحَيَاةُ مع المَسِيح. وفقاً لذلك فإن عمل الله في المؤمن مناقض للتوقعات البشرية. بُولُسَ - رغم أنه في السجن - قادر على أن يقول إنه يستطيع عمل كُلّ الأشياء عبر الذي يقويه (في ٤: ١٣). القوة في المَسِيح، مِنَ جهتهم، هي كي يروا أنفسهم على أنهم ملزمون بخدمة أخوتهم وأخواتهم الأضعف. هكذا سيتجنبون خطر نسيان أن القوة التي لديهم ليست ملكهم بل أعطيت لهم مِنَ قبل المَسِيح لذا لن يسيئوا استخدام حريتهم لغاياتهم الخاصة (رو ١٥: ١).

(هـ) بقوة الله يؤكد للمسيحيين كمال مستقبلي. التحول الداخلي الحالي، الذي قد بيدأ، سيتّبع بالتحول المرئي والكامل للجسد لحَيَاةُ أَبَدِيّة. سوف يحدث هَذَا عندما نقوم مِنَ الأَمْوَاتِ بنفس القوة الإلهية التي أقامت يَسُوعَ (١كو ٦: ١٤؛ قا؛ ٢كو ٤: ١٤). سوف يغيرنا المَسِيح إذن بقوته وكذلك سوف يغير أجساد تواضعنا الأرضية حتى تشبه جسده الممجد (في ٣: ٢١). في هَذَا الصدد يُبني الرجاء المَسِيحِي على القيامة ويعرف القوة التي جُعلت مرئيه عندما قام المَسِيح مِنَ الأَمْوَاتِ (في ٣: ١٠؛ قا؛ ١كو ٤: ١٩-٢٠).

٤. تستخدم الصفة *adynatos*، عديم القوة، واهن لمقعد لسترا الذي لارجاء له، المشلول منذ مولده (أع ١٤: ٨) الذي نال الشفاء استجابة لأمر بُولُسُ بأن يقف على قدميه. تستخدم هذه الكَلِمَةَ في رو ١٥: ١ كاسم في التناقض "فيجب علينا نحن الأقوياء [*dynatos*] أن تحتمل اضعاف الضعفاء [*adynatos*]" (قا؛ تناقض مرتبط به في مت ١٩: ٢٦؛ مر ١٠: ٢٧؛ لو ١٨: ٢٧).

تشير *adynatos* في عب ٦: ٤ إلى استحالة تجديد أولئك الذين ارتدوا، وأيضاً استحالة تكذيب الله (٦: ١٨). تؤكد هذه الكَلِمَةَ في ١٠: ٤ أنه مِنَ المستحيل لدم ثيران وتيوس أن يرفع الْخَطِيّة. يقف هَذَا في تناقض مع حقيقة. أن بدون إيمان لا يمكن إرضاء الله (١١: ٦).

انظر أيضاً *exousia*، حرية الاختيار، سلطان، قوة، سلطة (٢٠٢٦)؛ *thronos*، عَرْش، كرسي (٢٥٨٥)؛ *ischys*، قوة، قدرة، شدة (٢٧٠٩).

١٥٤٠ (*dynamoō*، يتقوّى) ← ١٥٣٩.

١٥٤١ (*dynastēs*، ذو سيادة، حاكم، عزيز) ← ١٥٣٩.

١٥٤٢ (*dynateō*، قادر، قوي بما فيه الكفاية) ← ١٥٣٩.

١٥٤٣ (*dynatos*، قدير، قادر، مقتدر، قوي) ← ١٥٣٩.

١٥٤٤ δύνω، δύνω (*dynō*)، يغرب، يرتدي (١٥٤٤)؛ ἐκδύω (*ekdyō*)، يُعرّي، ينزع عن، يخلع (١٦٩٤)؛ ἀπεκδύομαι (*apekdyomai*)، يخلع، يجرّد (٥٨٨)؛ ἀπέκδυσις (*apekdysis*)، يخلع، يضع جانباً (٥٨٩)؛ ἐνδύω (*endyō*)، يلبس، يرتدي (١٩٠٧)؛ ἔνδυμα (*endymā*)، ثياب، لباس (١٩٠٣)؛ ἐπενδύομαι (*ependyomai*)، يلبس فوق (٢٠٨٦)؛ ἀποτίθημι (*apotithēmi*)، يخلع، يطرح (٧٠٠)؛

ἀπόθεσις، (apothesis)، طرح، خلع (٦٢٩).

ث ي&ع. ق غالباً ما تُشير dynō (أيضاً dyō) في ث ي وَ سب واليهودية إلى غروب الشّمْسِ؛ مجازياً تعني هذه الأفعال يرتدي، يسلح نفسه (مثل؛ مع القوة)، تعني ekdyō يخلع (نفسه)، يجرد نفسه من، يهرب، تعني endyō يلبس أويكسو (نفسه)، يرتدي (مثل؛ ثوب، سلام)، ومجازيا ينتحل صفات إيجابية، فضائل.

ع. ج١. ترد dynō في مر ١: ٣٢؛ لو ٤: ٤٠فقط، كلا المرتين عن وضع الشّمْسِ.

٢. تحمل ekdyō معنى حرفي (تجريد شخص مِنَ ملابسه) في مت ٢٧: ٢٨، ٣١؛ مر ١٥: ٢٠؛ لو ١٠: ٣٠. يرد المعنى المجازي في ٢كو ٥: ٤؛ يستخدمه بُولُسُ بدون مفعول به بمعنى تخليع نفسه، نزع ثوب الجسد: "لسنا نريد أن نخلعها" يمكن اكتشاف ثلاثة خطوط عامة للتفسير قد تُتبع (رج أيضاً gymnos، ١٢١٨).

(أ) اشتاق بُولُسُ لعودة الْمَسِيحِ قبل موته، لأن الْمَوْتِ كان سيجلب معه حالة (gymnos) متوسطةً، بدون جسد وجود في عُري. بمعنى آخَرَ لم يتمن بُولُسُ أن يفقد ثوبه (أي جسده) عبر الْمَوْتِ، لكن بدلاً مِنَ ذلك أن يلبس أكثر في الباروسيا. لاحظ رغم ذلك أن بُولُسُ يشير في مواضع أخرى إلى أنه كان يتطلع إلى رفقة مع الْمَسِيحِ في الفترة وسطية (في ١: ٢٣).

(ب) لم يرد بُولُسُ أن يفقد ثوب جسده، لأن فقدانه هُوَ مصير الغيرِ الْمُؤمِنِينَ، الذين يفقدون جسدهم الأرضي في الْمَوْتِ ولاينالون جسداً سماوياً.

(جـ) كان بُولُسُ يقاوم مجموعة غنوسية في كورنثوس. تاق الغنوسيون إلى التحرر مِنَ غطاء الجسد. لاحظ على وجه خاص كيف أن بُولُسُ لايؤكد على حالة العُري بل على حالة المزيد مِنَ الملبس. في نفس الوقت فإن البرهان للغنوسين في القرن الأول كان ضعيفاً في أحسن الأحوال.

٣. تستخدم apotithēmi مجازياً في ع.ج لإهمال الصفات الجسدية (رو ١٣: ١٢؛ أف ٤: ٢٥)، حتى كيان الشخص الكليّ في الوقت الذي فيه يقع تحت قوة الدهر الأول. يشجعنا بُولُسُ على أن "أَنْ تَخْلَعُوا... الإِنْسَانَ الْعَتِيقَ الْفَاسِدَ" (أف ٤: ٢٢؛ قا؛ كو ٣: ٩) وأن "تَلْبَسُوا الإِنْسَانَ الْجَدِيدَ" (endyō، أف ٤: ٢٤؛ كو ٣: ١٠؛ قا؛ رو ٦: ٤-٥؛ غل ٣: ٢٧). تستخدم apothesis في ١بط ٣: ٢١ لإزالة الوسخ؛ في ٢بط ١: ١٤ لخلع الجسد الأرضي (أي الْمَوْتِ).

٤. (أ) ترد apekdyomai في كو ٢: ١٥، ٣: ٩ المفعول في الأخير شيئ: "خلعتم الإنسان العتيق". يؤكد بُولُسُ بهذا الفعل أنه خلع كامل، مما يجعل الرجوع إلى الحالة الأولى للحَيَاةُ مستحيلاً. تحمل apekdyomai في كو ٢: ١٥قوة الخلع، ناقلة عدم القوة (المبني للمتوسط يستخدم كمعلوم). الله "إِذْ جَرَّدَ [خلع] الرِّيَاسَاتِ وَالسَّلاَطِينَ" يكمن وراء هذه الآيةِ عادة مستشرقة. عندما كان يُخلع شخص في منصب عال كان لزاماً عليه أن يخلع ثياب منصبه. بنفس الطريقة جَرَّدَ الله قوات كرامتهم وأعطى قوتهم للشخص الوحيد التي تخصه وحده الْمَسِيحِ.

(ب) ترد apekdysis في كو ٢: ١١ فقط، حيث تستخدم مجازياً. يستخدمها بُولُسُ لكي يصف الختان الحقيقي "ختاناً غير مصنوع بيد ... بختان الْمَسِيحِ" إنه يحتوي على "خلع جسم خطايا البشرية"، الذي يختبره الْمَسِيحِيّ في المعمودية والمعمودية هي الدفن مع الْمَسِيحِ (٢: ١٢).

٥. تستخدم endyō، ٢٨ مرة في ع.ج، endyma، ٨ مرات. يستخدم يَسُوعَ الاسم في تحفيزه لنا بأن نعتبر الحَيَاةُ أفضل مِنَ الطعام وأن الجسد أفضل مِنَ اللباس (مت ٦: ٢٥، ٢٨؛ لو ١٢: ٢٣). كان الملاك في القيامة مرتدياً لباساً براقاً (مت ٢٨: ٣). تستخدم endyō غالباً جنباً إلى جنب مع المعنى الحرفي للفعل (مت ٢٧: ٣١) مجازياً. (أ) يمكن للشخص أن يرتدي سلاحاً روحياً (رو ١٣: ١٢؛ أف ٦: ١١)، والفضائل الْمَسِيحِية (كو ٣: ١٢؛ ١تس ٥: ٨)، وجسد القيامة، الروحي (١كو ١٥: ٥٣).

(ب) يمكن أيضاً للشخص أن يلبس الْمَسِيح (رو ١٣: ١٤؛ غل ٣: ٢٧). يتم تنفيذ هَذَا بالمعمودية والإيمان. إذا رأينا هَذَا رسمياً على وجه نقي فإن استخدام بُولُسُ اللغوي قد يقترح تقريباً لطقوس الديانات الغامضة، سعت فيها الشعائر إلى تطابق أنفسهم مع الآلهة بارتداء ثياب طقسية. رغم ذلك ففي الحقيقة يهتم بُولُسُ بعلاقة جديدة لشخصية واحدة مع الْمَسِيحِ. ولبس الْمَسِيحِ بالنسبة له يعني مشاركة طبيعة الْمَسِيحِ إنه يكتب أيضاً عن لبس الذَّاتَ الْجَدِيدَةَ (أف ٤: ٢٤؛ كو ٣: ١٠)، الذي يتطابق مع الْمَسِيحِ (قا؛ غل ٢: ٢٠).

(جـ) تستخدم endyō بشكل مطلق في ٢كو ٥: ٣ "وَإِنْ كُنَّا لاَبِسِينَ" لا يرغب بُولُسُ في أن يتحرر مِنَ جسده بل تمنى أن يرتدي جسداً جديداً روحياً. يحدث هَذَا اللباس في الباروسيا.

٥. ترد ependyomai في ٢كو ٥: ٢، ٤فقط. يتوق بُولُسُ إلى أن يرتدي جسده السماوي فوق جسده الحالي الوسط بمعنى مجهول.

انظر أيضاً gymnos، عار، عريان (١٢١٨)؛ himation، كساء، ثياب، رداء (٢٦٦٥).

١٥٤٥ δύο، δύο، (dyo)، اثنان (١٥٤٥)؛ δίστομος، (distomos)، ذو حدين (١٤٩٢).

ع ج ١. تردالْكَلِمَة dyo حوالي ١٣٥ مرة في ع.ج، لكن القليل منها يمثل أهمية. اثنان هُوَ أصغر تعبير للجمع ويشير فطرياً إلى بدائل أو تناقضات (قا؛ مت ٦: ٢٤؛ ٢١: ٢٨؛ ٢٤: ٤٠-٤١). كان الرسل يسافرون في الغالب اثنين اثنين (قا؛ مت ٢١: ١؛ مر ٦: ٧). "اثنين أو ثلاثة" تقريب متكرر لعدد قليل جداً (مثل؛ مت ٢٠).

٢. يشير يَسُوعَ في يو ٨: ١٧ إلى مبدأ ع. ق بأن "شَهَادَةَ رَجُلَيْنِ حَقٌّ" (قا؛ عد ٣٥: ٣٠؛ تث ١٧: ٦؛ ١٩: ١٥). إنه يستخدمها ليظهر أنه هُوَ نفسه والآب هما الأثنان اللذان يحملان شهادة له، ترد بعض الإشارات الأخرى في ع. ج إلى الحاجة إلى شاهدين أو ثلاثة شهود (مت ١٨: ١٦؛ ٢كو ١٣: ١؛ ١تي ٥: ١٩؛ عب ١٠: ٢٨). ربما يمكن لنفس هَذَا الباعث أن يتُبع أثره في مواضع أخرى في أحداث الإِنْجِيلِ (مثل؛ تجلي يَسُوعَ [مت ١٧: ١؛ مر ٩: ٢؛ لو ٩: ٢٨]؛ صلاة يَسُوعَ في جَثْسَيْمَانِي [مت ٢٦: ٣٧؛ ١٤: ٣٣]؛ حديث يَسُوعَ مع الاثنين في الطَرِيقُ إلى عمواس [لو ٢٤: ١٣]).

٣. الاستخدام الوحيد الذي له مغزى للرقم البسيط اثنين في رؤ يوجد في ١١: ٤-١١، حيث الشهادة هنا أيضاً هي الموضوع. يرجع المجاز إلى زك ٤: ٢-٣، ١١-١٤. رغم ذلك ففي رؤ ١١: ٦ الشاهدان لهما قوة تتعادل مع قوة موسى وإيليا، اللذان لايُذكر أسميهما، لكنهما يمثلان شهادة الناموس والأنبياء.

٤. في رؤ ١: ١٦ يخرج مِنَ فم الْمَسِيحِ القائم سيف ماض ذو حدين (distomos) (قا؛ ٢: ١٢، ١٦). تستعيد اللغة من إش ١١: ٤؛ ٤٩: ٢، لكنها تنطبق على حاجة الْمَسِيحِين في برغامس، الذين واجهوا إجراء قضائياً مِنَ قبل السلطة الرومانية. يصف الحد المزدوج لهذا السيف سلاحاً رومانياً، والبروقنصل الروماني الذي استخدم قوة السيف . لكن الْمَسِيحِ هنا يمسك السلطان التنفيذي والقضائي النهائي. يرتبط السيف

فيما بعد بـ "كلمة الله" (١٩: ١٣؛ ١٥؛ قا؛ أف ٦: ١٧؛ عب ٤: ١٢).

١٥٤٦ (*dysbastaktos*، عسر الحمل) ← ٧٠٠٢.

١٥٥٤ (*dysnoētos*، عسر الفهم) ← ٣٨٠٨.

١٥٥٧ δώδεκα، δώδεκα (*dōdeka*)، اثنا عَشَرَ (١٥٥٧).

ث ي. ع ق١. العدد ١٢ يحصل على معناه الرمزي مِنَ الشهور الاثنى عَشَرَ؛ كذلك هُوَ الحال أيضاً فإنه في الأصل عدد فلكي.

٢. رغم ذلك لا يبدو ع.ق على وعي بهذا. يوجد العدد ١٢ بشكل حصري تقريباً لعدد أسباط إسْرَائِيل (مثل؛ عد ١: ٤-٤٩؛ ١٠: ١٤-٢٨؛ ١٣: ١٢-١٥؛ ٢٦: ٤-٦٣؛ ٣٤: ١٣- ٢٨). استمر أناس ع. ق حتى بعد تفكك الملكية المتحدة، في فهم ذاتها كالأسباط الاثنى عشر لشعب إسْرَائِيل (قا؛ امل ١٨: ٣١؛ عز ٨: ٣٥؛ حز ٤٧: ١٣؛ ٤٨: ١-٣٥). يشير الرقم ١٢ في الكتاب المقدس إلى شعب الله ككل. يتحول الاستخدام اللاهوتي للعدد ١٢ في الكتابات اليهودية الرؤية (مثل؛ ١أخن ٧٦: ١-١٤؛ ٨٢: ١١)، مشيراً إلى الاثْنَيْ عَشَرَ سِبْطاً.

ع ج ١. مازال فكر الاثْنَيْ عَشَرَ سِبْطاً لشعب الله على قيد الحَيَاة في ع. ج، ليس فقط كتذكر تاريخي (أع ٧: ٨)، بل أيضاً عندما يحسب بُولُسُ نفسه أمام أغريباس - عضواً مِنَ الاثْنَيْ عَشَرَ سِبْطاً ويحتكم إلى الوعود المقطوعة لهم، التي تنطبق عليه (أع ٢٦: ٧، *dōdekaphylon*؛ قا أيضاً؛ مع في ٣: ٥). يَنْبَغِي رؤية دائرة "الاثنى عَشَرَ" (مثل؛ مت ١٠: ١-٥،٢؛ ١١: ١؛ ١٩: ٢٨؛ ٢٠: ١٧؛ ٢٦: ١٤، ٢٠؛ لو ٨: ١؛ ٩: ١٢؛ يو ٦: ٦٧؛ ٢٠: ٢٤؛ أع ٦: ٢؛ ١كو ١٥: ٥) مقابل هذه الخليقة للاثْنَيْ عَشَرَ سِبْطاً، نظر لأنها تدين بوجودها إلى دعوة خاصة مِنَ قبل يَسُوعَ في فترته الأرضية (انظر أيضاً *mathētēs*، تلميذ، ٣٤١٢؛ *apostolos*، رسول، ٦٩٣).

في ضوء حضور مَلَكُوتَ الله بين التلاميذ (أي يَسُوعَ نفسه) تمتد إرساليتهم (مر ٣: ١٤ - ١٥) على نحو أساسي إلى الخروف الضال للأسباط الاثنى عَشَرَ لبيت إسْرَائِيل (مت ١٠: ٦؛ ١٥: ٢٤)، رغم أنهم أيضاً يحملون وظيفة تمثيلِيَّة في كَنِيسَة ما قبل القيامة. هكذا مخاطبة شعب الله في ع. ج في يع ١: ١كـ "الاثْنَيْ عَشَرَ سِبْطاً الَّذِينَ فِي الشَّتَاتِ" (قا؛ ١بط ١: ١)، الذين بواسطتهم يحفظ استمرار تاريخ الخلاص.

٢. يوجد صدى للمغزى الديني التنجيمي للعدد ١٢ في رؤ ١٢: ١ في رؤية امرأة متسرلة بالشمس، وترتدي تاجاً به اثنى عَشَرَ نجماً على رأسها. لكن المرأة هنا هي فقط رمز ابنة صِهْيَوْنَ. يرمز النجوم الاثنى عَشَرَ للتاج إلى الأسباط الأثنى عَشَرَ، شعب الله في ع. ق (قا؛ تك ٣٧: ٩-١٠)، الذي يأتي منهم المسيا وينتمي إليهم أيضاً كل مِنَ يعترف باسم يَسُوعَ (رؤ ١٢: ١٧). على نحو متوافق، يوصف شعب الله في ع. ج، المكون مِنَ اليهود والأمميين، في ٧: ٤-٨ في ٢× ١٢,٠٠٠ (أو ١٤٤,٠٠٠). مختوم مِنَ أسباط إسْرَائِيل (قا أيضاً؛ مع ١٤: ٣). لذا لايشير العدد ١٤٤,٠٠٠ إلى تحديد عددي لأولئك المختومين؛ بالأحرى يرمز إلى الكمال النهائي لشعب الله. لاحظ أنه عندما يرى يوحنا هَذَا الجمع، كنقيض لسماع رقمهم، يرى "جَمْعٌ كَثِيرٌ لَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدٌ أَنْ يَعُدَّهُ، مِنْ كُلِّ الأُمَمِ وَالْقَبَائِلِ وَالشُّعُوبِ وَالأَلْسِنَةِ" (٧: ٩).

يستخدم الرقم ١٢ في وصف أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ (رؤ ٢١: ١٢-٢٧) كتعبير عن مجدها، الكافي لشعب الله الأخروي. الكَنِيسَة في السماء هي كمال الأسباط الاثنى عَشَرَ لـ ع. ق (٢١: ١٢-١٣) والرسل الاثنى عَشَرَ لـ ع. ج (٢١: ١٤).

٣. يُستخدم الرقم ١٢ مِنَ نواحي أخرى بمعناه العددي على نحو بسيط (مثل؛ مت ٩: ٢٠؛ مر ٥: ٤٢؛ ٨: ١٩؛ لو ٢: ٤٢؛ أع ١٩: ٧؛ ٢٤: ١١).

١٥٦٧ (*dōrea*، عطية، هبة) ← ١٥٦٥.

١٥٦٢ (*dōrean*، كهبة، مجاناً) ← ١٥٦٥.

١٥٦٣ (*dōreomai*، يهب، يُعطي) ← ١٥٦٥.

١٥٦٤ (*dōrēma*، عطية، هبة) ← ١٥٦٥.

١٥٦٥ δῶρον، δῶρον (*dōron*)، هدية، عطية (١٥٦٥)؛ δωρεά (*dōrea*)، عطية، هبة (١٥٦١)؛ δωρεάν (*dōrean*)، كهبة، مجانا (١٥٦٢)؛ δωρέομαι (*dōreomai*)، يهب، يُعطي (١٥٦٣)؛ δώρημα (*dōrēma*)، عطية، هبة (١٥٦٤)؛ δίδωμι (*didōmi*)، يعطي، يمنح (١٤٤٣)؛ δόμα (*doma*)، عطية (١٥١٧)؛ δότης (*dotēs*)، مُعطي، مانح (١٥٢٢).

ث ي. ع ق١. *dōron* ، مِنَ نفس أصل *didōmi*. تدور كُلّ كلمات هذه الفئة حول فكرة هدية، أو عطية، أو هبة، تُستخدم *dōrean* (حالة النصب مِنَ *dōrea*) في صيغة الظرف بمعنى مجاناً، بدون استِحْقَاق، كهدية، تشير *dōron* (*dōrea*) على نحو خاص إلى عطية مجانِيَّة يمكن أيضاً أن تعني كعطية مِنَ الآلهة - تدبيراً، وكعطية للآلهة تشير *dōron* إلى عطية مكرسة. يمكن أيضاً أن تعني ضريبة، جزية، أورشوة.

٢. تستخدم سب *dōron* مع المعاني الرئيسية التالية: (أ) هدية معطاه لشخص آخَرَ (تك ٢٤: ٥٣؛ ٣٢: ١٣)؛ (ب) جزية، غنيمة (قض ٣: ١٥، ١٧ - ١٨؛ ٥: ١٩)؛ (جـ) رشوة (خر ٢٣: ٧ - ٨؛ تث ١٦: ١٩)؛ (د) الأكثر تكراراً المعنى العبادي للتقديم (خاصة في لا وعد؛ مثل؛ لا ١: ٢-٣، ١٠، ١٤؛ عد ٥: ١٥؛ ٦: ١٤)، عادة مع الفعل *prospherō*، يقدم، يزود؛ (هـ) عطية تُقدم إلى الله اعترافاً بعظمته وقوته (مز ٦٨: ٢٩؛ ٧٢: ١٠؛ إش ١٨: ٧)؛ (و) عطية مِنَ الله (تك ٣٠: ٢٠). تظهر *dōrema* في سب في سي ٣٤: ٢١ فقط (= سب ٣١: ١٨)، وثم في بعض المخطوطات.

٣. نادراً ما ترد *dōreomai* في سب. إنها تحمل معنى "العطاء" (أ) مِنَ شخص لآخر (أس ٨: ١؛ أم ٤: ٢). (أس ٨: ١؛ أم ٤: ٢)، (ب) مِنَ الناس إلى الله (لا ٧: ١٥ = سب ٧: ٥)؛ وَ (جـ) مِنَ الله إلى الناس (تك ٣٠: ٢٠). الكَلِمَة الأكثر تكراراً هي *didōmi*، التي كقاعدة تنقل الكَلِمَة العبرية *nātan*، يعطي (أيضاً تستخدم بهذه الطريقة الثلاثية الأبعاد).

٤. ترد *dōrea* في سب عادة في صيغة النصب الظرفية *dōrean* إنها تعني (أ) دون مقابل (أي بدون دفع، خر ٢١: ٢، ١١؛ مجاناً (تك ٢٩: ١٥)، (ب) بدون سبب (١صم ١٩: ٥؛ ٢٥: ٣١) أو (جـ) باطلاً (حز ٦: ١٠؛ مل ١: ١٠).

ع. ج ١. (أ) ترمز *dōron*، (١٩مرة) في ع. ج مرة إلى عطية بشرية (رؤ ١١: ١٠؛ قا؛ مت ٧: ١١؛ بالتوازي مع لو ١١: ١٣، *doma*) ومرة للعطية الإلهية (أف ٢: ٨). ترد *dōrea* في الحالة الثانية أكثر (يو ٤: ١٠؛ أع ٢: ٣٨؛ رو ٥: ١٥، ١٧؛ أف ٤: ٧؛ عب ٦: ٤). يوجد في رو ٥: ٦ ويع ١: ١٧ *dōrema* (في الأخير جنباً إلى جنب مع *dosis*). تشير كُلّ الاستخدامات الأخرى لـ *dōron* إلى تقديم قربان لله (مثل؛ مت ٥: ٢٣ - ٢٤؛ ٢٣: ١٨ - ١٩؛ مر ٧: ١١؛ عب ٥: ١؛ ٩: ٩؛ ١١: ٤)؛ لاحظ على نحو خاص مت ٢: ١١، حيث إنها عطية عبادة مِنَ قبل المجوس. الترابط الاتفاقي مع *prospherō*، يحضر، يقدم، يؤكد الترابط مع نظام الذبيحة في ع. ق (← *thyō*، ٢٦٠٤).

(ب) ترد *didōmi*، (٤١٥ مرة) في كُلّ الفروق الدقيقة للتقديم، إعطاء، منح، هبة، إلخ، (١) بين الناس (مت ٧: ١١؛ أع ٢٠: ٣٥)،

(٢) بواسطة الله (مت ٧: ١١ ب؛ ايو ٤: ١٣؛ رو ٢: ٧، ١٧). يرد معنى يقدم أيضاً (لو ٢: ٢٤)، بينما يرد معنى إستعاري (بمعنى يسمح أو يمد) في فقرات مثل مر ١٠: ٣٧؛ أع ١٣: ٢٠.

(جـ) تحمل *dōrean*، (٩مرات) المعنى الثلاثي الأبعاد الشائع في ع. ق: (١) مجازياً، بدون مقابل (مت ١٠: ٨؛ رو ٣: ٢٤؛ ٢كو ١١: ٧)؛ (٢) بدون سبب (يو ١٥: ٢٥، اقتباس ع. ق مِنَ مز ٣٥: ١٩؛ ٦٩: ٤)؛ (٣) باطلاً (غل ٢: ٢١).

٢. توجد *dōron* نقيض لـ *didōmi* في سياقات حيث يكون الموضوع التقديم المنتظم (مت ٥: ٢٣ - ٢٤؛ ٨: ٤؛ لو ٢: ٢٤). تؤكد بعض الفقرات، في الاحتفاظ بنبوة ع. ق، أن التقدمات الدينية ليست بديلة عن طاعة مشيئة الله (مثل؛ مت ١٥: ٥؛ مر ٧: ١١؛ قا؛ إش ١: ١٠-١٧؛ مي ٦: ٦ - ٨). تواجه مشكلة العبادة التقدمية بقوة في عب (مثل؛ عب ٥: ١-١٠؛ ٨: ٣-٤)، حيث يُصور تناقض بين نظام ع. ق المؤقت بتقدماته (*dōron*) الذي يقوم به البشر والتقديم النهائي، النائب عن الجميع للمسيح (٧: ٢٦ - ٢٨؛ ٩: ٢٥ - ٢٨؛ ١٠: ١٠ - ١٤).

٣. يفتح هَذَا تَعْلِيمَ ع. ج بأن الله هُوَ الإله الذي يعطي وأن إعطاءه يُرى على نحو فائق في العمل الفدائي للمسيح. (أ) يوجد عبارات عامة على التأثير حتى إن الله "قدّم" ابنه (يو ٣: ١٦ ت.ع.م) وآيات حيث يُشار إلى يَسُوعَ كـ "عطية الله" (*dōrea*، ٤: ١٠). تظهر عبارة أن المَسِيح "قدّم نفسه لأجل جميع الناس أو لأجل خَطَايَانَا" كصيغة عقيدية في غل ١: ٤؛ ١تي ٢: ٦.

(ب) تشير إشارات أخرى إلى مَوْتِ يَسُوعَ على الصليب بشكل خاص: مثل؛ بذل يَسُوعَ حياته كفدية لأجل كَثِيرِينَ (مر ١٠: ٤٥ بالتوازي). بالتشابه تتحدث رواية لو عن العشاء الأخير (لو ٢٢: ١٩) لجسد المَسِيحِ "الذي يُبذل عنكم"

(جـ) يؤكد هَذَا للمسيحيين الانتماء الدائم لكنيسة المَسِيحِ. يرى يو على وجه الخصوص الأساس لهذا التأكيد في حقيقة. أن الكَنِيسَةِ أعطيت للمسيح مِنَ قبل الله (يو ١٠: ٢٨- ٢٩؛ قا؛ ١٧: ٦- ١٢). علاوة على ذلك فإن الانتماء لهذه الكَنِيسَةِ يعني المشاركة في عطية الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةِ (١٠: ٢٨؛ قا؛ ٣: ١٤- ١٧؛ ١١: ٢٥- ٢٦؛ ١٧: ٣).

(د) دافع العطية عند بُولُسُ يُدمج في كرازته للنعمة المجانية والغير مستحقة لله (قا؛ *dōrean*، رو ٣: ٢٤)، الذي يعلن أن الخطاة يبررون بدون أعمال (← *dikaiosynē*، ١٤٦٦). *dōrea* أو *dōrēma* (رو ٥: ١٥ - ١٧؛ ٢كو ٩: ١٥) جنباً إلى جنب مع *charisma*، تلخص عمل مغفرة الله الخلاصي كله، والتبرير، والمصالحة (قا أيضاً؛ مع أف ٢: ٨).

(هـ) يمجد الله كعاطي كُلّ العطايا الصالحة بشكل عام (يع ١: ١٧؛ قا؛ مت ٧: ١١). يمكن لكل الذين يدعونه لأجل عطاياه أن يفعلوا كذلك بأقصى ثقة (٧: ٧). العطية العظيمة التي أعطاها لكنيسته هي روحه (لو ١١: ١٣؛ ٢كو ١: ٢٢؛ ٥: ٥؛ ١تس ٤: ٨). "كُلّ العطايا" (عادة *charisma*، ← *charts*، ٥٩٢١) الأخرى في الكَنِيسَةِ هي نتيجة هذه العطية (رو ١٢: ٣-٨؛ ١كو ١٢: ١ - ١١).

(و) ترد *doma*، عطية، في مت ٧: ١١؛ لو ١١: ١٣؛ أف ٤: ٨؛ في ٤: ١٧ فقط.

٤. يستجيب أولئك الذين قبلوا المَسِيحِ كعطية مجانية للوصية المزدوجة بأن يحبوا الله وقريبهم (مت ٢٢: ٣٧ - ٤٠) يعطيه مزدوجة، (أ) إنهم يعطون أنفسهم لله (قا؛ ٢كو ٨: ٥). وفقاً لـ ع. ج هَذَا هُوَ "[التقديم]" الشرعي الوحيد الذي يمكن ويجب أن يحضر لله (مثل؛ رو ١٢: ١). إنه يتضمن "ذبيحة" الكَلِمَةَ والعمل (عب ١٣: ١٥ - ١٦؛ ١بط ٢: ٥) وقد يعني أيضاً وضع حَيَاةُ الشخص لأجل المَسِيحِ (في ٢: ١٧).

(ب) يبذل المؤمنون أنفسهم عن أشخاص آخرين في المحبة، كما هُوَ مطلوب في "الوصية الجَدِيدَةَ" (يو ١٣: ٣٤).يظهر هَذَا نفسه في المرحلة الأولى داخل إطار الكَنِيسَةِ، حيث يجب أن يكون العطاء انعكاساً لعطاء الله. أن تعطي ببساطة وبدون أي دوافع خفية (رو ١٢: ٨) فهذه هي الطريقة التي يعطي بها الله (يع ١: ٥).

انظر أيضاً ٢كو ٩: ٧ على محبة الله للمعطي بسرور (*dotes*، توجد هنا في ع.ج)؛ مر ١٢: ٤١ - ٤٤ = لو ٢١: ١-٤ (حكم يَسُوعَ على عطاء الأرملة الفقيرة)، ووصايا الموعظة على الجبل (مت ٥: ٤٢؛ قا؛ لو ٦: ٣٨). يهتم المَسِيحِيون - لأَنَّهُمْ تسلموا عطية الإِنْجِيلِ - بنقل هذه العطية للآخرين. هَذَا هُوَ العطاء في أعمق معانيه (رو ١: ١١؛ ١تس ٢: ٨؛ قا؛ مت ١٠: ٨ ب).

انظر أيضاً *arrabōn*، دفعة أولية، إيداع، وعد، عربون (٧٧٥)؛ *korban*، قربان، هبة (٣١٦٧).

E *epsilon*

١٥٧٣ ἑβδομήκοντα، ἑβδομήκοντα، (*hebdomēkonta*)، سبعون (١٥٧٣)؛ ἑβδομηκοντάκις، (*hebdomēkontakis*)، سبعون مرة (١٥٧٤).

ع.ق استغرق أسر يَهُوذَا في بَابُل سبعين سنة (إر ٢٥: ١١)، وحُددت في دا لإتمام الخلاص المسياني بسبعين إسبوعاً (٩: ٢٤). كما عَيّنَ مُوسَى سبعين شيخاً لمساعدته (عد ١١: ١٦).

ع.ج تدعو فقرتان في ع. ج إلى تعليق موجز: يوصي يَسُوعَ بالغفران "سَبْعِينَ مَرّةً سَبْعَ مَرّات"، وبقول آخَرَ: بدون حدٍّ (مت ١٨: ٢٢). وبالمقارنة مع تك ٤: ٢٤ (*hebdomēkontakis*) ، أفسح الثأر مكاناً غير مُحدد لمغفرة غير مُحددة.

في لو ١٠: ١ يبعث يَسُوعَ سبعون (أو إثنين وسبعون طِبقاً لبعض المخطوطات) تلميذاً، للدلالة عَلَى الإمتداد إلى كُلّ العَالَم. والدليل المتعلق بالنص لأجل أو ضد *dyo* (إثنان) مُضافة إلى السبعينَ متوازن بشكل دقيق. وفي توضيح كلٍ مِن الحالتين يرتبط المعنى الرمزي المرتبط بالرقم، ونلاحظ أن الأمَم المعدودة في تك ١٠ مجموعها سبعين في العبرية، وإثنين وسبعين في سب (رج؛ أيضاً *hepta*، سبعة ٢٢٣١).

١٥٧٤ (*hebdomēkontakis*، سبعون مرة) ←١٥٧٣.

١٥٧٨ (*Hebraios*، عبرانية [اسم]) ←٢٧٠٢.

١٥٧٩ (*Hebraïs*، عبرانية [صفة مؤنثة]) ←٢٧٠٢.

١٥٨١ (*engizō*، يدنو، يقترب، يقارب، يتقارب) ←١٥٨٤.

١٥٨٢ (*engraphō*، مكتوب، يكتب في سجل) ← ١٢١٠.

١٥٨٣ ἔγγυος، ἔγγυος، (*engyos*)، ضامن (١٥٨٣).

ث ي& ع. ق الْكَلِمَةَ *engyos* مُشتقة مِنَ الفعل *engyaō*، تعهّد، يَتعهّدُ. وكصفة تعني منح الضمان وبذا يصبح المعنى الإسمي ضمان أو ضامن. الْكَلِمَةَ *arrabōn* تعهّد (←٧٧٥)، تُطبق عَلَى الأشياء، بينما الْكَلِمَةَ *engyos* ضمان، ضامن تُطبق عَلَى اشخاص. ضَمَنَ *engyos* هِيَ إلتزام قانوني سيُنَفّذ. وفي العديد مِنَ الديانات يدعو الناس الإلَهُ كالضامن عندما يُقسمون.

ع.ج ترد الْكَلِمَةَ *engyos* في ع. ج فقط في عب ٧: ٢٢، مع أن لَها علاقة واضحة مع ٨: ٦، حيث *mesitēs* وسيط (←٣٥٤٢) يتم ربطه بـ ٧: ٢٠ الّذِي يُظهر أن الوسيط يقف كضامن، وهو الإجراء المألوف في قَسم قد تم نقضه، لأن البشر لم يذكروا الله كضامن، بيد أن الله عَيّنَ الإِنْسَانِ يَسُوعَ كضامن للتدبير الإلَهُي (*diathēkē*، ←١٣٤٧) الجديد، الّذِي ينطوي عَلَى وعود أفضل (٨: ٦). ويتوافق ما ورد هنا مع تصريحات بُولسُ عن المُرسل لنا عَلَى الأرْضِ (٢كو ١: ٢٢؛ ٥: ٥؛ إف ١: ١٤) كعربون [*arrabōn*، ←٧٧٥] فدائنا. يقدم عب نقطة مماثلة لَهُا، وبقول آخَرَ: بعد أن قدم يَسُوعَ ذبيحة نفسه، صعد الى الله في السَمَاءِ، حيث يقوم الآن كضامن وممثل لأولئك الذين مازالوا عَلَى الأرْضِ منتظرين الراحة الموعود بها لشعب الله (٤: ٩).

يمكن بالكاد أن يؤخذ دور الْمسيحَ بأنه الضامن لإيماننا وطاعتنا أمام الله. وهو ضامن لأولئك الذين يؤمنون بوعد الله ويعرفون بأنه قد تحقق في الْمَسِيحَ، هَذَا بالرغم مِنَ أنهم لم يروا حتى الآن تحقيقه. هَذَا الضمان مُثبّت كرجائنا (٦: ١٩)، في يَسُوعَ عمل مزدوج وغير مكرر: إذْ قَدّمَ نَفْسَهُ (٧: ٢٧) ودخولَهُ إلى الأقْدَاسِ السماوية الحقيقية (٩: ١٢). وبه أكمِلَ تقديسنا (١٠: ١٠) إلى الأبد. وبهذه الطريقة يربط الْمَسِيحَ كمالنا المستقبلي بكمالهُ المُنجز فعلاً.

انظر أيضاً *diathēkē*، عهد، وصية (١٣٤٧)؛ *mesitēs*، وسيط، ضامن (٣٥٤٢).

١٥٨٤ ἐγγύς، ἐγγύς، (*engys*)، يقرب، قريب، قرب (١٥٨٤)؛ ἐγγίζω، (*engizō*)، يدنو، يقرب، يقترب، يقارب، يتقارب (١٥٨١)؛ μακράν، (*makran*)، بعيد، عَلَى بُعد (٣٤٢٦).

ث ي& ع.ق ١. تعني الْكَلِمَةَ *engys* في ث ي **(أ)** قريب (مكانياً)، أو مجاور، **(ب)** قريب زمانياً، **(ج)** مع الأعداد، تقريباً، **(د)** ذو علاقة، أو مماثل، **(هـ)** في المعنى المجازي للقرب الثقافي. الفعل *engizō* غالباً ما يُقصد الإقتراب، أو التقرّب (مِنَ حين لآخر "إلى الألَهُة").

٢. (أ) في سب تُشير الْكَلِمَةَ *engys* أحياناً إلى موافقة يَهْوَهَ في الإقتراب مِنَ شعبه (خاصية متميزة لإلَهُ إسْرَائِيلَ؛ رج مز ٣٤: ١٣؛ قا؛ تث ٤: ٧[*engizō*]). اختبار قرب الله، قبل كُل شيء، في العبادة الإسْرَائِيلِية (قا؛ مز ١٤٥: ١٨).لاحقاً، حددت هذه الْكَلِمَةَ نفسها في اليَهُودِيّة كتمييز الإسْرَائِيلي عن غير الإسْرَائِيلي، وداخل إسْرَائِيلِ كتمييز بين الصَالِحِينَ عن الكافرين. "التقرُب" أصبح أيضاً تعبيراً تقنياً لتجهيز المهتدين.

(ب) أما المعنى المكاني *engizō* فهو يرد في كثير مِنَ الفقرات التي تصف النظرة إلى الأماكن المقدسة (مثل؛ خر ٣: ٥). الكهنة وحدهم من تنطبق عليهم المواصفات الدينية والتي تمكنهم مِنَ الإقتراب مِنَ مقدس يَهْوَهَ (لا ٢١: ٢٣؛ حز ٤٠: ٤٦). ويمكن أن يدل هَذَا الفعل أيضاً عَلَى المُشاركة في العبادة عموماً (جا ٤: ١٧؛ أش ٢٩: ١٣) أو إتجاه الْمُتعبدِ بالتقرب إلى الله (مز ١١٩: ١٦٩؛ هُوَ ١٢: ٦).

(ج) كإشارة للوقت، تُظهر النظرة لغة هذه الْكَلِمَةَ يوم الرّبِ الوشيك. في تعارض لطريقة التفكير التي رأت أن ذلك اليوم بعيد (قا؛ المقتطفات في أش ٥: ١٩؛ حز ١٢: ٢٢، ٢٧؛ عا ٦: ٣)، يُعلن الأنبياء قُرب يوم الرّبِ، حيث يُجلب هَذَا اليوم معه دائماً، قضاء وشيك (أش ١٣: ٦ ؛ قا؛ حز ٧: ٧؛ ٣٠: ٣؛ يؤ ١: ١٥؛ ٢: ١؛ صف ١: ٧، ١٤)، ويُحدث ظلام ورعب. تُعلن الإصحاحات الأخيرة مِنَ أش وحدها عن إقتراب عصر جديد سيولد جالباً معه الخلاص والبر (٤٦: ١٣؛ ٥٠: ٨؛ ٥١: ٥؛ ٥٦: ١).

(د) تُوصف الكلمتان (قريب وَ بعيد) (تث ١٣: ٧؛ أش ٣٣: ١٣؛ ٥٧: ١٩؛ حز ٦: ١٢) بشكل إجمالي للكل.

ع.ج ١. ترد كلٍ مِنَ *engizō* و *engys* كثيراً جداً فى الكتب التاريخية للـ ع. ج. في المعنى المكاني، الصفة *engizō* تستخدم عدة مرات أكثر مِنَ الفعل *engys*. فى أع و يو الفعل *engys* لَهُ معنى محلى بشكل خاص تقريباً (مثل؛ يو ١٩: ٢٠؛ أع ١: ١٢). وأحياناً يخدم الفعل الاشارة الى كلٍ مِنَ المكان والحركة (مثل؛ "ولمّا قَرُبوا منْ أورُشَليم"

مر ١١: ١). كما تُستخدم هاتان الكلمتان بكثرة بمعنى زماني (مثل؛ ساعة آلام يَسُوعَ "قَدِ اقْتَرَبَتْ" مت ٢٦: ٤٥؛ وَ "نِهَايَةُ كُلِّ شَيْءٍ قَدِ اقْتَرَبَتْ" (١بط ٤: ٧؛ "وَكَانَ فِصْحُ الْيَهُودِ قَرِيباً" يو ٢: ١٣).

٢. (أ) الفهم اللاهوتي لـ *engizō* للإقتراب، في الأناجيل الازائية يرتبط بإعْلاَنِ أش عن الخلاص: مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ قد اقترب (مثل؛ مت ٤: ١٧؛ لو ١٠: ٩، ١١؛ قا؛ ث ي& ع. ق ١. [ج]). يقف خلف هَذَا الفعل فكر الوعد الإلَهي والإعداد لَهُ. الفعل التام *ēngiken* (هُوَ الفعل الاكثر إستخداماً للزمن) لذا فهو يُعبّرَ عن نهاية وقت إعداد الله. لقد اقترب مَلَكُوتُ اللهِ، في الإعْلاَنِ وعمل يَسُوعَ يكون هنا فعلاً في المضارع. الّذِي يقابل هَذَا الفعل هُوَ التصيغ السلبي *ou makran* "لَسْتَ بَعِيداً" الَّذِي يعبّرَ عن قهر الإنفصال بين الله والبشرية (مر ١٢: ٣٤).

(ب) تُستخدم الكلمتان *engys* وَ *engizō* ضمن سياق نهاية الأَزْمِنَةُ الرؤيوية وأيضاً مجيء ابْنُ الإِنْسَانِ المنتظر. لو على وجه الخصوص، ينتظر مستقبل لكل مَلَكُوتُ الله الشامل. خراب يَهُوذَا والكوارث الكونية سوف تعلن فجر نهاية الْعَالَمِ "مَتَى رَأَيْتُمْ هَذِهِ الأَشْيَاءَ صَائِرَةً فَاعْلَمُوا أَنَّ مَلَكُوتَ اللهِ قَرِيبٌ" (لو ٢١: ٣١).الصلة بين فجر المَلَكُوتُ بمجيء يَسُوعَ والمجيء المنتظر لابْنَ الإِنْسَانِ لكي يؤسس مُلك الله يظهران في مت، وَ مر. وفيما عدا ذلك فإن كلاهما يستخدم الْكَلِمَةَ *engizō* فقط مرتبطة بمصير يَسُوعَ (مثل؛ مت ٢١: ١؛ ٢٦: ٤٦).

٣. بينما في الأناجيل الازائيّة، الفعل المُستخدم في كلٍ مِنَ الزمنين المضارع التام والمستقبل، يُظهر التوتر الناتج بين "حالاً" وَ "اليس بعد"، وإمّا بُولُسُ فهو يربط هذه التعبيرات بالمستقبل رو ١٣: ١٢؛ في ٤: ٥، بتوقع إمكانية حدوث مجيء يوم الرّبّ كأساس لحث الْمَسِيحِيين لأن يعيشوا حَيَاةً مليئة بالرجاء. فيما عدا رِسَائِلِ بُولُسُ، تُشير فئة هذه الْكَلِمَةَ، وبنفس الطريقة، إلى قرب مجيء الْمَسِيحَ والنهاية الوشيكة لكل الأشياء (عب ١٠: ٢٥؛ يع ٥: ٨؛ ١بط ٤: ٧). لذا تعيّن الْكَلِمَةَ *engizō* تقريباً في ع. ج بشكل خاص، قُرب الله وخلاصه. عب ٧: ١٩؛ ويع ٤: ٨ وحدهما الذين يتحدثان عن إقتراب الإِنْسَانِ إلى الله.

انظر أيضاً *eschatos*، آخَرَ، أخير، نهاية (٢٢٧٤)؛ *telos*، نهاية، منتهى، انقضاء، غاية (٥٤٦٥).

١٥٨٦ **ἐγείρω** ،ἐγείρω، (*egeirō*)، يقوم، يُقيم، قيام، اقامة، يوقظ، يستيقظ، ينهض (١٥٨٦)؛ ἔγερσις، (*egersis*)، قيامة (١٥٨٧)؛ ἐξεγείρω، (*exegeirō*)، يُقيم (١٩٩٥)؛ συνεγείρω، (*synegeirō*)، يقوم مع، يُقيم مع (٥٢٨٣) .

ث ي& ع. ق ١. في ث ي، فئة هذه الكلمات مرادفة لفئة الْكَلِمَةَ *anastasis* (← ٤١٤). لذا عندما يكون هَذَا الفعل فعل متعد يُقصد به:الإيقاظ، يرفع، ينصب، يُحفِّزُ، ضروري أن يصحو، ينهض، يقوم. وعندما يُستخدم عَلَى الأشخاص، فإنه يُشير لأولئك المستيقظين مِنَ النوم، الخُمول، أو المُغمى عليهم، ويُحفّز عَلَى العمل أو الثورة. والمعنى الإسمي (فعل متعد) إستيقاظ، تأسيس، (اولفعل اللازم) إستيقاظ، نهوض، تحسّن (وبمعنى آخَرَ: مِنَ مرض). أما معنى القيامة مِنَ الْمَوْتِ بحسب فهمنا لِهَذَا التعبير لم يرد.

١. يقابل إستخدام سب لفئة هذه الْكَلِمَةَ التعبير اليوناني عادةً. ويعني: الإرتفاع، يصحو، ينهض، أو يقوم (مثل؛ تك ٤١: ٤، ٧؛ قض ٢: ١٦، ١٨؛ دا ٨: ١٨). وهي مرادفة للكلمة *anistemi* وهو ما يُرى في تك ٣٨: ٨ وَ ٢صم ٧: ١٢، حيث أن *anistemi* تُستخدم لكل مِنَ الله والبشر، بينما في أش ٤٥: ١٣أ تُستخدم الكلمة *egeirō* بتعبير مماثل. في نفس الوقت، نرى في سب تعديلاً للمعنى الإضافي مِنَ خلال استخدامها لقيامة الْمَوْتَى وعمل رُوحِ الله في البشر (*anastasis*، ← ٤١٤).

ع.ج ١. بشكل عام، إن فئة هذه الْكَلِمَةَ لَها نفس المعنى في ع. ج كما في ث ي و سب. حيث ترد *egersis* مرة وحيدة في (مت ٢٧: ٥٣)، وهي مرتبطة بقيامة يَسُوعَ؛ وفي مكان آخَرَ تُستخدم فئة الْكَلِمَةَ *anastasis*. ترد *egeirō*، ١٤٣ مرة، وفي أغلب الأحيان كمقدمة لعمل (مثل؛ مت ١: ٢٤؛ ٢: ١٤؛ ٨: ٢٦؛ ٢٥: ٧)، أو ظهور أشخاص عَلَى مسرح التاريخ (مثل؛ ٢٤: ٧، ١١، ٢٤). الْكَلِمَةَ *exegeirō* ترد مرتين فقط، مرة مِنَ اجل إقامة الرّبّ لفرعون لكي يعرض أغراضه الملكية، ومرة لأجل قيامة أجسادنا (١كو ٦: ١٤). والْكَلِمَةَ *synegeirō* ترد ٣ مرات، وكلها تُشير إلى وجودنا المُقام مع قيامة الْمَسِيحَ (أف٢: ٦؛ كو ٢: ١٢؛ ٣: ١؛ قا؛ أيضاً رو ٦: ٤-٦).

٢. وبمسح الحالات التي تُستخدم فيها *egeirō* بالمعنى صحوة للْحَيَاةُ فهي لأول وهلة تُعطي الإنطباع بأن خط التطور المنظور في ع. ق واليَهُودِيّةِ الرؤيوية قد تطور بشكل أكبر (← *anastasis*، ٤١٤). ففي حالات عديدة قرر الأطباء بأن بعض الأشخاص قد ماتوا ثم أعادهم يَسُوعَ للْحَيَاةُ مرة أخرى. مثل؛ أخذ يَسُوعَ بيد ابْنَةَ يايروس وجعلها تقوم وتمشي (مر ٥: ٤١)؛ أمره بـ "قُومِي" عُبّرَ عنه بالْكَلِمَةَ *egeirō*. نفس الشيء حدث مع ابْنَ أرملة نايين خارج بوابة نايين (لو ٧: ١٤؛ لكن قا؛ يو ٤: ٥٠ [هُوَ ابْنَ خَادِمِ لِلْمَلِكِ]؛ ١١: ٤٣ [لعازر]، حيث لا يُستخدم هَذَا الفعل). فيَسُوعَ كان لديه السلطان الكامل لأن يُقيم الْمَوْتَى ويُعيدهم للْحَيَاةُ.

أوضح يَسُوعَ بأن الأشخاص الْمَوْتَى (بالنسبة لَهُ) ليسوا سوى نائمين. كما تشير البشائر الأربعة إلى أن الْمَوْتِ لا يُقيد أعمال يَسُوعَ، لأن الْحَيَاةُ التي خرجت منه جردت الْمَوْتِ مِنَ قوته. وكلما صرّح يَسُوعَ بأن الميت نائم سخر مِنَ ذلك السامعون (مر ٥: ٤٠)، وقوله هذا يُثير الإنتباه بتركز عَلَى طبيعته غير العادية التي لا يمكن مقارنتها والمعلنة عن ذاتها بقوة منح الْحَيَاةُ. وما اعتبره اليَهُود، في أفضل الأحوال، ممكناً- بعيداً عن عقيدتهم في القيامة النهائية (رج يو ١١: ٢٤)- كان مثل هَذَا الشخص يُحفظ مِنَ الْمَوْتِ في المكان الأول، وهو ما يتناسب مع ما جاء في ع. ق "أَلَمْ يَقْدِرْ هَذَا الَّذِي فَتَحَ عَيْنَيِ الأَعْمَى أَنْ يَجْعَلَ هَذَا أَيْضاً لاَ يَمُوتُ؟" (١١: ٣٧). بيد أن الله الآن، رَب الْحَيَاةُ والْمَوْتُ، يقف أمامهم شخصياً.

٣. هَذَا يقودنا إلى صميم هَذَا المفهوم، لما يجب أن يُعمل بقيامة يَسُوعَ. لا تستخدم رسائل ع. ج الْكَلِمَةَ *egeirō* إلا في (في١: ٢٠)، حيث ترد في معنى غير القيامة مِنَ الْمَوْتِ. لذا فهي تُستخدم، في أغلب الأحيان في رو، وفي ١و ٢كو إلى درجة أنها تبدو عنصراً مهيمناً في وعظ بُولُسُ. حقيقة، يوضح بُولُسُ في ١كو ١٥ تاريخ إنخراط الله التاريخي في قيامة يَسُوعَ، التي هِيَ العامل الحاسم في الإِنْجِيلِ، حيث هِيَ الوسيلة التي نَحْنُ بها مُخلّصون، وبدون هذه القيامة بَاطِلٌ إيماننا. كما قدّم الشهود شهاداتهم عَلَى صدق الحدث، وهم الذين "ظَهَرَ" لَهُم يَسُوعَ (١٥: ٥-٨).

بالنسبة لواعظ الإِنْجِيلِ، فإن القيامة هِيَ محك صدق وعظه. والإِنْسَانِ الَّذِي يعارض أو ينكر القيامة يجعل مِنَ الله كاذبا والإِيمَانِ قناع أجوف (١كو ١٥: ١٤-١٧). إن جوهر إيماننا، مع ذلك، إيمان في الله الذي "أَقَامَ يَسُوعَ رَبَّنَا مِنَ الأَمْوَاتِ" (رو ٤: ٢٤)، وبرُوحه الَّذِي يعيش في أولئك الذين يؤمنون بمانح الْحَيَاةُ لأجسادنا الفانية (٨: ١١؛ قا؛ ٢كو ٤: ١٤). بقيامة يَسُوعَ قد مُحيت خطايانا (١كو ١٥: ١٧) وكُسرت قوة الْمَوْتِ (رو ٦: ٤، ٩ بالإرتباط مع الْمَعْمُودِيّةِ). يجب أن يلاحظ المرء أن رجوع يَسُوعَ للْحَيَاةُ لا يوصف مِنَ قِبل الله كفاعل لكن أيضاً بيَسُوعَ، وكما قال يَسُوعَ (مع أن *egeirō* لم تُستخدم هنا): "لِهَذَا يُحِبُّنِي الآبُ لأَنِّي أَضَعُ نَفْسِي لآخُذَهَا أَيْضاً. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْخُذُهَا مِنِّي بَلْ أَضَعُهَا أَنَا مِنْ

ذَاتِي. لِي سُلْطَانٌ أَنْ أَضَعَهَا وَلِي سُلْطَانٌ أَنْ آخُذَهَا أَيْضاً. هَذِهِ الْوَصِيَّةُ قَبِلْتُهَا مِنْ أَبِي" (يو ١٠: ١٧- ١٨). بينما قوة القيامة تنبثق مِنَ الله، إلا أنها تنتمي لِلابْنِ أيضاً، الَّذِي هُوَ والآب وَاحِدٌ.

٤. يُرى هَذَا بوضوح أكثر في حالة القيامة النهائية، عندما تُترك بصفة طبيعية عَلَى الَّذِي يُقيم الْمَوْتَى-الْمَسِيحَ أو الله. يُسجل بُولُسُ ببساطة: "فَيُقَامُ الأَمْوَاتُ"، وبقول آخَرَ "سينهضون" (١كو ١٥: ٥٢؛ قا؛ مت ١١: ٥). عَلَى أية حال، فإنه لمن الواضح أن القيامة مِنَ الأَمْوَاتِ غير منفصلة عن قيامة الْمَسِيحِ، بل مستندة عليها ونتيجة لَهَا. باستثناء ١كو ١٥، عادةً ما تُستخدم فئة الكلمة *anastasis*. في ١كو ١٥: ٤٢- ٤٤ أحياناً ما يقارن بُولُسُ بين الاختلاف بين "الآن" و "فيما بعد" بغية إظهار الفروق: "فَسَادٍ" و"عَدَم فَسَادٍ"، "هَوَانٍ" وَ "مَجْد"، "ضُعْفٍ" وَ "قُوَّةٍ"، "جِسْماً حَيَوَانِيّاً" و"جِسْماً رُوحَانِيّاً". فقوة الإقامة من الْمَوْتِ قد انتقلت مِنَ اللهِ إلى يَسُوعَ، كما أنها موعود بها للتلاميذ (مت ١٠: ٨).

انظر أيضاً *anastasis*، قِيَامَة (٤١٤).

١٥٨٧ (*egersis*، قِيَامَة) ← ١٥٨٦.

١٥٩٠ (*enkainizō*، يُجعل جديداً، يُكرّس) ← ٢٧٥٥.

١٥٩١ (*enkakeō*، يشكو، يحاكم، يرافع) ← ٢٨٠٥.

١٥٩٢ ἐγκαλέω، ἐγκαλέω، (*enkaleō*)، يرافع، يحاكم، يشكو، يشتكي (١٥٩٢)؛ ἔγκλημα،(*enklēma*)، إتّهام، تهمة، شكوى (١٥٩٨).

ث ي& ع. ق اشتقاقاً مِنَ *kaleō* يستدعي، *enkaleō* في العامية الْيُونَانِيَةِ وكانت تعني أولاً أن يَطْلُبَ كدين مُسْتَحِقّ الأداء أو الدفع، ثم لرفع دعوى أو إقامة إتهام ضد شخص ما، عادة في سياق الإجراء القانوني. تقابل الْكَلِمَةَ *enklēma* هَذَا المعنى المتطور، لتدل عَلَى تهمة أو إتهام. تظهر فكرة الإتهام في سب في زك ١: ٤.

ع.ج في ع. ج يستخدم لو الْكَلِمَةَ *enkaleō* في معناها الكلاسيكي المألوف (أع ١٩: ٣٨، ٤٠؛ ٢٣: ٢٨، ٢٩؛ ٢٦: ٢، ٧). إنّ الإستخدام اللاهوتي الوحيد للكلمة في رو ٨: ٣٣، حيث يبدد بُولُسُ المخاوف خشية نجاح الشَّيْطَانِ أو شخص آخَرَ من إتهام مختاري اللهِ في يوم القضاء. استخدمت الْكَلِمَةَ *enklēma* في توجيه الإتهام ضد بُولُسَ في أع ٢٣: ٢٩؛ ٢٥: ١٦.

١٥٩٣ (*enkataleipō*، يتنازل عن، يهجر) ←٣٣٠٩.

١٥٩٥ (*enkauchaomai*، تفاخر) ←٣٠١٧.

١٥٩٦ (*enkentrizō*، يطعّم) ←١٢٨٥.

١٥٩٨ (*enklēma*، إتّهامُ، تهمةُ، شكوى) ← ١٥٩٢.

١٦٠٠ (*enkoptē*، إعاقة، عائق) ←١٦٠١.

١٦٠١ ἐγκόπτω، ἐγκόπτω، (*enkoptō*)، يعوق، يصدُ (١٦٠١)؛ ἐγκοπή، (*enkopē*)، إعاقة، عائق (١٦٠٠).

ث ي& ع. ق يُقصد بالفعل *enkoptō* في الأصل يصدُ أو يُعيق. ويأتي المعنى يصدُ مِنَ الإستخدام العسكري لَهُا. أثناء الإنسحاب، أو التراجع (وبمعنى آخَرَ: التقهقر)، لكي يُؤخّرَ مسيرة العدو. لذا؛ يدل الاسم *enkoptē* عَلَى عائق مؤقت، ثم فيما بعد عَلَى عائق دائم. لا يرد الفعل أو الاسم في سب.

ع.ج يرد الاسم مرة في ع. ج (١كو ٩: ١٢) والفعل ٥ مرات. وكلا الكلمتين يُشير إلى الشيء الذي يُعيق التقدم في الإيمان أو في الْحَيَاةُ الْمَسِيحِيَة، ويوقفها — ان لم يكن بشكل تام، فعلى الأقل في اللحظة الحاضرة.

لو سمح بُولُسُ لنفسه بأخذ أموالاً مِنَ الكنائس التي عمل بها، لتعطّل إعْلاَنِ الإِنْجِيلِ إلى حد كبير (١كو٩: ١٢). لذا، تخلى عن حقه في كسب قوته عن طَرِيقِ التبشير، مع أنّ ذلك، في حد ذاته، لا يُمكن الإعتراض عليه. لقد أعيقت رحلة بُولُسَ إلى روما مرة أخرى بسبب أنه كان عليه أن يُكمِلَ أنشطته التي قد بدأها في أماكن أخرى (رو١٥: ٢٢). أراد بُولُسُ أن يذْهَبِ إلى تسالونيكي بيد أن الشَّيْطَانَ أعاقه مراراً وتكراراً (١تس٢: ١٨). ولسوء الحظ أنه ليس لدينا تقريراً عن تلك العوائق التي صنفها بُولُسُ كعمل الشَّيْطَانَ. لربما كانت مرضاً (٢كو١٢: ٧؛ قا؛ في ٢: ٢٥- ٣٠) أو مكائد مِنَ الْيَهُود (١تس٢: ١٥- ١٦).

في غل ٥: ٧ تُشبّه الْحَيَاةُ الْمَسِيحِيَة بمضمار سباق، والعدو فيه يُمكن أن يُعاق من المعلمين الكذبة. كما أن الطَّرِيقَ الْحَقّ للإيمان عُرضة لخطر التعصب من الْمَسِيحُيين مِنَ أصل يَهُودِيّ، وهو ما كان يهدد بتفكك وحدة الْكَنِيسَةِ (٤: ١٧).

كما أنّ المعرفة الناقصة يُمكن أيضاً أن تُشكّل عائقاً للصلاة (١بط ٣: ٧). فالمشكلة هنا هِيَ أن، تحت تأثير العادات الوثنية السائدة، كان يميل الأزواج لاحتقار زوجاتهم بدلاً مِنَ أن يعترفوا بهن كشركاء. هذه الفقرة ليس لَها علاقة بالصلاة المشتركة بين الأزواج والزوجات، ولا بالزواج كعائق للصلاة. ترد مفاهيم مماثلة للإعاقة في ١كو ١١: ٢٠- ٢٩و ١٣: ١ (حيث الفعل غير مُستخدم). في الأولى يُشكل الإفتقار الشخصي للإعتبار الأخوي يمنع الإحتفال الصَحِيحَ بعشاء الرَّبِ، وفي الأخير يُعيق إنعدام الْمَحَبَّةِ التبشير الفعّال.

في أع ٢٤: ٤ يُثير معنى الْكَلِمَةَ *enkoptō* موضوعاً للمناقشة. ففي ت. س&ف، وعدة ترجمات أخرى تستخدم "أعوّقك". عَلَى أية حال، المعنى الأساسي للكلمة *enkoptō* يُعطية معنى أحسن " لكي لا أطيل عليك ت. م+ ت. ت [وبقول آخَرَ: بخطاب طويل عن تنفيذ واجباتك الإدارية]"، كما أنها تحتمل أيضاً الترجمة كـ "أزعج"ت. ي، أو "أثقل أكثر" ت. ع. م.

انظر أيضاً *kōlyō*، يمنع، يعوق، يُحَرّم (٣٢٦٦).

١٦٠٢ ἐγκράτεια، ἐγκράτεια، (*enkrateia*)، ضبط النفس، تعفف (١٦٠٢)؛ ἐγκρατής، (*enkratēs*)، سيد نفسه، ضابط النفس (١٦٠٤)؛ ἐγκρατεύομαι، (*enkrateuomai*)، يضبط نفسه، يمتنع (١٦٠٣)؛ ἀκρασία، (*akrasia*)، عدم نزاهة، دعارة، عدم ضبط النفس (٢٠٢)؛ ἀκρατής، (*akratēs*)، عديم النزاهة، لا يمكن السيطرة عليه، نزع لجام (٢٠٣)؛ ἀσκέω، (*askeō*)، يدرب، ممارسة شيء، يشتغل بـ (٨٢٨).

ث ي& ع. ق ١. تشتمل الكلمتان *enkrateia* وَ *enkratēs* عَلَى الجذر *-krat*، الَّذِي يعني القدرة، أو السيطرة عَلَى. لذا فالْكَلِمَةَ *enkratēs* تدل عَلَى شخص ما لديه القدرة بالمفهوم الْجَسَدِي أو الفكري (عكسها هُوَ *akratēs*). وتستخدم *enkrateia* بصفة مطلقة عَلَى وجود قدرة إمتلاك النفس- وبقول آخَرَ: المثابرة أو ضبط النفس (عكسها هُوَ *akrasia*). تأتي *enkratēs* مِنَ الفعل *enkrateuomai* يمتنع عن شيء. اعتبر الفلاسفة اليونانيون *enkrateia* كفضيلة أساسية، وسمة للحرية الإِنْسَانِية في كبح الرغبات الشخصية وبصفة خاصة الرغبة الجنسية والتلذذ بالطعام والشراب، حيث تعني *askeō* أصلاً بذل الجهد، وبالأخص بمعنى عمل أو تدريب بدني. أتت لاحقاً لتعني ترويض المشاعر، والرغبة الجنسية بشكل خاص.

٢. في سب *enkrateia* ترد ٣ مرات (سي ١٨: ١٥[سب س]، ٣٠؛ ٤ مك ٥: ٣٤)، حيث تعني الكف عن الزيادة، والكَلِمة *enkratēs*

ترد ١١ مرة، وَ *enkrateuomai* ترد ٣ مرات لتُشير إلى الشخص المسيطر عَلى شيء (قا؛ تك ٤٣: ٣١؛ ١صم ١٣: ١٢؛ سي ٦: ٢٧). كما ترد *askeō* فقط في ٤مك ١٥: ٤. وهذا الإمتناع لم يُمارس في ع. ق، بعيداً عن الصوم الموسمي.

ع.ج ١. فئة الْكَلِمَة *enkrateia* (مِنَ ضمن ذلك *akrasia* في مت ٢٣: ٢٥؛ ١كو ٧: ٥؛ وَ *akratēs* في ٢تي ٣: ٣) ترد في كُلِّ ع. ج ١٠ مرات فقط. تظهر الْكَلِمَة *askeō* وحيدة في أع ٢٤: ١٦ ("أجاهد" ت. ي). عَلى أية حال، لا يسمح لنا هَذَا التقدير الإحصائي بالقول بأنه هناك ملامح للزهد في الإنْجِيل. يُبرز لو ميزة الزهد بشكل خاص، خاصة فيما يتعلق بالممتلكات، حتى بدون إستخدام هذه الكلمات (قا؛ مت ٥: ٣- ١٢ مع لو ٦: ٢٠- ٢٣؛ مت ٢٥: ٣٤- ٤٠ مع لو ١٤: ١٤). لكن بتفحصها ككل، نجد أن الزهد بمعنى التنازل عن الممتلكات، وعن النشاط الجنسي، والطعام ليس جزءاً مِنَ تَعَالِيمَ يَسُوعَ في الإنْجِيل. فهو يسأل فقط عما يقف عائقاً في طريق إتباعه (قا، خبر الشاب الغني مت ١٩: ٢١).

٢. في أع ٢٤: ٢٥ ترد الْكَلِمَة *enkrateia* جنباً إلى جنب مع البر والدينونة كموضوع إعْلاَن بُولُس. "التعفف" قد يكون هنا تلميحاً إلى زواج الوكيل فيلكس، الَّذِي كان نتيجة الزنا. بيد أنه قد يكون تعبيراً عن الميل للزهد الَّذِي استمر فيه لو ببساطة في أع (قا؛ ٢: ٤٤- ٤٥؛ ٤: ٣٢).

٣. في ١كو ٧ يؤكد بُولُسُ عَلى الزهد جنسياً ويُستحسنه، ومع ذلك فهو غير إلزامي، لأعضاء الجماعة (٧: ١). وهو لا يجعل مِنَ الزواج والإتصال الجنسي خطية (قا؛ ٧: ٥، ٢٨)؛ بل إنه يُفضّل لزومية الزواج كقمع للغرائز (قا؛ ٧: ٩ "إِنْ لَمْ يَضْبِطُوا أَنْفُسَهُمْ [*enkrateuomai*] فَلْيَتَزَوَّجُوا لأَنَّ التَّزَوُّجَ أَصْلَحُ مِنَ التَّحَرُّقِ"). ومع ذلك فإن التنازل عن الزواج لصَالِحُ الدوافع الإنْسَانِية والبتولية (٧: ٧) هُوَ المُفضّل (خاصة مع توقع النهاية الوشيكة للعالم)، وفي مكان آخَرَ يرى بُولُسُ الزواج كصُورَةٍ لعلاقة الْمَسِيحِ بالْكَنِيسَةِ (أف ٥: ٢١- ٣٣). في ١كو ٧: ٢٥- ٢٦ يريد بُولُس أن يحفظ الكورنْثوسيين أنفسهم- كما هم على حد تعبيره "لِسَبَبِ الضِّيقِ الْحَاضِرِ"- وخاصة مع توقع النهاية الرهيبة للعالم. وإيجابياً ليكونوا أحراراً في خدمتهم للرب. وإعطاء بُولُس رأياً مع ترجية أن يكون موافقاً للرب، يوصي بعدم الجزم، ويدعو إلى كثير من التساؤل.

الْكَلِمَة *enkrateia* تَعَفُّفٌ، سمة لثمر الرُّوحُ (غل ٥: ٢٣). ضبط النفس هنا سلوك إيجابي يوضع ضدّ الزنا *porneia*، والنجاسة، والفسق، وعبادة الأوثان التي تنتج مِنَ الطبيعة الخاطئة (٥: ١٩- ٢٠). وتُستلم *enkrateia* كهبة مِنَ الرُّوحُ الْقُدُسُ بالخضوع للإنْجِيل. والْكَلِمَة *enkrateia* في ٥: ٢٣ على السواء فهي تشير فقط للجانب الجنسي أو تُلَمِّحَ إليه بشكل شامل دون جدال.

٤. في تي ١: ٨ (الْكَلِمَة في قائمة الفضائل*enkratēs*) وَ في ٢تي ٣: ٣ (الْكَلِمَة *akratēs* في قائمة الرذائل) ولا يَنُمّ هذا عن الموقف المُتنسّك للرسائل الرعوية. بل بالأحرى، ترى هذه الرسائل الزواج كنظام صحي للحَيَاة بحسب إرادة الله، وهذا على النقيض من موقف مُعَارِضي بُولُس (١ تي ٤: ١- ٣؛ ٥: ١٤- ١٥؛ تي ٢: ٣- ٥). جُزء مِنَ قائمة الرذائل في ٢تي ٣: ١- ٥، يؤكّد عَلى الزواج، لكيَ يُحذر مِنَ مغبّة تدمير الزواج ومن الإمتناع الذاتي الخاطيء في الأيام الأخيرة. علاوة عَلى ذلك، يُلاحظ بأنه يجب عَلى الشيخ في الأبرشية أن يكون ضَابطاً لِنَفْسِهِ (تي ١: ٨)، وأن يكون متزوجا مِنَ إمرأة واحدة (١: ٤؛ قا؛ ١تي ٣: ٢).

٥. في ٢بط ١: ٦ ترد الْكَلِمَة *enkrateia* مرتان في قائمة تُصوّرُ السلوكيات المطلوبة مِنَ الْمُؤْمِنِينَ في الفترة بعد الرسولية: الإيمان، الفضيلة، المعرفة، التعفف (*enkrateia*)، الصبر، التقوى، والْمَحَبَّةِ لكل الناس. تعرض القائمة العملية التي بواسطتها يجيء الإيمَانِ حياً وتصبح الْمَحَبّةِ مثمرة. والتعفف *enkrateia* هنا يعني الْقُدرةَ عَلى إمتلاك النفس، ليس عَلى أساس إفتراض البعض بتحقيق الذات، لكن عَلى أساس المعرفة التي تأتي مِنَ الإيمَانِ (١: ٥- ٦).

انظر أيضاً *sōphrosynē*، تعقل، ضبط النفس، صحو(٥٤٠٨).

١٦٠٣ (*enkrateuomai*، يضبط نفسه، يمتنع) ←١٦٠٢.

١٦٠٤ (*enkratēs*، سيد نفسه، ضابط النفس) ←٧٦٠٢.

٧٦٠٩ (*egō*، أَنَا؛ في التعبير مثل؛ *egō eimi*)، ←١٦٣٩.

١٦١٢ (*hedraios*، مؤسس، راسخ) ←٢٥٢٩.

١٦١٣ (*hedraiōma*، أساس، قاعدة) ←٢٥٢٩.

١٦١٨ (*ethnikos*، وثني، أمة [أممي]) ← ١٦٢٠.

٧٦٧٩ (*ethnikōs*، كالأممي) ←١٦٢٠.

١٦٢٠ ἔθνος، ἔθνος، (*ethnos*)، أمةٌ ، شعب، وثنيةُ، وثنيون، أممين (١٦٢٠)؛ ἐθνικός، (*ethnikos*)، وثني، أمة (أممي) (١٦١٨)؛ ἐθνικῶς، (*ethnikōs*)، كالأممي (عَلى طريقة الأمم) (٧٦٧٩).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *ethnos* (مشتقة مِنَ *ethos*،عادة) تعني مجموعة العادات المشتركة لـ: عشيرة، ومن بعد ذك جمهور، وَ شعب. أتت الْكَلِمَة ليكون لديها معنى مُهين لشعب عادي أو غريب (بالمقارنة مع اليونانيين). تقترب في مفهومها مِنَ بربر، أي الغير يوناني، البربري. ثم مؤخرا استخدمت الْكَلِمَة *ethnos* لوصف الشعوب الواقعة تحت حكم الرومان.

٢. (أ) ترد *ethnos* في سب حوالي ١٠٠٠ مرة (أغلبها بصيغة الجمع)، وفي أغلب الحالات تُساند الْكَلِمَة العبرية *gôy* والجمع *gôyim* حيث تُشير للعديد مِنَ الشعوب، خاصة غير الإسْرَائِيليين تُستخدم الْكَلِمَة *ethnē* ولا تُستخدم الْكَلِمَة *laoi* أبداً (مثل؛ خر ١٩: ٥- ٦). لذا هناك مقارنة بين *laoi*، وبقول آخَرَ: إسْرَائِيلَ كشعب الله المختار (← ٣٢٩٥)، وَ *ethnē* الأممـــ مع أنَ المفرد يمكن أن يُستخدم للإشارة إلى إسْرَائِيلَ كشعب الله (مثل؛ خر ١٩: ٦؛ تث ٢٦: ٥؛ مز ١٠٦: ٥ [بالتوازي مع *ethnē*]؛ قا؛ خر ١٠: ٣٢؛ عد ١٤: ١٢).

(ب) مكانة إسْرَائِيلَ كشعب اللهُ الخاص (خر ١٩: ٥)، بينما بقية البشر تُدعى *ethnē* أمم (تث ٤: ٢٧؛ ١٨: ٩). تعد الفقرة الواردة في خر ٣٣: ١٣ فقرة نموذجية، حيث أن *ethnos* أمة، تصير بنعمة يَهْوَهَ شعبه (*laos*). إن المقارنة الصارمة في تث ٧: ٦ حيث ميّزَ يَهْوَهَ *ethnē* وثبت حدودهم عَلى الأرْض. بيد أن يعقوب كنصيب يَهْوَهَ أصبح *laos* الله (تث ٣٢: ٨- ٩ سب). عَلى الرغم مِنَ هذا، فإن يَهْوَهَ يُرى كملك عَلى الأمَم (أر ١٠: ٧، ناقصة في سب). تقف هذه النقطة وراء تك ١٠، حيث أن التأكيد ليس على وحدة البشرية المشتقة مِنَ أسلاف مشتركين، بل عَلى الأمَم المُقسمة طبقاً للعشائر والألسنة.

الأُمَم في المُقام الأول هم جيران لإسْرَائِيلَ، وبعضهم يعيش في فلسطين نفسها (قض ٣: ١). ويغوون إسْرَائِيلَ بعبادة الأصنام، حتى ما تبعدهم عن يَهْوَهَ. مِنَ ثم غالباً ما نقرأ "أَرْجَاس الأمَم" (مثل؛ ١مل ١٤: ٢٤؛ ٢مل ١٦: ٣). وكثيراً ما تصبح الأمَم أداة وأدوات يستخدمها الله لتأديب إسْرَائِيلَ عَلى خطاياها (هُوَ ٨: ١٠؛ عا ٩: ٩). ولكن حينما يخدعون أنفسهم ويتجاوزون تكليف يَهْوَهَ لَهُم، فإنهم يتحملون دينونة أنفسهم (أش ٨: ٩؛ ١٠: ٥). عَلى الرغم مِنَ هذا، فإن كورش غير

اليَهُودِيّ يُدعى مَسِيحُ اللهُ ويصير مخلّص إسْرَائِيلَ (أش ٤٥: ١ - ٧).

يُمكن اكتشاف الإتجاه الشامل في سب في دا ٩: ٦، حيث قيل بأن الأنبياء وصلوا إلى كُل شعوب الأرْض. وأمام الإمبراطوريات العالمية ينتصب مَلَكُوتُ الله (٤: ٣٤). في نهاية الأيام ستأتي الأمَم صاعدة إلى صِهْيَوْن وهناك تنال نصيباً في الخلاص (قا؛ أش ٢: ٢ - ٤؛ ٢٥: ٦ - ٨؛ مي ٤: ١ - ٣؛ زك ٨: ٢٠ - ٢٣). وتنتظر الأمَم المسيا (تك ٤٩: ١٠ سب). لذا فرفض الأمم، بالإيجاز في نهاية الأمر، غير منتهي بعد أو دائم. حتى في الحاضر، فإن إسم يَهْوَهَ سيتمجّد بين كُل الأمَم (مز ١٨: ٤٩؛ ٤٦: ١٠).

٣. (أ) في يوب ١٠: ٢٢ أصل الأمَم يتبع للخطية الإنْسَانية (قا؛ تك ١١)، بينما في ٢إسد ٣: ٧، ١٢ يُقال بأن ظهور الأمَم كان طبيعيا (ومع ذلك فهو يأتي بعد السقوط)، لأن الله أعطى البشر بركة الإثمار.

(ب) في اليَهُودِيّة الرابانية غير الإسْرَائِيلي *gôy* هُوَ غريب وبعيد عن الله. تُلام الأمَم عَلَى هذه الحالة، لأن التوراة عُرضت عليهم، لكنهم رفضوا وصايا الله. لذا فدينونتهم هِيَ الجحيم، وبلا رجاء في الخلاص، وليس لهم نصيب في العَالَم الآتي. وفي حالات إستثنائية ينال فقط الأتقياء مِنَ الأمَم نصيباً في عالم الكمال الآتي. لقد خلق الله الكُل، لكنه أحبّ إسْرَائِيلَ وحدها.

كأفراد، تحلى الأمميون بكُل رذيلة ممكنة (مثل؛ عبادة الأصنام، العُهر). وهم في نظر اليَهُود أنجاس. وفي حالات إستثنائية إذا ما عملوا شيئاً صالحاً، فإن الله سيكافئهم فوراً، حتى ما يتجنب مكافئتهم في العَالَم الآتي. هَذَا فيما يُعلّق عقابهم عَلَى خطاياهم إلى يوم الدينونة، حيث تتم دينونتهم. وفي عصر المسيا ستحدث نقطة تحول عظيمة، عندما يُحطمَ المسيا الأمَم التي استعبدت إسْرَائِيلَ (خاصة روما) ويُنهي أمرها في الجحيم. كما ستخضع الأمم، التي لم يكن لها إتصال بإسْرَائِيلَ، للمسيا، الّذِي سيحكم العَالَم.

علّم بعض الرابيين بأن بركات الخلاص ستطال الأمم. فالمسيا هُوَ نُورُ الأمم، والكَثِيرينَ منهم سينضمون إلى إسْرَائِيلَ كمهتدين. بيد أن الكوارث السياسية ٦٦ - ٧٠م. وَ ١٣٢ - ١٣٥م. خلقت في قلوب اليَهُود مرارة عظيمة. مِنَ ثم ظهرت وجهة نظر أخرى تقول بأن عصر المسيا لن يسمح بإنضمام أي مهتدي. فقط الشخص الّذِي ينضم إلى إسْرَائِيلَ وقت آلامها، وقبل زمن المسيا هُوَ مِنَ يُمكن أن يُقبل كمهتدي.

(ج) فيما قبل العصر المَسِيحي وحتى عام ٧٠م.، قام اليَهُود (خاصة اليَهُود الهُلينيين) بنشاط تبشيري قوي، أو لكي نكون أكثر دقة بالهُداية (قا؛ مت ٢٣: ١٥). وقد نجحت هذه الجهود قليلاً (قا، نصف المهتدين، والمهتدين الكاملين الذين اجتمع بهم بُولُس في شتات اليَهُودِيّة). غير أن هَذَا الموقف قد تغير، مرة أخرى، بعد عام ٧٠م.، حيث أنه منذ ذلك الوقت قد خُفّضَ عمل المهتدين كثيراً. وإذا ما رغب أحد مِنَ الأمَم أن يهتدي فيلزمه أن يقوم بمبادرته الشخصية. وفي عام ١٣٥م. ظهرت صعوبة إضافية أخرى، وذلك عندما منع الإمبراطور هادريان الناس مِن أن يصيروا يهوداً. وتلك النقطة كانت بمثابة فرصة عظيمة للمَسِيحيين، بالرغم مِنَ أن الكَنِيسَة لم تُميّز دائماً عن اليَهُودِيّة.

(د) في قمران، كان الموقف مِنَ الأمَم سلبي جداً. فقد كانت الأمَم الوثنية عبدة أوثان، وبدون إلَه، وأعداء لله. كما يعهد الله بقضاءه عَلَى كُل الامَم ليفدي مختاريه، حيث تنال جزاء شرها. وجماعة قمران نفسها، "ابناء النور"، هم مِنَ سيقومون بهذا العمل مِنَ عقاب ودمار، وستجلب ثروات الأمَم وتدخلها عبر أبواب أورُشَلِيمَ. عند ذلك يُمكن لشعب الله أن ينال الراحة الحقيقية، ذلك لأن الله لن يسمح بدمار شعبة ثانية بيد الأمم.

ع.ج الكَلِمَة *ethnos* ترد ١٦٢ مرة (٤٣ مرة في أع، وَ ٥٤ مرة في رسائل بُولُس). وهي مُستخدمة حوالي ٤٠ مرة في في إقتباسات مِنَ ع. ق. الكَلِمَة *ethnē* غالباً ما تعني كُل الناس (قا؛ مت ٢٤: ٩؛ مر ١١: ١٧؛ لو ٢١: ٢٤؛ رو ١٥: ١١).

١. (أ) يُسمى الشعب اليَهُودِيّ *ethnos* في ١٤ موضع (مثل؛ لو ٧: ٥؛ ٢٣: ٢؛ أع ١٠: ٢٢)؛ وهذا حقيقي وبخاصة في إنْجِيلِ يو، لأنهم، عَلَى ما يبدو، وضعوا أنفسهم ضد الإيمَان بِيَسُوعَ المَسِيحَ (يو ١١: ٤٨، ٥٠ - ٥٢؛ ١٨: ٣٥). وفي أماكن أخرى، عَلَى أية حال (مثل؛ أع ٢٦: ٢٣)، هناك تمييز واضح ظاهر بين *laos* شعب إسْرَائِيل، وَ *ethnē* الأمم.

(ب) تُشير *ethnē* إلى الأمَم بشكل واضح في مت ٤: ١٥ (قا؛ أش ٩: ١)؛ ٢٠: ٢٥؛ لو ٢١: ٢٤؛ أع ٤: ٢٥ (قا؛ مز ٢: ١ - ٢)؛ ٧: ٧؛ ١٣: ١٩؛ رو ١: ٥؛ غل ٣: ٨؛ رو ١٠: ١١؛ ١٤: ٨؛ ١٥: ٣ - ٤.

٢. في حوالي ١٠٠ حالة تُستخدم *ethnos* بالمقارنة مع أتباع يَسُوعَ (ومع ذلك فإن بُولُس، مِنَ حين لآخر، يدعو المَسِيحِيين مِنَ غير اليَهُود *ethnē* مثل؛ رو ١١: ١٣؛ غل ٢: ١٢). عَلَى أتباع يَسُوعَ أن يصلوا بشكل مختلف عن *ethnē* (مت ٦: ٣٢)، ولا يكونوا قلقين مثلهُم (لو ١٢: ٣٠). يُذكر الأمميون جنباً إلى جنب مع السامريين (مت ١٠: ٥). ومع أن يَسُوعَ قد أرسل فقط لليهود، فهو يُعلّم عن الخلاص المستقبلي للأممين (مت ٨: ١٠ - ١١؛ ١٥: ٢٤). سيدوس الأمميون أورُشَلِيمَ "حَتَى تُكَمّلَ أزْمِنَةُ الأمَم" (لو ٢١: ٢٤). كما أن أحد إضطرابات الأزْمِنَةُ الأخيرة سيكون بقيام أمة عَلَى أمة (مت ٢٤: ٧).

٣. إن التمييز بين اليَهُود والأمَم مُشار إليه بصُورَة رئيسية في أع ورسائل ع. ج، وبقول آخَر: في الوثائق التبشيرية للـ ع. ج. فالله ليس إلَهُ اليَهُود وحدهم، فهو أيضاً إلَهُ الأمميين أيضاً (رو ٣: ٢٩؛ رو ١٥: ٣ - ٤)؛ لكن الأمَم لا يَعْرفُونَ الله (اتس ٤: ٥) ومُنْقَادِينَ إلَى الأوْثَان (اكو ١٢: ٢). وهَم لا يعرفون شريعة الله ولا يحفظونها (غل ٢: ١٥)؛ ويعيشون في عبث عقولهُم (أع ١٤: ١٦؛ أف ٤: ١٧). عَلَى الرغم مِنَ أن الكَلِمَة *ethnos* لم تُستخدم، إلا أن الأمَم معنيون في رو ١: ١٨ - ٣٢، حيث يُشير بُولُسُ إلى أولئك الذين لا يعرفون الله، وإنحدروا إلى عبادة الأصنام، لذلك أسلمهم الله إلَى كُل أنواع الشرور. ومع ذلك فهناك من يُنفذون متطلبات النّامُوس (٢: ١٤ - ١٥). يبدأ الأمميون الحَيَاة خارج دعوة الله وخارج خلاص شعب الله (أف ٢: ١١ - ١٢). يتشابه اليَهُود مع الأممين في رفض الصليب (اكو ١: ٢٣).

٤. (أ) إسْرَائِيلَ هُوَ الشعب الّذِي عينه الله ليكون خاصته ولأجل خدمته؛ أما الأمميين فهم خارج هذه العلاقة الفريدة. على أية حال، تم التغلب عَلَى هَذَا الإختلاف بمجيء المسيا في شخص يَسُوعَ، لذلك؛ حتى الأمميين الذين ولدوا الآن لهُم نصيب في عهد الله والخلاص. هكذا يكتشف بُطْرُسَ بأن غير اليَهُودِيّ التقي مقبول عند الله كما أنه يمكن أن ينال الرُوحُ القُدُسُ (أع ١٠: ٣٥، ٤٥؛ ١١: ١، ١٨؛ قا؛ أف ٢: ١١ - ١٢، ١٧ - ٢٢).

(ب) بُولُسُ عَلَى نحو خاص هُوَ "رَسُولٌ لِلأُمَم" (رو ١١: ١٣)، ويواجهة معارضة يَهُودِيّة (اتس ٢: ١٦). وقد أؤتمن عَلَى السر (← *mystērion* ٣٦٩٦) بأن الأمَم مدعوون إلى يَسُوعَ المَسِيحَ بدون النّامُوسِ (رو ١: ٥؛ غل ١: ١٦؛ ٢: ٧ - ٩؛ قا؛ أف ٣: ١ - ١٣). هَذَا ليس معناه بأن، بُولُس يُنكر الدعوة أولاً لليهود. ففي الحقيقة يؤكدها بُولُس بقوة (مثل؛ رو ١: ١٦). إسْرَائِيلَ وبقية شعب الله هم مِنَ يملكون المزايا والألقاب التي تميزهم عن غيرهم (٩: ٤ - ٥).

العلاقة بين اليَهُود والأمَم تُعالج بشكل شامل في رو ٩ - ١١ (قا؛ أيضاً أف ٢ - ٣). فالأمم الذين قبلوا الإيمَان بيَسُوعَ المَسِيحَ طُعّموا في

شجرة الزيتون الغنية (رو ١٧-١١؛ elaion ← ١٧٧٨) ودُعموا بها. مِنَ ثم، فلا يوجد فارق بين المَسِيحَيين والأمميين. تتضمن الكنائس البولسية كلٍ مِنَ المولودين يهوداً، والمولودين أمميين، وكلاهما ينتمي لشعب الله بالإيمَان في يَسُوعَ المَسِيحَ. وهم أولاد لإِبْرَاهِيمَ إستناداً عَلَى إيمانهم (رو ٤: ١٦-١٧، قا؛ غل ٣: ٧، ١٣-١٤، ٢٦-٢٩). حصلت الأمَم على الخلاص مِنَ خلال عدم إيمان إِسْرَائِيلَ (رو ١١: ١١)، وزلّة الْيَهُود كانت غنىً للأمم (١١: ١٢). وكرسول للأمم، يريد بُولُسُ خلاصهم بقدر الإمكان، وهو في النهاية يَطلُبُ ربح الْيَهُود للإنْجِيلِ (١١: ١٣-١٤). فحينما يكتمل العدد مِنَ الأمم، حينئذ يتحول إِسْرَائِيلَ أيضاً للمَسِيحُ (١١: ١١-١٢، ٢٥).

(ج) البرهان عَلَى أولوية الْيَهُود ظاهر في سجل أع، حيث يكرز بُولُسُ للأمم بعدما رفض الْيَهُود الإنْجِيلَ (أع ١٣: ٤٦؛ ١٨: ٦؛ ١٩: ٩؛ ٢٨: ١٧-٢٨). فموضوع الكرازة للأمم كما نفذها بُولُسُ نوقش واتفق عليه فيما يُسمى مجمع أُورُشَلِيمَ (أع ١٥).

٦. طبقاً لـ رؤ، فإن الْمَسِيحَ قد إفتدى الْكَنِيسَةِ مِنَ كُلّ أمة وجعلَهُم ملوكاً وكهنة (رؤ ٥: ٩-١٠؛ قا؛ خر ١٩: ٦). إلى جانب المختارين مِنَ إِسْرَائِيلَ جمهور غفير مِنَ الأمَم (٧: ٩). وسوف يملك الْمَسِيحَ المُمجَّد عَلَى الأمَم بقضيب مِنَ حديد (١٢: ٥) وسيعطي سلطة لـ "مَنْ يَغْلِبُ" (٢: ٢٦-٢٧). كما سيضرب الأمَم بسيف يخرج مِنَ فمه (١٩: ١٥). في زمن الشاهدين، ستُعطى باحة الْهَيكل للأمم (١١: ٢). كما أن كُلّ الأمَم سترى جثتي هذين الشاهدين (١١: ٩). ويكون سلطان للوحش عَلَى كُلّ الأمَم والشعوب التي أسماؤها غير مكتوبة في سفر الحَيَاةُ (١٣: ٧-٨). سيُكرز بالإنْجِيلِ الأبدي لكل الأمَم (١٤: ٦).

أما بالنسبة للزانية بَابِل، فإن "كُلّ الأُمَم" قد شربوا مِنَ خمر زناها، وخدعوا بسحرها (رؤ ١٤: ٨؛ ١٨: ٣، ٢٣). في قضاء الله "مُدُنُ الأمَمِ ستسقَطَ" (١٦: ١٩). وفي أثناء المُلك الألفي لن يقدر الشَّيْطَانَ عَلَى خداع الأمَم (٢٠: ٣، ← chilias، ألف، ٥٩٤٢)، لكنه سوف يفعل ذلك مرة أخرى بمجرد أن تُحلّ قيوده (٢٠: ٨). في عالم الله الجديد، سيسير الأمَم في نُورُ أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةِ، وسيجلبون كنوزهم إلى المدينة الْجَدِيدَةَ (٢١: ٢٤، ٢٦).

٧. تعني ethnikos (الحال ethnikōs) وطني أجنبي، كالأممي؛ بينما كاسم تعني أممة. تظهر هذه الكَلِمَةَ في ع. ج كصفة ٤مرات فقط، وكحال مرة واحدة. يُحيّي الأمَم فقط إخوانهم: فإذا ما تصرف أي وَاحِدٌ مِنَ أتباع يَسُوعَ بهذه الطريقة في الطَريقَ فإنهم يصبحون كـ ethnikos (مت ٥: ٤٧). وفي الصلاة يجب ألا يكرروا الكلام بعبارات فارغة كما يفعل الأمميين (٦: ٧). وأولئك الذين يرفضون الاستماع إلى توبيخ الْكَنِيسَةِ فهم يقطعون أنفسهم وينضمون إلى الأمَم، وجباة الضرائب الغير تائبين (١٨: ١٧). أكل بُطْرُسُ في أَنْطَاكِيَةَ مع المَسِيحَيين الأمميين منتهكاً بذك تَعْلِيمَات الطقوس الْيَهُودِيَّة، مِنَ ثم فهو يعيش مثل الأمَم ethnikos ، لذلك جادلهُ بُولُسُ حول عدم ضرورة إجبار المَسِيحَيينَ مِنَ غير الْيَهُود عَلَى مراعاة النَّامُوسِ (غل ٢: ١٤). إن الإيمَان بِالمَسِيحَ وإتباعه هُوَ ما يجعل مِنَ عضوية أي شخص للكَنِيسَةَ أمراً ممكناً، وهو الذي يوحّد بين الْيَهُودِيّ والأممي.

انظر أيضاً dēmos، شعب، عامة الناس، حشد، جمعية شعبية (١٣٢٢)؛ laos، شعب (٥٢٩٥)؛ ochlos، حشد مِنَ الناس، جمهور، العامة (٤٠٦٣)؛ polis، مدينة، دولة المدينة (٤٤٨٤).

١٦٢١ ἔθος، ἔθος، (ethos)، عُرف، عادة (١٦٢١)؛ εἴωθα، (eiōtha)، عادة، معتاد (١٦٦٥)؛ ἦθος، (ēthos)، عادة، طريقة حَياة، أخلاق (٢٤٥٦)

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تعني الْكَلِمَةَ ethos العادات، والتقاليد، والأعراف. وعادة ما تستخدم مع حروف الجر المختلفة لتعني "طبقاً للمبادىء" أو "بالطريقة المعتادة". الْكَلِمَةَ ethos ذات علاقة بتعبير أكثر مُشابهة للكلمة الإنجليزية ethos.

٢. (أ) الْكَلِمَةَ ethos ترد ٨ مرات في سب، ولَهُا معنى العادات الشعبية، خاصة بالإرتباط بالأعياد. كما تشير دائماً في الأبوكريفا إلى عُرف داخل فئة أو أمة؛ مثل؛ تقديم هدايا لأعضاء العائلة المالكة (١مك ١٠: ٨٩)، عادات الأسلاف (٢مك ١١: ٢٥؛ ٤مك ١٨: ٥)، أو عادات متعلقة بالإعدام (٢مك ١٣: ٤). حتى عندما يُبطل التقليد، فإن العادة يُمكن أن تترسّخ لتكون مُلزمة بشكل أخلاقي وقانوني (٤مك ١٨: ٥؛ حك ١٤: ١٦).

(ب) الْكَلِمَةَ ēthos ترد ٧ مرات، وتصور بشكل عادي فكرة الدوافع الإنْسَانِية الأساسية أو السلوكيات (٤مك ١: ٢٩؛ ٢: ٧، ٢١؛ ٥: ٢٤)، أو الحالة العقلية (١٣: ٢٧)، أو أسلوب الحَيَاةُ الناتج مِنَ قوى دفع أخلاقية أو نفسية مؤكدة (مثل؛ سي ٢٧؛ ٢٠: ٢٦).

(ج) الْكَلِمَةَ eiōtha (مِنَ الفعل التام ethō) ترد في سب فقط في ٤ مك، بالإشارة إلى مبدأ رئيسي أو اطرُوحة مجادلة بلاغية (قا؛ عد ٢٤: ٤؛ سي ٣٧: ١٤ لأشكال أخرى مِنَ هَذا الفعل).

ع.ج الْكَلِمَةَ ethos في ع. ج ترد ١٢ مرة، والْكَلِمَةَ eiōtha ترد ٤ مرات، والْكَلِمَةَ ēthos ترد مرة واحدة فقط. يمتد معنى الْكَلِمَةَ مِنَ مدى العادة الدينية إلى العادة الشخصية، بالرغم مِنَ أنه لا توجد اختلافات بينهما يمكن أن تُثار. تعطي بعض المقاطع معلومات موضوعية فقط عن العادات أو التقاليد، بينما تعكس أخرى الصدام بين التَعْلِيمَ المَسِيحَي المبكر وَطريقة الحَيَاةُ المزاولة في الْيَهُودِيّة وقتئذ.

في الأناجيل تُعيّن ethos بشكل مختلف كـ عَادَةِ الْكَهَنُوتِ (لو ١: ٩)، العادة المرتبطة بعيد الفصح وبتَعْلِيمَ الأبناء (٢: ٤٢؛ فعندما يبلغ الابْنَ اثْنَتَا عَشْرَ سَنَةً يقدمه أبوه بحسب متطلبات الشريعة في أي مِنَ الأعياد الكُبرى الثلاث)، عادة الدفن الْيَهُودِيّة (يو ١٩: ٤٠)، أو عادة الْمَسِيحَ الشخصية في التَعْلِيمَ اليومية في الهُيكل وتصرفه الليلي قرب جبل الزيتون أثناء أيام العيد (لو ٢٢: ٣٩).

ترد أيضاً ethos في أع، حيث أنها كلمة مهمة في اللاهوت الجدلي في المَسِيحَية المبكرة. نقرأ في ١٥: ١ عن مجابهة بين الْيَهُود والمَسِيحَيين غير الْيَهُود حول ضرورة الختان (يُلاحظ معارضة عَادَةِ مُوسَى [قا؛ لا ١٢: ٣])؛ ويتهم كلٍ مِنَ اسْتِفَانُوسُ (أع ٦: ١٤) وَ بُولُسُ (٢١: ٣؛ ٢٨: ١٧) بتعديل العادات المُسلّمة مِنَ مُوسَى والآباء. لجأ الرسول نفسه في أحد دفاعاته إلى عادة قانونية رومانية (٢٥: ١٦). والي الجارية الرومانية في فيلبي لجأ إلى القانون السياسي والديني الروماني ضد الذين كانوا ينادون في دعاية دينية بعادات يَهُودِيَّة (١٦: ٢١؛ منعت روما تحوّل أو إهتداء أحد للْيَهُودِيَّة، هَذا بالرغم مِنَ أنه كان يُشرّع بحرية العقيدة religio licita).

بقدر ما كانت تشغل eiōtha معنى العادة الشخصية التي كانت لكل مِنَ يَسُوعَ وَ بُولُسُ في زيارة الْمَجْمَعِ الْيَهُودِيّ كُلّ سبت (لو ٤: ١٦؛ أع ١٧: ٢). وكعادة يَسُوعَ، علّم الجموعَ كلما احتشدوا مِنَ حولَهُ (مر ١٠: ١). كما أسس بيلاطس عادة إطلاق سراح سجين يَهُودِيّ، سنوياً عَلَى ما يبدو، في عيد الفصح (مت ٢٧: ١٥).

أخيراً؛ يُرينا استخدام كلٍ مِنَ ēthos وَ ethos بعض الأخطار الداخلية التي كانت تواجه الْكَنِيسَةِ الأولى. إن الْكَنِيسَةَ تصير منكوبة إذا ما سمحت لنفسها أن تُصاب بعادات لا أخلاقية تردها مِنَ العَالَمِ المحيط بها (١كو ١٥: ٣٣ ēthos). هنا يستشهد بُولُسُ بقول مِنَ كوميديا ثايس

Thais التي كتبها ميناندر Menander مِنَ القرن الرابع "الْمُعَاشَرَاتِ الرَّدِيَّةِ تُفْسِدُ الأَخْلاَقَ الْجَيِّدَةَ". وفي عب ١٠: ٢٥ حالات لبعض الناس الذين أصبحت لديهم عادة (ethos) عدم حضور إجتماعات العبادة العامة، ويتخذون موقف اللامبالاة وهو ما يجب أن تسعى الكَنِيسَةِ في التغلب عليه، خاصة وأن بزوغ نُورُ يوم الدينونة وشيك.

انظر أيضاً nomos، نَامُوس، شريعة (٣٧٩٥)؛ stoicheion، عنصر؛ عادة ما تأتي في الجمع (٥١٢٢).

١٦٢٤ (eidea، ظهور، يرى) ← ٧٦٢٦.

١٦٢٦ εἶδος، εἶδος (eidos)، شكل، هيئة، ظهور خارجي، عيان، شِبْهِ (١٦٢٦)؛ εἰδέα، (eidea)، ظهور، يرى، يبصر، ينظر (١٦٢٤).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تدل eidos عَلَى الظهور، والشكل المرئي، والتشديد عَلَى الصلة بين الظهور المرئي والحقيقة. فالشخص الَّذِي يمدح eidos إمرأة، فهو لا يُحيل ذلك إلى جمالُها الخارجي، لكن إلى شخصها الحقيقي. لقد استخدم أفلاطون هذه الْكَلِمَةَ للأشكال أو الأفكار التي هِيَ حقائق كامنة فيما وراء عالمنا. إن التمييز الحديث بين الخارجي والداخلي، المرئي والخفي، والشكل الخارجي والمضمون الجوهري، غريبة وغير ملائمة لسمات الفكر اليوناني. لأرسطو وجهة نظر مخالفة لأفلاطون حول eidos؛ إذ يراها كتعبير عن الجوهر في الشكل المرئي.

٢. ترد eidos في سب ٥٤ مرة لتدل عَلَى المظهر الخارجي الكامل الموجود (قا؛ تك ٢٩: ١٧؛ أش ٥٣: ٢- ٣)، ليس مجرد هَيْكَل خارجي وراء أي شيء مختلف تماماً عما يُمكن أن يُعتقد. فقد كان الْمُتحدّث مع مُوسَى هُوَ شِبْهَ الرَّبِّ en eidei (عد ١٢: ٨): وهذا يعني أن مُوسَى عاين مجد الرَّبِّ. الْكَلِمَةَ eidea ترد ٥ مرات لتُشير إلى حقيقة ولادة شيث "شبيهاً" لأبيه آدَمَ (تك ٥: ٣) أو إلى "منظر" شخص (٢مك ٣: ١٦، حيث كشف مظهر وجه رئيس الكهنة كان ينبيء عما في نفسه مِنَ الضيق.

ع.ج ١. ترد الْكَلِمَةَ eidos في ع. ج ٥ مرات (مرتان عند كُلِّ مِنَ لوقا وبُولُسُ، ومرة في يو). في ١تس ٥: ٢٢"إِمْتَنِعُوا عَنْ كُلِّ شِبْهِ شَرّ" ربما ترجع إلى ما جاء في أي ١: ١، ٨. ففي هذه الحالة eidos قد تعني "نوع" أو "نموذج".

٢. في ٢كو ٥: ٧ يُعلن بُولُسُ أننا "بِالإِيمَانِ نَسْلُكُ (نعيش) لاَ بِالْعَيَانِ (dia eidous)". ففي الوقت الحاضر نعيش بالإيمَان لا بما تراه عيوننا. عَلَى أية حال، إن تفسير eidos هنا صعب إذ أنها لا تعني "المشاهدة" لكن الشكل المرئي. قد يكون هناك، وقد يكون هنا أكثر. إذا فهمنا "نحن" كفاعل في كُلِّ مِنَ نصفي الجملة، فقد يتغاير الزمن الحالي في الآية كمجال الإيمَانِ والزمن المستقبلي الآتي، الَّذِي فيه سيكون لدينا شكل مرئي للملاحَظةَ. يُجادل البعض ما ورد في (٥: ٧ب) عَلَى أنه ربما يؤخذ كإشارة إلى الشكل المرئي للرب: "بِالإِيمَانِdia pisteos نَسْلُكُ"، غير أن الرَّبِّ لا يسلك في شكل مرئي. عَلَى أية حال، فإن معارضة وجهة النظر هذه يتطلب في الحقيقة تغيير ضمني للفاعل، بيد أنه ليس هناك أي تفويض في النص.

٣. في روايته لمعمودية يَسُوعَ يقول لوقا بأن الرُّوحُ الْقُدُسُ نزل عَلَى يَسُوعَ "بِهَيْئَةٍ جِسْمِيَّةٍ [eidos] مِثْلِ حَمَامَةٍ" (لو ٣: ٢٢؛ قا؛ مر ١: ١٠؛ مت ٣: ١٦). تُشدد هذه الرواية عَلَى حدوث هذه الحقيقة، وبنفس الطريقة يستخدم لوقا eidos عند روايته لتبدل هيئة يَسُوعَ "وَفِيمَا هُوَ يُصَلِّي صَارَتْ هَيْئَةُ [eidos] وَجْهِهِ مُتَغَيِّرَةً وَلِبَاسُهُ مُبْيَضّاً لاَمِعاً" (لو ٩: ٢٩؛ قا؛ مت ١٧: ٢؛ مر ٩: ٢؛ قا؛ أيضاً فيما يتعلق بيَسُوعَ الْمُقام في مت ٢٨: ٣). بيد أنه لا يوجد إتجاه خاص في كتابة لوقا بواسطته يمكن أن يُستنتج شيء يختص بالكلمة.

٤. في يو ٥: ٣٧ تأتي العبارة: "لَمْ تَسْمَعُوا(أي الْيَهُود) صَوْتَهُ قَطُّ وَلاَ أَبْصَرْتُمْ هَيْئَتَهُ (eidos)"، وهو ما يتعارض مع النصف الأول مِنَ الآية "وَالآبُ نَفْسُهُ الَّذِي أَرْسَلَنِي يَشْهَدُ لِي" (قا؛ أيضاً ٥: ٣٨). جزء مِنَ شهادة ع. ق بأن الله لا يمكن أن يُرى في هيئة مرئية (قا؛ تث ٤: ١٢)، وعدم القابلية هذه- لرؤية الله جَسَدِياً- ليس مقصوداً بها أبداً وجود أي عيب. وبنفس الطريقة، لا يعني أن هذه الآية تتضمن أي لَوْم ضمني بها، فالمقصود في يوحنا أن الْيَهُود لم يطيعوا الله بالإيمَانِ بيَسُوعَ كابْنَ الله (قا؛ ٥: ٣٨). لربما هناك أيضاً معنى متضمن بأن يَسُوعَ لديه سلطان نابع مِنَ علاقته الفريدة بالآب، وهو ما يعني حقيقة أنه سمع ورأى "هيئة" الآب (قا، الحجة الكاملة في ٥: ١٧- ٤٧).

انظر أيضاً morphē، شكل، هيئة، صُورَةِ (٣٦٧١)؛ schēma، ظهور خارجي، هيئة، شكل (٥٣٨٦)؛ hypostasis، جوهري، طبيعة، جوهر، حقيقي؛ **(٢)** ثقة، إيمان، ثبات (٥٧١٢).

١٦٢٧ (eidōleion، هَيْكَلَ وثن) ← ١٦٣١.

١٦٢٨ (eidōlothytos، ما ذبح لوثن) ← ١٦٣١ وَ ٢٦٠٤.

١٦٢٩ (eidōlolatrēs، وثني، عابد وثن) ← ١٦٣١.

١٦٣٠ (eidōlolatria، وثنية، عبادة الأوثان) ← ١٦٣١.

١٦٣١ εἴδωλον، εἴδωλον، (eidōlon)، صُورَةِ، صنم، وثن (١٦٣١)؛ εἰδωλόθυτος، (eidōlothytos)، ما ذبح لوثن، مذبوح لوثن، ما ذبح لصنم (١٦٢٨)؛ εἰδωλεῖον،(eidōleion)، هَيْكَلَ وثن (١٦٢٧)؛ κατείδωλος، (kateidōlos)، مَمْلُوءً أَصْنَاماً (٢٩٧٧)؛ εἰδωλολάτρης، (eidōlolatrēs)، وثني، عابد وثن (١٦٢٩)؛ εἰδωλολατρία،(eidōlolatria)، وثنية، عبادة الأوثان (١٦٣٠).

ث ي& ع. ق ١. يستخدم هوميروس eidōlon للخيالات والظلال في الجحيم. كما تعني أيضاً أي شيء غير جوهري، أو إنعكاس صُورَةِ عَلَى مرآة أو ماء، أو صُورَةِ أو فكرة في العقل. ولم تُستخدم عموماً في ث ي لصور الآلَهَة (← ekōn، ١٦٣٥).

٢. في سب تُحيل eidōlon بلا إستثناء إلى صور الآلَهَة الوثنية وَ الأصنام الممثلة لَهُم (لتجسيد صُورَةِ الله في البشر تستخدم ekōn). تعكس eidōlon إزدراء الْيَهُود بالشرك الوثني بالله. أما التعبير eidōleion فهي تعبير إزدراء لمعبد الأصنام الوثنية (١إسد ٢: ١٠؛ بعل والتنين ٩؛ ١مك ١٠: ٨٣). وبنفس الطريقة، eidōlothytos تعني الذبائح المقدمة للأوثان (٤مك ٥: ٢).

إنّ تحريم صناعة eidōla وخدمة آلِهَة أخرى مرتبط بالوصايا العشر (خر ٢٠: ٣- ٤؛ تث ٥: ٧- ٨). إتلاف الأصنام، المستند عَلَى هَذَا التحريم ترك آثاره في كُلِّ مكان في ع. ق. وهذا لا يدل ، عَلَى أية حال، بأنه لا توجد هناك حقيقة وراء هذه العبادة الوثنية. الأصنام شيء بغيض جداً، حيث تقف خلفها قوى شَيْطَانِية (تث ٣٢: ١٦- ١٧، ٢١). وأي شخص يتصل بهذه القوى سيقع تحت غضب الله.

غالباً ما كانت تستسلم إِسْرَائِيلَ لغواية فتح الأبواب لهذه القوى، خاصة عندما كان الإنطباع الأغلب بقوة وعظمة آلِهَة الإمبراطوريات الآشورية والبابلية، وبأنها أكثر قوة مِنَ الإِلَهُ الإِسْرَائِيلِي (أش ٣٦: ١٩- ٢٠). في أر ٤٤: ١٥- ١٩و حز ٨ نجد صور تخطيطية لعبادة وثنية إنتشرت بشكل كبير في كافة أنحاء إِسْرَائِيلَ. بينما أصرّ الأنبياء

عَلَى أن المحنة التي اجتاز بها الشعب كانت عقاباً مِنَ اللهِ لسبب إبتعادهم عن يَهْوَهَ ومساومته بالطقوس الوثنية (أش ١٠: ١١؛ أر ٩: ١٣- ١٦؛ حز ٨: ١٧- ١٨). كما أن الدعوة بالتوبة دمجت بالمعاملة الصَّالِحَة مع الجار (أش ١: ١٥- ١٧؛ هُوَ ٤: ١- ٣؛ عا ٥: ١٤- ١٥)، وكذا بمطلب الإبتعاد عن الآلِهَة الزائفة (هُوَ ١٤: ٨).

لم يكلّ الأنبياء مِنَ التشديد على الشعب العاجز والمتكبّر (← *mataios*، ٣٤٦٩) لأنّ كُلّ آلِهَةِ الأمم أصْنَامٌ (١أخ ١٦: ٢٦؛ حز ٨: ١٠)، وهي لا تستطيع السمع، ولا أن تَرى لأنها مِنَ صنع أيدي البشر، مِنَ ثم فهي لا تستطيع فعل أى شيء (أر ١٤: ٢٢؛ هُوَ ٨: ٤- ٥؛ ١٣: ٢؛ حب ٢: ١٨- ١٩). يرد أعنف هجوم ضد مثل هذه الصور في أش ٤٠: ١٨- ٢٠؛ ٤٤: ٩- ٢٠؛ ٤٦: ١- ٢. كما توصف صناعة الأصنام في لغة تهكمية تجعلُها سخيفة، أمام قوة يَهْوَهَ، الّذِي يُشكّل التاريخ، والذي لا يُقابلهم (أش ٤٥- ٤٨). فهو سيدمر الآلِهَة الزائفة (أر ١٠: ١٠- ١٥؛ حز ٦: ٤- ٦؛ مي ١: ٧)، كما سيطرح الناس أصنامهم في يوم قضاء الله (أش ٢: ١٨- ٢٠).

ع.ج ١. يواصل ع. ج إستخدامات سب، ومع ذلك فهو يحتوي عَلَى تشكيلات جديدة للكلمة أيضاً. ففي أع ١٧: ١٦ يقول بأن أثينا *kateidōlos* "مَمْلُوءَةٌ أَصْنَاماً". كما نجد أيضاً مُركّبات مثل: *eidōlolatrēs* وثني (٧ مرات)، وَ *eidōlolatria* عبادة الأصنام (٤ مرات)، مرتبطة مع *latreia*، خدمة أو عبادة الله (قا؛ رو ٩: ٤).

٢. يواصل ع. ج ما أدانه ع. ق لعبادة الآلِهَة الزائفة. الحقيقة أن فئة هذه الكَلِمَة لم ترد في الأناجيل مما يوحي بأنها لم تكن مِنَ الأهمية في فلسطين. بيد أنه حالما تحركت الكرازة الرسولية إلِى الْعَالَم غير اليَهُودِيّ، والهُليني، انتعشت فوراً. فمثلاً؛ التحوّل "إِلَى اللهِ الْحَيِّ الْحَقِيقِيِّ" (١تس ١: ٩) كان مستحيلاً بدون الرجوع عن "عبادة الأَوْثَانِ" والعبادة الوثنية. إذ أن احتفاظهم بها كان بمثابة علامة عَلَى عدم توبتهم (رؤ ٩: ٢٠).

مجادلات بُولُسَ في رو ١: ١٨- ٣٢ اهتمت بشكل خاص بهذا الخلاف. فهو يُظهر نفسه يَهُودِيًّا في تأكيده عَلَى عدم جدوى الأصنام، بيد أنه يعترف بالقوى الشَّيْطَانِيَة التي خلفها، والتي يُخضع الشخص نفسه لَها عندما يُشارك في الطقوس الوثنية. لذا *eidōlolatria* هِيَ أحد الخطايا الخطيرة التي يجب عَلَى الْمَسِيحيين، مراراً وتكراراً، أن يحذروها (١كو ٥: ١٠- ١١؛ ١٠: ٧، ١٤) وهي تُذكر كثيراً في قوائم الخطايا (قا؛ غل ٥: ١٩- ٢١؛ أف ٥: ٥؛ كو ٣: ٥؛ رؤ ٢١: ٨).

٣. انطلاقاً مِنَ هَذَا الموقف الأساسي مِنَ الأوثان، ترتب عَلَى ذلك إمتناع الْمَسِيحيين عن أكل لحوم الحيوانات المُقدمة كذبيحة للأوثان. طبقاً لـ أع، اتفق الرسل عَلَى أن يمتنع الْمَسِيحَيون الأمميون عن مِمّا ذُبِحَ لِلأَصْنَامِ (أع ١٥: ٢٠، ٢٩؛ ٢١: ٢٥). وهو قرار مُبرر بالإسترشاد بالممارسة اليَهُودِيَّة (١٥: ٢١). لذا؛ فاليهود والْمَسِيحَيون متفقون معاً عَلَى هَذَا الأساس.

في ١كو ٨ و١٠ نبعت المشاكل العملية مِنَ الموقف المشروح بالتفصيل في ص ٨، حيث ناقش بُولُسَ الذين كانوا يعتقدون في كُورِنْثُوسَ بأن أكل مثل هَذَا اللحم غير مؤذٍ، خاصة بعد أن علموا بأن الآلِهَة المزيفة لم يكن لَها وجود حقيقي (١كو ٨: ١- ٦). يقبل بُولُسُ بعدم وجود حقيقي للأصنام (٨: ٤)، بيد أنه يدرك بأن الذين يعرفون هَذَا قد يفتنون أولئك الْمُؤْمِنِينَ الأضعف بأكلهُم مثل هَذَا اللحم (٨: ٩- ١٣).

يقدم بُولُسَ الأسبَاب الأساسية لموقفه في ١كو ١٠ مستنداً في جداله عَلَى تث ٣٢: ١٧، موضحاً بأن الشياطين تقف وراء الأوثان. فالْمَسِيحَيون الذين يتمتعون بتبعية المسيحَ في عشاء الرّبِّ، يجب ألا يكون لَهُم شركة بهذه القوى، وألا يجربوا الرّبّ، لأَنَّهُمْ متى فعلوا ذلك سيوقعون دينونة عَلَى أنفسهم (١٠: ٧- ١٠، ١٤- ٢٢). كما أن الْمَسِيحَيين غير ملزمين بالإستفسار حول مصدر اللحم الّذِي في السوق (عادةً ما يكون السوق بالقرب مِنَ المعبد) أو قدم في خدمة قربانية. لكن إذا أشار شخص ما إلى أنه كان لحم مِمّا ذُبِحَ لِلأَصْنَامِ، فعلى الْمَسِيحَيين ألا يأكلوه، بغض النظر عن ضميرهم الخاص (ربمَا عن قوة مز ٢٤: ١) سمح به (١كو ١٠: ٢٥- ٣٠).

انظر أيضاً *eikōn*، صُورَةِ، شبه، شكل، مظهر (١٦٣٥)؛ *charaktēr*، ختم، نسخة طبق الأصل، الشكل، صُورَةِ، هيئة، ظهور خارجي (٥٩١٧)؛ *apaugasma*، بهاء، تألق، إنعكاس (٥٧٥)؛ *hypodeigma*، دليل، مثال، نموذج، شِبْه (٥٦٨٢)؛ *hypogrammos*، نموذج، نسخة، مثال (٥٦٨١)؛ *typos*، صُورَةِ، مثال، قدوة، نموذج (٥٥٩٦).

١٦٣٥ εἰκών ،εἰκών، (*eikōn*)، صُورَةِ، شبه، شكل، مظهر (١٦٣٥).

ث ي& ع. ق ١. تُشتق الْكَلِمَة *eikōn* مِنَ *eoika*، التي يُقصد بها أن يكون مماثل، أو مثل. وتعني الْكَلِمَة صُورَةِ (رسم، تمثال، سك عَلَى عملة معدنية، شكل إلَهٍ)، مقارنة، أو تشابه، أو تمثيل، أو تشبيه. بحسب الفكر اليوناني فإن الصُورَةِ تساهم في حقيقة الّذِي تمثلُهُ. حيث يظهر جوهر الشيء في الصُورَةِ؛ ومثلاً؛ الإله حاضر ومشارك في صورته.

٢. تُحرّم الصور في ع. ق بصرامة (خر ٢٠: ٤؛ تث ٢٧: ١٥)، سواء كانت لإلَهٍ زائف أو كتمثيل ليهوه. لم تكن الصُورَةِ معنية في ذاتها إلا أنها كانت فقط تشوه علاقة إِسْرَائِيلَ مع الإِلَهُ الحقِيقِي (تث ٤: ١٦؛ ٢مل ١١: ١٨). كانت الصُورَةِ، لدى جيران إِسْرَائِيلَ، توقر في العبادة كتعبير عن سيطرة هذا الإِلَهُ، كما كانت سلطة التعاملات مع هَذَا الإِلَهُ بيد الكاهن. في السبي البَابِلي تعلم إِسْرَائِيلَ أن يسخر مِنَ عمل الأصنام (أش ٤٠: ١٩- ٢٠) بيد أنه فُزِع منها (حز ٧: ٢٠؛ ٨: ٥؛ ١٦: ١٧؛ ٢٣: ١٤). يمكن تتبع خطوط هَذَا الفكر في دا ٢- ٣.

عَلَى النقيض مِنَ ذلك، فإن علاقة إِسْرَائِيلَ مع اللهِ كانت مستندة عَلَى عهده وكلمته. ولا تكشف الصور الدِينية شيئاً عن طبيعته. يُمكن فقط للبشر أن يُدعو "صُورَةِ" اللهِ (تك ١: ٢٦- ٢٧). إن هدف صُورَةِ اللهِ في البشر هُوَ السيادة عَلَى الْعَالَمِ. يتضمن فكرة السقوط في حك ٢: ٢٣ (قا؛ ١٣- ١٥) إفساد صُورَةِ اللهِ. عَلَى أية حال، تبقي بعض سمات الصُورَةِ مثل: العقلانية، فحتى بعد سقوط البشر يمكنهم الرجوع لكونهم عَلَى صُورَةِ اللهِ (تك ٩: ٦).

ع.ج تستخدم *eikōn* في مت ٢٢: ٢٠؛ مر ١٢: ١٦؛ لو ٢٠: ٢٤ لصُورَةِ الإمبراطور عَلَى الدنانير. لقد كرِه اليهود الأتقياء هذه العملات المعدنية، إذ أنها كانت تُمثل خرقاً ضمنياً للوصية الثانية، ولأنها حملت صُورَةِ حاكم أجنبي.

صُورَةِ الوحش في رؤ ١٣: ١٤، صُورَةِ دينية، وعبادتها تعني إرتداداً. كما عرف الْعَالَم الكلاسيكي العديد مِنَ صور الآلِهَة التي تكلمت وتحركت.

تُبين الْكَلِمَة *eikōn* في عب ١٠: ١ الخيرات العتيدة التي أتت بظهور الْمَسِيحَ، هَذَا بالمقارنة مع النَّامُوس، الّذِي هُوَ مجرد ظل لِهذه الأشياء. وفي ٢كو ٤: ٤ وَ كو ١: ١٥ يقول عن الْمَسِيحَ بأنه *eikōn* اللهِ، بيد أنه هنا لا يوجد خلاف بين الصُورة وجوهر اللهِ غير المرئي لأنه في الْمَسِيحَ نَحْنُ نرى اللهِ (قا؛ يو ١٤: ٩). اكتسبت البشرية، مرة أخرى، صُورَةِ اللهِ في الْمَسِيحَ (رو ٨: ٢٩) بحسب قصده، إذ مِنَ خلال الشركة مع الْمَسِيحَ نتحول إلى صورته. يتكلم بُولُسَ عن إمكانية هَذَا التحول

كحدث حالي (٢كو ٣: ١٨؛ كو ٣: ١٠)، وأيضاً كحدث اخروي مستقبلي (١كو ١٥: ٤٩؛ قا؛ في ٣: ٢١).

انظر أيضاً *eidōlon*، صُورَة، صنم، وثن (١٦٣١)؛ *charaktēr*، ختم، نسخة طبق الأصل، الشكل، صُورَة، هيئة، ظهور خارجي (٥٩١٧)؛ *apaugasma*، بهاء، تألق، إنعكاس (٥٧٥)؛ *hypodeigma*، دليل، مثال، نموذج، شِبْه (٥٦٨٢)؛ *hypogrammos*، نموذج، نسخة، مثال (٥٦٨١)؛ *typos*، صُورَة، مثال، قدوة، نموذج (٥٥٩٦).

١٦٣٩ εἰμί، εἰμί، (*eimi*)، يكون (١٦٣٩)؛ ἐγώ، (*egō*)، أنَا (١٦٠٩).

ث ي& ع. ق <u>في هَذَا المدخل سنركز بشكل خاص عَلَى التعبير أنَا أكون *egō eimi*</u>

١. لا ترد الصيغة *egō eimi* في ث ي، وبالكاد هناك تطابقات ذات علاقة بها في فترات لاحقة. بيد أنه في السياق الأوسع للشرق الأدنى القديم، نجد "أنَا أكون" في أسلوب توكيدي. مثل؛ في الهند القديمة نقرأ: "أنَا كاكاسيفات.. أنَا أخضع كوتسا... انظر إلىّ...! I am Kaksivat I compel Kutsa ... look at me ...!" وهي مشابهة للمندائية، بشكل خاص: "أنَا الحَيَاةُ، تلك التي كانت مِنَ القدم... أنَا المجد، أنَا النور"— لا يمكن إغفال التأثير المَسِيحَي هنا.

٢. الكلمات العبرية المجردة تُترجم "أنَا هُوَ" وهي ترد بكثرة في ع. ق، وبشكل خاص في غير الصيغة الدينية. بيد أنه مِنَ المؤكد أن "أنَا هُوَ" صيغة بارزة ومهمة، وبشكل خاص تلك التي يُقدم فيها يَهْوَهَ نفسه، معلناً بأنه الإلَهُ المخلِّص للآباء (تك ١٥: ٧؛ ١٧: ١؛ ٢٨: ١٣؛ ٣٥: ١١؛ قا؛ أيضاً إفتتاحية الوصايا العشر " انَا الرَّبُّ الْهُكَ.."[خر ٢٠: ٢]). والمثال الأكثر أهمية عَلَى ذلك: *egō eimi ho ōn* (حرفياً "أنَا الكائن الوَاحِدُ") في سب خر ٣: ١٤.

هَذَا التقديم الذاتي كان ضرورياً في الْعَالَم الشركي في المشرق القديم، ويراد بها تأكيد ضمان ثقة المُستلم بأنَ المُعلن هُوَ اللهُ وحده. يَهْوَهَ هُوَ الوَاحِدُ العامل في التاريخ. كثيراً ما ترد في حز العبارة "[أنت/هم] فَيَعْلَمُونَ أَنِّي أَنَا الرَّبُّ" (مثل؛ حز ٣٣: ٢٩؛ ٣٦: ٣٦؛ ٣٧: ٦، ١٣؛ ٣٩: ٢٨). في ع. ق يعني هَذَا التعبير شيئاً كـ "أنَا هُوَ المُطلق". والتعبير اوضح في أش عَلَى سلطان يَهْوَهَ عَلَى الطبيعة والتاريخ، حيث يُعلن يَهْوَهَ "أَنَا الرَّبُّ صَانِعٌ كُلَّ شَيْءٍ نَاشِرٌ السَّمَاوَاتِ وَحْدِي. بَاسِطٌ الأَرْضَ. مَنْ مَعِي؟" (أش ٤٤: ٢٤)، "أَنَا الأَوَّلُ وَأَنَا الآخِرُ وَلاَ إِلَهَ غَيْرِي" (٤٤: ٦؛ قا؛ ٤٣: ١١؛ ٤٥: ٥، ٢٢).

ع.ج ١. <u>في يو</u>، ترد "أنَا هُوَ" كصيغة ثابتة **(أ)** هذه التعابير لَها تركيب شكلي: يبدأ بـ *egō eimi* ("أنَا هُوَ") تكون متبوعة باسم مؤكد، وصفة محددة أو عبارة مجرورة (مثل؛ "أَنَا هُوَ نُورُ الْعَالَمِ"؛ "أَنَا هُوَ الرَّاعِي الصَّالِحُ"). وسواء كانت "أنَا" تؤخذ بالإعتبار كفاعل أو مُسند فتلك مسألة نقاش. ويتضح ذلك؛ عندما يُجيب يَسُوعَ عَلَى السؤال: "مِنَ أنت؟" (مِنَ ثم يجيب: "أَنَا هُوَ الرَّاعِي الصَّالِحُ")، أو السؤال: "مِنَ هُوَ الرَّاعِي الصَّالِحُ؟" (فيجيب: "أَنَا هُوَ الرَّاعِي الصَّالِحُ")، تبدو الصيغة الأولى هِيَ المفضلة.

(ب) سؤال آخَرَ حول معنى الصُورَة المرئية لِهَذا التصريح: عندما يقول يَسُوعَ: "أَنَا هُوَ الرَّاعِي الصَّالِحُ" هل نتعامل معه كأمثال، أو كلغة إستعارية، أو مجازية؟ إذا كان الأمر كذلك، فإن يَسُوعَ يُقارن نفسه براعي واتباعه بالخراف. أو أن يَسُوعَ هُوَ التضمين الأصيل للراعي وأتباعه هم الخراف (استخدم بشكل متكرر "الحقيقي" في مثل هذه الفقرات قا؛ يو ١: ٩؛ ٤: ٢٣، ٣٧؛ ٧: ٢٨؛ ٨: ١٦؛ ١٥: ١). فإذا كان الامر كذلك، حينئذ يكون يَسُوعَ هُوَ الرَّاعِيَ في المعنى الأكمل للعبارة، وهي حقيقة مقدسة لا تنطبق عَلَى أحد سواه. الاختيار الثاني يقدم التفسير الأفضل [رج (د)].

(ج) قدم ع. ق واليَهُودِيَّة المادة الخام لإستخدام بعض التسميات (مثل؛ "النور"، "البَابُ"، "الرَّاعِيَ"، "الكرمة") بتلك الصيغ. رج مثل؛ مز ٢٣: ١: "الرَّبُّ رَاعِيَ" وَ ٢٧: ١: "الرَّبُّ نُورِي وَخَلاَصِي".

(د) يَسُوعَ "خبز الحَيَاةُ" في عطائه (يو ٦: ٣٥، ٤٨، ٤١، ٥١). وهذا الخبز هُوَ الحَيَاةُ، وبمعنى آخَرَ: يزودنا يَسُوعَ نفسه بالحَيَاةُ الأَبَدِيَّةِ (٦: ٤٧). وهو الآتي مِنَ السَمَاءِ (٦: ٥١)، ونناله بالإيمَانِ (٦: ٤٧). ويَسُوعَ "نُورُ الْعَالَمِ" (٨: ١٢): في تبعيته نُورُ الْحَيَاةُ، بالمقارنة مع الآخرين. ويَسُوعَ هُوَ "البَابُ" (١٠: ٧، ٩) الَّذِي يؤدي وحده للخلاص. والقول عن "الرَّاعِي الصَّالِحُ" (١٠: ١١) لَهُ نفس المعنى: يبذل يَسُوعَ نفسه عن خِرَافَهُ ويخلصهم. وهو يعرف خِرَافَهُ، وخِرَافَهُ تعرفه. وكل مِنَ لديه أسئلة عن القيامة يجب أن يتوجه إلى يَسُوعَ، فليس هناك قيامة خارج شخصه (١١: ٢٥). وكل مِنَ يسأل عن "الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ" (١٤: ٦) فلن يجد تفسيرا لَها في تَعَالِيمَ يَسُوعَ فقط، بل سيكتشف أن يَسُوعَ نفسه هُوَ مِنَ استوفى هذه التعبيرات، وكلّها تُشير إليه. أخيراً؛ يَسُوعَ "الْكَرْمَةُ الْحَقِيقِيَّةُ" (١٥: ١، ٥)، حيث هناك إتحاد حقيقي بيننا وبينه.

(هـ) يجب أيضاً ملاحظة ألا نأخذ أقوال "أَنَا هُوَ" في يو ٨: ٥٨ بشكل منفرد. ففي حوارات يَسُوعَ مع خصومه، افترض معارضوه بأنه رأى إبْرَاهِيمَ (٨: ٥٧)، عندئذ أجاب يَسُوعَ في بيان قوي: "قَبْلَ أَنْ يَكُونَ إِبْرَاهِيمُ أَنَا كَائِنٌ" فقد ربط نفسه بيهوه كالأعظم "أَنَا هُوَ" في ع. ق (خاصة خر ٣: ١٤ ب). لقد فهم الْيَهُود قولَهُ بطريقة مؤكدة، مِنَ ثم التقطوا حجارة ليرجموه، مفترضين أنه قد جدَفَ (رج لا ٢٤: ١٠-١٦)، بيد أن ساعة يَسُوعَ لم تحن بعد، "فَاخْتَفَى وَخَرَجَ مِنَ الْهَيْكَلِ مُجْتَازاً فِي وَسْطِهِمْ وَمَضَى هَكَذَا" (يو ٨: ٥٩).

٢. (أ) <u>في الأناجيل الازائية</u>، موضوع مشي يَسُوعَ عَلَى الْمَاءِ (مت ١٤: ٢٢-٣٣؛ مر ٦: ٤٥-٥٢) يوضح تجلي الله للإنْسَانِ في تقليد ع. ق. والتعبير "... وَأَرَادَ أَنْ يَتَجَاوَزَهُمْ" (مر ٦: ٤٨ ت) يشّبه مرور يَهْوَهَ أمام مُوسَى عَلَى جبل سيناء (خر ٣٣: ١٨-٢٣) أو أمام إيلِيَّا عَلَى جبل حوريب (١مل ١٩: ١١-١٣). في هذه الأثناء، كان التلاميذ في حالة مِنَ الاضطراب، واعتقدوا أنهم يرون شبحاً (مر ٦: ٤٩). أجاب يَسُوعَ: "ثِقُوا. أَنَا هُوَ *egō eimi* لاَ تَخَافُوا" (٦: ٥٠). الرؤية الذاتية لِيَسُوعَ وحدها كانت كافية لاقناعهم بحقيقة ظهوره.

التباين في كُلِّ مِنَ الستة نقاط الواردة في العظة عَلَى الجبل (مت ٥: ٢١-٤٨) يميز رسالة يَسُوعَ عما قيل لإسْرَائِيلَ القديم بصيغة إستفزازية "وَأَمَّا أَنَا [*egō*] فَأَقُولُ لَكُمْ" (٥: ٢٢، ٢٨، ٣٢، ٣٤، ٣٩، ٤٤). كما تُشير هذه الصيغة إلى يَسُوعَ كالمفسر القانوني والحقيقي للتوراة، هَذَا بالمقارنة مع معلمي الشريعة بمختصراتهم وتشويهاتهم السوفسطائية، فيَسُوعَ يعود إلى المعنى الأصلي للتوراة، إلى إرادة الله.

في مر ١٣: ٦ (قا؛ مت ٢٤: ٥؛ لو ٢١: ٨) يُحذّر يَسُوعَ مِنَ أنه سيظهر أناس ويُضلون كَثِيرِينَ باستخدامهم للكلمات *egō eimi*. لذلك فصلت الْكَنِيسَةِ نفسها عن أولئك الذين ادعوا باطلاً أنهم يملكون سلطان يَسُوعَ، فوحده يَسُوعَ مِنَ يمتلك حق استخدام هذه الكلمات.

يَسُوعَ، أثناء محاكمته أمام السنهدرين، أجاب عَلَى سؤال رئيس الكهنة: "أَأَنْتَ الْمَسِيحُ ابْنُ الْمُبَارَكِ؟" بالكلمات "أَنَا هو *egō eimi*" (مر ١٤: ٦١-٦٢). في الْكَنِيسَةِ الأولى كانت هناك مناقشة حول هوية المسيا (قا؛ يو ١: ٢٠)، ويَسُوعَ أجاب عَلَى هَذَا السؤال بالإيجاب. علم قادة الْيَهُود بما كان يقولُهُ يَسُوعَ، فاعتبروه مجدفا وحكموا عليه بِالْمَوْتِ فوراً.

أخيراً؛ قاد الْمَسِيحَ الْمُقام أتباعه لمعرفة وحدة هويته بِيَسُوعَ المصلوب مِنَ خلال استعمال الصيغة *egō eimi*. ولما كان صعباً عليهم الإيمَان بالْمُقام الواقف في وسطهم. لقد كان فعلا يَسُوعَ الَّذِي عرفوه، أراهم يديه وقدميه قائلاً: "إِنِّي أَنَا هُوَ" (لو ٢٤: ٣٩). وقبل صعوده مباشرة، وعد يَسُوعَ أتباعه: "وَهَا أَنَا [*egō eimi*] مَعَكُمْ كُلَّ الأَيَّامِ إِلَى انْقِضَاءِ الدَّهْرِ" (مت ٢٨: ٢٠).

(ب) في رؤ، ترد جنباً إِلَى جنب أقوال الْمَسِيحَ *egō* بتصريحات اللهُ *egō*. وفي الحقيقة، أحياناً ما يرد نفس القول *egō eimi* عَلَى شفاه كُلّ مِنَ الله والْمَسِيحَ. ففي رؤ ١: ٨ اللهُ هُوَ موضوع الجملة "أَنَا هُوَ الأَلِفُ وَالْيَاءُ، الْبِدَايَةُ وَالنِّهَايَةُ، يَقُولُ الرَّبُّ الْكَائِنُ وَالَّذِي كَانَ وَالَّذِي يَأْتِي، الْقَادِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ"، بينما في ١: ١٧- ١٨ يتكلم ابْنَ الإِنْسَانِ: "لاَ تَخَفْ، أَنَا هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ"، فـ"الأَوَّلُ وَالآخِرُ" تقابل "الألف والْيَاء"؛ وكِلا الآيتين مقتبستان مِنَ أش ٤٤: ٦. إن التعريف الأكثر كمالاً لِلْمَسِيحُ واللهِ يظهران في نهاية رؤ، موضوع الجملة هُوَ اللهُ ٢١: ٦ "أَنَا هُوَ الأَلِفُ وَالْيَاءُ، الْبِدَايَةُ وَالنِّهَايَةُ"، وفي ٢٢: ١٣ يَسُوعَ هُوَ الَّذِي يقول: "أَنَا الأَلِفُ وَالْيَاءُ، الْبِدَايَةُ وَالنِّهَايَةُ، الأَوَّلُ وَالآخِرُ"، وهنا لا يستطيع أحد أن يرتاب في هوية اللهِ مع يَسُوعَ.

١٦٤٤ (*eirēneuō*، يُسالم، سَلاَم، يعيش بسَلاَم) ← ١٦٤٥.

١٦٤٥ εἰρήνη، εἰρήνη، (*eirēnē*)، سَلاَم (١٦٤٥)؛ εἰρηνεύω، (*eirēneuō*)، يُسالم، سَلاَم، يعيش بسَلاَم، يحفظ السَّلاَم (١٦٤٤)؛ εἰρηνικός، (*eirēnikos*)، مسالم، سلمي (١٦٤٦)؛ εἰρηνοποιός، (*eirēnopoios*)، صانع السَّلاَم (١٦٤٨)؛ εἰρηνοπιέω، (*eirēnopoieō*)، صانع السَّلاَم، صانع الصلح (١٦٤٧).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تدل *eirēnē* عَلَى السَّلاَم كنقيض للحرب، أو الحال الناتج عن توقف الحرب. وهو حالة النظام والقانون الذين يُسببان بركات الرخاء. ويمكن أن تعني أيضاً تصرّف سلمي، بالرغم مِنَ أن إمكانية السَّلاَم نحو الآخرين يرجع عموماً لـ *philia* (الْمَحَبَّةِ والصداقة) أو لـ *homonoia* (الوحدة والإتفاق). ليس حتى ما يعملُه الرواقيون سَلاَماً يظهر (مع ذلك بشكل نادر) بمعنى سَلاَم رُوحِي، يُقصد بـ *eirēneuō* العيش بسَلاَم، يُسالم، وأحياناً لتحقيقَ السَّلاَم، وَ *eirēnikos* سلمي، مُسالم. المُركبَات *eirēnopoieō* لجعل السَّلاَم، ويؤسس سَلاَماً، وَ *eirēnopoios* صانع سَلاَم، فعندما ترد تحملَ معنى التهدئة السياسية بقوة السلاح.

٢. (أ) في سب تُستخدم *eirēnē* بشكل ثابت كترجمة للكلمة العبرية *šālôm* والتي ترد حوالي ٢٥٠ مرة في ع. ق. الصلاح- الخير- الَّذِي يأتي مِنَ اللهِ يظهر بإنتظام دقيق في *eirēnē*. تُقابل هذه الكَلِمَةَ الْيُونَانِيَّةِ عدة كلمات أخرى في العبرية أيضاً، والتي تعتنق المعنى العام للإستراحة، والسَّلاَمِة، والتحرر مِنَ القلق وعدم الثقة.

عَلَى خلاف المعنى في ث ي للكلمة *eirēnē* فإن النظير العبري *šālôm* لا يعني اللاحرب بقدر ما تكون عكس أي إضطراب في السَّلاَمِة العامة للأمة (قا؛ ٢صم ١١: ٧). مِنَ ثم، فإن *eirēnē* تكتسب في سب معنى السَّلاَمِة العامة أيضاً، التي مصدرها ومانحها يَهْوَهَ وحده. لاحظ اسم مكان مذبح جدعون— "يَهْوَهْ شَلُومَ [الرَّبّ سَلاَم]" (قض ٦: ٢٤). يأتي السَّلاَم *eirēnē* مِنَ عمل الله، وهذه فكرة قريبة مِنَ فكرة الخلاص (قا؛ مز ٨٥: ١٠). وعندما ينزع الله سَلاَمه، يحل مكانه النحيب والحزن وهو ما لا يمكن تجنبه (أر ١٦: ٥).

(ب) في كافة ارجاء ع. ق العبري تغطي *šālôm* في معناها الاوسع للكلمة (قض ١٩: ٢٠)، الازدهار، حتى فيما يتعلق بسَلاَمة الاسرار (مز ٧٣: ٣)، والصحة الجسدية (٣٨: ٣؛ أش ٥٧: ١٩)، والطمأنينة عند الذهاب لِلنوم (مز ٤: ٨) وَ عند الْمَوْتِ (١٥: ١٥)؛ والعلاقات الطيبة بين الأمَم والشعب (قض ٤: ١٧؛ ١مل ٥: ٢٦= سب ٥: ١٢؛ ١أخ ١٢: ١٧-١٨)؛ والخلاص (أر ٢٩: ١١= سب ٣٦: ١١؛ قا؛ ١٤: ١٣). الإشتراك في هَذَا السَّلاَم يعني الإشتراك في بركات الخلاص، بينما إنتفاءه يعني نهاية الإزدهَار (مرا ٣: ١٧). *šālôm* لَها علاقة وثيقة أيضاً بالبر (قا؛ أش ٤٨: ١٨).

(ج) يرد مفهوم السَّلاَم في ذروة الْبَرَكَةِ في عد ٦: ٢٤- ٢٦، حيث يُلخص كُلّ البركات الأخرى ويرتبط بوجود يَهْوَهَ بشكل وثيق: "يُبَارِكُكَ الرَّبُّ وَيَحْرُسُكَ. يُضِيءُ الرَّبُّ بِوَجْهِهِ عَلَيْكَ وَيَرْحَمُكَ. يَرْفَعُ الرَّبُّ وَجْهَهُ عَلَيْكَ وَيَمْنَحُكَ سَلاَماً" (عد ٦: ٢٤- ٢٦). وفي النهاية السَّلاَم *šālôm* هُوَ هبة مِنَ يَهْوَهَ (تك ٢٨: ٢١؛ ٤١: ١٦؛ لا ٢٦: ٦؛ قض ١٨: ٦؛ ١أخ ٢٢: ٩؛ قا؛ ١٢: ١٩؛ ٢٣: ٢٥).

(د) إستعْلاَن السَّلاَم هُوَ موضوع أنبياء ع. ق (مثل؛ أش ٩: ٥- ٦= سب ٩: ٦- ٧؛ ٢٦: ١٢؛ ٤٥: ٧؛ ٤٨: ١٨، ٢٢؛ ٥٢: ٧؛ ٥٣: ٥؛ أر ٦: ١٤؛ ٨: ١١، ١٥؛ حز ٣٤: ٢٥؛ ٣٧: ٢٦؛ نا ٢: ١= سب ١: ١٥؛ زك ٦: ١٣؛ ٨: ١٠- ١٩؛ ٩: ١٠). وبشكل خاص أرميا كرّز بأن يَهْوَهَ سينزع السَّلاَم *šālôm* في الدينونة (مثل؛ أر ١٢: ١٢؛ ١٤: ١٩؛ ١٦: ٥؛ ٢٥: ٣٧= سب ٣٢: ٢٢). ويَهْوَهَ كمانح السَّلاَم هو موضوع متميز بقوة في المزامير (مثل؛ مز ٤: ٨؛ ٢٩: ١٠- ١١؛ ٣٧: ١١؛ ٥٥: ١٨؛ ١١٩: ١٦٥؛ ١٢٢: ٦- ٨)؛ كما يرد أيضاً في أم ٣: ٢، ١٧، ٢٣ وأي ٥: ٢٤؛ ١٥: ٢١؛ ٢٥: ٢.

(هـ) بعد دمار أُورُشَلِيمَ (٥٩٧ وَ ٥٨٧ ق.م.) أصبح الوعد بالسَّلاَم مركز الرسالة النبوية. وأصبح أنبياء الخلاص المزيّفون غير مقبولين تماماً (أر ٦: ١٤؛ ٨: ١١؛ حز ١٣: ١٠، ١٦). وفي أش نجد الوعد الإلَهِي بالسَّلاَم (٥٤: ١٠) يتحقق ليصبح منظوراً بصورة اسخاتولوجية (أخروي): البِر، والرفعة، والخلاص، والمجد (أش ٦٢: ١- ٢) هذه جميعها يُتوقع أن تكون محققة في الْمُنتهى. والعالم المخلوق سوف تُستعاد خلقته بالكامل مرة أخرى (١١: ٦- ٩؛ ٢٩: ١٧- ٢٤؛ ٦٢: ١- ٩)، لأن الله سوف يخلق سموات جديدة وأرضاً جديدة (٦٥: ١٧- ١٩؛ قا؛ رؤ ٢١: ١- ٤). ويرتبط مجيء يوم السَّلاَم هذا بـ"رَئِيسَ السَّلاَم" (أش ٩: ٥- ٦)، الَّذِي مسحه الله (٦١: ١- ٢) ليكون مؤسساً لِمَلَكُوتَ السَّلاَم.

٣. (أ) في الأدب الرابانى، *šālôm* يَهْوَهَ حرفياً، يقع تحت المفهوم الكامل لِلسَّلاَم، وقد كان يتسع في إتجاهين: إتجاه علاقة اللهُ بالبشر، وعلى المستوى البشري. فعبارة "التحية" تعني "الاستخبار عن سَلاَم (شخص ما)"، أو بمعنى آخَرَ تمني السَّلاَم لشخص ما، ثم أصبح السَّلاَمَ *šālôm* جوهر الخلاص الَّذِي يتوقعه الْيَهُود. ودور صانع السَّلاَم، كما هو شائع بين الرابيين، مشابه للذي في ع. ج، ومع ذلك فإنّ الدافع لِمَحبة الجار لا يكون مَحَبَّة إيجابية بقدر ما هو رغبة في التخلص مِنَ كُلّ ما يُعيق السَّلاَم *šālôm*.

(ب) بنفس الطريقة في الأسفار القانونية الثانية Pseudepigrapha، فإنّ *eirēnē* تُشير إِلَى الخلاص، الَّذِي يشمل توقف الحرب، ويُمكن أيضاً أن يعني احتجاب الدينونة. وعند فيلو، أصبح مفهوم السَّلاَم داخلياً، ويُظهر في هدوء الفكر، مع ذلك فهي لم تتخلص تماماً مِنَ حالة السَّلاَم الخارجي الممكن تحقيقه موضوعياً. كما يعتبر السَّلاَم الداخلي أيضاً نصرةً عَلَى الإغراء والشهوة.

(ج) اعتبرت جماعة قمران نفسها مجتمعاً أسخاتولوجياً من المخلصين، حيث يدخل أعضائها إِلَى التمتع بالسَّلاَم الأخروي. وهناك إشارات للسَّلاَم الأبدي (نج ٢: ٤)، ووفرة السَّلاَمَ (٤: ٧)، والسَّلاَم اللانهائي (مد ٧: ١٥- ١٦)، والسَّلاَم الدائم (١٥: ١٥)، والسَّلاَم اللا محدود (١٨: ٣٠). ورغم ذلك فإن الجماعة تقول عن نفسها بنها

مازالت قائمة في صراع ضد "بليعال" وأبناء الظلمة. عَلَى أية حال، فإنّ اللهَ حفر عهد السّلاَم (= الخلاص) بقلم الحَيَاة (نظح ١٢: ٣).

ع.ج *eirēnē* ترد ٩٢ مرة في ع. ج، منها ٢٥ مرة في الاناجيل. وتشتمل خطاب المَسِيحَ الوداعي في يوحنا عَلَى هذه الكَلِمَة (٦ مرات)، كل واحدة منها تدل عَلَى أنه هبة المَسِيحَ لتلاميذه (يو ١٤: ٢٧ [مرتان]؛ ١٦: ٣٣؛ ٢٠: ١٩، ٢١، ٢٦). والفعل *eirēnopoieō* يرد عند بُولُس ٣ مرات؛ *eirēnopoios* وَ *eirēnopoieō* يرد كل منهما مرة واحدة، وَ *eirēnikos* مرتان.

١. مِنَ جهة الشكل والمضمون فإنّ *eirēnē* تأتي بنفس مفهوم تقليد ع. ق. فالسّلاَم، بالطبع، هو عكس الحرب (لو ١٤: ٣٢؛ أع ١٢: ٢٠). وفي لو ١١: ٢١؛ أع ٢٤: ٢ تدل عَلَى الأمان الخارجي. وفي ١كو ١٤: ٣٣، فالسّلاَم مُضاد للفوضى في الكَنِيسَة، كما تُستخدم *eirēnē* أيضاً للدلالة عَلَى الإنسجام بين البشر (أع ٧: ٢٦؛ غل ٥: ٢٢؛ أف ٤: ٣؛ يع ٣: ١٨) وللخلاص المَسِياني (لو ١: ٧٩؛ ٢: ١٤؛ ١٩: ٤٢). لذا؛ فإنّ الكلمة يُمكن أن تصف كلٍ مِنَ المضمون والهدف لكُل الكرازة المَسِيحية، فالرسالة نفسها تُدعى "إنْجِيلِ السّلاَمِ" (أف ٦: ١٥؛ قا؛ ٢: ١٧؛ أع ١٠: ٣٦).

وبمعنى آخَرَ، إنّ المفهوم الكتابي للسّلاَم بصفة مبدئية هُوَ الكمال. هذه الحقيقة الإلهية العجيبة تُختبر من خلال تأثيرها القوي في العَالَم الحاضر، مع أنه ما يزال في إنتظار إتمامه النهائي. في اللاهوتَ الخلاصي، يعتمد السّلاَم عَلَى عمل الله الخلاصي. وبشكل أخروي هُوَ إشارة لخليقة الله الْجَدِيدَة، والتي بدأت فعلاً. بشكل غائي، سيُدرك بالكامل متى تم عمل الخليقة الْجَدِيدَة كاملاً. وبمعنى ثانوي فقط، فإنّ عمل السّلاَم يصف إنْسَاناً وعلاقاته الإنْسَانِية المقدسة، ففي هذه الحالة يُشير إلى حالة نفسية تنشأ عن الإشتراك في سَلاَم الله الشامل.

٢. (أ) السّلاَم نقيض *akatastasia*، فوضى (← ١٨٩)، والسّلاَم نظام مؤسس عَلَى الله فهو إلَهُ السّلاَم (١كو ١٤: ٣٣؛ قا؛ رو ١٥: ٣٣؛ ١٦: ٢٠؛ في ٤: ٩؛ ١تس ٥: ٢٣؛ عب ١٣: ٢٠). إن المجال الواسع النطاق للخلاص يتضح في حقيقة أن السّلاَم مرتبط بالمَحَبَّة (← *agapē*، ٢٧) في ٢كو ١٣: ١١ وبالنعمة (*charts* ←، ٥٩٢٧) كما ترد في المقدمات (مثل؛ رو ١: ٧؛ ١كو ١: ٣؛ ١بط ١: ٢؛ رؤ ١: ٤؛ قا؛ ٢يو ٣؛ يه ٢) وفي الختاميات (رو ١٦: ٢٠؛ قا؛ ٢كو ١٣: ١١؛ غل ٦: ١٦؛ ١تس ٥: ٢٣؛ ٢بط ٣: ١٤؛ ٣يو ١٤) مِنَ رسائل ع. ج.وهي مرتبطة بالحَيَاة (رو ٨: ٦) مقارنة مع الضيق (← *thlipsis*، ٢٠٦٨).

يأتي السّلاَم مِنَ "مِنَ الْكَائِنِ وَالَّذِي كَانَ وَالَّذِي يَأْتِي" (رؤ ١: ٤؛ قا؛ عب ٧: ٢، حَيث أن ملكي صَادق رمز لملك السّلاَم). ويؤكدَ يو عَلَى أن هَذَا السّلاَم يختلف ليس فقط كمياً بل وأيضاً نوعياً مِنَ ذلك مِنَ ذَلك الذي في العَالَم (يو ١٦: ٣٣) في أنه مُعطى مِنَ قبل المَسِيحَ نفسه. "سَلاَمٌ فِي السَّمَاءِ وَمَجْدٌ فِي الأَعَالِي" (لو ١٩: ٣٨؛ قا؛ ٢: ١٤) أيضاً يشكل جزءاً مِنَ الخلاص المتوقع. فإذا ما وجد السّلاَم مطلقاً، يجب أن يكون شاملاً.

(ب) الْمَسِيحَ هُوَ وسيط السّلاَم، وهو جالب مَلَكُوتُ اللهُ وحامل المصَالَحُة (لو ٢: ١٤؛ رو ٥: ١؛ كو ١: ٢٠). في الحقيقة هُوَ ذاته السّلاَم (أف ٢: ١٤- ١٨)، كيهوه في ع. ق. يوصف السّلاَم كـ "سَلاَمُ الْمَسِيحَ" (كو ٣: ١٥)، الّذِي يستمر ويدوم بالشركة معه (يو ١٦: ٣٣؛ في ٤: ٧؛ ١بط ٥: ١٤). وبينما يُركز يوحنا عَلَى هبة سَلاَم الْمَسِيحَ لتلاميذه (١٤: ٢٧)، فإن يَسُوعَ يُشدد عَلَى التلاميذ لأن ينقلوا هَذَا السّلاَم للآخرين. وإذا رفضه الآخرون، فإنه يرجع إلى التلاميذ (مت ١٠: ١٣؛ لو ١٠: ٥- ٦). وقد يذهب السّلاَم بسبب عدم الاعتراف به (لو ١٩: ٤٢) أو يكون محجوبا ومنسياً (رو ٣: ١٧). ولكن إذا كان هناك صراع بين الحالة الشخصية وسَلاَم اللهُ، حينئذ يجب أن يمتثل الأول للأخير، وإلا سيكون هناك تنافر بدلاً مِنَ السّلاَم (لو ١٢: ٥١- ٥٣). ليس هناك مكان لسَلاَم زائف.

٣. السّلاَم، بمعنى الكمال لكل مِنَ البشر والعالم (٢كو ٥: ١٧؛ غل ٦: ١٥)، يَجلب التجديد للعلاقات الإنْسَانِية. لذا؛ فالأمر: "وَسَالِمُوا بَعْضُكُمْ بَعْضاً" (مر ٩: ٥٠) ومع كل الناس بقدر الإمكان (رو ١٢: ١٨). مَلَكُوتُ الله بر وسَلاَم (١٤: ١٧) بمعنى تأسيس إنسجام حقيقي بين البشر. إن الْكَنِيسَة تُعززَ بسَلاَم وفي فرح الرُّوحُ الْقُدُسُ (١٤: ١٧، ١٩) لأن الله هُوَ مُسبب السّلاَم الّذِي يملك عَلَى قلوبنا، ويملك عَلَى الجماعة المَسِيحَية (كو ٣: ١٥)، وتعلن عن نفسها كثمر الرُّوحُ (غل ٥: ٢٢). الله جاء في المَسِيحَ "يُبَشِّرُ بِالسَّلاَمِ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ" (أع ١٠: ٣٦، مِنَ المحتمل يُلمح إلى أش ٥٢: ٧).

٤. في ٢تي ٢: ٢٢ وَ عب ١٢: ١٤، السّلاَم بمعنى التوافق والإنسجام يجب أن يسود، ليس فقط في الْكَنِيسَة لكِن بيَن كُل الناس عَلَى قدر الممكن. تطويبات السعادة في مت ٥: ٩ "طُوبَى لِصَانِعِي السَّلاَمِ لأَنَّهُمْ أَبْنَاءَ اللهِ يُدْعَوْنَ"، استخدمت الْكَلِمَة *eirēnopoios* هنا فقط في كُل ع. ج، وتعني صفة صَانع السّلاَم. وربما تكون ذات صلة بـ ٥: ٤٨: "فَكُونُوا أَنْتُمْ كَامِلِينَ [*teleioi*؛ ← *telos*، ٥٤٦٥] كَمَا أَنَّ أَبَاكُمُ الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ هُوَ كَامِلٌ"، التلميذ الّذِي يجلب الكمال والنضج الذين يأتيان مِنَ الله وحده، والذي يربطهما بحميمية بوحدة وجوده الّذِي يحقق السّلاَم في المعنى الأكمل. مثل هَذَا الإنسان هُوَ ابْنَ الله يحقق المشيئة وينال لقب إِسْرَائِيلَ (قا؛ هُوَ ١: ١٠؛ حك ٢: ١٣، ١٨).

٥. في عب ١٢: ١١، تظهر الصفة *eirēnikos* "ثَمَرَ بِرٍّ لِلسَّلاَمِ" النابع مِنَ الإنضباط. هَذَا الحَثّ يؤدي إلى "اِتْبَعُوا السَّلاَمَ مَعَ الْجَمِيعِ، وَالْقَدَاسَةَ الَّتِي بِدُونِهَا لَنْ يَرَى أَحَدٌ الرَّبَّ" (١٢: ١٤). مثل هَذَا السوك الحياتي يتعارض مع "لِئَلاَّ يَكُونَ أَحَدٌ زَانِياً أَوْ مُسْتَبِيحاً (بلا إله) كَعِيسُو" (١٢: ١٦؛ قا؛ تك ٢٥: ٢٩- ٣٤)، الّذِي باع حق بكوريته، يرينا الفشل في تحقيق إرادة السّلاَم والقداسة (عب ١٢: ١٤). وفي يع ٣: ١٧ *eirēnikos* مرتبطة بالحكمة: "وَأَمَّا الْحِكْمَةُ الَّتِي مِنْ فَوْقُ فَهِيَ أَوَّلاً طَاهِرَةٌ، ثُمَّ مُسَالِمَةٌ....".

٦. الفعل *eirēnopoieō* يرد فقط في كو ١: ٢٠، حيث يُشير إلى المفهوم الكوني لمَوْتُ الْمَسِيحَ التصَالحُي "لأَنَّهُ فِيهِ سُرَّ انْ يَحِلَّ كُلُّ الْمِلْءِ، وَأَنْ يُصَالِحَ بِهِ الْكُلَّ لِنَفْسِهِ، عَامِلاً الصُّلْحَ [*eirēnopoieō*] بِدَمِ صَلِيبِهِ، بِوَاسِطَتِهِ، سَوَاءٌ كَانَ مَا عَلَى الأَرْضِ امْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ" (١: ١٩- ٢٠). لقد استعمل هنا زمن الماضي التام اليوناني المُستخدم هنا، ربما الترجمة الأفضل "وقد حقق السّلاَم" [ت.ي]، حيث تُشير إلى الحدث التاريخي للصليب (قا؛ ٢: ١٣- ١٥).

٧. عَلَى الأقل في مكان وَاحِدٌ (رو ١٥: ١٣) يُفهم السّلاَم كقوة مع الفرح، يمكن أن يملأ الشخص كله "وَلْيَمْلأْكُمْ إِلَهُ الرَّجَاءِ كُلَّ سُرُورٍ وَسَلاَمٍ فِي الإِيمَانِ لِتَزْدَادُوا فِي الرَّجَاءِ بِقُوَّةِ الرُّوحِ الْقُدُسِ". هَذَا السّلاَم لا يُنال بالانسحاب الرواقي مِنَ العَالَم، ولا بالتقوى الدِينِية الرُوحِية، ولا بالتأمل الباطني. هُوَ التوكيد البهيج للشركة في سَلاَم الله بينما يجوز الفرد في هذه الحَيَاة ناظراً للأبَدِيَة.

١٦٤٦ (*eirēnikos*، مسالم، سلمي) ← ١٦٤٥.

١٦٤٧ (*eirēnopoieō*، صانع الصلح) ← ١٦٤٥.

١٦٤٨ (*eirēnopoios*، صانع السّلاَم) ← ١٦٤٥.

١٦٥٠ εἰς، εἰς، εἰς (*eis*)، إلى، نحو، في. لاجل، عَلَى [حرف جر] (١٦٥٠).

ث ي& ع. ق في ث ي تعني *eis* عموم الاشارة إلى شيء (

pros إظهار الحركة نحو شيء ← ٤٦٣٩). في عرق مشابه تُستخدم *eis* مع المفعول غير الشخصي وَ *pros* مع المفعول الشخصي. كما مُيزت *eis* أيضاً بتحديد أكثر عن *en* (في ← ١٨٧٧). الَّذِي يدل عَلَى الإستقرار الساكن داخل شيء ما. بيد أن الْهلينية الْيُونَانِيّة (ومن ضمن ذلك سب) تُظهر ميلاً عاماً لخلط نوعي الحركة الْخَطِيّة ("إلى"، "في") والراحة الشكلية ("من"). وقد كان الخلط في كلا الإتجاهين: تدل *eis* عَلَى الموقع (مثل؛ تك ٣٧: ١٧؛ يش ٧: ٢٢)، بينما *en* تدل عَلَى الحركة (مثل؛ خر ٤: ٢١؛ طو ٥: ٥). تقادمت حالة النصب التي تكون فيها الْكَلِمَة مفعول به غير مباشر في الْيُونَانِيّة أدى إلى إختفاء *en* مِنَ اللّهجة الْيُونَانِيّة الحديثة، حيث توجد *eis* (مع حالة المفعول به) فقط.

ع.ج ١. **الإستخدام العام** منذ أن استخدم ع. ج *eis* إما للحركة إلى شيء أو للوضع الساكن (يُبدّل بعض الكُتّاب *eis* وَ *en* أكثر مِنَ الآخرين)، لذا يجب أن نتفادى خطرين: لمعالجة حرفي الجر هذين كمرادفين لبعضهما في كُلّ مكان، أو الإصرار دائماً على التمييز بينهما.

في هَذَا المجال نجد في يو ١: ١٨ نصاً وَاحِداً هاماً، حيث يكتب يو عن "الاِبْنُ الْوَحِيدُ الَّذِي هُوَ فِي [*eis*] حِضْنِ الآبِ". فالصُورَة العامة تفترض ألفة عميقة وحنونة بين الاب والابْنَ. إذاً؛ ما هِيَ أهمية *eis*؟ بعض العلماء يعطيها معنىً ديناميكياً (وبمعنى آخَرَ: حركة نحو أو إلى)، حتى أنهم يذهبون إلى ما هو أبعد إلى حد فرض عقيدة الجيل الأبدي هنا. بينما يرى الآخرون *eis* كُلّ مِنَ السكون والديناميكية. عَلَى أية حال، فإن وجهة النظر السائدة اليوم بين النحويين والمفسرين ترى أن *eis* مرادف بشكل كلاسيكي أكثر لـ *en* (وبمعنى آخَرَ: المعنى الساكن للكلمة). وأي انطباع بوجود علاقة ديناميكية شخصية يرد هنا هُوَ ناجم عن "حِضْنِ" وَ "الآبِ"، وليس مِنَ حرف الجر *eis*.

٢. **الغرض** *eis* يُظهر إتجاه مجازي في أغلب الأحيان، وبمعنى آخَرَ: الْهدف أو الغرض. لاحظ كو ١: ٦، حيث "لَهُ [*eis*]" تدل عَلَى أن الْمَسِيحَ هُوَ الْهدف النهائي للخلق، هَذَا بالإضافة إلى أن عملية الخلق تمت مِنَ خلالَهُ (*dia*، ← ١٣٢٨)، أيضاً *eis* يمكن أن تُشير إلى التعيين الإلْهي للمؤمنين "لِلْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ" (أع ١٣: ٤٨)، أو لغير الْمُؤْمِنِينَ الذين "يَعْثُرُونَ" بالحجر بسبب رفضهم الخلاص، الأَمْرُ الَّذِي جُعِلُوا [لَه] (١بط ٢: ٨).

٣. **النتيجة** *eis* يُعرف أيضاً بشكل عام الآن بأن *eis* يُعبّر- أحياناً- عن النتيجة (مثل؛ استعمالَهُ مع المصدر في رو ١: ٢٠؛ ٧: ٥؛ ١٢: ٢؛ ٢كو ٨: ٦؛ غل ٣: ١٧؛ في ١: ١٠؛ عب ١١: ٣؛ يع ٣: ٣). لاحظ أنه في رو ١٠: ١٠ استخدم *eis* للوصول إلى النتيجة "لأَنَّ الْقَلْبَ يُؤْمَنُ بِهِ لِلْبِرِّ [حرفياً، لـ *eis*، تبرير]". إذا كان معنى النتيجة *eis* يُدرك في (١٢: ٢)، فإن ما يقصده بُولُسُ هُوَ أن هداية شخص ليست بمعرفة إرادة الله، بل بالحري هِيَ القدرة الْمَسِيحَية لتحقيق إرادة الله التي تنتج طبيعياً مِنَ تجديد الذهن.

في أغلب الأحيان، أصناف الغرض (في ٢) والنتيجة يختلطان،ذلك لأن النتيجة قد تلي الغرض مباشرة. ونتيجة لذلك، من المستحيل أحياناً تحديد المقصود بها (مثل؛ في العبارة "لِـ[*eis*] مَجْدِ اللهِ" في ٢كو ٤: ١٥؛ في ١: ١١؛ ٢: ١١).

٤. **استخدامات خاصة** (أ) مقطع وَاحِدٌ ثار حوله جدل لمدة طويلة بين الدارسين لاستخدام *eis* في سب لـ تك ١٥: ٦ "فَآمَنَ إِبْرَاهِيمُ بِاللهِ فَحُسِبَ لَهُ [*eis*] بِرّاً" وهو مقتبس في رو ٤: ٣، ٩، ٢٢؛ غل ٣: ٦؛ يع ٢: ٢٣. فيما يتعلق باستخدام بُولُس للآية فسر بعدة طرق: البر المنسوب لإبْراهيم على أساس إيمانه (قا؛ ١مك ٢: ٥٢؛ رو ٩: ٣٠؛ ١٠: ٦؛ عب ١١: ٧)؛ أو ايمان إبْراهيم حُسب كمكافئ للبر الَّذِي هُوَ أساس الشريعة؛ أو إيمان إبْراهِيمَ باللهِ الَّذِي هُوَ مُكافيء للبر.

(ب) حرف الجر *eis* مستعمل مع الفعل *baptizō* (عمّدَ) في مت ٣: ١١ ("أَنَا أُعَمِّدُكُمْ بِمَاءٍ لِلـ[*eis*] تَّوْبَةِ") وفي أع ٢: ٣٨ ("تُوبُوا وَلْيَعْتَمِدْ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ عَلَى اسْمِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ لِـ[*eis*] غُفْرَانِ الْخَطَايَا")، يدافع بعض الدارسين عن المعنى السببي لحرف الجر الَّذِي يُحسّن أوضاع الخيارات، عَلَى أية حال، إنّ *eis* في مت ٣: ١١ تدل عَلَى الغرض أو النتيجة للمعمودية، أو ربما كان لَها أهمية مؤقتة (وبقول آخَرَ: عندما أعترف أو أتوب عن الْخَطِيّة). وفي مكان آخَرَ تُعيّن معمودية يوحنا كـ "بـ [وبقول آخَرَ: المتعلقة بـ، أو علامة لـ] مَعْمُودِيَّةِ التَّوْبَةِ" (مر ١: ٤؛ لو ٣: ٣؛ أع ١٣: ٢٤؛ ١٩: ٤)، قد يعني *eis* ببساطة "العلاقة بـ، أو الرجوع إلى". بنفس الطريقة في أع ٢: ٣٨ عن مغفرة الخطايا قد يكون الغرض أو نتيجة التوبة والْمَعْمُودِيّة. وإلا تعتبر التوبة مفهومياً (لكن ليس بالضرورة زمنياً) مرتبط بالْمَعْمُودِيّة.

في ١كو ١٢: ١٣ "جَمِيعَنَا بِرُوحٍ وَاحِدٍ أَيْضاً اعْتَمَدْنَا إِلَى [*eis*] جَسَدٍ وَاحِدٍ"، يدل *eis* عَلَى غرض وتأثير معمودية الرُوحُ، فيتّخيل الْمُعَمّدون بالتناوب، بدخولهم إلى جَسَدِ الْمَسِيحَ الَّذِي هُوَ موجود فعلاً. لكي يُعمّدَ (لـ) مَوْتِ الْمَسِيحَ (رو ٦: ٣ب) فإنه يُشارك في بركات مَوْتِه بالخلاص مِنَ الْخَطِيّة (٦: ١٠) أو للخضوع لمعمودية الْمَاءِ التي ترتبط بمَوْتِه.

في عدة فقرات نقرأ عن الْمَعْمُودِيّة "لـ [*eis*] اسم يَسُوعَ". و*eis*، هنا في الأغلب، تدلُ عَلَى انتقال الملكية، تماماً كما يُدفع مال "في حساب شخص معين". لذا؛ فالشخص الَّذِي يعتمد ينال ترخيص ملكية الله الثالوث (مت ٢٨: ١٩) أو الرّبّ يَسُوعَ (أع ٨: ١٦؛ ١٩: ٥؛ قا؛ ١كو ١: ١٣، ١٥) ويخضع لسلطانه وحمايته.

كُلّ مَن اعْتَمَدَ لِـ[*eis*] يَسُوعَ الْمَسِيحِ (رو ٦: ٣؛ غل ٣: ٢٧) مِنَ المحتمل أنها تعني بأنه قد اعتمد لجَسَدِ الْمَسِيحَ، الْكَنِيسَةِ (لكي تعتمد للمَسِيحَ= أن تُغرز في الْمَسِيحَ [٣: ٢٧ب]= لكي تكون في الْمَسِيحَ [٣: ٢٨]). ولكن العبارة قد تصف أيضاً دخول الْمُؤْمِنِ في إتحاد شخص والشركة مع الْمَسِيحَ (وبمعنى آخَرَ: إلى تبعية الْمَسِيحَ).

(ج) أخيراً؛ *eis* ترد ٤٥ مرة مع الفعل *pisteuō* (يؤمن← *pistis*، إيمَانٌ، ← ٤٤١١). وهَذَا كان تعبيراً مُميزاً ليوحنا (ترد ٨مرات فقط خارج إِنْجِيل يوحنا وَ ايو [مت ١٨: ٦؛ أع ١٠: ٤٣؛ ١٤: ٢٣؛ ١٩: ٤؛ رو ١٠: ١٤؛ غل ٢: ١٦؛ في ١: ٢٩؛ ١بط ١: ٨]). وعند يوحنا، يبدو واضحاً، اعتقاده بأن *eis* مرتبطة إرتباطاً لصيقاً بالإيمَان "في اسم"، أو "باسم" (رج يو ١: ١٢؛ ٢: ٢٣؛ ٣: ١٨؛ ١يو ٥: ١٣). مِنَ المحتمل أن العبارة الأخير تعني "يؤمن بشخص"، مع أنها يُمكن أن تدل عَلَى نقل الملكية أيضاً، وهو ما يؤدي إلى ولاء جديد.

عَلَى أقل تقدير، فإنّ *eis* عندما تأتي بعد *pisteuō* فهي تقدم موضوع الإيمَان ذاته (وليس الفاعل) أو الإتجاه نحو الإيمان. علاوة عَلَى ذلك، فالْعبارة تصور إلتزاماً شخصياً نحو شخص الْمَسِيحَ، وهو شيء أكبر مِنَ مجرّدالقبول الفكري لرسالته أو الإعتراف بحقيقة طبيعة الْمَسِيحَ. فالمظهران مرتبطان ببعضهما البعض. إذ أن شخص الْمَسِيحَ هُوَ جوهر الرسالة التي تُعلن وتُقبل، إذ أن القبول الحقيقي لِهَذِه الرسالة هُوَ قبول شخصه. فلكي تومن بـ فإن ذلك يصبح طبيعياً أن تؤمن في (قا؛ يو ٢٠: ٣١؛ رو ١٠: ٩- ١١).

١٦٥١ εἷς، εἵς، (*heis*)، وَاحِدٌ (١٦٥١)؛ ἑνότης (*henotēs*)، وحدة (١٩٤٢).

ث ي& ع.ق ١. في فلسفة الطبيعة فيما قبل سقراط *to hen* الوَاحِدُ (محايد مِنَ *heis*)، تُشير إلى الوحدة المطلقة للكيان، والخلود، الكيان البسيط غير المتغير. ولقد وصف بارمنيدس Parmenides الكيان

ككرة تامة في ذاتها ومتجانسة، بسيطة ولا تقبل أي عناصر غريبة.

وقد طبّق السفسطائيون هذه المفاهيم الأساسية عَلَى الأخلاق. فحيث أن كُلّ الكيان متجانس بشكل مطلق، يصبح التمييز القيمي مستحيلاً. أما سقراط فقد عارض هذه التَّعَالِيمَ واضعاً وحدة ثابتة يمكن أن يؤخذ بها الجميع، بغض النظر عن تعدد الآراء. والقاعدة الأساسية لمثل تلك المتطلبات المعترف بها عَلَى المستوى العام أن يكون لَها صلاحيتها عَلَى المستوى العام. وأما أفلاطون فقد نادى بعالم الأفكار الَّذِي تتعاظم فيه الحقيقة حتى تصل إلى ذروتها في الفكرة العليا غير المتجَسّدة للواحد الأحد بإعتباره الخير الأعظم، الإلَهي، كعالم الفكر. وبالنسبة للرواقيين فهم يعتبرون أن كُلّ الوجود هُوَ بشكل مطلق وحدة واحدة، فالعنصر الإلَهي يخترق كُلّ شيء ويُظهِر ذاته في التنوع خالقاً وباسطاً القانون الوحدوي. والرُّوحُ الإنْسَانِية بطبيعتها واحدة مع رُوحَ الْعَالَم.

وفي الغنوسية، يُعتبر الْعَالَم الإلَهي هو الحَيَاةُ، والنور، والرُّوحُ هُوَ الأصل ويبقى بطبيعته واحداً. ولكن بسبب كارثة كونية فإنَّ اجزاءً منه قد إنفصلت منه وسقطت في يد الشر في الظلام، والكثير (وبمعنى آخَر: خلق الْعَالَم). والغاية من هذه الدراما الكونية هُوَ عودة كُلّ أجزاء العناصر الرُّوحِيَة والإلَهية المتناثرة إلى وحدة الله.

٢. المصطلحات العبرية المقارنة هِيَ *ʾehād*(مذكر) وَ *ʾahāt* (مؤنث) وهي تعني: **(أ)** وَاحِدٍ (تك ١: ٩)، **(ب)** الأوَّل (٢: ١١؛ ٨: ٥)، **(ج)** الوَاحِدُ ... الآخر (خر ١٨: ٣-٤)، **(د)** وَاحِدٌ تلو الآخر (إش ٢٧: ١٢)، **(هـ)** الوَاحِدُ مع الآخر (حز ٣٣: ٣٠)، **(و)** الوَاحِدُ للآخر (أي ٤١: ١٦)، **(ز)** أي وَاحِدٌ (تك ٢٦: ١٠)، **(ح)** الوَاحِدُ هُوَ هُوَ (٢٧: ٤٥)، و**(ط)** الوَاحِدُ الأوحد (إش ٥١: ٢).

ووحدانية الله تم التأكيد عليها بشكل خاص في تث ٦: ٤أ وترجمتها الحرفية مِنَ العبرية "يَهْوَهَ إلَهُنا، يَهْوَهَ وَاحِدٌ"؛ وترجمتها في سب هكذا: "[الـ] رَبُّ إلَهُنَا رَبٌّ وَاحِد [*heis*] " (قا؛ ت.ي : "الرَّبُّ إلَهُنَا هُوَ رَبٌّ وَاحد"). تلكَ الكلمات تُشكّل الـ شمّا *Shema*، وبقول آخَرَ: الإعتراف اليَهُوديّ اليومي بوحدانية الله، إنه إقرار الإيمَان الأساسي الَّذِي تتميز به اليَهُوديَّة عن الوثنية والأمم. وتتحدّث بعض أجزاء ع. ق عن وجود آلِهَة أخرى (مثل؛ خر ١٥: ١١؛ اصم ٢٦: ١٩ [ساخراً]).وفي القرن السابع ق. م أصبح التوحيد الصريح سائداً بشكل متنامي (مثل؛ ١مل ٨: ٦٠؛ إر ٢: ١١؛ وبالأخص إش ٤١: ٢٩؛ ٤٣: ١٠؛ ٤٤: ٨). بيد أن الحقيقة المتفردة لله ترسخت بقوة في إيمان إسْرَائِيلَ منذ البداية. وقد شَكّل ذلك الأساس للدعوة إلى الوحدة بين الشعب (مل ٢: ١٠). حتى أصبح مصطلح "الوَاحِدُ" في اليَهُوديّة الرابانية بديلاً لكلمة الله.

ع.ج ١. مسح شامل لـ *heis* في ع. ج. **(أ)** كرقم مُجرّد، **(i)** وَاحِدٌ (مثل؛ مت ٥: ٤١؛ يو ٩: ٢٥): شيء وَاحِدٌ يمكن أن يتقرر (مر ١٠: ٢١)؛ ضربات الدينونة تأتي في يوم وَاحِدٌ (رؤ ١٨: ٨)؛ توجد ذبيحة واحدة للمَسِيحُ (عب ١٠: ١٢، ١٤؛ قا؛ *hapax* مَرَّةً واحدة، ٥٦٢). الوَاحِدُ الَّذِي يتوب هُوَ أكثر قيمة مِنَ التسعة والتسعين الغير محتاجين لتوبة (لو ١٥: ٧). **(ii)** الوَاحِدُ ... الآخر (مثل؛ مت ٢٤: ٤٠-٤١). **(iii)** كُلّ وَاحِدٌ (مثل؛ ١كو ١٢: ١٨-١٩). **(iv)** الوَاحِدُ تلو الآخر (مثل؛ مر ١٤: ١٩). **(v)** الأول (مثل؛ مت ٢٨: ١). **(vi)** وَاحِدٌ أوحد (مر ٢: ٧). لاحظ أن *heis* يمكن أن تُستخدم موازية لـ *monos*، وَحْدَهُ (← ٣٦٦٨؛ مثل؛ مر ٢: ٧ [*heis*]؛ لو ٥: ٢١ [*monos*]).

(ب) إلَهُ وآب وَاحِدٌ. تم ذكر الشمّا *Shema* (تث ٦: ٤؛ رج ما سبق) مقتبس في مر ١٢: ٢٩. يُعلن يع ٤: ١٢، "وَاحِدٌ هُوَ وَاضِعُ النَّامُوس" في التحذير مِنَ غواية أن يرفع أحد نفسه إلى منزلة لا تليق إلا بالله وحده. يكتب متى أن لنا "أب وَاحِدٌ" فِي السَّمَاءِ وَ "معلم وَاحِدٌ، الْمَسِيحَ" (مت ٢٣: ٨-١٠). وتتاكد فردانية الله فوق الأوثان عند الجدل بشأن أكل اللحم المقدّم ذبيحة للأوثان (١كو ٨: ٤-٦). هَذَا يعني بأن "لَنَا إلَهُ وَاحِدٌ: الآبُ الَّذِي مِنْهُ جَمِيعُ الأَشْيَاءِ وَنَحْنُ لَهُ. وَرَبٌّ وَاحِدٌ: يَسُوعَ الْمَسِيحُ الَّذِي بِهِ جَمِيعُ الأَشْيَاءِ وَنَحْنُ بِهِ" (٨: ٦). لذا؛ فالأوثان ليس لَها وجود حقيقي (٨: ٤). ولكن بُولُسُ يستمر، مِنَ منطلق المَحَبَة والمنفعة العامة، في حث الكورنثيين بألا يأكلوا لحماً تم تقديمه للأوثان.

وتحض إف ٤: ٣ عَلَى الوحدة والسَّلاَم في الْكَنِيسَةِ المؤسسة عَلَى وحدة الله: "جَسَدٌ وَاحِدٌ، وَرُوحٌ وَاحِدٌ، كَمَا دُعِيتُمْ أَيْضاً فِي رَجَاءِ دَعْوَتِكُمُ الْوَاحِدِ. رَبٌّ وَاحِدٌ، إِيمَانٌ وَاحِدٌ، مَعْمُودِيَّةٌ وَاحِدَةٌ، إِلَهٌ وَآبٌ وَاحِدٌ لِلْكُلِّ، الَّذِي عَلَى الْكُلِّ وَبِالْكُلِّ وَفِي كُلِّكُمْ" (أف ٤: ٤-٦). في ١تي ٢: ٥ يكتب بُولُسُ رسالة تذكير ضمنية بأنه "يُوجَدُ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَوَسِيطٌ وَاحِدٌ بَيْنَ اللهِ وَالنَّاسِ: الإِنْسَانُ يَسُوعُ الْمَسِيحُ". هناك وحدة في الجنس البشري تنبثق مِنَ أصلنا الوَاحِدُ مِنَ الله، الَّذِي خلق الْعَالَم (أع ١٧: ٢٤): "وَصَنَعَ مِنْ دَمٍ وَاحِدٍ كُلَّ أُمَّةٍ مِنَ النَّاسِ يَسْكُنُونَ عَلَى كُلِّ وَجْهِ الأَرْضِ" (١٧: ٢٦).

هناك مشيئة دائمة واحدة لله (مت ٥: ١٧-١٨)، وبالتوافق مع تلك المشيئة يكون هناك كَنِيسَةِ واحدة تجمع الْيَهُود والأمميين. وأحد أبرز المواضيع في رو هِيَ إظهار استمرارية أهداف المقاصد الإلَهِية المُعلنة في ع. ق عَلَى ضوء عمل الْمَسِيحَ وإدماج الأمميين: "لأَنَّ اللهَ وَاحِدٌ هُوَ الَّذِي سَيُبَرِّرُ الْخِتَانَ بِالإِيمَانِ وَالْغُرْلَةَ بِالإِيمَانِ" (رو ٣: ٣٠).

(ج) مَسِيحُ وَاحِدٌ. بالإضافة إلى كون يَسُوعَ الْمَسِيحَ معلمنا وشفيعنا الوحيد، يشهد ع. ج أيضاً بأنه وَاحِدٌ مع الآب (يو ١٠: ٣٠؛ ١٧: ١١، ٢١-٢٣). وهو أيضاً الرَّاعِيَ الوَاحِدُ لقطيع وَاحِدٌ (يو ١٠: ١٤-١٦).

(د) رُوحٍ وَاحِدٌ. يؤسس بُولُسُ تَعْلِيمَه عَلَى تعدد المواهب في الْكَنِيسَةِ وضرورة النظام والإنسجام في استخدامها في وحدة الرُّوحُ، واهب هذه المواهب (١كو ١٢: ٩، ١١، ١٣). لم يعد الْيَهُود والأمميين بغرباء في الْمَسِيحَ، "لأَنَّ بِهِ لَنَا كِلَيْنَا قُدُوماً فِي رُوحٍ وَاحِدٍ إِلَى الآبِ" (إف ٢: ١٨؛ قا؛ "رُوحٌ وَاحِدٌ" ٤: ٤). تظهر كلمة *henotēs*، وحدة، ترد فقط في إف، حيث تُعبّر عن وحدة الْكَنِيسَةِ في النضج، مؤسسة على الوحدة الإلَهِية "مُجْتَهِدِينَ أَنْ تَحْفَظُوا وَحْدَانِيَّةَ الرُّوحِ بِرِبَاطِ السَّلاَمِ" (٤: ٣)؛ "إِلَى أَنْ نَنْتَهِيَ جَمِيعُنَا إِلَى وَحْدَانِيَّةِ الإِيمَانِ وَمَعْرِفَةِ ابْنِ اللهِ. إِلَى إِنْسَانٍ كَامِلٍ. إِلَى قِيَاسِ قَامَةِ مِلْءِ الْمَسِيحِ" (٤: ١٣).

(هـ) كَنِيسَةِ واحدة لرب وَاحِدٌ. **(i)** هناك وحدة للمؤمنين بربهم. وهناك أيضاً وحدة الزوج والزوجة التي تنشا مِنَ إتصالهُم الجنسي؛ لِهَذا السبب لا يجب ان يتحد المؤمن بزانية (١كو ٦: ١٦؛ قا؛ تك ٢: ٢٤؛ مت ١٩: ٥؛ إف ٥: ٣١). إتحاد الْمُؤْمِنِ بالْمَسِيحَ ليس جَسَدِياً بل رُوحِياً "وَأَمَّا مَنِ الْتَصَقَ بِالرَّبِّ فَهُوَ رُوحٌ وَاحِدٌ" (١كو ٦: ١٧؛ قا؛ تشبيه زواج الْمَسِيحَ بالْكَنِيسَةِ إف ٥: ٢٨-٣٣؛ رؤ ٢١: ٢).

(ii) في عب ٢: ١١، يشير التعبير "مِنْ وَاحِدٍ" (حرفياً، "مِنَ أصل وَاحِدٌ" ت. ي) إلى ألصق وحدة للمؤمنين مع يَسُوعَ، والتي يتم التعبير عنها هنا بشكل فريد بمصطلح "إِخْوَةً" في الإقتباس ٢: ١٢ مِنَ مز ٢٢: ٢٢. هناك أيضاً وحدة الْمُؤْمِنِينَ في جَسَدِ الْمَسِيحَ (١كو ١٢: ١٢-١٣؛ غل ٣: ٢٨؛ كو ٣: ١٥) مِنَ خلال وفي الرُّوحُ الْقُدُسُ (إف ٤: ٤). تعمل وحدتنا في الرَّبِّ الوَاحِدُ عَلَى هدم الفاصل بين الْيَهُود والأمميين، عند الصليب ليتم محوها للأبد؛ فالآن هناك بدلاً مِنَ ذلك شعب وَاحِدٌ فقط، شعب جديد لله في الْمَسِيحَ (إف ٢: ١٣- ١٦). هَذَا التأكيد الخاص في يو (رج ١١: ٥٢؛ ١٧: ١١، ٢١، ٢٣). أولئك الذين أصبحوا واحداً لَهُم حَيَاةُ مشتركة (أع ٤: ٣٢؛ رو ١٥: ٦؛ ١كو ١٢: ٢٦؛ غل ٦: ٢؛ في ٢: ٢). وفي المقابل، هؤلاء الذين يتمردون عَلَى الله لَهُم غرض وإرادة واحدة ضده (رؤ ١٧: ١٣).

٢. المعنى اللاهوتي لـ *heis* في ع. ج. دائماً ما تُرى الوحدة في ع. ج مِنَ خلال الْمَسِيحَ، الَّذِي به وحده الخلاص (أع ٤: ١٢). كانت وحدة الله والعالم في الفلسفة الْيُونَانِيَةِ والرومانية تطلبها عقول المتعلمين. وفي ع. ق كانت وحدة الله إعترافاً يُستَمَد مِنَ إستعلان الله. إن التقدم الحاسم في ع. ج هُوَ مؤسس على وحدة ووحدانية الله في الإستعلان الفريد مِنَ

خلال الإِنْسَانِ الوَاحِدْ يَسُوعَ الْمَسِيحَ، الْمعلن والرَّبّ (١كو ٨: ٤- ٦؛ ١تي ٢: ٥-٦).

لذا فإن بُولُسُ، بعدما قال في ١كو ٨: ٤ أنه ليس هناك أصنام حقيقية في الْعَالَم وانه لا يوجد إلا إِلَهٌ وَاحِدٌ، أمكنه أن يُسلِم في الجملة التالية بانه يوجد في الحقيقة العديد مِنَ الآلِهَة والأرباب. ولكن (وهذا هو التبرير للبيان الأصلي) هذه الآلِهَة ليس لها حقيقة، لذا فهي فقط "مَا يُسَمَّى آلِهَة". ليس لها إدعاء بالرّبوبية علينا. إننا نعرف ذلك لأنه يوجد رب وَاحِدٌ يَسُوعَ الْمَسِيحَ (٨: ٦).

تلك الحقيقة يتم التعبير عنها بوجه خاص بوضوح في يو ١٠: ٣٠، والتي لا يجب ان تُفسَر بمعنى أن وحدانية يَسُوعَ مع الآب تتكون مِنَ إندماج شخصين أو كيانين كانا منفصلين مُسبقاً. وبالأحرى يجب أن نفهم ذلك في ضوء يو ١٤: ٩: "اَلَّذِي رَآنِي فَقَدْ رَأَى الآبَ". لا أحد يستطيع ان يتكلم عن الله إن لم يتكلم بشكل ملموس عن يَسُوعَ. فوحدة الرُّوحُ تتأسس عَلَى يَسُوعَ أيضاً (إف ٤).

"الإِنْسَانِ الوَاحِدْ، يَسُوعَ الْمَسِيحَ" هُوَ بشكل مؤكد لخلاص "الْكَثِيرِينَ" (رو ٥: ١٥). لقد مات الوَاحِدْ مِنَ أجل الجميع، مَوْتاً بإرادته (يو ١١: ٥٠، ٥٢؛ ٢كو ٥: ١٤). إن طاعة الْمَوْتِ التي لِهَذا الإِنْسَانِ الوَاحِدْ يتم تفسيرها بـ "فَبِالأَوْلَى كَثِيرا" في رو ٥: ١٧. الإِنْسَانِ الوَاحِدْ آدَمَ اصبح لعنة للبشر "إِذْ أَخْطَأَ الْجَمِيعُ" ٥: ١٢. ولكن عَلَى النقيض، أتى الإِنْسَانِ الوَاحِدْ يَسُوعَ الْمَسِيحَ بالبر والحَيَاةُ للجميع (٥: ١٧).

ان أساس واستمرار وحدة الكَنِيسَة يرتكزان عليه كراع وَاحِدْ لقطيع وَاحِدْ (يو ١٠: ١٤-١٦). ويعبّر بُولُسُ عن تلك الحقيقة مِنَ خلال صورته التي يرسمها للجَسَدِ الوَاحِدْ، الَّذِي يرتبط فيه كُلّ الأعضاء ويعتمدون الوَاحِدْ عَلَى الأخر. فالأعضاء المتعددة لا تستطيع ان تعيش في تنوع بدون الرأس الوَاحِدْ (١كو ١٢). والمتمم لذلك في صلاة يَسُوعَ الكهنوتية في يو١٧ هُوَ مفهوم الحلول المتبادل، حيث صلى يَسُوعَ "لِيَكُونَ الْجَمِيعُ وَاحِداً كَمَا أَنَّكَ أَنْتَ أَيُّهَا الآبُ فِيَّ وَأَنَا فِيكَ لِيَكُونُوا هُمْ أَيْضاً وَاحِداً فِينَا" (١٧: ٢١-٢٣).

انظر أيضاً *hapax*، مَرَّةً (٥٦٢)؛ *monos*، وحيد، فقط (٣٦٦٨)

١٦٥٣ (*eisakouō*، يستجيب، يسمع) ← ٢٠١

١٦٥٦ (*eiserchomai*، يدخل، يجيء) ← ٢٢٦٢

١٦٥٨ (*eisodos*، دخول، مجيء) ← ٣٨٤٧

١٦٦٥ (*eiōtha*، عادة، معتاد) ← ١٦٢١.

١٦٦٦ ἐκ، ἐξ (*ek*)، من، خارج (١٦٦٦).

ث ي تعني *ek* أصلاً خروجاً "مِنَ ضمن" شيء ما. وبالتالي فهي تأتي للدلالة عَلَى الأصل، المصدر، الإشتقاق أو الإنفصال. وقد أستخدم حرف الجر ليدلل عَلَى المادة التي يتم منها صنع الشيء، البلد الأصلي لشخص، ولصلة مقطوعة مع شخص. وفي الْيُونَانِيَّةِ الهلينية بدأ كُلٍّ مِنَ *ek* و*apo* يحل أحداهما محل الأخر في الاستخدام (← *apo*، من، ٦٠٨).

ع ج ١. يستمر في ع. ج مع العديد مِنَ الفروق الدقيقة الأساسية لـ *ek* في ث ي. ففي مت ٢٧: ٢٩ تدل *ek* علىالمادة التي يتم منها صنع شيء ما، وفي أع ٢٣: ٣٤ البلد الأصلي لشخص، وفي يو ١٧: ١٥ شخص يتم قطع العلاقة معه. ولكن في الاستخدام النمطي لـ *ek* بالإضافة إلى اسم مسبوق بأداة تعريف (مثل؛ *hoi ek pisteōs*، "هؤلاء الذين يؤمنون"، حرفياً، "الَّذِينَ هُمْ مِنَ الإِيمَانِ" غل ٣: ٧، ٩)، يكون معنى الإنتماء أكثروضوحاً مِنَ معنى المصدر.

ويمكن أن تُعبّر الجملة الْكَثِيرَة الاستخدام *ek (tou) iheou* (حرفياً "[من] الله") يُمكن أن تُصوّرَ (أ) وكالة الله في إحداث التجديد الرُّوحي (مثل؛ يو ١: ١٣؛ ١يو ٣: ٩؛ ٤: ٧؛ ٥: ١، ٤، ١٨أ)، بما يقابل دور الذكر في عملية التناسل الْجَسَدِي (قا؛ مت ١: ١٨)؛ أو (ب) الله كمصدر لتَعَالِيمَ يَسُوعَ (يو ٧: ١٧)، واهب الرُّوحُ الْقُدُسُ (١كو ٢: ١٢أ) والمواهب الرُّوحية (٧: ٧)، ومصدر كلاهما: الحَيَاةُ المادية (١١: ١٢ب) والرُّوحية (٢كو ٥: ١٨)، ذلك الَّذِي مَكَن بُولُسُ مِنَ القيام بمهمته الإِلَهِية (٣: ٥ب)، مُشيّد أجساد قيامة الْمُؤْمِنِينَ (٥: ١)، والمصدر الأوحد للحب الحقيقي (١يو ٤: ٧).

٢. الاستخدامات الجديرة بالذكر (أ) في يو ١٥: ١٩ (مرتان)؛ ١٧: ١٤، ١٦، يُشير يَسُوعَ إلى الحَيَاةُ في الْعَالَم ولكن ليس "الإنتماء للعالم" (حرفياً، "*ek* [من] الْعَالَم). يجب عَلَى الْمَسِيحَيين أن يعيشوا في الْعَالَم ولكن لا يجب أن تبدوا عليهم سماته.

(ب) رو ١: ٣-٤ يُشير إلى مرحلتين متعاقبتين لوجود الْمَسِيحَ وليس إلى حالتين متواجدتين معاً. فباعتبار نسبه البشري (قا؛ ٩: ٥)، وُلدَ يَسُوعَ الْمَسِيحَ (حرفياً) "مِنَ [*ek*] نسل دَاوُدَ." ولكن تنصيبه كابْنَ الله في القوة، بعمل الرُّوحُ الْقُدُسُ، تحقق "بواسطة [*ek*، بمعنى آخَرَ: كنتيجة لـ] قيامته مِنَ بين الأَمْوَاتِ". علاوة عَلَى ذلك، يرى بُولُسُ أن قيامة كُلّ الْمُؤْمِنِينَ تتحقق بشكل تام في قيامة الْمَسِيحَ (قا؛ ١كو ١٥: ٢٠، ٢٣؛ كو ١: ١٨). إذ تتضمن الفئة الشاملة، "قيامة الأَمْوَاتِ" الحالة التحديدية الأولى، "قيامته مِنَ بين الأَمْوَاتِ".

(ج) طرح العديد مِنَ التفسيرات بالنسبة لمعنى الجملة *ek pisteōs eis pistin* ("بِإِيمَانٍ لإِيمَانٍ"؛ حرفياً "مِنَ (*ek*) إِيمَانٍ إلى [*eis* ١٦٥٠←] إِيمَانٍ") في رو ١: ١٧. ومن المقترحات المطروحة: مِنَ إيمان الواعظ إلى إيمان السامع؛ مِنَ أمانة الله إلى الإِيمَانِ الإِنْسَانِي؛ مِنَ الدرجات الصغرى إلى الدرجات العظمى للإيمان؛ مِنَ الإِيمَانِ كنقطة بداية إلى الإِيمَانِ كوضع دائم. إلا إنه يبدو مِنَ الأفضل أن يَتم تأويل *ek* لا عَلَى أنها تشير إلى مصدر أو نقطة بداية ("مِنَ إيمان") وإنما عَلَى انها أساس أو وسيلة ("بإيمان") كما في حب ٢: ٤)، مع إعتبار *eis pistin* إما إنها تقوي التأثير، أو إنها تعني هدف الله مِنَ منح إيانا منزلة البر ("مهديا (إيانا) إلى الإيمان"). في كُلٍّ مِنَ هذين الرأيين الأخيرين، يتم تصوير الإِيمَانِ كخاصية حيوية ودائمة للإختبار الْمَسِيحَي.

(د) إثنان مِنَ حروف الجر مختلفا الإستخدام في رو ٣: ٣٠: لأَنَّ اللهَ وَاحِدٌ هُوَ الَّذِي سَيُبَرِّرُ الْخِتَانَ بـ [*ek*] الإِيمَانِ وَالْغُرْلَةَ بـ [*dia*، ← ١٣٢٨]الإِيمَانِ". ولَقد أراد العديد مِنَ المفسرين التمييز بين حرفي الجر بيد أنهُ هُنا لم يُقصد أي تمييز، وهي شكلية وليست جوهرية: فالله يبرر الْيَهُود كنتيجة للإيمان والأمميين عَلَى نفس الأساس (وبمعنى آخَرَ: بواسطة ذات نوع الإيمان). ومن الملاحظ أن كلا العبارتين المجرورتين يمكن أن تعنيا "مِنَ خلال الإيمان" أو "بواسطة الإيمان". حيث أن كُلٍّ منهما يمكن أن يُعبّرَ إما عن وسيلة مؤثرة أو سبب فعّال. وفي مواضع أخرى يمكن أن يستخدم بُولُسُ *ek* أو *dia* ليشير إلى المعاني المباشرة للتبرير والخلاص (*ek* رو١: ١٧؛ ٣: ٢٦؛ ٥: ١؛ *dia* ٣: ٢٢، ٢٥؛ غل ٣: ٢٦؛ إف ٢: ٨؛ قا؛ التغيير مِنَ *dia* إلى *ek* في رو ٣: ٢٦ (عَلَى هذا، *dia* ←١٣٢٨؛ غل ٢: ١٦). وفوق كُلّ شيء، فأي إقتراح بالقول بوسيلتين مختلفتين للتبرير من شأنه أن يُضعف مِنَ إصرار بُولُسُ الأول عَلَى أنه ليس هناك إختلاف بين الْيَهُودِيّ والأممي فيما يتعلق بالطبيعة الخاطئة (رو ٣: ٢٢-٢٣) أو الأساس المطلق (= النعمة) والوسيلة (= الفداء) للتبرير (٣: ٢٤).

(هـ) ويمكن أن يحلو للمرء، بدون الرجوع إلى السياق الأوسع الَّذِي في ٢كو ١٠- ١٣، أن يترجم ١٣: ٤، "لأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ قَدْ صُلِبَ مِنْ [*ek*؛ وبقول آخَرَ: حالة جَسَدِانية لـ] ضُعْفٍ"، بيد أن *ek* ربما تحمل معنىً سببياً: "بسبب [ضعفه]." فالـ "ضعف" الَّذِي يعنيه بُولُسُ ليس جَسَدِياً او معنوياً، ولكنه الـ "ضعف" – في عيون البشر – الَّذِي هُوَ اللا إنتقام واللاعدوانية (قا؛ ١٠: ١-٢، ١٠- ١١؛ ١١: ٢٠-٢١، ٣٠؛ ١٢: ٩-١٠؛ ١٣: ٤ب، ٩- ١٠). ولكن في مثل هَذا الضعف، تأتي القوة الإِلَهِية

به إلى القوة الكاملة (١٢: ٩).

١٦٧٢ (*hekatontarchēs*) قائد مائة) ← ٤٤٨٣.

١٦٧٥ ἐκβάλλω، ἐκβάλλω، (*ekballō*)، يخرج، إخراج، يطرح، يطرد، يُرسل، يقلع (١٦٧٥).

ث ي& ع. ق يُمكن أن تعني *ekballō* الطرد مِنَ مكان (رج تك ٣: ٢٤)، وطلاق (لا ٢١: ٧)، ويطرد أعدائه بالقوة (خر ٣٤: ٢٤؛ قض ٦: ٩). وفيما قبل القرن الأول ميلادي، كان يُمكن أن تُستخدم هذه الكَلِمَة بمعنى مُفصّل، يُخرج.

ع.ج تُستخدم *ekballō* في ع. ج ٨١ مرة، في مجموعة واسعة مِنَ المعاني. فهاجر الجارية تُطرد (غل ٤: ٣٠؛ قا؛ تك ٢١: ١٠). ويُخرج تلميذ يَسُوعَ خارج المَجْمع (يو ٩: ٣٤- ٣٥)، وإسم المَسِيحَ مرفوض (لو ٦: ٢٢)، بينما يَسُوع لا يرفض أحد يأتي إليه (يو ٦: ٣٧)، ويُفرز دِيُوتْرِيفِسَ مِنَ الكَنِيسَة المَسِيحَية (٣يو ١٠). إخراج القذى (مت ٧: ٤) وإقلاع العين (مر ٩: ٤٧) يدلان عَلَى إستخدام القوة. بيد أنه يُمكن أن يكون لَها معنى إيجابي أيضاً: لإخراج الرُّوحُ يَسُوعَ إلى البرية (١: ١٢)، وإرسال الفعلة للحصاد (مت ٩: ٣٨ وز)، وإظهار الكنوز (١٣: ٥٢).

يكون للكلمة دلالة لاهوتية عندما تكون مرتبطة فقط بطرد الشياطين (قا؛ مت ٧: ٢٢؛ ٨: ١٦ وز؛ ٩: ٣٤؛ ١٢: ٢٦- ٢٧؛ ١٧: ١٩ وز؛ لو ١٣: ٣٢). بينما حاول أناس ع. ج مِنَ اليَهُود والأمميين طرد الشياطين والأرواح الشريرة مستخدمين السحر، بينما كُل ما يحتاجه يَسُوعَ هُوَ كلمة آمره منه فقط (مت ٨: ١٦). لأنه يمتلك قدرة الله (قا؛ مر ١: ٢٤ وز)، وكان لا بُدّ وأن تنصاع الشياطين لسلطانه. كما أن يَسُوعَ أعطى تلاميذه أيضاً سلطاناً لطرد الشياطين (مت ١٠: ١، ٨). وسلطانه عَلَى هذه القوات كان إشارة لحضور مَلَكوتُ اللهِ في شخصه (١٢: ٢٢- ٢٨).

انظر أيضاً *aēr*، هواء، جو (١١٣)؛ *daimonion*، شَيْطَانَ، روح شريرة (١٢٢٨)؛ *diabolos*، إبليس (١٣٣٣).

١٦٨٣ (*ekdechomai*، توقع، ينتظر) ← ٦٣٨.

١٦٨٥ (*ekdēmeō*، يهاجر، يتغرّب) ← ١٣٢٢.

١٦٨٨ (*ekdikeō*، يُطبّق العدل، يُعاقب، ينتقم لـ) ← ١٤٧٢.

١٦٨٩ (*ekdikēsis*، نقمة، ينصف، إنتقام) ← ١٤٧٢.

١٦٩٠ (*ekdikos*، منتقم) ← ١٤٧٢.

١٦٩١ (*ekdiōkō*، يطرد، يضطهد بشدة) ← ١٥٠٣.

١٦٩٣ (*ekdochē*، توقع) ← ٦٣٨.

١٦٩٤ (*ekdyō*، يُعرّي، ينزع عن، يخلع) ← ١٥٤٤.

١٦٩٩ (*ekzēteō*، يَطْلُبُ، يفتش) ← ٢٤٢٦.

١٧٠٠ (*ekzētēsis*، توقع غير مجدي) ← ٢٤٢٦.

١٧٠١ (*ekthambeō*، يندهش، يتنبه) ← ٢٥١٢.

١٧٠٢ (*ekthambos*، مندهش جداً) ← ٢٥١٢.

١٧٠٣ (*ekthaumazō*، يكون مندهش جداً)← ٢٥١٢.

١٧٠٥ (*ekkathairō*، ينقّي، يطهّر) ← ٢٧٥٤.

١٧٠٩ (*ekklaō*، يقطّع) ← ٣٠٨٩.

١٧١١ ἐκκλησία، ἐκκλησία، (*ekklēsia*)، محفل، إجتماع، تجمع، كَنِيسَة (١٧١١)؛ συναγωγή، (*synagōgē*)، مجمع، جماعة (٥٢٥٢)؛ ἀρχισυνάγωγος، (*archisynagōgos*)، رئيس المَجْمع (٨٠١)؛ ἀποσυνάγωγος، (*aposynagōgos*)، يخرج مِنَ المَجْمَع، يصير خارج المَجْمع (٦٩٧).

ث ي ١. (أ) *ekklēsia* مشتقة مِنَ *ekkleō* (يدعو)، وتدل عَلَى الملتقى الشعبي للمواطنين المؤهلين لإنتخابات، مدينة - ولاية (في أثينا؛ كانوا يجتمعون ٣٠- ٤٠ مرةً في السنة، وأكثر من ذلك في أزْمِنَة الطوارىء). ومن خلالَها كان يتم إتخاذ القرارات بشأن التغييرات المقترحة في القانون، وعلى التعيينات للمراكز الرسمية، وعلى كُل المسائل الهامة للسياسة الداخلية أو الخارجية (العقود، المعاهدات، الحرب والسَلاَم، والوضع المالي). وبالإضافة إلى ذلك، في الحالات الخاصة (مثل؛ الخيانة)، مهمة التحكيم في القضايا، والتي كانت بطبيعتها تقع في اختصاص المحاكم النظامية. ولقد كانت الـ *ekklēsia* تُفتتح بصلوات وذبائح تُقدم للآلِهَة. كان لكل مواطن الحَقّ في الكلام وإقتراح مواضيع للمناقشة؛ وكان للقرار صلاحيته فقط إذا ما نال عدد معين مِنَ الأصوات.

(ب) وهكذا، كانت *ekklēsia* تتميز بوضوح كظاهرة سياسية، متجذرة في الدستور الديموقراطي. وقد تفاوت مدى كفائتها مِنَ ولاية لأخرى. وفي ثلاث حالات معروفة فقط إستخدمت هذه الكَلِمَة لإجتماع عمل جمعية دينية.

٢. وعلى عكس *ekklēsia* فإنّ *synagōguē* التي لَها مجال فسيح للاستخدام. فهي تدل عَلَى تجميع الأشياء (كتب، رسائل، ممتلكات، ثمر الحصاد)، والشعب (مِنَ ضمن ذلك القوّات). وكمعنى يتحدد بالأكثر في أنشطة الجمعيات حيث تُستخدم عَلَى الأكثر لملتقياتهم الإحتفالية الدورية والتي لم تكن تخرج تقريباً عن الإجتماعات الدينية. وكانت تشير أيضاً إلى اجتماع عمل و(نادراً) ما كانت تدل عَلَى الجمعية نفسها. أما استخدام *synagōgue* للدلالة عَلَى مكان معيّن للإجتماع فقد نشأ في اليَهُودِيَّة.

ع ق ١. ترد *ekklēsia* في سب حوالي ١٠٠ مرة، أغلبها كترجمة للكلمة العبرية *qāhāl* (بالرغم مِنَ أن هَذَا الجذر العبري يُترجم لكلمات أخرى أيضاً، مثل: *synagōguē*، *ochlos*، حشد، أو *plēthos*، جمع/ حشد). وبالتباين، *synagōguē* ترد (٢٢٥ مرة) كترجمة عادية للكلمة العبرية *ʿēdâ* بمعنى تجمع (والتي لم تترجم بكلمة *ekklēsia*).

٢. (أ) تعني *qāhāl* استدعاء لحضور إجتماع وفعل تجميع. فالذي يجتمع هُوَ الـ *ʿēdâ* الـ *ʿām* (شعب)، إِسْرَائِيل، يَهُوذَا، الشيوخ، أو الرؤساء. ويُشير هَذَا الإستخدام الواسع بأن المعنى المؤكد للكلمة سيتقرر مِنَ الاسم، وليس مِنَ الفعل. مِنَ الَّذِي يقوم بالـ *qāhāl*؟ في الأطوار الأولى لـ ع. ق، نجد أن الكَلِمَة تعني بالدرجة الأولى استدعاء كُل الرجال القادرين عَلَى حمل السلاح إلى الحرب (تك ٤٩: ٦؛ عد ٢٢: ٤؛ وفي الصيغة اللفظية في ٢صم ٢٠: ١٤؛ ١مل ١٢: ٢١). وإلى حد ما، كان الجنود يمثلون الشعب (الـ *ʿām*)، لكن مِنَ حين لآخر تُساند الكَلِمَة التجمع الكامل للشعب (عد ١٦: ٣٣).

في تث، *qāhāl* تعني مبدئياً جمع الشعب الَّذِي يستدعيه يَهْوَهَ لإقامة العهد معه في سيناء (تث ٩: ١٠؛ ١٠: ٤). وهم مرتبطون بالقواعد المعطاة لَهُم، واشتراكهم في العهد رهن بالطاعة. وهكذا، فإن *qāhāl* يمكن ان تأخذ أيضاً سمة دينية بجانب ذلك الَّذِي للإجتماع المهيب ذو الطابع الخاص.

في الفترة التالية (يش إلى ٢مل)، فقدت الكَلِمَة طابعها الديني تماماً (مثل؛ ١مل ٨: ٦٥؛ ١٢: ٣) وأصبحت تعني ببساطة الإجتماع العام للشعب؛ المتضمن النساء وربما حتى الأطفال في إر ٤٤: ١٥ وفي نصوص ما بعد السبي البَابِلي مثل عز ١٠: ١؛ نح ٨: ٢. وتستخدم في حز (١٥ مرة) بدون أهمية دينية، لتشير إلى جمع الجيش بل تُشير حتى إلى الأُمَم من غير إِسْرَائِيل. (١٧: ١٧، مصر؛ ٢٧: ٢٧، صور؛ ٣٢: ٢٢، آشور). وفي سب تُترجم الكَلِمَة ليس بمفهوم *ekklēsia* وإنما بـ *synagōguē* أو بـ *ochlos*.

في سفري أخ، تظهر *qāhāl* (٣٢مرة) في كُل من المعنى التمثيلي

لإجتماع قادة إسْرَائِيلَ الذين يتم استدعاؤهم مِنَ قبل الملك لإتخاذ القرارات، والثاني يمكن ان يكون إما ديني (١أخ ١٣: ٢، ٤) أو سياسي (٢٩: ١٠)، ولحشد الجموع مِنَ اجل تقدمة الذبائح والعبادة (مثل؛ ٢أخ ٢٠: ٥، ١٤؛ ٣٠: ٢، ٤). هَذَا الحشد (تجمّعَ في الهُيكل) يُعيّن *qāhāl* أيضاً في مز (مثل؛ ٢٢: ٢٢؛ ٨٩: ٥؛ ١٤٩: ١)- ولو أن ٢٦: ٥ تُشير إلى *qāhāl* للأشرار.

(ب) الْكَلِمَةَ الأولية لإجتماع شعب اللهُ هِيَ *ʿēdâ* والتي ترد في التوراة (١٠٩ مرة؛ منهم٨٢ مرة في عد وحده)، وفي أسفار الأنبياء (فقط في إر ٦: ١٨؛ ٣٠: ٢٠؛ هُوَ ٧: ١٢)، وَ ١٠ مرات في المزامير. وترتبط تلك الْكَلِمَةَ بالجذر *yāʿad*، عَيّن. وهي لذلك تدل عَلَى مكان معين و/ أو زمان محدد حيث يتم إتخاذ القرارات أمام يَهْوَهَ. وليس مِنَ الصعب أن نرى مدلول هَذَا الجذر الّذِي يتفق تماماً مع استخدامات تث لـ *qāhāl*. والإشارة لتوقيت واضح في خر ٩: ٥ وَ ١صم ١٣: ٨، ١١، والتي بها كلمة مشتقة مِنَ الجذر *môʿēd*، عَيّنَ وقتاً، عَيّنَ مهرجاناً.

ويمكن أن تُعرّفَ *ʿēdâ* عَلَى أنها تعبير صِيغَ للدلالة عَلَى الشعب (*ʿām*) المجتمع أمام *ʾohel môʿēd*، خيمة الإجتماع (خر ٣٣: ٧- ١١). فالشعب كان شعب العهد وبذلك كان أيضاً شعب النّامُوسِ الموسوي. وفي النصوص التي تروي مسيرة البرية إنقسم *ʿēdâ* إلى قبائل، وعشائر، وأسر، يقودها الشيوخ والرؤساء والأمراء. وتُعبّرَ الْكَلِمَةَ عن مفهوم الشراكة حيث يقع التركيز ليس عَلَى مجموع الأفراد، وإنما عَلَى وحدة العشيرة.

تبدو *ʿēdâ* وكأنها قد تأسست مع الأمر الإلَهي بالخروج مِنَ مصر وللإحتفال بالفصح (ظهورها الأول خر ١٢: ٣). كان إسْرَائِيلَ هُوَ الّذِي يرحل عبر البرية، يتمرد ثائراً، ويختبر معونة الله (خر ١٦: ١- ٣٥؛ عد ٢٠: ١- ٢٩). لكن إسْرَائِيلَ كان أيضاً شاهداً لإستعلان الله والمتسلِّم وصاياه. (خر ٣٤: ٣١- ٣٢؛ ٣٥: ١). يقدم إسْرَائِيلَ ذبائح (لا ٤: ١٣- ٢١) ويمكن أن يصبح مذنباً مِنَ خلال خطية الأفراد (١٠: ٦). وعلى إسْرَائِيلَ الإستمرار أيضاً في الحفاظ عَلَى العهد إلى حد تنفيذ كامل بنوده (رج ٢٤: ١٤، ١٦؛ عد ١٥: ٣٥- ٣٦). وحفاظاً عَلَى طهارة إسْرَائِيلَ، يلعب الكهنة دوراً هاماً كممثلين ووسطاء أمام الله (قا؛ لا ٤: ١٣-٢١؛ ٨: ٣- ١٣؛ ٩: ٥-٧؛ عد ٣: ٧؛ ٨: ٩، ٢٠؛ ١٥: ٢٢-٢٦).

بيد أن *ʿēdâ* لا تعني فقط الجماعة المتمركزة حول العبادة أو الشريعة (عد ٣٥: ١٢، ٢٤). بمعنى أن الـ *ʿām* يُشكّل الجماعة أيضاً كشعب. فالـ *ʿēdâ* هِيَ التي تتلقى وَ تستهجن تقارير الجواسيس (١٣: ٢٦؛ ١٤: ١-١٠). فلقد كان لـ *ʿēdâ* القوات التي تعود مِنَ المعركة (٣١: ١٢- ١٤) وأمامه كان عَلَى رؤساء الشعب تبرير أنفسهم (يش ٩: ١٨-٢١). إلا أن الـ *ʿēdâ*، بذاته، لا يمكنه أن يشن الحرب، لكنه يُعيّنُ القوات للقيام بها (قا؛ عد ٣١: ٣-٦). فيما عدا ذلك، ومِنَ جهة أخرى، فإنه في الممارسة لَهذه الْكَلِمَةَ فهي تُغطي الشعب كجماعة في كُلّ ممارساتها.

ومن جهة أخرى، فإن *ʿēdâ* غير مُلزمة بأرض أو مكان معيّن. برغم ذلك فإن جيل البرية لم يكن له مكان مُعيّن، وجيل السبي كان لديه مكان قد فقده. الخيمة والتابوت كانا الرمزين ومصدر تلك الطاعة للناموس، وهو ما مَيّز بجلاء جماعة ما بعد السبي البابُلي. لَهُذا السبب، وبمقارنة *ʿēdâ*، *qāhāl* لم تُشر أبداً إلى أي شعب آخَرَ غير إسْرَائِيلَ ومن الواضح انها لم تحتج إلى أي مواصفات أخرى: تم إضافة اسم يَهْوَهَ أربع مرات فقط.

(ج) تُصبحُ الاختلافات المذكورة سابقاً واضحة مِن تلك الفقرات التي تظهر فيها كلا الكلمتين في نفس السياق (مثل؛ خر ١٢: ١-٦؛ ١٦: ١-٣؛ عد ١: ١-٧؛ ٢٠: ١-٨). *ʿēdâ* هُوَ التعبير الواضح والدائم لجماعة العهد ككل، بينما *qāhāl* هِيَ التعبير الرسمي للجماعة التي تولدت مِنَ العهد. ويمكن أن تدل أيضاً عن الإجتماع المنتظم للشعب في المناسبات العلمانية (عد ١٠: ٧؛ ١مل ١٢: ٣) أو الدينية (مز ٢٢: ٢٥)، بالإضافة إلى الحشد المجتمع (عد ١٤: ٥؛ ١٧: ١٢).

٣. حيثما تستخدم *ekklēsia* في سب للإشارة إلى *qāhāl*، فهي تُشير إلى إجتماع الشعب أو إجتماع قضائي (مثل؛ تث ٩: ١٠؛ ٢٣: ٣-٨؛ قض ٢١: ٥، ٨؛ مي ٢: ٥)، وبمعنى آخَرَ: كيان لا سياسي (مثل؛ العائدين مِنَ السبي عز ١٠: ٨، ١٢؛ نح ٨: ٢، ١٧). وتشير أيضاً إلى، وبشكل خاص في أخ، إجتماع الشعب للعبادة (مثل؛ ٢ أخ ٦: ٣؛ ٣٠: ٢، ٤، ١٣، ١٧؛ قا؛ يؤ ٢: ١٦). إلا أنه، حتى في هذه الحالات، تُستخدم *ekklēsia* فقط في حالة الشعب كجماعة الله، الّذِي يتميز بتلبية دعوة يَهْوَهَ. وقد يتسع المجال لأن تستخدم الْكَلِمَةَ بنوع خاص حيثما تضمن النص عظمة إسْرَائِيلَ التاريخية متجنباً جواز أن تكون مجرد إدعاءاً سياسياً. وربما تُترجم لَهُذا السبب *qāhāl*، في الفقرات التشريعية التي تُنظمُ حَيَاةُ الجماعة، كانت تُترجم بكلمة *synagōguē*.

مِنَ جهة أخرى كانت تستخدم *synagōguē* بوضوح، إلى جانب استعمالُها العام كإجتماع، ومكان الإجتماع، وحشد القوات، لتدلل عَلَى جماعة يَهْوَهَ المتعارف عليها دينياً. إنها لم تتخذ أياً مِنَ المصطلحات الْيُونَانِيَةِ العادية التي تشير إلى الإجتماعات الشعائرية وإنما كانت كلمة بدون تداعيات مسبقة. وعلى ذلك، يمكننا أن نفهم لماذا تُرجمت *qāhāl* في أسفار مُوسَى الخمسة إلى كلمة *synagōguē*. هَذَا الإختيار للكلمات يُمكن أن يعطي تعبيراً عن حقيقة أن الجماعة الحالية قد أعطيت النّامُوسِ أو أن الشريعة كانت تُقرأ بإنتظام أثناء العبادة العامة. لذا؛ فـ *synagōguē* هِيَ في نفس الوقت رسالة تذكير بالأحداث العظيمة لتاريخ الخلاص والوعود التي أعطيت لإسْرَائِيلَ (قا؛ عد ١٤: ٧-٩). ولقد اكتسب التعبير أهمية أسخاتولوجية أيضاً مِنَ سياقه (إش ٥٦: ٨؛ حز ٣٧: ١٠).

٤. في قُمران، نادراً جداً ما تظهر *qāhāl*، وبعد ذلك في الإجتماعات المُستدعيه للجماعة. ومن جهة أخرى، فإن *ʿēdâ* تخدم في كلا الحالتين كتعيين للتجمع الموحّد ولبقية إسْرَائِيلَ. كما ترد أيضاً ككلمة تشير إلى المختارين. ولكننا نقرأ أيضاً في وثائق قُمران عن جماعة بليعال، مِنَ الأشرار، مِنَ المُستهزئين، إلخ. وهذا يعكس الصراع بين جماعتَي الْحَقَ والباطل، صراع يتم حسمه فقط بطاعة يَهْوَهَ.

ع ج ١. نشأة الْمَجْمَع الْيَهُودِيّ تُعتبر غامضةً إلى حد ما، وبالرغم مِنَ ذلك فإن العديد مِنَ الدارسين يعتقدون أنه قد بدأ في فترة السبي، حينما كان ما يوحّد الْيَهُود معاً كشعب هُوَ ارتباطهم الجماعي بكتبهم المقدسة. وخلال فترة ع ج، كان الْمَجْمَع هُوَ مكان الإجتماع المنتظم الّذِي يلتقي فيه الْيَهُود مِنَ كل أنحاء الْعَالَم الروماني للعبادة والتّعْليمَ. لقد كان المكان الّذِي بدأ فيه بإنتظام بُولُسُ الرسول بشارته في أي مدينة جديدة (مثل؛ أع ١٣: ١٤؛ ١٤: ١؛ ١٧: ١-٢). وكان الشخص المسئول الّذِي يُعهد إليه التدبير المادي لخدمة شعائر العبادة هُوَ الـ *archisynagōgos*. وَ بحلول نهاية القرن الأول. بدا أن الْمَسِيحيين غير مقبولين في الْمَجْمَع. وأياً كان الإجراء المتبع لإقاصائهم فربما يكون هَذَا منطو عَلَى مفارقة تاريخية إنعكست في *aposynagōgos* يو ٩: ٢٢؛ ١٢: ٤٢؛ ١٦: ٢.

٢. (أ) مِنَ العجيب أن أتباع يَسُوعَ لم يصفوا اجتماعاتِهِم ولا جماعتهم عَلَى أنها *synagōguē* (ما عدا يع ٢: ٢)، لان تلك الْكَلِمَةَ كان يمكن أن تكون معتادة لجماعة نبعت مِنَ جذور يَهُودِيّة واعتبرت نفسها، في البداية عَلَى الاقل، كجزء مِنَ الْيَهُودِيّة. ترد *synagōguē* في ع ج (ما عدا يع ٢: ٢؛ رؤ ٢: ٩؛ ٣: ٩) فقط في الأناجيل وَ أع. وهي إما تصف مكان إجتماع الجالية الْيَهُودِيّة المحلية أو التجمع نفسه (وغالباً ما تجمع الْكَلِمَةَ بين كلا المعنيين).

يذكر أع ٦: ٩ أن مقاومي استفانوس أتوا مِنَ "مَجْمَعُ الْمُعتَقين(كما دعاها هُو) والْقَيْرَوَانِيِّينَ وَالإِسْكَنْدَرِيِّينَ وَمِنَ الَّذِين من كِيلِيكِيَا وَأَسِيَا" وكان هناك عدة مجامع في أُورُشَلِيمَ، ولا شك أنها تكونت تبعاً للبلد

الأصل المنتمي لَها الأعضاء. ويصف رؤ ٢: ٩ و٣: ٩ جماعة يَهُودِيَّة ككل كـ "مَجْمَعُ الشَّيْطَانِ". فإدعاؤهم بأنهم سيكونون جماعة الله، إِسْرَائِيلَ الحقيقية، وهو ما يتعارض واللقب الَّذِي حصل عليه الْمَسِيحِيون.

ويوحي الجدل الوارد في يو، وَ أع ٦، وَ رؤ سبب تجنب الْكَنِيسَةِ الأولى لكلمة *synagōgue* كتعبير لوصفها: فهذا التعبير أتى لكي يُعتبر رمزاً للديانة اليَهُودِيَّة الشرعية. فحيث إن نَامُوس موسي قد أخذ بالفعل موضعاً محورياً في الحَيَاةُ والعبادات اليَهُودِيَّة (قا؛ مت ٢٣: ٢)، لذا فإن فكرة الْمَجْمَع كان لاَ بُدّ وأن تبدو جامدة بالنسبة للمَسِيحيين حتى أنهم إنفصلوا عنها مِنَ أجل إجتماع مَسِيحي يعكس الإصلاح الَّذِي تمّ. ولم يمكن لكلمة بهذه المضمون أن تُستخدم لوصف الجماعة والحدث، وبخاصة أن مركز الإِنْجِيلِ هُوَ إعْلاَن الحرية مِنَ الشريعة، والخلاص الَّذِي لا يمنحه إلا الإِيمَان بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ.

(ب) إن اللافت للنظر عَلَى نحو مباشر في *ekklēsia* هُوَ أن- ما عدا مت ١٦: ١٨ وَ ١٨: ١٧- لا ترد هذه الكَلِمَةُ في الاناجيل. الحقيقة أن لو يستخدم الْكَلِمَةَ ٢٣ مرة في أع وهو ما يقترح بأنه قد تجنب عن عمد استخدامها للجماعة التي تنتمي لفترة نشاط يَسُوعَ الأرضي، تظهر أغلبية ورود هذه الكَلِمَةُ إلى حد بعيد في رسائل بُولُسَ (٦٢ مرة مِنَ ضمن ١١٤ مرة). بُولُسَ عَلَى نحو خاص هُوَ الَّذِي شكّل هَذَا المفهوم.

٣. الجماعة الأولية. لا يمكن تفسير غياب *ekklēsia* مِنَ الأناجيل بقول إنه في وقت كتابتهم لم يكن هَذَا المفهوم شائع الاستخدام؛ نظراً لأن الأناجيل تسلمت شكلَهُا الأدبي المعاصر لرسائل بُولُسَ أو التالي لَهُا. وهو ما يجعلنا أن نقول، بدون أدنى شك، أن الكُتّاب الْمَسِيحيون الأوائل قد استخدموا *ekklēsia* فقط لأولئك الأتباع الذين برزوا للوجود بعد صلب وقيامة يَسُوعَ. برغم أن يَسُوعَ نفسه دعى الاثنى عَشَرَ معاً إلا أنه لم يؤسس الـ *ekklēsia* كهذا في فترة حياته.

لكن مِنَ الواضح عَلَى نحو متساو أنه نمى وعي الْكَنِيسَةِ في وقت مُبكّر يضاهي الجماعة الْمَسِيحِية الأولية. تكمن أصولَهُا في حقيقة أن بعض التلاميذ أصبحوا شهوداً عَلَى ظهورات القيامة وتم تكليفهم بحمل أخبار أنه قد بزغ زمن الخلاص. وبتعبير آخَرَ فإن مفهوم الْكَنِيسَةِ تطور عبر الوعي بكونها تحيا الحالة الإسخاتولوجية التِي خُلِقَت بظهورات القيامة (قا؛ ١كو ١٥: ٣ - ١١). فُهِمَت الـ *ekklēsia* الْمَسِيحِية المبكرة ذاتها كمعلن عن ربوبية الْمَسِيحَ، الأمر الَّذِي كان مُدركاً في وسطهم. لكن الْكَنِيسَةِ كانت أيضاً عَلَى وعي بأنها مازالت جزءاً مِنَ هَذَا العصر ومن ثم لم تكن متطابقة مع الـ *basileia*، مَلَكُوتُ اللهِ.

٤. رسائل بُولُسَ (أ) عندما يتحدث بُولُسَ عن *ekklēsia* التي يقوم بها في الرسائل الفردية بتأكيدات مختلفة تكون نقطة بدايته هِيَ إعْلاَن الْمَسِيحَ. عندما يتسلم الناس رسالة الخلاص بإيمان يصبح الْمَسِيحَ حاضراً وواقعياً في اختبارهم. تظهر الـ *ekklēsia* كالحدث الَّذِي يُتمم فيه الله اختياره عبر دعوته الشخصية (رو ٨: ٢٩ - ٣٠). يمكنه لِهَذا السبب أن يتحدث عن الـ *kletoi*، المدعو، عندما يعني الجماعة الْمَسِيحِية (مثل؛ رو ١: ٦ - ٧؛ ١كو ١: ٢).

لنفس السبب يُعنونُ بُولُسَ رسائلَهُ إلى تسالونيكي إلى *ekklēsia* أهل تسالونيكي *en thed pairi*، في الله الآب (١تس ١: ١ - ٢؛ ٢تس ١: ١ - ٢)، صيغة تربط فكرة الْكَنِيسَةِ كحدث مع تلك الخاصة بالْكَنِيسَةِ المحلية. فليس مِنَ الصعب إدراك الفكرة الأساسية لـ *qāhāl* ع. ق. لكن *ekklēsia* أهل تسالونيكي تقدم أيضاً الدعوى بأن دعوة الله - التي خرجت عبر الرسول والوعاظ الآخرين في شكل عرض المصَالَحُة (قا؛ ٢كو ٥: ١٩- ٢٠)- جمعت هَذَا التجمع؛ إنها تمثل لِهَذه المكانة خليقة الله الْجَدِيدَةَ.

أصل الْكَنِيسَةِ ليس فقط هُوَ الَّذِي يسكن مع الله؛ فالـ *ekklēsia* يمكن فهمها فقط في علاقة مع الرَّبّ كالـ *ekklēsia ton theou*، كَنِيسَةُ الله (١كو ١: ٢؛ ١١: ١٦، ٢٢؛ ١٥: ٩؛ ٢كو ١: ١؛ غل ١: ١٣؛ ١تس ٢: ١٤؛ ٢تس ١: ٤). يوجد في غل ١: ٢٢ ورو ١٦: ١٦ فقط الأهلية *en Christō*، في الْمَسِيحَ، أو *ton Chrision*، للمَسِيحُ.

(ب) رغم ذلك فإن حقيقة أن *ekklēsia* تحمل طبيعة حدث لا تنفي عامل الاستمرارية؛ فالْكَنِيسَةِ تُعبّرَ عن نفسها في أشكال وتأسيسات ثابتة، حيث سيستمر الرَّبّ في جعل حضوره واقعياً. لاَ بُدّ مِنَ اعتبار التجمع (*synagō*) عنصر أساسي في *ekklēsia* (قا؛ ١كو ١١: ١٨). ومن هنا يجب التفكير في الـ *ekklēsia* بمفاهيم ملموسة عَلَى نحو نقي.

لا يستخدم بُولُسَ أبداً كلمة *ekklēsia* كي يعبر عن جَسَدٍ غير مرئي- مفهوم برز في سياق النفاق والخداع. أحد آباء الْكَنِيسَةِ الذين طوروا هَذَا المفهوم شددوا عَلَى أن أولئك الذين ينتمون لله مرئيين لَهُ فقط. تسترجع هذه الفكرة ٢تي ٢: ١٩ "يَعْلَمُ الرَّبُّ الَّذِينَ هُمْ لَهُ". إنها تمتد إلى الْكَنِيسَةِ، بكلمة أخرى، ما قالَهُ بُولُسَ عن إِسْرَائِيلَ، إنه ليس كُلّ إِسْرَائِيلَ ينتمون إلى إِسْرَائِيلَ، بل فقط "أَوْلاَدُ الْمَوْعِدِ" (رو ٩: ٦ - ٨). إنها تدرك الخطر الَّذِي يُحذر أعضاء الْكَنِيسَةِ منه- إذ أن حصاد الْجَسَدِ ليس إلا الفساد (غل ٣: ٧؛ قا؛ رو ٨: ١٢ - ١٣). لذا؛ ففي حين أن التطبيق الدقيق للغير مرئي لكلمة *ekklēsia* قد يكون مفقوداً إلا أن مفهوم الْكَنِيسَةِ الغير مرئية موجود (قا؛ مت ١٣: ٢٤ - ٤٣؛ ٢٥: ٣١ - ٤٦؛ عب ٢: ٣؛ ٣: ٧ - ٤: ١٤؛ ٦: ١ - ١٢؛ ١٠: ٢٦ - ٣٩؛ ١٢: ١٢ - ٢٨).

تحتل الـ *ekklēsia* مكانتها، ووجودها، وكيانها في حدود جغرافية موضحة؛ لذا يكتب الرسول "إِلَى كَنِيسَةِ اللهِ الَّتِي فِي كُورِنْثُوسَ" (١كو ١: ٢؛ ٢كو ١: ١)، موضحاً أنها تنتمي إلى شعب ذلك المكان ولَهُا صفة جديدة ومختلفة أيضاً. أولئك الذين ينجذبون إلى الـ *ekklēsia* يعيشون في محيط قوة الخليقة الْجَدِيدَةَ (٢كو ٥: ١٧)، لكنهم لا يُنزعون مِنَ موضعهم في النظام الاجتماعي. إنهم يظلون إِسْرَائِيلِيين، رومانيين، عبيداً، أحراراً، إلخ (قا؛ ١كو ٧: ١٧- ٢٤). لكن هذه الاختلافات تفقد القوة الحاسمة التي تمنع الوحدة والتبعية (قا؛ غل ٣: ٢٧- ٢٩). ومن ثَمّ فإن أولئك الذين يُحسبون ضمن "الْمُقَدَّسِينَ"، كما يدعو بُولُسَ أعضاء الـ *ekklēsia*، (١كو ١: ٢؛ في ١: ١؛ ← *hagios*، ٤١) - هم أولئك الذين يدعو هم الرَّبّ - الذين يعطي لَهُم الإِيمَانِ - وتُوضع مشاركتهم في الحَيَاةُ الْجَدِيدَةَ بالمَعْمُودِيَّة (رو ٦: ٣ - ٤).

(ج) عَبّرَ بُولُسَ بأفضل طريقة عن فهمه للجماعة الْمَسِيحِية بتسميتها جَسَدٍ (*sōma*، قا؛ رو ١٢: ١ - ٥؛ ١كو ١٢: ١٢ - ٢٧؛ ← ٥٣٩٣). حقيقة أن الجماعة الْمَسِيحِية جَسَدٍ، وجَسَدِ الْمَسِيحَ في ذلك (١كو ١٢: ٢٧) تتبنى الفكرة المكانية؛ فالانتماء إلى الْمَسِيحَ يعني أن تصبح مثل عضو- جزء مِنَ الكائن الحي الذي يكون فيه لكل وحدة وظيفتها وهو موهبتها الخاصة (← *charts*، ٥٩٢١). ليمارس العطاء والأخذ المتبادلين.

لا يوجد تدرج طَبقاً للأهمية في الـ *ekklēsia*، بل بالأحرى تعتنق مواهب القيادة والتنظيم، وأيضاً الشفاء، والتكلم بألسنة، وتمييز الأرواح (رو ١٢: ٤ - ٨؛ ١كو ١٢: ١٤- ٣١). هذه كلهُا تجليات لعمل الرُّوحِ الْوَاحِدِ، أي حضور الرَّبّ الْمُمَجّد في جَسَدِه. يتطلب تطورها ونموها عَلَى نحو منظم حَيَاةُ الجماعة الْمَسِيحِية (١كو ١٤: ٣٣).

لم ينو بُولُسَ لأن يُضَمّن هذه الحقيقة بواسطة نظام صارم للمناصب، فممارسة المواهب ينبغى التفكير فيها بطريقة ملموسة. يفهم بُولُسَ *ekklēsia* كالْكَنِيسَةِ الحية المجتمعة. يمكن فقط في الاجتماع والعيش

معاً بالمحبة - الموصوفة في ١كو ١٣ كالهبة الفائقة - أن تكون حقيقية، كما أنه بهذه الطريقة فقط يمكن الاعتراف بالعطايا الأخرى التي يهبها الله واستخدامها. يظهر الموقف في كورنثُوسَ أنه سابق للاعتناق العام للمناصب المؤسساتية - مثل الأسقف والشيخ (رج في ١: ١؛ أع؛ الرسائل الرعوية). لكن حتى في ١تي ٣: ١٥ تمنح الْكَنِيسَةِ قيمة جوهرية أَعْظَمُ مِنَ أصحاب المناصب، لأن الْكَنِيسَةِ هِيَ الـ *oikos theou*، بيت الله.

(د) حقيقة أن *ekklēsia* بكل ما في الْكَلِمَةَ مِنَ معنى ترد في بعض المواضع مِنَ حين لآخر تنبع مِنَ مادية مفهوم بُولُسَ، لأنه يشير إلى التجلي الحاضر المتوقع، (مَلَكُوتَ) للمَسِيحُ المصلوب (← *basileus*، ٩٩٥). هَذَا هُوَ السبب في أن *ekklēsia* ترد تكراراً في الجمع. سواء تشير إلى الكنائس المختلفة في إحدى المناطق (مثل؛ ١كو ١٦: ١؛ غل ١: ٢، ٢٢)، أو إلى عدد مِنَ الكنائس أو إلى جميعها (مثل؛ رو ١٦: ١٦؛ ١كو ٧: ١٧؛ ١٤: ٣٣- ٣٤).

في الواقع؛ لقد دُعيت المجموعات الصغيرة في البيوت الفردية كنائس (رو ١٦: ٥؛ ١كو ١٦: ١٩؛ فل٢؛ قا؛ كو ٤: ١٥) ويُشير هَذَا إلى أنه ليس هناك أهمية للمكان ولا الحجم الكمي للاجتماع الَّذِي يحدد استخدام التعبير. إن ما يهم هُوَ حضور الْمَسِيحَ فيما بينهم (قا؛ غل ٣: ١)، وإعْلاَنِ الْمَسِيحَ نفسه لَهُم (قا؛ ١كو ٣: ٤ - ١٠)، والإِيمَانِ الَّذِي يعضده. ومِنَ هنا لا يُعدُّ الْجَمْعِ من أجل أورشليم (١كو ١٦: ١؛ ٢كو ٨: ٩) تعبيراً عن الاحترام لتَفوق كَنِيسَةِ أُورُشَلِيمَ، بل هو تعبير عن الشركة في الرَّبِّ الوَاحِدِ.

(هـ) بينما تشير *ekklēsia* عادة إلى الشكل المحلي المحدد للكَنِيسَةَ، فعلى الرغم مِنَ ذلك فهناك *ekklēsia* واحدة. الفقرات التي توضح هَذَا بصُورَةٍ أوضح هِيَ تلك التي يتذكر بُولُسَ فيها وقت اضطهاده للكَنِيسَةَ (١كو ١٥: ٩؛ غل ١: ١٣؛ في ٣: ٦). توجد كَنِيسَةِ واحدة لأن ربها وَاحِدٌ وتختم الْمَعْمُودِيَّةِ العلاقة مع الْمَسِيحَ، وفي العشاء الرَّبَّانِي يختبر الذين في الْمَسِيحَ طبيعتهم المتحدة. على الرغم مِنَ إن هذه أحداث معينة وذات صلة بأماكن معينة، لكنها في ذات الوقت مرتبطة بجَسَدِ الْمَسِيحَ كوحدة كاملة، وهكذا رغم الاختلافات في التفصيل إلا إنه يوجد ليس فقط الإِيمَانِ بل أكثر مِنَ ذلك القواعد والطقوس الدينية التي وضع أساسها الرسل وَتأكدت بسلطانهم (١كو ٧: ١٧؛ ١١: ١٦؛؛١٤: ٤٠؛ ١٦: ١).

(و) مفهوم الْكَنِيسَةِ كجَسَدِ (*sōma*) الْمَسِيحَ تطور في كو وَ أف كمصطلحات تُعبر عن العلاقة مع الرأس (*kephalē*، كو ١: ١٨)، والذين خلَّصهم الآبَ مِنَ سلطان الظلمة وقوتها وانتقلوا إلى مَلَكُوتُ الابْنَ صائرين جزءاً في جَسَدِهِ (١: ١٣)، مشتركون في الفداء وغفران الخطايا، ودخلوا إلى السَّلاَمِ الَّذِي صنعه الْمَسِيحُ (كو ١: ٢٠، قا؛ أف ٢: ١٢-٢٢). أتمَّ الْمَسِيحَ الْمصَالِحُة بمَوْتِهِ وأعلنها برسله وهذا هُوَ بداية مفهوم *ekklēsia*، حسب الترتيب الزمني وذات أهمية نسبية. يصبح *sōma* مِنَ *ekklēsia* كأنه يصف المجال الَّذِي تتجه فيه ربوبية الْمَسِيحَ.

تَطوّرَ أف هذه الفكرة مع إدخال فكرة بأنه ضمن *ekklēsia* صارت حكمة الله معلنة حتى لقوى الْعَالَمِ (أف ٣: ١٠؛ ٤: ٨ -١٠)، إذ أفقدها الْمَسِيحِ تأثيرها (كو ٢: ١٤- ١٥؛ ٢٠)، حيث الْمَسِيحَ بكل الأحوال أسمى مِنَ هذه القوى، وقد صَالَحُ السَّمَاءِ والأرض (أف ١: ٢٠- ٢١؛ كو ١: ١٥ -٢٠)، ويتمركز التشديد في أف عَلَى وحدة الْجَسَدِ السرية. (خاصة أف ٤: ٣ -١٣)، وتخدم هذه لتصف صُورَةِ النمو نحو النضوج (٤: ١٣؛ كو ٢: ١٩)، ويوجد تمايز واضح بين الرأس والْجَسَدِ - الرَّبِّ الَّذِي هُوَ مقابل ولكن أسمى مِنَ كنيسته، وهي متكلة عليه بالكامل.

يأخذ المفهوم بُعداً تنظيمياً مرتبط بالدور في الطقوس الدينية (قا؛ أف ٤: ١١)، في الوقت المبكر كان اهتمام كُلّ الجماعة ولكنه أصبح الآن مسئولية مناصب معينة، ليجهز الْقِدِّيسِينَ ليقوموا بواجبهم (٤: ١٢).

٥. متى ولوقا **(أ)** ينبغي أن تُفهم *ekklēsia* مِنَ القرينة في متى كأنها عدد مِنَ الأشخاص الأحياء الذين يجتمعون في مكان وَاحِدٌ. حيث متى مهتم في تتبع مجمل النظام للجماعة الْجَدِيدَةَ، وهذا يبين بأن *ekklēsia* استخدمت هنا في ع. ق بمعنى *eda*، الْمَجْمَع.

تفسير مت ١٦: ١٨، أكثر صعوبة؛ "أَبْنِي كَنِيسَتِي" فهل يُشير ضمير "أنَا" في الفعل "أبْنِي" إلى يَسُوعَ خلال حياته عَلَى الأرْضِ أم إلى ما بعد مَوْتِهِ؟ عموماً، الأفضل أن نراها في المستقبل كأنها تَشير إلى الفترة التالية لمَوْتِهِ، فيَسُوعَ لا يتحدث هنا عَلَى أن كينونة الْكَنِيسَةِ ستأتي للوجود في الحال بل *ekklēsia* هنا هِيَ الجماعة الأخروية مِنَ الشعب الحقيقي لله، وعبارة "وَأَبْوَابُ الْجَحِيم" (تعني قوات الْمَوْتِ) لن تقوى عليها، إذ أن جذورها تمتد لحقيقة أنَها مرتبطة بالْمَسِيحَ الْمُقام الغالب الْمَوْتِ.

(ب) أما بالنسبة للوقا، فإنّ زمن الْكَنِيسَةِ هُوَ الفاصل المعين بين تاريخ الخلاص منذ قيامة الْمَسِيحَ حتى عودته، وهذا يُفهم مباشرة مِنَ كيفية استخدامه للكلمة، بينما *ekklēsia* غائبة تماماً عَنَ لو بينما استخدم المصطلح ٣٢ مرة في أع ٥: ١١، ولاحقاً (ولكن ليس في أع ٢).

(ج) *ekklēsia* في أع كما هِيَ عند بُولُسَ تُشير أولاً إلى كُلّ الْمَسِيحِيين الأحياء الذين يجتمعون في مكان محدد مثل؛ الجماعة الأولى في أُورُشَلِيمَ (٥: ١١؛ ٨: ١؛ ١١: ٢٢؛ ١٢: ١، ٥)، والْكَنِيسَةِ في أَنْطَاكِيَةَ (١٣: ١)، والأماكن الأخرى. توصف الْكَنِيسَةِ في أع ٢٠: ٢٨ بأنها كَنِيسَةِ الله *ekklēsia ton theou* الفكرة التي قد تُفهم مِنَ خلال الآتي، ويحدث هَذَا بقوة الرُّوحُ الْقُدُسُ الَّذِي يوحد الأعضاء الأفراد ضمن الْكَنِيسَةِ. إنه الرُّوحُ الْقُدُسُ مِنَ يحرك ويجهز الْكَنِيسَةِ (١: ٥، ٨؛ ٢: ٤ -٢١، قا؛ ٤: ٣١ - ٣٧) والذي مِنَ أجلهُ تُهاجم وتُضطهد (٧: ٥٥ - ٦٠).

في أع أيضاً *ekklēsia* هِيَ واحدة جوهرياً، ومعترف بأنها تجتمع في أماكن محددة (قا؛ ١٤: ٢٧)، ولكنها دائماً تتضمن مُجمل هَذَا التجمع، كما في ع. ق (قا؛ ٧: ٣٨ التي تشير إلى إِسْرَائِيلَ زمن البرية)، *ekklēsia* تُعبّر عَمن اتبعوا دعوة الله وجاؤا معاً (قا؛ *synagō* في ١٤: ٢٧)، حتى عندما ينتهي اجتماعهم يحتفظون بنوعية *ekklēsia*، إنها واحدة عبر الْعَالَمِ ولكنها رغم ذلك حاضرة بالكامل في كُلّ جماعة عَلَى حده. يستطيع لوقا أن يستخدم المُفرد ليشير إلى الْكَنِيسَةِ بشكل عام (٨: ٣) وأيضاً "الْكَنَائِسُ فِي جَمِيعِ الْيَهُودِيَّةِ وَالْجَلِيلِ وَالسَّامِرَةِ"(٩: ٣١).

٦. كتابات يوحنا **(أ)** يركز يو عَلَى حقيقة أنه في عَالَمِ الْمَوْتِ وعدم الإِيمَانِ هذا، الَّذِي لا يستطيع معرفة الرَّبّ (يو١: ١٠؛ ١٤: ١٧)، لكن لاَ زال بإمكان الناس اختيار الولادة مِنَ فوق (٣:٣ -٢١؛ قا؛ ١: ١٢-١٣)، وبذلك يعبرون مِنَ الْمَوْتِ إلى الْحَيَاةُ، عَلَى خلاف أع بعوائله ومجموعاته المحلية يُرَكّز يو دائماً عَلَى الأفراد الذين يُقبلون إلى هَذَا الإِيمَانِ والمعرفة.

يظهر تطبيق يَسُوعَ للمفاهيم الْيَهُودِيَّةِ عن شعب الله الأخروي (مثل؛ الكرمة، ١٥: ١ - ٨، الرَّاعِيَ والخراف، ١٠: ١- ١٨) يظهر يَسُوعَ كأنه المعلن والمُحقق، ويوجه يو الانتباه إلي الْهُوّة التي لا يمكن عبورها بين الإِيمَانِ وعدم الإِيمَانِ، ويُميز بأن الله وحده مِنَ يستطيع توصيل الشخص بيَسُوعَ (٦: ٤٤؛ ١٧: ٢). يتوازن هَذَا التركيز عَلَى الفرد مع وصية يَسُوعَ على المحبة المتبادلة (١٣: ٣٤ - ٣٥)، دون أي شكل هَيْكَلي أو أي مصطلح يستحضر للعيان. فقد تعين مسبقاً بأن الله هُوَ المسئول عن الولاء (١٠: ١- ٦؛ ٢٦- ٣٠؛ ١٧: ٦)، لذا؛ فأن نأتي معاً في وحدة قد يكون هذا عمل الله وحده (١٧: ٢١).

(ب) في رؤ، *ekklēsia* (كما في أع) تعني الجماعة التي نمت وتجتمع في مكان معين. حتى ٢٢: ١٦، تتكرر كُل الشواهد في الرسائل وفي ص ٢ و٣ أو في رؤية المنارات السبعة (١: ٤، ١١، ٢٠ وبقول آخَرَ السبعة *ekklēsiai* في آسيا)، يتحدث يَسُوعَ المُمجد في ٢٢: ١٦ للكنائس مِنَ خلال ملاكه، وتشير كُل الإشارات في ٣يو ٦، ٩، ١٠ إلى الجماعة المَسِيحَية المحلية.

٧. يعقوب وعبرانيين يع ٥: ١٤، الَّذِي يتعامل مع شيوخ *ekklissia* يستخدم الكَلِمَة بمعنى متخصص لتدل عَلَى الجماعة المحلية المنظمة وفقاً لنموذج الْمَجْمَعِ اليَهُودِيّ، يستشهد عب ٢: ١٢، بـ مز ٢٢: ٢٢(عب *qāhāl*) وتعني التجمع الاحتفالي الطقسي. بينما تختلف عب ١٢: ٢٣، حيث تذكر هنا الْكَلِمَة في سلسلة مِنَ المصطلحات الإسخاتولوجية المأخوذة مِنَ التقليد اليَهُودِيّ: المؤمنون مؤهلون كـ "كَنِيسَةِ أَبْكَارٍ مَكْتُوبِينَ فِي السَّمَاوَاتِ" والدخول إلى كنيسته هُوَ كالدخول إلى "أَرْوَاحِ أَبْرَارٍ مُكَمَّلِينَ" ومع يَسُوعَ الَّذِي هُوَ وسيط عهد جديد لا يكون السؤال هنا عن وصف الجماعة بل توصيف الحدث الأخروي (خدمة العبادة).

٨. مازال السؤال موجوداً عن المصطلحات الأخرى المستخدمة التي تشير للجماعة الْمَسِيحَية، وتحديداً في الكتابات التي تكون فيها *ekklēsia* غائبة أو نادرة.

(أ) تستخدم الأناجيل بتكرار (مثل؛ ٦٨ مرة في مت، ٥٨ مرة في يو) *mathētēs* تلميذ، لتشير إلى أتباع يَسُوعَ. في ع. ج (ولا ترد في سب). وتتكرر بشكل رئيسي في صيغة الجمع، وتدل الكَلِمَة أصلاً على الذين تكرسوا لتَعَالِيمَ السيد والتزموا بتَعْلِيمَه لآخرين. وبما أن *mathētēs* لا تتكرر خارج الأناجيل وَ أع، إذاً هناك طوراً مِنَ التقليد لم تكن قد صيغت فيه المصطلحات الموحدة عن الجماعة الْمَسِيحَية بعد، وتعبّر هذه الفترة عن أول تجمع للناس حول يَسُوعَ خلال حياته عَلَى الأرْضِ، وفي أع حول الْمَسِيحَ المُمجّد الَّذِي آمنوا بحضوره بالرُّوحُ.

(ب) إن الأمر مختلف مع الجمع *hoi hagioi* الْقِدِّيسِينَ، التي ترد ٤ مرات في أع (دائماً في القصص عن بُولُسُ) و٣٨ مرة في كتابات بُولُسُ لأعضاء الكنائس. دُعي الْقِدِّيسِينَ أيضاً الْمَدْعُوِّينَ (رو ١: ٧؛ ١كو ١: ٢)، وهم الذين قدسهم الله. تدل الْكَلِمَة عَلَى إِسْرَائِيلَ الحقيقي ومن المحتمل أنها استخدمت أولاً للجماعة الأصلية في أُورُشَلِيمَ (أع ٩: ١٣؛ ١كو١٦: ١) ومن ثمّ للْمَسِيحَيين عُموماً.

(ج) أدى هَذَا الاعتقاد بِبُطْرُسُ لاستخدام سلسلة كاملة مِنَ التعبيرات اليَهُودِيّة التي صيغت مِنَ قِبَلِ ع. ق. لذا تم عنونة الرسالة إلى "إِلَى الْمُتَغَرِّبِينَ مِنْ شَتَاتِ ...، الْمُخْتَارِينَ" (١بط١: ١) والذين دعيوا ليكونوا *hagioi* قِدِّيسِينَ (١: ١٥) وقد سَبَقَ و"آمنوا بالله" (١: ٢١)، وهم موصوفون كـ "جِنْسٌ مُخْتَارٌ، وَكَهَنُوتٌ مُلُوكِيٌّ، أُمَّةٌ مُقَدَّسَةٌ، شَعْبُ اقْتِنَاءٍ" (٢: ٩)— جميعها تعكس لغة ع. ق. إن الجماعة الْمَسِيحَية ليست شيئاً جديداً، ويجب أن تُفهم كإتمام للوعود والآمال المُعطاة لإِسْرَائِيلَ. تجتمع كحجارة حية في بيت رُوحَيٍ (٢: ٥ - ٨)، ويخدم بعضهم بعضا بالمواهب المختلفة حسب نعمة الله المُعلنة فيهم (٤: ١٠). يبدو في هذه العملية استبدال ترتيب ع. ق للشيوخ (قا؛ ٥: ١- ٤،← *presbyteros*، ٤٥٦٥) كُل هَذَا طبقاً لمصطلح الرَّاعِيَ والقطيع، يقف الْمَسِيحَ كالرأس وراعي الرعاة؛ وبمعنى آخَرَ: كالمسيا.

(د) دعي أعضاء الجماعة أيضاً *adelphoi* الإخوة (←٨١) وهذا التعبير يرد كثيراً عند بُولُسُ (٩٦ مرة)، ولكنه أيضاً في أع ورسائل يو و يع وَ عب.

انظر أيضاً *synagō*، تجمّع، يجمع (٥٢٥١).

١٧١٩ (*eklampō*، مُفعم بالضياء) ← ٣٢٩٠

١٧٢١ **ἐκλέομαι**، ἐκλέομαι، (*eklegomai*)، يختار لنفسه، يختار (١٧٢١)؛ ἐκλεκτός، (*eklektos*)، مختار، منتخب (١٧٢٣)؛ ἐκλογή، (*eklogē*)، اختيار، إنتخاب، إفراز (١٧٢٤).

ث ي ١. في ث ي تشير فئة هذه الكلمات إلى انتخاب و/ أو إختيار الأشخاص أو الأشياء، تُستخدم *eklogē* أحياناً للتجنيد العام للرجال في الخدمة العسكرية، أو إختيار الجنود كأفراد مِنَ الجيش لمهمة محددة صعبة أو مجيدة. استخدمت *eklegomai* و*eklogē* بشكل خاص بمعنى سياسي، لإنتخاب أناس لأداء مهمة معينة أو لإدارة منصب محدد (مثل؛ الشيوخ *polis*). يضع مثل هَذَا الانتخاب المسئولية عَلَى الشخص المنتخب، عادة ليعمل عَلَى تحقيق الأفضل لأعضاء الجماعة الآخرين.

٢. يمكن أن تطبق الكلمات عَلَى موضوعات، تُستخدم *eklegomai* للدلالة عَلَى اتخاذ قرار بتفضيل شيء ما واعتباره حسن سواء فكرياً أو جمالياً، أو انتقاء فصول رائعة أدبيا، وقد تدل *eklogē* عَلَى اقتناء شيء أيضاً (مثل؛ سفينة) أو فرض جزية والضرائب الرسمية. في كُلّ حالة تم اختيارجزء مِنَ كم أكبر بعد قرار مستقل ومن أجل هدف محدّد.

٣. يستخدم بعض الْكُتّاب الرواقيين هذه الْكَلِمَةَ للتعبير عن شخص حر مفرد يختار بين إثنين أو أكثر من الإمكانيات، وصلة ذلك بأسلوبه في الحَيَاةُ، أو أسبَابُ رزقه، أو إستخدام السلع المادية.

ع. ق ١. لا يرد الاسم *eklogē* في سب أصلاً، ويعود السبب في ذلك لعدم وجود اسم مُقابل له في العبرية. الحقيقةً بأن الأشكال اللفظية الوحيدة التي ترد تؤدي إلى التركيز ليس عَلَى الفعل بل عَلَى الشخص الَّذِي يختار والشخص المختار (*eklektos*). يرد *eklegō*، في المبني للمعلوم ١٠ مرات فقط وخاصة في سفري مل وَ أخ، بينما يرد في المبني للمتوسط *eklegomai* يقرب أن يكون دائماً كترجمة لأشكال مِنَ الفعل العبري *bāḥar* يختار، ينتقي، يفضل، كما أن هَذَا الفعل العبري لَهُ نفس معاني الفعل اليوناني (رج أش ٤٠: ٢٠، حيث يدل عَلَى اختيار الشخص للمادة المناسبة للوثن؛ تك ٦: ٢، واختيار الزوجة بعناية وحرص؛ ١٣: ١١، اختيار لوط لقطعة أرْضَ بدت لَهُ أكثر البقاع مناسبة).

في أم يصوّرُ المبني للمجهول مِنَ *bāḥar* غرض واحد كمرغوب فيه بالمقارنةً مع آخَرَ، ومثل؛ حَيَاةُ الإيمَانِ والطاعة أمام الله كالحَيَاةُ المُفضّلة عن الذَهَبِ والفِضّة (أم ٨: ١٠، ١٩؛ ١٦: ١٦). ويستخدم الفعل أيضاً لإختيار الشعب للملك (١صم ٨: ١٨)، يمكن أن يصف اسم الفاعل *bāaḥûr* والصفة *bāḥîr* بشكل خاص إختيار قوات خاصة (قا؛ قض ٢٠: ١٥- ١٦؛ ١صم ٢٤: ٢؛ ٢أخ ٢٥: ٥)، أو لوازم ملائمة بشكل خاص (خر ١٤: ٧). *bāḥar* (مترجمة مع *eklegō*) تُشير أيضاً للقرار الديني المصيري في الاختيار بين يَهْوَهَ والآلهة الأخرى (يش ٢٤: ١٥). أو بين الحَيَاةُ في بيت الله أو بين الناس الأشرار (مز ٨٤: ١٠).

(ب) في معظم الحالات حين ترد *bāḥar* (وكذا *eklegō*)، فإنّ اللهَ الذي هُوَ الذي يختار. في تث بالإضافة إلى الناس الَّذِين اختارهم الله وعينهم لمهمة خاصة (٤: ٣٧؛ ٧: ٧؛ ١٤: ٢)، فإنّ الإشارة تكون أكثر للمكان الأوحد الَّذِي عينه الله لشعبه كمركز للعبادة والذبائح (قا؛ ١٦: ٦ - ٧؛ ١٨: ٥ - ٦؛ ٢٦: ٢). في ١مل (قا؛ ١١: ١٣، ٣٢؛ ١٤: ٢١) وَ ٢أخ (قا؛ ٦: ٣٤، ٣٨؛ ١٢: ١٣)، حيث عُرّفَ هَذَا المكان بعنايةَ أكثر كأورشليم، مدينة دَاوُدَ. ويوصف دَاوُدَ نفسه كمختار (١مل ٨: ١٦؛ ١١: ٣٤). وفي المجال الطقسي نجد اختيار الله للكهنة (تث ١٨: ٥؛ ١صم ٢: ٢٨؛ ١أخ ١٥: ٢؛ ١٦: ٤١). كما اختار الله كُل من شاول ودَاوُدَ كملكين (١صم ١٠: ٢٤؛ ١٦: ٨ - ١٠؛ ٢صم ٦: ٢١). أخيراً؛ الفصول الأخيرة مِنَ إش تشير إلى اختيار الله لعبده (أش ٤٢:

١٠) ويعقوب وإبْرَاهِيمَ (٤١: ٨).

٢. هَذَا التَأكيد على عمل الله يُقوّى أكثر من قبل الحقيقة بأن اسم الفاعل *bāahūr* الَّذِي يشير إلى نوعية الغرض، فلم يُعامل إسْرَائِيل كالشعب المختار، لكن بدلاً من ذلك استخدمت الصفة *bāḥîr*، (في اليُونَانِيَّة *eklektos* مُستخدمة لكلا الكلمتين). وهَذَا يعني لاهوتياً بأنّ ع. ق لم يهتم بجذب الإنتباه إلى أهمية أو مكانة الأمة. بل إلى اختيار الله الحر بدافع النعمة، وليس بسبب الاسْتِحْقَاق البشري. تدل أيضاً *bāḥîr*، (قا؛ ٢صم ٢١: ٦؛ مز ١٠٥: ٤٣؛ إش ٤٢: ١؛ ٦٥: ٢٢ = سب ٦٥: ٢٣) على أن غاية الاختيار هُوَ تحقيق مهمة، وبأن هذا الاختيار يُمكن أن يُحتفظ بصلاحيته فقط بإنجاز تلك الخدمة. بإلقاء نظرة مُجملة لـ تث بالإضافة لـ إش، تظهر فعالية الله في الخليقة، وذلك بتأسيس جماعة جديدة بين الأمم كنموذج مختلف جديد للجماعة، والتي تهدف لأن تظهر أعمال الله ذاتَ السلطان ونعمته، ومدى جدية وصاياه.

نتيجة لذلك، فإن عقيدة الاختيار جزء غير قابل للذوبان مِنَ معرفة قداسة الله، وتفرده، وسيادته المُطلقة. وتُظهر الإدعاء الكلي الذي يُجعل بتوافق مع سمات طبيعته تلك. يصل هذا الخط من الفكر ذروته في إصحاحات إش التي تتحدث عن عبد الله (*pais theou*←٤٠٩٠)، الَّذِي يظهر كوكيل الله في الفداء عن كُلّ البشرية. فاختيار الله لا يستند إِلَى المؤهلات البشرية، ولا تُحدث موقع امتيازات. لذلك، يُمكن لِهَذِهِ المؤهلات أن تحتفظ بمعناها فقط عندما تؤدي للتجاوب مع محبة الله، وطاعته، ونوعية الحَيَاة التي تستلزمها الوصايا. وليس الهدف مِنَ ذلك الوصول، بل البداية التي يجب أن تُؤكد. نتيجة ذلك، نجد تحذيراً بأن الله قد يرفض ثانيةً الَّذِي أجتذب إليه بهذه الطريقة (١صم ١٦: ١؛ إر ١٤: ١٩).

٣. هناك، عَلَى أي حال، خطر التفكير والحديث عن الذين تم اختيارهم، ومؤهلاتهم، والفرق بينهم وبين الناس الآخرين، وكان المسألة تتعلق بنخبة قد استحقت التفضيل بلسبب جهادهم، ومعاناتهم، وإنضباطهم المتزمت، أو تضحياتهم بالنفس الأعظم. اللاهوت الرَّائِي زيادة على ذلك الرؤيوي (٣٦٩٦ ← *mystērion*) أحدث مثل هَذَا التحول في تفسير المعاناة وربطها بالفصول التي تتحدث عن العبد المتألم في إش واعتبرها برهان على الإختيار بالمقاومة الثابتة وقت البلوى. بناءً عليه أصبح أهم شيء هُوَ حيازة ومعرفة التوراة كأساس للإعتقاد المبني عَلَى الاختيار، مما يعطي إسْرَائِيل أفضلية عَلَى الآخرين (قا؛ ٢إسد ٥: ٢٣- ٢٧). تم التعبير عن ذلك تحديداً في أفكارمثل الانتقام، التي أثَّرت على هَذَا الخط مِنَ التفكير (قا؛ ١أخن ٦٢: ١١- ١٥).

وهكذا أصبح الإختيار مكانة وامتياز قد تدرك وتتحقق بالاسْتِحْقَاقات المريبة. استمرت هذه الأفكار في تَعْلِيمَ ع. ق عن الفرق بين إسْرَائِيلَ الحقيقي والرُوحي وبين العضوية السياسية والْجَسَدِية في الشعب، وبالأخص في سياق مقاومة "تغلغل" الهلينية، مما قاد المؤمنين لعزل أنفسهم في مجموعات منغلقة عَلَى ذاتها. وهذا جلب بالحتمية، مفهوم الاختيار الفردي ووضعه في طليعة المفاهيم. وهذا ظاهر بشكل خاص في نصوص قمران (مثل؛ نج ٤: ٢٢؛ ٨: ١- ١٥)، ولم يؤدِ إدراك مفهوم الاختيار هذا إلى الشعور بالتفوق عَلَى باقي الأمم الأخرى وعلى الناس الأشرار فقط، بل وقاد أيضاً لكراهية مباشرة لأولئك الذين رُفضوا (١: ٣ - ٤). بعض سمات التقوى الفَرِّيسِيَّة، كاحتقار الناس العامة (*'am hā' āreṣ*) (شعب الأرض) تعبَّرَ عن مثل هَذَا الاتجاه (← *Pharisaios*، ٥٧٥٧).

ع. ج ١. في ع. ج الفعل *eklegomai* واسم الفاعل *eklektos* (مُستخدم كاسم)، ترد كلّ منها ٢٢ مرة، وهذا أقل نسبياً بالمقارنة مع سب. والاسم *eklogē*، لا يرد في سب ويرد ٧ مرات، بشكل رئيسي عند بولس.

(أ) يستخدم مت وَ مر *eklektos* في صيغة الجمع ضمن سياق الأقوال الأخروية. وهذا الاستخدام واضح في نفس المعنى كتقليد يَهُودِيّ، الَّذِي وفقاً لَهُ موضوع الاختيار هُو مجموعة الناس، بالرغم إن الحديث عنهم يكون كمجموعة مكونة مِن أفراد (قا؛ أيضاً *genos eklekton* في ١بط ٢: ٩)، واستخدمت صيغة المفرد للإشارة إلى يَسُوعَ الْمَسِيحَ في لو ٢٣: ٣٥ وَ ١بط ٢: ٤؛ ٦، واستخدمت مرة واحدة (رو ١٦: ١٣) كعضو وَاحِدٌ في كَنِيسَةِ. وترد ايضاً في ٢ يو ١ وَ ١٣ مع *kyria* أو *adelphē* ولكن يصعب القول إن الشواهد تشير لأفراد بعينهم بل بالأحرى إلى الكنائس.

(ب) مِنَ ٢٢ استخدام لـ *eklegomai* دائماً في البناء المتوسط (معظمها في لو وَ أع) يمكن جمع الفاعل من الفعل تحت أربعة تصانيف **(i)** في أربع أماكن في أع (٦: ٥؛ ١٥: ٢٢، ٢٥؛ مِنَ المحتمل ١: ٢٤) يشير الفعل إلى تعيين الْكَنِيسَةِ لمنصب مُعيّن. **(ii)** يصف لو ١٤: ٧، كيف يُرقه ويشبع الإِنْسَانِ نفسه فيختار أفضل المقاعد عَلَى الطاولة. **(iii)** في لو ١٠: ٤٢ قرار مريم لتكرس نفسها فقط لكلمات يَسُوعَ، موصوف بالقول بأنها قد اختارت النَّصِيبَ الصَّالِحَ (قا؛ ١صم ١٥: ٢٢)، **(iv)** في كُلِّ الحالات الأخرى، ارتبطت الْكَلِمَةَ مع عمل الله أو الْمَسِيحَ في الاختيار. يُقدّم يو يَسُوعَ عَلَى الدوام كوكيل الاختيار (يو ٦: ٧٠؛ ١٣: ١٨؛ ١٥: ١٦، ١٩)، وفي لو ٦: ١٣ يتحدث لو عن اختيار يَسُوعَ للاثنا عَشَرَ.

(ج) الإسم *eklogē* مُستخدم بشكل واضح، وحصري للدلالة عَلَى عمل الله في الاختيار: في رو ٩: ١١؛ ١١: ٥، ٧، ٢٨، في كُلّ مرة بالإشارة إلى إسْرَائِيلَ؛ وفي ١تس ١: ٤؛ ٢بط ١: ١٠)، حيث تم تذكير الْكَنِيسَةِ بأن اختيار الله هُوَ أساس وجودها، وفي أع ٩: ١٥، هنا الحالة الوحيدة التي يختلف فيها المعنى قليلاً، حيث بُولُسَ موصوف بكلمات الرَّبِّ الْمُمَجَّد كـ *skeuos ekloges* إِنَاءٌ مُخْتَارٌ — أي الأداة التي يجعل الله بواسطتها عملَهُ واختياره فعّالَين.

٢. إن ركزنا عَلَى تلك الفقرات التي فيها الله هُوَ الفاعل، ينبغي أن نُلاحظ أولاً ماذا قيل عن الظروف وهدف فعالية الله في الإختيار، وبعد ذلك عن المكانة المتفردة التي أعطيت للمَسِيحُ أو المنسوبة إليه. لكان مِنَ الضروري أن نتحدث عن هذه المصطلحات حيث كُلّ التصريحات عن الاختيار ظهرت كنتيجة للإنعكاس مِنَ طرف هؤلاء الشهود لعمل الله بعد أن تواجهت معه، وأضيفت للكَنِيسَةِ. عندما بدأوا يواجهون سؤال أين هِيَ نقطة البداية الجوهرية التي توجد في طريق إيمانهم، وما هُوَ أساس الْكَنِيسَةِ لتقدر أن تنجو مِنَ التجربة والاضطهاد.

بمعنى آخَرَ، كان كُتّاب ع. ج يسألون أنفسهم فيما إن كان الإِيمَانِ والتلمذة هما ثمار الطبيعة البشرية ونتيجة القرار البشري، أو إن كان السرُّ يكمن في أمر آخَرَ حيث جاء التجاوب المطيع مع الدعوة من خلال الوعظ بالإِنْجِيلِ. التصريحات التي تتكلم عن الاختيار هِيَ بمثابة محاولة للتعبير عَن حقيقة وجود شعب الله، وهذا يمكن أن يُفهم عَلَى أساس خطة الله، وإرادته وعملُهُ فقط، وليس في سلسلة مِنَ القرارت البشرية.

إن المشكلة مُقدمة بشكل واضح جداً في مت ٢٢: ١٤، حيث نجد العبارة الساخرة "أَنّ كَثِيرِينَ يُدْعَوْن (*klēoi*) وَقَلِيلِينَ يُنْتَخَبُونَ (*eklekloi*)". تقدم الخبرة التاريخية نتيجة تدعو للاستغراب، لأنه ليس كُلّ مِنَ نالوا حظوة مِنَ الله قد بلغوا فعلا الغاية مِنَ هذه الدعوة، إذ يوجه قول يَسُوعَ هَذَا الإنتباه إلى حقيقتين: **(i)** بين المرحلة الأولى والأخيرة ارتباط فعالية الله بدور الإِنْسَانِ. **(ii)** بلوغ هذه الغاية يعتمد كليةً عَلَى اختيار الله المملوء نعمةً.

٣. في رو ٩ - ١١ يصارع بُولُسَ مع هذه المشكلة وقد اهتزت وجهة نظره بالكامل مِنَ أساساتها، لارتباطها بمكانة إسْرَائِيلَ أمام الله هذه

الصُورَةِ مقابلِ صُورَةِ رفضها للمَسِيحُ. وخَلُص بُولُسُ إلى إن سبب اعتبار إسْرَائيلَ شعب الله المختار يعود إلى قرار الله الحر، ولا يعتمد عَلَى أيِ شروط، ولكن أساسه الشخص الَّذِي يُختار فقط. وتستمر الأمة في التمتع بمحبة الله واختياره، ليس بسبب انتقال الإرث بالدم، بل بسبب وعد الله (رو٩: ١١- ١٢؛ ١١: ٢٨). ولإن الاختيار كان عملاً مِنَ أعمال نعمة الله المجانية، وبالحقيقة لم يصل الجميع إلى الغاية منه (قا؛ مت ٢٢: ١٤). ورغم ضلال الأغلبية إلا إن هناك بقية ظلت أمينة (رو ١١: ٥، ٧). علاوة على ذلك، الله لم يتنازل عن قصده، بالرغم مِنَ إنه في الوقت الحاضر يبدو الكُلّ مفقوداً. فعندما ترفض إسْرَائيلَ قصد الله فهذه فسحة تخدم أكثر لامتداد آفاق نعمته إلى الأمَمِ (رو ١١: ٢٨ - ٣٢).

يلفت بُولُسُ في أع ١٣: ١٧ خلال عظته أيضاً بطريقة مماثلة، يلفت الانتباه إلى اختيار إسْرَائيلَ مِنَ خلال الآباء. يقدم لو تعبيراً لفكر بُولُسُ الوارد في رو ١١ في عظة بُطْرُسُ في أع ١٥: ٧، هَذَا هُوَ المقطع الوحيد الَّذِي يشار فيه إلى الأمَمِ *ta ethnē* الأمَم أو الأمميين (←١٦٢٠) كمنطقة أو مجال عملِ اللهُ في الاختيار. لقد أزيل الحاجز الفاصل والآن صار الخلاص متاحاً للجميع. بالطبع لا يعني هَذَا إن سرُ نعمة الله التي اختارت قد أمكن سبر أعماقها، إنها تعتمد عَلَى خطة، لكنها بنفس الوقت ليست عملية آلية يمكن للشخص التنبؤ بها، إنها عمل الله في التاريخ هَذَا العمل الَّذِي يقبل التعديل دائماً.

٤. هل يوجد أي سبب يمكن إدراكه، لماذا اختار اللهُ مِنَ اختارهم؟ كما في السابق، يُلمّح لو إلى الإجابة في إنْجِيلِهُ. في قصة التجلي، حيث يشهد الصوت السماوي على عظمة يَسُوعَ (لو ٩: ٣٥)، يستخدم لو *eklelegmenos* المختار، بينما تستخدم الأناجيل الازائية كلمة *agapētos* (قا؛ مت ١٧: ٥؛ مر ٩: ٧). بمعنى آخر، وصل عمل الله الإختياري الكامل ذروته في ابْنه، الَّذِي لم يحاول بتاتاً في سلوكه لتأكيد نفسه. يَسُوعَ هُوَ مختار الله، والغاية العظمى لكل اختيار سابق كان ليُمهِد الطَرِيقَ أمامه مِنَ أجل أن يُستعلَن.

إن أضفنا إلى هَذَا تَعْلِيمَ ١بط نجد إنه خلال يَسُوعَ أُعلن أيضاً انعدام الفهم بينِ البشرية عامةً، وحتى بين شعب الله نفسه. إن احتمالية إدراك عمل الله في يَسُوعَ ومن خلالَهُ هِيَ مُغلقة عليهم. فهو المرفوض والمنبوذ مِنَ البشر (قا؛ ٣ أعلاه) والذي جعلَهُ اللهُ حجر الزّاوِيَةِ المختار (١بط ٢: ٤، ٦؛ قا؛ مز ١١٨: ٢٢؛ إش ٢٨: ١٦). صارت تَبعات كونه مختار الله واضحة في حياته.

٥. عَلَى حجر الزّاوِيَةِ هذا، الْمَسِيح، يبني اللهُ كنيسته مِنَ الأمم. وفي نفس الوقت تأكد استمرارية الوعدَ فيه. كبشر مدعوين بالاختيار، خرجت الْكَنِيسَةِ للوجود كجَسَدِ الْمَسِيحَ، *genos eklekton* الجديد (١بط ٢: ٩)، الجنس المختار. حيثما نقرأ عن اختيار الْكَنِيسَةِ (مثل؛ ١تس ١: ٤)، الفكر الضمني هُوَ أساس وجودها في الْمَسِيحَ، وهذا لَهُ أهمية خاصة حيث نادراً ما أشير إليها في ع. ج. عامة يُعزى وجود الْكَنِيسَةِ إلى نعمة الله مباشرة.

عَلَى أي حال في "الجزء الرؤيوي الصغير" (مر١٣ وز) وَ لو ١٨: ٧، تم الحديث عن الْكَنِيسَةِ كالمختارة (*eklektoi*). يظهر هَذَا ضمن سياق اضطهاد الْمُؤْمِنِين الَّذِي ينبغي أن يتحملوه، والمعاناة التي يتكبدونها في طريق التلمذة، والحماية التي يعطيها إياهم الله، والذي مِنَ أجلهُم فقط سيقصّر زمن التجربة (مر ١٣: ٢٠ وز). عودة ربهم وحدها التي ستحمي أعضاء الْكَنِيسَةِ مِنَ الدينونة والقضاء (رو ٨: ٣٣).

بالإشارة مباشرةً للرسل ولكن أيضاً كمثال مِنَ هُوَ التلميذ الحقيقي عامةً، يظهر يو الْمَسِيحَ كالذي يختار، وكذلك مِنَ يفعّل اختيار الله. في يو ٦: ٧٠؛ ١٣: ١٨؛ ١٥: ١٦، ١٩، يَسُوعَ هُوَ الفاعل الصريح (مع المؤكد *egō*، أنَا) مِنَ *eklegomai*. يُشير لو ٦: ١٣ أيضاً إلى اختيار يَسُوعَ للرسل (رج أيضاً أع ١: ٢٤). إنَ مختار اللهُ هُوَ وكيل الله في الاختيار، وقد سَبَقَ وأغدق علينا في الْمَسِيحَ فضل الله سلفاً، ووصلنا بفعالية في الدعوة التي تمتد وتدعونا من خلال الْمَسِيحَ.

٦. بالنسبة للَذِي يقع عَلَيه اختيار اللهُ، واضح بأنه في ع. ج قد أغدق جوده عَلَى البشر وضمهم إليه عَلَى أساس محبته فقط، وهي التي لا تعتمد عَلَى أيِ ظروف وقتية. وهذا هُوَ المعنى الأعمق لـ أف ١: ٤ حيث تعبير "قَبْلَ تَأْسِيسِ الْعَالَمِ" يجب ألا يفهم أبداً بمعنى وقتي. بل يشير إلى قرار متأصل في أعماق طبيعة اللهُ مثل (*prognōsis*) علمه السابق أو *prothesis* قصده. (قا؛ سلسلة الأفعال في رو ٨: ٢٩- ٣٠) والتي يشير زمنها إلى أن كُلّ هذه الأعمال حدثت في الماضي أي سلفاً قد تحققت. في أي حال مِنَ الأحوال، المُعلَن عن عمل الله في الاختيار يتعارض مع كُلّ المقاييس البشرية الطبيعية. باستقلالية وهيبة تليق بالله تجاوز الذين هم أهلاً للاحترام (أو بكل احتقار رفضوا دعوته) ويقدم الله كما لو أنه يختار الفقراء (يع ٢: ٥)، والضعفاء والجُهّال، ومحتقري هَذَا الْعَالَمِ (١كو١: ٢٧ - ٢٨).

هل يؤدي ذلك إلى جماعة نقية مِنَ المختارين؟ كما يراهم اللهُ، نعم. ولكن السؤال الَّذِي وجه إلى يَسُوعَ في يو ٦: ٧٠ يجيب عن التساؤل. فبين شركة المختارين هناك شَيْطَانٌ! أيمكن أن يسقط أحد مِنَ النعمة؟ يقيناً ينبغي ألا يدع ضمان الاختيار مجالاً للتحول إلى شعور مزيف بالأمان. بشكل واضح في ١تس ١: ٤، بيد أنه ذُكر بشكل أوضح في كو ٣: ١٢ وَ ٢بط ١: ١٠، نجد رسالة تذكير بأن نعمة الله مرتبطة بوصية وحض أيضاً على العيش في هذه النعمة، للبرهان عَلَى إن الشخص الَّذِي اختاره الله هُوَ مِنَ يقدسه وحَيَاةُ الإيمَانِ فقط هِيَ التي تثبت الاختيار (قا؛ تي ١:١). نستطيع حقيقةَ الكلامِ عن الاختيار فقط، عندما نُعطي الثقل الواجب لما نبر عليه يو، ولكنه دائماً ضمني: أي التكليف بالخدمة المثمرة، وحَيَاةُ الطاعة، ومخافة الله، والحَيَاةُ الواثقة بالله.

١٧٢٣ (*eklektos*، مختار، منتخب) ← ٧٧٢١.

١٧٢٤(*eklogē*، اختيار، إنتخاب، إفراز) ← ١٧٢١.

١٧٢٥(*eklyō*، يصير طليقا، يُصبح مُتعبا، يخور) ← ٣٣٩٥.

١٧٢٩(*eknēphō*، أصبحُ صاحياً، يَعُودُ إلى صوابه) ← ٣٧٦٨.

١٧٣٣(*ekpeirazō*، إختبار، يمتحن، إغواء) ← ٤٢٨٠.

١٧٣٨(*ekpiptō*، يسقط مَنْ أو عَنْ، يفقد طريقه) ← ٤٤٠٦.

١٧٤٢ ἐκπλήσσω، ἐκπλήσσω، (*ekplēssō*)، يُدهشُ، تعجَبُ، بُهتَ (١٧٤٢).

ث ي&ع. ق معنى الجذر لـ *ekplēssō*، يحذف، يطرح. يرد الفعل بهذا المعنى في ث ي، لكنه يكثر وروده بمعناه المشتق يُدهش أو يتعجب. مِنَ بين مصادر الدهشة التي عُبّرَ عنها بهَذَا في الأسفار القانونية الثانية: الخوف، والرغبة، والحب، والفرح، واللذة. في جا ٧: ١٦ (= سب ٧ : ١٧) يعني هَذَا الفعل معنى "يكون مُرَوعاً" أي "يكون مُحطماً". في حك ١٣: ٤ يستخدم للإشارة إلى الجُهّال بالإلَهُ الحقيقي و"دَهِشوا" مِنَ الأعمال القوية للآلَهة الباطلة (وهي هنا: النار، والريح، والنجوم). واستخدم الفعل أيضاً ليصف دهشة الوثنيون من بسالة وإقدام شعب الله واستعدادهُ للاستشهاد عن طيب خاطر(٢مك ٧: ١٢؛ ٤مك ١٧: ١٦؛ قا؛ ٨: ٤).

ع. ج يرد *ekplēssō*، ١٣ مرة في ع. ج، ولو أنه يرد مرة واحدة فقط خارج الأناجيل (وبعد ذلك في أع). وهي ترد دائماً في المبني للمجهول ("فَبُهتُوا"). في معظم الحالات تُظهر رد الفعل المندهش للمتفرجين غير الملتزمين بتَعْلِيمِ يَسُوعَ (مثل؛ مر ١: ٢٢وز؛ ٦: ٢وز)، حيال مظاهر قوته الشافية (لو ٩: ٤٣). يشير لو فقط إلى أفراد كفاعل لَهُذَا الفعل: تعجب يوسف ومريم، عندما وجدا الصبي يَسُوعَ جالساً بين

مُعلمي الهَيكل (٢: ٤٨)؛ والوالي سَرجِيُوسَ بُولُسَ كان "مُنْدَهِشاً مِنْ تَعْلِيمِ الرَّبِّ" (أع ١٣: ١٢).

انظر أيضاً *ekstasis*، صرف الإنتباه، تشويش، دهشة، غيبوبة، نشوةُ، ذعرُ (١٧٤٩)؛ *mainomai*، يهذي، يكون مجنوناً، يفقد رشده (٣٤١٩).

١٧٤٣ (*ekpneō*، يزفر) ← ٤٤٦٠.

١٧٤٨ (*ekrizoō*، يقلع، يجتث) ← ١٢٨٥.

١٧٤٩ ἔκστασις، ἔκστασις، (*ekstasis*)، صرف الإنتباه، تشويش، دهشة، غيبوبة، نشوةُ، ذعرُ (١٧٤٩)؛ ἐξίστημι، (*existēmi*)، كفعل متعد: يفقد شخص أحاسيسه، يُشوش، يُدهش. وكفعل غير متعد: يختل، يكون مندهشاً (٢٠١٤).

ث ي&ع. ق تعني *ekstasis* في ث ي أصلاً تغيير الموقع، ثم مجازياً للتعبير عن التشويش، والرعب، والجنون. والمعنى الدقيق لـ "نشوة"، التي يكون فيها الوعي جزئياً أو كلياً غير فعّال، وذلك مِنَ خلال القوة الإلٰهية، يرد هَذا المعنى بشكل خاص في كتابات فيلو. يعني الفعل *existēmi* يُشوش، ويرتعب، وفي المبني للمتوسط يعني يفقد الشخص حصافته.

لا يستخدم الفعل ولا الاسم في سب بالمعنى المُعيّن للنشوة، بينما استخدمت (لمثل هذه الحالات تستخدم *prophēteuō*، [← ٤٧٣٦])، غالباً ما تعني *ekstasis* الاضطراب، والتشويش، والجنون (تث ٢٨: ٢٨؛ ١صم ١١: ٧؛ ١٤: ١٥؛ إر ٥: ٣٠، [سب س]؛ زك ١٢: ٤). ترد *existēmi* بالمعنى في المبني للمعلوم في خر ٢٣: ٢٧؛ قض ٤: ١٥؛ ٨: ١٢، بنفس القوة كما في اليُونَانِيّةِ العلمانية، ومعنى الفعل *existēmi* في المبني للمتوسط، يفقد رشده في إش ٢٨: ٧، ولكن يشيع المعنى يرتعب، أو يرتاع أكثر (مثل؛ حز ٢٦: ١٦؛ ٢٧: ٣٥).

ترد ظاهرة الانتشاء في ع. ق، مثل إنتشاء الشيوخ في البرية (عد١١: ٢٤ - ٢٩) ووصف حالة غشية بلعام (٢٤: ٤). إن الشخصية المنتشية بين فرق إِسْرَائِيلَ النبوية المُبكّرة موصوفة في ١صم ١٠: ٥ - ٦، ١٠؛ ١٩: ٢٠-٢٤). وكانت النبوّة تُربط بالنشوة، لذلك كان يُقال أحياناً عن الأنبياء إنهم مختلون (٢مل ٩: ١١؛ هُوَ ٩: ٧) أو سكارى (إش ٢٨: ٧؛ إر ٢٣: ٩). لقد إدّعى أنبياء إِسْرَائِيلَ بأن رُآهم هِيَ رسائل إلٰهية (قا؛ إر ٢٣: ١٦- ١٧). كما ظهر أيضاً أنبياء كذبة في إِسْرَائِيلَ والبلدان المجاورة كمُنتشين وحالمون (مثل؛ أنبياء البعل عَلَى جبل الكرمل الذين قاومهم إيلِيّا في ١مل ١٨: ٢٨). لم تكن النشوة، والرؤى، والإدعاء بأن الشخص وسيط الوحي علامات لَها عصمتها لتفرز النبي الحقيقي مِنَ النبي الزائف، ولكن رسالة النبي وحدها التي تميزه. ولقد توقفت النبوءة في فترة ما بين العهدين تدريجياً.

ع. ج تعبر كُلّ مِنَ *ekstasis* و*existēmi* عن رد الفعل البشري المُندهش والمتجاوب مع أعمال الله الخارقة (مر ٢: ١٢؛ ٥: ٤٢؛ لو ٥: ٢٦؛ أع ٣: ١٠)، كما تعمل *thaumazō* والتعبيرات المرتبطة بها ٢٥١٢ (← *thauma*). يرد الفعل *existēmi* المبني للمعلوم في لو ٢٤: ٢٢؛ وأع ٨: ٩، ١١ بمعنى يرتعب، و يتعجب.

يمكن أن يُفهم تصريح أقرباء يَسُوعَ عنه بالمعنى المُعيّن للنشوة (مر ٣: ٢١)، أي أنه قد أخذ في نشوة. ولكن أغلب الظن إنهم كانوا يعنون بهذا إنه خرج عن صوابه لأن الأناجيل لم تتضمن أي إشارة إلى آثار للنشوة في حَيَاةِ يَسُوعَ سواء ما يتعلق بإيمانه أو صلاته.

وفقاً لـ أع ١٠: ١٠؛ ١١: ٥؛ ٢٢: ١٧، الرؤى التي رآها كُلّ مِنَ بُطْرُسَ في يافا وبُولُسَ في أُورُشَلِيمَ حدثت أثناء غيبوبة أو غشية (*ekstasei*). كما يسجل أع أيضاً التكلم بالألسنة، ويعترف به كعمل مِنَ أعمال الرُوحُ القُدُسُ (١٠: ٤٤، ٤٦؛ ١١: ١٥، ١٧؛ ١٩: ٦)، وبدون استخدام كلمات مِنَ هذه الفئة للإشارة إليه. ولكن في ١كو ١٤يعتبر بُولُسُ هذه الظاهرة كإنتشاء (قا؛ ١٢: ٢٣). حتى إن بُولُسُ يصرّح في ١٢: ١٨ أنّ التكلم بألسنة ليس بغريب. تبين هذه الآية وأع ٢٢: ١٧ بأن الرؤى والإعلانات التي في ٢كو ١٢: ٢- ٧ كانت خبرات إنتشائية. ويمكن أن ينطبق ذلك عَلَى يو (رؤ ١: ١٠؛ ٤: ١- ٢). إن كان الأمر كذلك؛ فقد كان محصوراً بالرُوحِ في يوم الرّبِ ورُفع إلى السَمَاءِ تماماً كبُولُسَ في ٢كو ١٢: ٢، ٤.

لقد تحفّظ بُولُسَ في ٢كو ١٢ وتقييمه المُتعلّق عن التكلم بالسنة في ١كو ١٤: ١٩ يظهر بأن الشخص يجب ألا يُغالي في تقدير أهمية النشوة في الكَنِيسَةِ الأولى. ولم يعتبر بُولُسُ رؤيته الولى للمَسِيحُ عَلَى طريق دمشق كحالة مِنَ حالات النشوة (١كو ٩: ١؛ ١٥: ٨؛ غل ١: ١٦). نتواجه في ع. ج مع إدراك رُوحَي قوي مؤسس عَلى الحقيقة بأن الكَنِيسَةِ قد أعطيت إعلاناً جديداً في المَسِيحِ يفوق كُلّ ما سبق. وأمثلة الخبرات الدينية للنشوة يجب أن تُرى كنتيجة، وليس كسبب، لهَذا الإيمَان.

انظر أيضاً *mainomai*، يهذي، يكون مجنوناً، يفقد رشده (٣٤١٩)؛ *ekplēssō*، يُدهش، تعجّبُ (١٧٤٢).

١٧٥٩ ἐκτινάσσω، ἐκτινάσσω، (*ektinassō*)، يهز، ينفض (١٧٥٩)؛ ἀποτινάσσω، (*apotinassō*)، ينفض (٧٠١).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تعني *ektinassō*، يهز، ينفض، كما هُوَ الحال في تنظيف الملابس؛ والبحث كلياً، وعمل إضطراب، وتعني *apotinassō* ينفض.

٢. (أ) ترد *ektinassō*، ٢١ مرة في سب مثل فَدَفَعَ الرَّبُّ الْمِصْرِيِّينَ فِي وَسَطِ الْبَحْرِ أي أوقعهم مِنَ مركباتهم حين داروا للهروب (خر ١٤: ٢٧؛ مز ١٣٦: ١٥). كما ختم نحميا قسمه الذي أخذه على الكهنة بأن نفَضَ حجره، وهو ما يُمثّل بأن كلّ مِنَ ينكث بالعهد سيُلعن وتكون حياته مضطربة مفزعة، مُشردة، وأن ممتلكاته ستتبدد (٥: ١٣). كما يُمكن لهذه الكَلِمَةُ أن تُظهر الضعف: ومثل؛ انْتَفَضْتُ كَجَرَادَةٍ (مز ١٠٩: ٢٣). وأورشليم الأسيرة يُطلب منها "انْتَفِضِي مِنَ التُّرَابِ" أي تقوم وتهز نفسها نافِضَةً عنها غبار اليأس مِنَ الأسر ومن الأمميين (أش ٥٢: ٢).

(ب) في ١صم ١٠: ٢ تدل *apotinassō* على كيف توقف والد شاول عن القلق بشأن الغنم المفقودة. في مرا ٢: ٧ تعني *apotinassō* المقتَ، والرفض: فالرّبّ كره ونبذ هَيْكَلَهُ.

ع. ج ١. (أ) في إرسالية الاثنا عَشَرَ، يُخبرهُم يَسُوعَ بأن حيث تُرفض رسالتهم "انْفُضُوا غُبَارَ (*ektinassō*، مت ١٠: ١٤؛ مر ٦: ١١؛ *apotinassō* لو ٩: ٥) أَرْجُلِكُمْ" كبادرة للترك. فلا يبقى أي أثر للبيت أو للمدينة، وبذا يُوسم السكان بأنهم ليسوا بأفضل مِنَ الأمميين الذين هم خارج العهد. وكثير مِنَ الْيَهُود المسافرين كانوا ينفضوا غبار أَرْجُلِهُمْ مِنَ أرض الأمَم عن أحذيتهم وملابسهم قبل الدخول إلى أَرْضَ الموعد مرة ثانية. عندمَا يُكمل الرسل مسئوليتهم في الكرازة بالإِنْجِيلِ سيعاني الذين رفضوا الإِنْجِيلِ دينونة أقسى مما وقعت عَلَى سدوم وعمورة. غالباً ما يكون مصير تلك المُدن هُوَ نوع مِنَ القصاص المُرعب في ع. ق المُطبّق في حالة الآثام الفادحة (تث ٢٩: ٢٣؛ إش ١٣: ١٩؛ إر ٤٩: ١٨؛ ٥٠: ٤٠؛ عا ٤: ١١؛ صف ٢: ٩).

(ب) يتبع أيضاً بُولُسَ نصيحة يَسُوعَ ويستخدم نفس الرمزية المثيرة عندما هيّج الْيَهُود معارضة لوعظه في أَنْطَاكِيَةَ بِيسِيدِيّةَ (أع ١٣: ٥١)، وعندما أقام استراحته الأخيرة مِنَ الْمَجْمَعِ في كُورِنْثُوسَ (١٨: ٦).

٢. استخدمت *apotinassō* بمعناها الحرفي لتصف عمل بُولُسُ عندما نفض الأفعى مِنَ يده في جزيرة مَلِيطَةَ بعد غرق السفينة (أع ٢٨: ٥).

انظر أيضاً *seiō*، يزلزل، يتزلزل، يرتج، يهز (٤٩٤٠)؛ *saleuō*، يتزعزع، متزعزع، سبب للتردد أو الترنح، يحرك، يهيج، مهزوز (٤٨٨٨).

١٧٦٢ (*ektrepō*، يعرض عن، يتفادى) ← ٧٠٦.

١٧٦٥ ἔκτρωμα، ἔκτρωμα، (*ektrōma*)، فشل، سِقْط (١٧٦٥).

ث ي&ع. ق *ektrōma* ترتبط بالفعل *ektitrōskō* أن يُجهض، وترد بشكل خاص في اللغة الطبية للدلالة على وفاة جنين غير مكتمل النمو. وترد في سب لتُبيّن إن وفاة الجنين مبكراً أفضل مِنَ الحَيَاةُ (أي ٣: ١٦؛ جا ٦: ٣)، وفي ظهور الجنين بعد الشهر الثالث الَّذِي توقف نموه (عد ١٢: ١٢).

ع. ج ترد الْكَلِمَةَ في ع. ج فقط في ١كو ١٥: ٨، حيث يصف بُولُسُ لقائه مع الْمَسِيحَ الْمُقَام "وَآخِرَ الْكُلِّ كَأَنَّهُ لِلسِّقْطِ (*tō ektrōmati*) ظَهَرَ لِي أَنَا". أداة التعريف المؤكدة (*tō*) في هذه الفقرة تلفت الانتباه إلى إن هذه الولادة كشيء مفرد وحتى يدعو للإندهاش، لكن خففت اللَّهْجة بإضافة الكلمة (*hōsperei*). "ظَهَرَ لِي أَنَا" والتي ترد في نهاية الجملة الْيُونَانِيَةِ في مكان التأكيد ولمقارنة بُولُسُ مع باقي الرسل.

في تفسير هذه الآية، ١٥: ٩ حيث يُلمّح بُولُسُ هنا إلى عدم اسْتِحْقَاقِهِ لأن يدعى "رَسُولاً" (لقب الشرف)، لأنه كان مضطهداً لِلْكَنِيسَةَ سابقاً. إذاً فُهمت *ektrōma* هكذا على أن ولادته لم تكن قبل الأوان بل كوفاة جنين، أهمية اختيار بُولُسُ للكلمة يكمن في إمتنانه البهيج لأن الله اختاره ليكون رَسُولاً لَهُ، على الرغم مِنَ حياته الفاسقة كمضطهد سابق.

لقد كانت *ektrōma*، مِنَ المحتمل، تعبيراً للإساءة. وقد تُشير إلى بنية جسم بُولُسُ أو نقائصه، التي نجد تلميحات كثيرة لها في كتاباته (مثل؛ ١كو ٢: ٣؛ ٤: ١٠؛ ٢كو ١١: ٣٠؛ ١٢: ٧ - ١٠؛ غل ٤: ١٣-١٤). أو ربما تُلمّح إلى إن بُولُسُ كان لازال متأثراً بالنَّامُوسِ وليس شخصاً رُوحِياً مثل خصومه في كُورِنْثُوسَ (قا؛ ١كو٢). ويوجد احتمال أن يكون بُولُسُ مازال مؤمن جنين، يفتقر لنفس فترة "الحمل" التي كانت للرسل الآخرين. (هذه الاقتراحات ليست حاسمة بالضرورة).

لكن كلمات بُولُسُ يجب، فهمها ضمن سياق مُجادلتَهُ في ١كو ١٥. في ١٥: ٣- ٧ فبُولُسُ مهتم ببرهان قيامة يَسُوعَ، مُستنداً إلى ظهوراته للرسل وللآخرين. وفي إشارة إلى لقاءه مع الْمَسِيحَ عَلَى طريق دمشق يكتب بُولُسُ (حرفياً) "وَآخِرَ الْكُلِّ كَأَنَّهُ لِلسِّقْطِ *ektrōma* ظَهَرَ لِي أَنَا" (١كو ١٥: ٨؛ قا؛ ٩: ١؛ غل ١: ١٦؛ أع ٩: ٣- ٦؛ ٢٢: ٤- ١٦؛ ٢٦: ٩- ١٨). ومفهوم ظهور الْمَسِيحُ الْمُقَام لَهُ يقود مباشرة إلى مفهوم شرعية رسوليته (١كو ١٥: ٩). وهو ما شكّك فيه البعض (٩: ١). وفوق كُلِّ هَذَا فإنّ بُولُسُ كان سابقاً مضطهداً لِلْكَنِيسَةَ. علاوة على ذلك؛ فليس لديه المؤهلات التي طلبها الرسل في اختيار رسول بدلاً لِيَهُوذَا الاسخريوطي: فهو لم يكن تلميذاً لِيَسُوعَ أثناء حياته عَلَى الأَرْضِ، ولم يكن شاهداً لقيامة يَسُوعَ (أع ١: ٢١- ٢٢).

مقابل هذا؛ يدعي بُولُسُ بأنه تلقى سلطانه الرسولي مباشرة مِنَ الرَّبِّ الْمُقَام، والذي رآه (قا؛ الإشارات أعلاه). ففي الحقيقة، وباعتراف الجميع هو لم يعرف يَسُوعَ الأرضي، ومقابلته معه كانت بعد صعود الْمَسِيحَ. عَلَى الرغم مِنَ ذلك، أصرّ بُولُسُ على إنه تقابل مع يَسُوعَ الْمُقَام واستلم رسوليته مباشرة منه. ومن هنا فإن وصف بُولُسُ لنفسه كالسِّقْطِ مناسب لتلك الرحلة. كما أن بُولُسُ لم يكن مقبولاً كالآخرين، وكان غير مكتمل النمو، بمعنى انه لم يخدم فترة التلمذة مثلما خدمها الرسل الآخرين، وأصبح رَسُولاً في تحوّله إلى الْمَسِيحِيَة. لكن فوق كُلَّ هذا؛ تقابل بُولُسُ مع الْمَسِيحَ كـ "مَوْلُودَ بشكل غير اعتيادي" في الوقت الذي إنقطعت ظهورات قيامته للآخرين.

انظر أيضاً *gennaō*، يلد، يولد، مولود، والد، يحبل (١١٦٤)؛ *ginomai*، يصير، يكون (١١٨١)؛ *palingenesia*، التجديد، الولادة الثانية (٤٠٩٨)؛ *tiktō*، يلد، مولود، ينتج (٥٥٠٣)؛ *eugenēs*، شريف، شريف النسب أو الجنس (٢٣٠٢).

١٧٧٢ ἐκχέω، ἐκχέω، (*ekcheō*)، ينصب، يكب، يسكب (١٧٧٢)؛ ἐκχύννομαι، (*ekchynnomai*)، يسكب (١٧٧٣)؛ σπένω، (*spendō*)، يسكب [لتقديم شراب] (٥٠٦٤)؛ πρόσχυσις، (*proschysis*)، سَكب ، أو رش [للدم] (٤٧١٧).

ث ي&ع. ق ١. الشكل البسيط *cheō*، يَصبُّ، مازال قيد الإستخدام في ث ي، لكن أشكالُهُ المركبة، (خاصة *ekcheō*، يسكب) حلت محلَهُ تدريجياً. استخدمت *ekcheō*، لسكب السوائل، وأحياناً بفكرة نزح السوائل (التصريف الصحي). ويمكن إستخدامها أيضاً مع المواد الصلبة للتعبير عن التبعثر، ومجازياً، لتبذير المال *ekchyn(n)ō* الشكل الهليني اليوناني.

٢. في سب *ekcheō* كلمة شائعة للسكب، وغالباً ما استخدمت في طقوس التطهير (خر ٣٠: ١٨؛ عد ١٩: ١٧). ترد بشكل خاص في صب أو إراقة الدم— سواء في الذبائح، أو بشكل بشكل أكثر، في القتل (قا؛ تك ٩: ٦؛ ٣٧: ٢٢؛ تث ١٩: ١٠؛ ١صم ٢٥: ٣١؛ مز١٣: ٣). واستخدمت أيضاً لتشير إلى سَكب (دم الذبائح، وبوجه عام الماء، لـ "يهوه" (مثل؛ قض ٦: ٢٠؛ ١صم ٧: ٦)، أو لآلهة أخرى (مثل؛ إش ٥٧: ٦). أما المصطلح التقني المستخدم لإراقة الخمر في التقدمات فهو *spendō* (خر ٢٥: ٢٩ = سب ٢٥: ٢٨؛ ٣٠: ٩؛ عد٤: ٧؛ ٢٨: ٧).

مِنَ بين الاستخدامات غير الحرفية، التعبير الشائع لصبُّ الغضب عَلَى شخص ما، كما في أعمال دينونة الله (مثل؛ مز ٧٩: ٦؛ حز ٧: ٨). يستطيع الناس أيضاً أن يسكبوا أنفسهم، أي أن يطرحوا شكواهم أمام الله (١صم ١: ١٥؛ مز ١٤٢: ٢). احد الاستخدامات الخاصة هِيَ سَكب الله رُوحه عَلَى البشر (يؤ ٢: ٢٨- ٢٩؛ قا؛ حز ٣٩: ٢٩؛ زك ١٢: ١٠). تستخدم المخطوطات اليَهُودِيَّة *ekcheō* لإراقة دم شهيد بريء.

ع. ج ١. استخدمت *ekcheō* بالمعنى الحرفي في مت ٩: ١٧؛ لو ٥: ٣٧، (للخمر المسكوب)؛ يو ٢: ١٥ (لبعثرة الدراهم)، أع ١: ١٨ (للتشير إلى إنسكاب أمعاء يَهُوذَا).

٢. استخدام إراقة الدم كمرادف للقتل أو الشهادة يرد في مت ٢٣: ٣٥؛ أع ٢٢: ٢٠، (كلاهما *ekchynnomai*)؛ رو ٣: ١٥؛ رؤ ١٦: ٦. يُشير عب إلى رش أو سَكب الدم في طقوس ذبائح ع. ق بـ *proschysis* (عب ١١: ٢٨؛ قا؛ خر ١٢: ٢٢) و *haimatekchysia* إراقة الدم (عب ٩: ٢٢ ← *haima*، دم، ١٣٥). الأخيرة مقصُورَةَ عَلَى الكتابات الْمَسِيحَية فقط ولكن قا؛ *ekchysis haimatos* سفك الدم (امل ١٨: ٢٨؛ سي ٢٧: ١٥).

٣. هذان المعنيان لإراقة الدم في ع. ق- القتل او الشهادة و الذبيحة- تترافق هاتان الكلمات المحورية لِيَسُوعَ في تأسيس للعشاء الرَّبَّاني "هَذَا هُوَ دَمِي الَّذِي لِلْعَهْدِ الْجَدِيدِ الَّذِي يُسْفَكُ [*ekchynnomai*] مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ" (مر ١٤: ٢٤؛ قا؛ مت ٢٦: ٢٨)؛ و لو ٢٢: ٢٠ يكتب "هذِهِ الْكَأْسُ هِيَ الْعَهْدُ الْجَدِيدُ بِدَمِي الَّذِي يُسْفَكُ [*ekchynnomai*] عَنْكُمْ"، يَسُوعَ هنا هُوَ الشهيد، أي الذبيحة البار، وكذلك ذبيحة "مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ".

تُلمح العديد مِنَ فقرات ع. ق إلى هذه الكلمات ومنهما اثنتان مهمتان بشكل خاص "هَذَا هُوَ دَمِي الَّذِي لِلْعَهْدِ الْجَدِيدِ" وهي صدى خر ٢٤: ٨، تقدمة الذبيحة تلك التي أسست الميثاق القديم في سيناء، والتي استبدلت الآن (كما سَبَقَ وأخبر إر ٣١: ٣١- ٣٤) بعهد جديد، ختمه مَوْتِ يَسُوعَ الكفاري. تُشير "مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ" لـ إش ٥٣: ١١- ١٢ حيث بِمَعْرِفَتِهِ يُبَرِّرُ "كَثِيرِينَ" وَآثَامُهُمْ هُوَ يَحْمِلُهَا، ويقول في إش ٥٣: ١٢ "مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ سَكَبَ لِلْمَوْتِ نَفْسَهُ". وهكذا فإنّ سَكب دم يَسُوعَ يقدمنا في علاقة عهد جديدة مع الله.

٤. يتخذ بُولُسُ سَكب الخمور كاستعارة مجازية لاقترابه مِنَ الشهادة باستخدامه *spendō* في٢: ١٧و ٢تي ٤: ٦. الإراقة ليست مثل دماء ذبائح التقدمة الكفّارية، ولكنها تعبير عن التكريس لله.

٥. معظم الاستخدامات المجازية للسكب في ع. ق يتردد أيضاً صداها في ع. ج. فسكيب غضب (جَامَاتِ) الله الشديد يوفر للخيال سبع جَامَاتِ غَضَبِ اللهِ التي صبهَا في رؤ ١٦ حيث *ekcheō* ترد ٩ مرات. وأكثر ما تُعبّرعن وصفه هُوَ محبة الله التي (انسكبت) في قلوب الْمُؤْمِنِينَ (رو ٥: ٥)، وهذه تمت بأسكاب الله الرُّوحُ الْقُدُسُ، والذي قيل عنه في مرات عديدة تابعاً يؤ ٢: ٢٨- ٢٩؛ بأنه انسكب عَلَى الذين قبلوا الْمَسِيحَ (أع ٢: ١٧- ١٨، ٣٣؛ ١٠: ٤٥؛ تي ٣: ٦).

١٧٧٣ (*ekchynnomai*، يسكب) ← ١٧٧٢.

١٧٧٧ (*elaia*، زيتون، شجرة زيتون) ← ١٧٧٨.

١٧٧٨ ἔλαιον، ἔλαιον، (*elaion*)،زيتون [زيت] (١٧٧٨)؛ ἐλαία، (*elaia*)، زيتون، شجرة زيتون (١٧٧٧)؛ ἐλαιών (*elaiōn*)، بستان زيتون (١٧٧٩)؛ ἀγριέλαιος، (*agrielaios*)، زيتون بري (٦٦)؛ καλλιέλαιος (*kallielaios*)، زرع زيتونة (٢٨١٤)؛ Γεθσημανί، (*Gethsēmani*)، جَثْسَيْمَانِي (١١٤٩).

ث ي&ع. ق ١. تُشير *elaion* إلى زيت الزيتون، أكثر الزيوت استخداماً في العَالَم القديم. لقد كان جزءاً أساسياً في النظام الغذائي لمعظم شعوب البَحرِ الأبيض المتوسط، كما استخدم أيضاً كوقود للمصابيح، وللأغراض الطبية. واستخدمه اليونانيون أيضاً لدهن الجسم بعد الاستحمام، وقبل المصارعة، والألعاب الرياضية الأخرى.

٢. في سب كان *elaion* عادةً زيت زيتون، ولو أنه يُمكن أن يدل أيضاً على مرهم عطري مركب مِنَ عدة أعشاب مع زيت الزيتون كأساس لها. لقد كان الزيت المنتج الزراعي الرئيسي في فلسطين والسلعة الرئيسية في النظام الغذائي (١مل ١٧: ١٢- ١٦؛ قا؛ الصيغة الشائعة "قَمْحَكَ وَخَمْرَكَ وَزَيْتَكَ.." (مثل؛ تث ٧: ١٣؛ ١١: ١٤). كما كان يستخدم لأغراض الزينة أيضاً (٢صم ١٤: ٢؛ مز ١٠٤: ١٥). وخاصة في المآدب (مز ٢٣: ٥؛ قا؛ عا ٦: ٦)، وكذلك، في بعض الأحيان، رمزاً للفرح (مز ٤٥: ٧؛ قا؛ إش ٦١: ٣).

كان يستخدم الزيت العطري في مسح الكهنة، حيث كانت المسحة بالزيت تعني تقليد منصب وسلطة سواء: للكاهن (خر٢٩: ٧؛ قا؛ ٤٠: ١٥)، أو مَلِك (١صم ١٠: ١؛ ١٦: ١، ١٣؛ ١مل ١: ٣٩) أو (أو عَلَى الأقل في مناسبة واحدة) نبي (قا؛ ١٩: ١٦). كما استخدم الزيت في تقديس خيمة الاجتماع وآنيتها (خر٤٠: ٩؛ لا ٨: ١٠). وفي طقوس الْهَيكل استخدم كان يخلط مع تقدمات الحبوب، واستخدم في طقوس المسحة (مثل؛ لا ٢: ١- ١٦؛ ٥: ١١؛ ٦: ١٥، ٢١). وزوّد كوقود أيضاً للمصابيح (خر٢٧: ٢٠؛ لا ٢٤: ٢). غالباً ما كان يشير الأنبياء للزيت (إش٤١: ١٩؛ ٦١: ٣؛ إر٣١: ١٢؛ ٤٠: ١٠ = سب ٤٧: ١٠؛ هو٢: ٥، ٨، ٢٢؛ يؤ١: ١٠؛ مي ٦: ٧، ١٥؛ حج ٢: ١٢ = سب ٢: ١٣)؛ وخاصة حز (مثل؛ ١٦: ٩، ١٣، ١٨- ١٩؛ ٢٣: ٤١). وأشير إلى الزيت في مز (مثل؛ ٤٥: ٧؛ ٩٢: ١٠؛ ١٤١: ٥) وأم (٢١: ١٧ قا؛ ٥: ٣؛ ٢١: ٢٠).

وتعني *elaia* وَ *elaiōn* كليهما شجرة الزيتون ومنتجاتها. تنمو شجرة الزيتون ببطئ، ومن هنا زراعة الزيتون والاستمتاع بثمارها كانت صُورةً معروفة عن حالة الاستقرار والازدهار. وإثمار الزيتون كانت استعارة مناسبة للذين يتمتعون ببركات الله (مز٥٢: ٨؛ ١٢٨: ٣)، وخاصة إِسْرَائِيلَ (إر ١١: ١٦؛ هُوَ ١٤: ٦ = سب ١٤: ٧؛ حب٣: ١٧). *Gethsemani* هِيَ الترجمة الصوتية للآرامية *gaṯ šᵉmānê* عصر الزيت.

ع. ج ١. أغلب الاستخدامات العملية للزيتون والزيت المُشار إليها في ع. ق يُعاد ظهورها في ع. ج. فيذكر يع ٣: ١٢ الزيتون كمحصول، وزيت الزيتون كسلعة تجارية يظهر في لو ١٦: ٦؛ رؤ ١٨: ١٣(قا؛ مت ٢٥: ٩). ولاستخدامه كوقود للمصابيح، رج مت ٢٥: ٣ - ٨.

النصيحة في رؤ ٦: ٦ بتخزين الزيت والخمر حتى وإن كان هناك مجاعة في الحبوب، مِنَ المحتمل أنها صدىً للصيغة القياسية في ع. ق "قَمْحَكَ وَخَمْرَكَ وَزَيْتَكَ.."، فقط ثلث المنتج سيتأثر بينما يوفر الآخر كما في الرؤية التالية ("رُبْعِ الأَرْضِ" ٦: ٨). كما في الأوبئة التي تتقدمها الأبواق السبعة في ص ٨- ٩ وربما هَذَا لَهُ مغزى حيث الحبوب محاصيل سنوية، ولكن الزيتون والخمر يحتاجان لوقت أطول بكثير للتعافي مِنَ الخراب. مِنْ ثَمّ؛ فهي مجاعة وقتية، وليس تدميراً شاملاً. وأعيد التنبير عَلَى هذه النقطة عندما ارتفعت أسعار القمح والشعير الذين هما أكثر ضرورة مِنَ الخمر والزيت. "ثُمْنِيَةُ قَمْحٍ بِدِينَارٍ، وَثَلاَثُ ثَمَانِيِّ شَعِيرٍ بِدِينَارٍ"، كان عادة ما تعتبر كمية الطعام التي يحتاجها الشخص العَامِل للأكل يومياً، وكانت أجرة العامل دينار يومياً (قا؛ مت ٢٠: ٢- ١٣؛ مر٦: ٣٧؛ يو٦: ٧). وهكذا تصرف الأجرة يوماً بكاملها عَلَى القمح وحده.

٢. مت ٦: ١٧ (*aleiphō*، يدهن ←٢٣٠) يوحي بأن الإستخدام التجميلي للزيت كان لا يزال عادياً في فلسطين. ففي لو ٧: ٤٦ من المتوقع أن يدهن المضيف ضيفه في المأدبة، وهذا يتعارض مع إهمال الفريسي لهذه المجاملة البسيط التي تتعارض مع استخدام المرأة المُسرف لزيت الميرون الغالي جداً (*myron*)، زيت نبات المرّ.

استخدام المسح بالزيت كرمز للفرح والكرامة في مز ٤٥: ٧ أُخِذَ في عب ١: ٩ كإشارة لا شك فيها، إلى مسح الْمَسِيحَ "مَسَحَكَ" لمهمته المسيانية (فيما يتعلق بذلك رج لو ٤: ١٨؛ أع ٤: ٢٧؛ ١٠: ٣٨).

٣. الاستخدام الطبي للزيت عَلَى الجرح المفتوح (قا؛ إش ١: ٦) يُرى في لو١٠: ٣٤، وبتوافق مع الممارسة القديمة الواسعة الانتشار. يذكر ع. ج ممارسة المسح بالزيت أيضاً في الشفاء المُعجزي (مر ٦: ١٣؛ يع ٥: ١٤). ولو أن تأثيره هنا رمزياً أكثر منه طبياً — مِنَ المحتمل، رمز الحماية وبركة الله على المريض (← *aleiphō*، ٢٣٠).

٤. استخدمت شجرة الزيتون (*elaia*) مرتين كرمز في ع. ج (أ) الشاهدين لله في رؤ١١: ٤ وصفا كـ "الزَّيْتُونَتَانِ وَالْمَنَارَتَانِ الْقَائِمَتَانِ أَمَامَ رَبِّ الأَرْضِ" وهذا تلميح لـ زك ٤: ٢- ١٤، حيث شجرتا الزيتون اللتين يغذي زيتهما المنارة الذهبية يُمثلا (٤: ١٤) "هَاتَانِ هُمَا ابْنَا الزَّيْتِ الْوَاقِفَانِ عِنْدَ سَيِّدِ الأَرْضِ كُلِّهَا". (طُبقت عادة عَلَى زربَابِل ويشوع حيث قيادتهما المتحدة كانت قناة لقوة الله التي مكنت إِسْرَائِيلَ مِنَ الإلتزام في العلاقة معه). يُمثل الشاهدان في رؤ ١١ شهادة الْكَنِيسَةِ الأمينة، خاصة الشهداء الْمَسِيحيين، ونقطة التلميح إلى رؤية زك إلى أن أمانة شهادتهم في قوة الرُّوحُ (قا؛ زك ٤: ٦)، هِيَ قناة قوة الله لأتمام قصد الله في عالم عدائي.

(ب) في قصة بُولُسُ المشهورة في رو١١: ١٧- ٢٤ تُمثِّل شجرة الزيتون شعب الله وشجرة الزيتون الملقحة (*kallielaios*) هي

إِسْرَائِيلَ التي قُطعت بعض أغصانها (رفض العديد مِنَ الْيَهُود الْمَسِيحَ ومن ثم خسروا مكانتهم كشعب الله) بينما يتم تطعيم أغصان مِنَ الزيتونة البرية (*agrielaios*) مكان الأغصان الأصلية. يُقدِّم هذا الوصف صورة مجازية لكيفية تضمين الأمَم لشعب الله. والحقيقةُ أن الله قادر أن يُطعِّم الأغصان الأصلية ثانية إِلىَ الجذع (الْيَهُود الذين "إِنْ لَمْ يَثْبُتُوا فِي عَدَمِ الإِيمَانِ" سيمكن استردادهم "وَهَكَذَا سَيَخْلُصُ جَمِيعُ إِسْرَائِيلَ"، ١١: ٢٣، ٢٦). يبقى الجذع نفسه (الأصل) ولكن التغيرات تحدث فقط للفروع، يبقى إِسْرَائِيلُ كشعب الله، كياناً مستمراً ولكن عضوية هَذَا الكيان تخضع لإبعاد الإِسْرَائِيلِيين الأصليين وضم جذع غريب مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الأمم.

يُشير بعض الشراح بأن لاهوت بُولُسَ أفضل مِنَ معرفته بزراعة البساتين. لكن بينما ينظر العاملون بالزراعة في الْعَالَمِ الحاضر باستنكار إلى تطعيم الزيتونة البرية في الزيتونة المُلقحة، لأنهم أخذوا كما لو كان هَذَا خاص بالأزمنة القديمة كأداة لتجديد زيتونة غير منتجة. إلا أن هذا غير صحيح بالطبع، لذا يجب أن يؤخذ المعنى مجازياً. وقد طبّق فيلو مجازاً مشابهاً على الإِسْرَائِيلِين والدخلاء. أمّا بُولُسُ فبوعي ذَهَب إلى مدى أبعد مِنَ ذلك مِنَ الطبيعة في تعليقه، فيقول أنه بعد أن قُطعت هذه الفروع فـ"الله قَادِرٌ أَنْ يُطَعِّمَهُمْ أَيْضاً" (رو ١١: ٢٣) وتلك هِيَ معجزة نعمة الله.

٥. جبل الزيتون (*olivet*)، هِيَ خط التقاطع بين جهة أُورُشَلِيمَ الشرقية عبر وادي قِدْرون حيث لا تزال تنمو بساتين الزيتون. ويجب أن يجتاز ها المسافرون عند الدخول لأورشليم مِنَ الشرق، وأيضاً أشير إليها في دخول يَسُوعَ الانتصاري إلى أُورُشَلِيمَ (مت ٢١). ومنظرها المُطلّ عَلَى منطقة الْهَيكل يُفسِّر رثاء يَسُوعَ عَلَى عدم توبة أُورُشَلِيمَ (لو ١٩: ٢٩-٤٤)، وتَعْلِيمَه هناك عن قرب خراب الْهَيكل (مت ٢٤: ١-٣).

في مكان ما على هذه الحافة قضى يَسُوعَ وتلاميذه ليالي الأسبوع الأخير (لو ٢١: ٣٧). مِنَ المحتمل في المكان المعروف بجَثْسَيْمَانِي، حيث ذَهَبوا إليه بعد العشاء الأخير (مر ١٤: ٢٦، ٣٢) والذي كان مُلتقاهم المنتظم (يو ١٨: ١-٢). كانت جَثْسَيْمَانِي المكان الَّذِي عَبَّرَ فيه يَسُوعَ عن التزامه النهائي بمعاناته الفدائية، وأيضاً المكان الذي فيه قُبض عليه. ومن على هَذَا الجبل صعد يَسُوعَ إلى السَّمَاءِ (لو ٢٤: ٥٠ - ٥١؛ أع ١: ١٢)؛ أع ١: ١١، بالأخذ بـ زك ١٤: ٤ يقود إلى استنتاج بأن فيه سيكون مشهد عودته.

١٧٧٩ (*elaiōn*، بستان زيتون) ← ١٧٧٨.

١٧٨١ (*elassōn*، أصغر، أقل) ← ٣٦٢٥.

١٧٨٨ (*elachistos*، صغير جداً، الأصغر) ← ٣٦٢٥.

١٧٩٠ (*eleaō*، يُظهر رَحْمَةً) ← ١٧٩٩.

١٧٩١ (*elegmos*، إتهام، توبيخ، عقاب) ← ١٧٩٤.

١٧٩٢ (*elenxis*، إتهام، توبيخ، تأنيب) ← ١٧٩٤.

١٧٩٣ (*elenchos*، دليل، إتهام، توبيخ، تصحيح) ← ١٧٩٤.

١٧٩٤ ἐλέγχω، ἐλέγχω (*elenchō*)، يكشف، يُعرِّضُ، يُدين، يُعاقب، يبكت، يوبخ (١٧٩٤)؛ ἔλεγχος (*elenchos*)، برهان، دليل، إتهام، توبيخ، تصحيح (١٧٩٣)؛ ἐλεγμός (*elegmos*)، إتهام، توبيخ، عقاب (١٧٩١)؛ ἔλεγξις (*elenxis*)، إتهام، توبيخ، تأنيب (١٧٩٢).

ث ي&ع. ق ١. (أ) *elenchō* عنت أصلاً لَوْم، إساءة، ثم اختبار، يفحص، يستفسر في القضية. استخدمها أفلاطوُن وأرسطو للشرح المنطقي لحقائق مسألة بقصد دحض مجادلة معارض. ومن هنا تطور المعنى الأساسي للكلمة إلى: يقتنع، ويدحض. في الفلسفة الرواقية طُبّقَ المفهوم الأساسي عَلَى الأخلاق الفلسفية. تحدث فيلو ويوسفيوس عَنِ التوبيخ الَّذِي يتلقاه الناس مِنَ ضمائرهم، الْكَلِمَةَ *logos*، الْحَق أو الله. إكتسبت *elenchō* في النهاية معنى قربها مِنَ *paideuō* يُعلِّم (← ٤٠٨٤).

(ب) للإسم *elenchos* تشكيلة مشابهة مِنَ المعاني: برهان، إتهام، توبيخ، تصحيح، تأنيب. إنّ الأسماء *elenxis* و*elegmos* شائعة في سب وع. ج، ويردا بصُورَةٍ رئيسية في الفترة الهلينية. والمعنى المُسيطر هُوَ التوبيخ أوالتصحيح.

٢. استخدمت *elenchō* في سب في الغالبية العظمى مِنَ الحالات لتقصد الجلب للحساب، وللتصحيح، وتعني *elenchos* عامة توبيخ، تصحيح. وفئة الكلمات بهذا المعنى ترد بشكل أساسي في الكتابات المتأخرة مِنَ ع. ق (أي، مز، أم) وفي الأبوكريفا (حك، وَ سي). لقد استخدمت *elegmos* في إش ٣٧: ٣؛ ٥٠: ٢، بالمعنى يوبخ، يلوم، يخزي. في عد ٥: ١٨- ١٩، ٢٣- ٢٤، ٢٧، تترجم سب "ماء المرارة" وقد استخدمت وقت المحنة بالعبارة *hydor tou elegmou* ماء التوبيخ، *elenxis* ترد فقط في أي٢١: ٤؛ ٢٣: ٢، سواء عنت التعلق بـ، أو الشكوى.

٣. (أ) تستخدم الأسفار التاريخية *elenchō* مِنَ حين لآخر في السياقات العلمانية: بسبب النزاع حول بئر، اشتكى إِبْرَاهِيمَ إِلى أبيمالك، مَلِك جرار(تك ٢١: ٢٥)، وفي الشجار بين يعقوب ولابان، كان علىالأقارب أن يقضوا مِنَ كان عَلَى حق (٣١: ٣٧). تشير *elenchō* في هذه الحالات إلى توضيح نقطة عملية في النزاع، وليس إلى قضية فكرية.

(ب) في الإعْلاَن النبوي *elenchō* لَها سمة قانونية، حيث نراها مترافقة مع كلماتَ مثل: البر والقضاء. مهمة الكهنة كانت إعْلاَن الدينونة وتقديم النصيحة المستلزمة بوضوح (حز ٣: ٢٦؛ هو٤: ٤؛ قا؛ إش ٢٩: ٢١؛ مل ٢: ٧). بمعنى سلبي، تحدثت رسالة القضاء النبوي عن التوبيخ الإلَهي ويوم العقاب الآتي (إر٢: ١٩؛ قا؛ هُوَ ٥: ٩). وإيجابياً أعلن الأنبياء الخلاص مِنَ جهة العدالة تجاه المساكين (إش١١: ٣- ٤) والتَعْلِيمَ الشافي الَّذِي يعطيه يَهْوَهْ للأمم (إش٢: ٤؛ مي٤: ٣).

(ج) تأتي فئة هذه الكلمات في الأدب الشعري، بصُورَةٍ رئيسية بمعنى التأديب والعقاب. يصلي كاتب الـ مز مِنَ أجل الحفظ مِنَ الدينونة الإلَهية (مز٦: ١)، رغم إن التأديب الَّذِي يأتي مِنَ الله أو الناس العادلين يُعتبر كمساعدة وَ ذا منفعة (١٤١: ٥؛ قا؛ أي ٥: ١٧). في الحكمة المثلية، لا يقبل ولايستحق غير الجاهل التوبيخ، بينما الحكيم يكون ممتناً لَهُ، إذ أنه يُدرك محبة الله (أم ٣: ١١- ١٢؛ ٩: ٧- ٨؛ قا؛ ٢٩: ١٥). كما قد يُرى مِنَ الاستخدام المتوازي المتكرر لـ *elenchō* وَ *paideuō* (مثل؛ ٣: ١١-١٢)، أو *elenchos* وَ *paideia* (مثل؛ ٦: ٢٣). تأتي فئة هذه الْكَلِمَةَ قريبة مِنَ تدريب الشخصية والتَعْلِيمَ المثالي للرواقيين. الْمُؤْمِن متدرب بالتوبيخ والتهذيب ليتبع الطَرِيقُ الْحَقّ في الحَيَاةُ (٦: ٢٣؛ ٥: ١٢-١٣؛ ١٩: ٢٥؛ سي ١٨: ١٣).

٤. عَلَى أساس الوصية في لا ١٩: ١٧ "إِنْذَاراً تُنْذِرُ صَاحِبَكَ" لعب التوبيخ دوراً هاماً في الْيَهُودِيَّةِ، وهي كالوصية التي تحض على محبة القريب مهمة لَهُما معاً أهمية تكتسب جدارة. وتنال هذه الوصية أهمية خاصة في نصوص قمران. فمن يلاحظ زميله العضو في الجماعة يتعدى النَّامُوس يجب أن يُعاقبه أولاً أمام شهود (وثص٧ :٢). وإذا لم يستجب للتوبيخ يجب أن تُحضر الحالة أمام الجماعة بكاملهُا، والتي تُكمل معاقبة المُخطيء (نج ٣: ٦).

ع. ج ١. ترد فئة هذه الكلمات في ع. ج في الأناجيل (خاصة يو) وفي الرسائل المتأخرة (خاصة الرعوية). في يو *elenchō* تعني كما

في التحذيرات النبوية عن الدينونة، لكشف وإدانة الْخَطِيَّة. إنها سلبية تعكس جهة عمل الله المُخلص في الإعْلاَنِ (يو ٣: ٢٠؛ ١٦: ٨؛ قا؛ أيضاً أف ٥: ١٣؛ يه ١٥). أمثلة عما أعلن إنه خطيئة، البر، الدينونة (يو ٨: ٤٦؛ ١٦: ٨- ١١)، الزواج غير الشرعي (لو ٣: ١٩)، وأعمال الشر (يه ١٥).

٢. ترد *elenchō* بشكل خاص غالباً في الفقرات التشجيعية (مثل؛ أف ٥: ١٣). تضع الرسائل الرعوية عَلَى عاتق القادة الجماعة مهمة توبيخ أعضاء الْكَنِيسَةِ (١تي ٥: ٢٠؛ ٢تي ٤: ٢؛ تي ٢: ١٥)، وإدانة المقاومين عَلَى خطاياهم (١: ٩، ١٣). إن النشاط المُطابق لذلك يُدعى *elegmos* في ٢تي ٣: ١٦ وَ*elenxis* في ٢بط ٢: ١٦. وتجدر الإشارة إلى التوجيهات عن نظام الْكَنِيسَةِ في مت ١٨: ١٥- ١٧، حيث يقول يَسُوعَ بأنه إن أخطأ أحد أعضاء الْكَنِيسَةِ يجب أولاً أن يُخبّر بخطأه في السر، ثم في حضور عدة شهود، وعندها إن لم يأتِ ذلك بثمر فليكن أمام كُل الْكَنِيسَةِ (قا؛ الإجراء في قمران).

٣. قد يُرى مِنَ إقتباس أم ٣: ١١- ١٢ في عب ١٢: ٥؛ رؤ٣: ١٩ بأن المفهوم الهليني للتَعْلِيمَ قد شق طريقه إلى ع. ج. في الحالتين *elenchō* وَ*paideuō* استخدمتا بالتوازي.

٤. تفسير *elenchos* في عب ١١: ١ يلاقي صعوبات. ومعناه هنا يُستدل عليه فقط مِنَ السياق في تعريف الإيمَانِ المُقدّمَ في هَذَا الإصحاح. تتموضع الجملة في جزئين متوازيين *elenchos* يقوي *hypostasis* و *pragmata ou blepomena* تشرح الأشياء التي لا تُرى، وتوضّح *elpizomena* الأشياء المرجوة. المفاهيم هِيَ هلينية في طبيعتها. فقصد الجملة ليس أكثر مِنَ أن يؤكد على الثقة الشخصية للإيمان، كما لو إن الإيمَان قد يعطي المكانة الحقيقية لما يكون في المستقبل. بل هو بالأحرى إن يضمن الصلة بالحقيقة الموضوعية.

وهكذا *elenchos* يجب ألا تُفسّر بشكل شخصي (كأن يدل على غياب الشك)، بمعنى وعظي (كأن تعني تصحيحاً)، او حتى بمعنى عقلاني (معنى دليل). بل يجب أن تفهم في سياق اللاهوت العبري بمعنى ديني تماماً، كإشارة إلى قناعة عن قوة الْعَالَمِ المُستقبلي الموعود به مِنَ الله، الموصوف هنا بلغة يونانية علمانية "بِأمُورٍ لاَ تُرَى". (رج أيضاً *hypostasis*، ٥٧١٢). عب ١١: ١، عندها سوف يعني "وَأَمَّا الإِيمَانُ فَهُوَ الثِّقَةُ بِمَا يُرْجَى وَالإِيقَانُ بِأُمُورٍ لاَ تُرَى".

انظر أيضاً *aitia*، سبب، أمر، علة، دعوى (١٦٢)؛ *enochos*، مُذنب، خاضع لـ، عُرضة لـ (١٩٤٤)؛ *amemptos*، بريء، بِلاَ لَوْمٍ بلا عيب (٢٨٩).

١٧٩٥ (*eleeinos*، تافه) ← ١٧٩٩.

١٧٩٦ (*eleeō*، شعور بالشفقة، يُظهر رَحْمَةً) ← ١٧٩٩.

١٧٩٧ (*eleēmosynē*، صدقة، حسنة، إحسان) ← ١٧٩٩.

١٧٩٨ (*eleēmōn*، رحيم، عطوف) ← ١٧٩٩.

١٧٩٩ ἔλεος، ἔλεος (*eleos*)، رَحْمَةً، نعمة، شفقة (١٧٩٩)؛ ἐλεέω (*eleeō*)، شعور بالشفقة، يُظهر رَحْمَةً أو يُشفق عَلَى (١٧٩٦)؛ ἐλεήμων (*eleēmōn*)، رحيم، عطوف (١٧٩٨)؛ ἐλεεινός (*eleeinos*)، تافه (١٧٩٥)؛ ἐλεάω (*eleaō*)، يُظهر رَحْمَةً (١٧٩٠)؛ ἐλεημοσύνη (*eleēmosynē*)، صدقة، حسنة، إحسان (١٧٩٧)؛ ἀνέλεος (*aneleos*)، بلا شفقة (٤٤٧)؛ ἀνελεήμων (*aneleēmōn*)، بلا رَحْمَةً (٤٤٦).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي *eleos* تعني تعاطف، رثاء، رَحْمَةً، العاطفة التي تنشأ عندما يرى شخص معاناة شخص آخَرَ. وهي عكس الحسد مِنَ نصيب جيد لشخص آخَرَ. ويقع وراء هذه المشاعر خوف إننا قد نعاني في يوم ما بنفس الطريقة. *eleos* هِيَ أيضاً مصطلح فني يُلخص كلام المتّهم، الَّذِي يحاول به أن يوقظ مشاعر الشفقة لدى القضاة. ومِنَ أكثر الحالات شهرة في التاريخ، حالة سقراط الذي رفض أن يعمل وفق هذه الطريقة، وانتهى به الأمر إلى أن يشرب مِنَ السُمّ. الاسم المشتق *eleēmosynē* كان له في الأصل نفس معنى *eleos* لكن فيما بعد طبّق عَلَى عمل اللطف كنتيجة للشفقة. ثم اكتسب بعد ذلك معنى متخصص، أي العطاء للفقراء؛ ونجد أقدم استخدامه له في سب (دا ٤: ٢٤).

aneleos يعني غير رحيم، بلا شفقة، ولا ترد في ث ي (إستخدمت *anēleēs* بدلاً منها) و *aneleēmōn* أيضاً تعني بلا رَحْمَة، *eleeinos* تُستخدم بشكل رئيسي لحالة شخص مخذول يستثير الشفقة، يرثي لَهُ، مؤلم. *eleeō* تعني أن يكون عندك تعاطف، يحزن عَلَى، يكون رحيماً، يواسي،ز والنداء *eleēson* (إرحم) كان يوجّه للآلِهَة.

٢. *eleos* ومشتقاتها ترد حوالي ٤٠٠ مرة في سب. والمفاهيم العبرية ذات الصلة، والتي لها طبيعة قانونية، تكشف عن خلفية تفكير مختلفة مِنَ المعنى السيكولوجي السائد في الْيُونَانِيَّةِ (أ) *ḥesed* (وهي الْكَلِمَةُ العبرية التي غالباً ما تُترجم بـ *eleos*) تعني سلوك العهد اللائق، التماسك الَّذِي يدين به أطراف العهد بعضهم لبعض. وقد يكون العهد بين متساويين أو بواسطة شريك أقوى مِنَ شريكه. وفي أي الحالين قد ينتج أن يقدم شخص معونة للآخر في احتياجه. وهكذا، تضمين معنى *eleos* معنى *ḥesed* قد يُمدِّدَ معناه مِنَ الولاء للعهد إلى اللطف والرَحْمَةُ والشفقة.

وهذه الحالة توجد بوجه خاص عندما ترتبط *eleos* مع *oiktirmos*، (← ٣٨٨٠، ومثل؛ مز٢٥: ٦؛ إش ٦٣: ١٥؛ هو٢: ٢١ = سب ٢: ١٩؛ زك ٧: ٩). ولسبب تفوق يَهْوَهَ باعتباره الشريك في العهد الذي يبقى أميناً، كانت *eleos* التي تخصه تُفهم في غالب الأمر كعطية نعمة. وقد وعد بها عند إعلان العهد، وظل يجددها باستمرار. ولهذا السبب يطلب إِسْرَائِيلَ منهُ *eleos* متضمنة نعمة الغفران، عندما يكسر العهد (مثل؛ عد١٤: ١٩؛ قا؛ خر ٣٤: ٩؛ إر ٣: ١٢). وفي مثل تلك الحالات، لا يكون التركيز عَلَى المضمون الأساسي في *eleos* ولكن عَلَى إظهاره في الأفعال.

(ب) *ṣᵉdāqâ* العبرية (وتترجم عادة *dikaiosynē*، بر، عدل ← ١٤٦٦) وتترجم أحياناً بـ *eleēmosynē* (مثل؛ إش١: ٢٧). فكما يُنفّذ يَهْوَهَ شريعة عهده بالرَحْمَةُ، هكذا يُمكن أن تُستخدم *eleēmosynē* للتعبير عن الشفقة الإنسانية، والتبرعات، وحتى الصدقات عندما تتوافق هذه الأعمال مع نمط هذه الشريعة.

ع. ج ترد *eleos* ومشتقاتها ٧٨ مرة في ع. ج، معظمها في كتابات بُولُسُ (٢٥ مرة) و لوقا- أع (٢٠ مرة).

١. في الأناجيل الازائية ترد *eleeō* بشكل رئيسي في السرد القصصي (مع ذلك رج مت ٥: ٧؛ ١٨: ٣٣؛ لو ١٦: ٢٤). وعلى نحو متباين، يرد الاسم *eleos* عادة في أساليب المُخاطبة (ومع ذلك رج لو ١: ٥٨). (أ) يدل الفعل على رَحْمَةً يَسُوعَ الْمَسِيحَ الإلَهِيَّة التي عبّرت عن نفسها في مواجهة بؤس الإِنْسَانِ فيما كان ينشد شفاء الناس. فقد استجاب يَسُوعَ لصرخة الاستغاثة "ارْحمني" (مت ٩: ٢٧؛ ١٥: ٢٢؛ ١٧: ١٥؛ مر ١٠: ٤٧ - ٤٨؛ لو ١٧: ١٣)، مِنَ المرضى أو مِنَ أقارب الممسوسين مِنَ الشَّيْطَانَ (مت ١٥: ٢٢؛ ١٧: ١٥) بشفائهم. وفي إحدى المناسبات أمر رجلاً كان قد طرد الشياطين منه أن يُخبر أهل بيته "كَمْ صَنَعَ الرَّبُّ بِكَ وَرَحِمَكَ" (مر ٥: ١٩).

عادةً ما يُخاطَب يَسُوعَ في هذه المناسبات باللقب المسياني "ابْنَ دَاوُدَ" ولو أنّ لقب: "الرَّبّ" (*kyrios*، ← ٣٢٦١) أو "مُعلِّم"(*didaskalos*، ← ١٤٣٨) يُستخدما أيضاً (قا؛ مت ١٧: ١٥ مع مر ٩: ١٧؛ لو ٩:

٣٨). وهذا يجعل صرخة "يارب ارْحَمِ" اعتراف إيمان بسلطان يَسُوعَ الإلٰهي.

(ب) الرَّحْمَةُ مِنَ شخص لآخر يُعبَّر عنها بـ *eleeō* أو *eleēmōn* ترد مرتين في مت ومرة في لو، ولكن في كُلّ حالة منها من الواضح أن الدافع إليها هو رَحْمَةُ الله. في مت ٥: ٧ "الرُّحماء" *"eleēmōn"* يوعَدونِ برَحْمَةِ الله- والفعل في صيغة المبني للمجهول لتجنب استخدام اسم الله. في مثل العبد العديم الرَّحْمَةُ (١٨: ٢٣- ٣٥) طلب الرَّحْمَةَ (١٨: ٣٣) يستند عَلَى شفقة سيده غير المحدودة (١٨: ٢٧، ٣٥؛ ← *splanchnon*، ٥٠٧٣). في لو ١٦: ٢٤ نجد الرجل الغني المُتألم، الّذي كان بلا رَحْمَةٍ أثناء حياته، يَطْلُبُ مِنَ الرَّحْمَةَ من إبْراهِيمَ بنفس الكلمات كالتي تُستخدم فقط في الطلب مِنَ الله.

(ج) في استخدام مت ولو لـ *eleos* يُلاحظ وجود اشارة، غالباً ما تكون مباشرة، إلى ع. ق. وفي مجادلاته مع الفَرِّيسِيِّينَ يشهد يَسُوعَ لرَحْمَةِ الله المتسيِّدة والتي تطلب تجاوباً ليس في تفاصيل طقسية ولكن في التضامن مِنَ خلال العمل مع المهمّشين والجياع (مت ٩: ١٣؛ ١٢: ٧؛ قا؛ اصم ١٥: ٢٢؛ هو٦: ٦). و"الويلات" الموجهة ضد الفَرِّيسِيِّينَ ضمّنها يَسُوعَ تهمة تفسيرهم للشريعة، إذ نقلوا التركيز الأساسي مِنَ "الْحَقّ وَالرَّحْمَةَ وَالإِيمَانَ" إلى شكليات أكثرها سفسطة (مت٢٣: ٢٣؛ قا؛ أيضاً لو ١٠: ٣٧). وأنشودتي لو العظيمتين في لو ١ يُعلن فيهما عن المواضيع الرئيسية- أن وفاء الله للعهد، الموعود به في ع. ق، والذي أظهر عبر كل تاريخ إسْرَائِيلَ سيصل ذروته في بذل الله ذاته مِنَ أجل المتواضعين في المَسِيحَ (١: ٥٠، ٥٤، ٧٢، ٧٨). إن هاتين الأنشودتين ممتلئتان باقتباسات وتلميحات مِنَ ع. ق.

(د) يسجل مت انتقاد يسُوعَ لمحاولات المرائين بالحصول على المديح والتقدير وذلك عبر تقديمهم الصدقات للمحتاجين علانية (*eleēmosynē*)، رج مت ٦: ١- ٤). لو ١١: ٤١؛ ١٢: ٣٣ كلاهما يعرض إعطاء الممتلكات للفقراء كنمطٍ لأتباع يَسُوع. في أع، تمّ اختيار طَابِيثَا (٩: ٣٦) وكَرْنِيلِيُوسُ (١٠: ٢) من أجل أعمالهما الخيرية، وهكذا أصبحا مستلمين لبركة فردية. والأولى ربما كانت يَهُودِيّة هلينية مقيمة في يافا، مرضت وماتت (٩: ٣٧)، ولكن بُطْرُسُ أقامها. أما كَرْنِيلِيُوسُ فقد كان قَائِدُ مِئَةٍ مِنَ الْكَتِيبَةِ الَّتِي تُدْعَى الإِيطَالِيَّةَ "وَهُوَ تَقِيٌّ وَخَائِفُ اللهِ" (١٠: ٢)، صلواته وصدقاته قد صَعِدَتْ تَذْكَاراً أَمَامَ اللهِ (١٠: ٤، ٣١). وقد أرسل الله بُطْرُسُ ليكرز لَهُ، فقبل الرُّوحُ الْقُدُسُ وصار أول أممي في الْكَنِيسَةِ (١٠: ٤٤- ٤٨).

أثناء دفاع بُولُسُ أمام فِيلِكْسُ يحدد جَلبه التبرعات للفقراء كهدف رحلته الأخيرة لأورشليم (أع ٢٤: ١٧). وفي ٣: ١- ٨ ليس لبُطْرُسُ صدقة مادية للمشلول المتسول، لكنه أنهى زمن الإستجداء والتسول والرَّحْمَةُ الناقصة بالرَّحْمَةَ الكاملة التي حصل عليها في اسم يَسُوعَ الْمَسِيحَ (٣: ٦).

٢. بُولُسُ (أ) يعتبر بُولُسُ نفسه كشخص "أظهرت لَهُ الرَّحْمَةُ" لكي يصير رَسُولا (١تي ١: ١٣، ١٦) "كَمَنْ رَحِمَهُ الرَّبُّ" جُعل جديراً بالثقة (١كو ٧: ٢٥). ونظراً للرفض الواسع النطاق للإنْجِيل مِنَ قبل إسْرَائِيل، حاول بُولُسُ في رسالته لأهل رومية أن يُوضِّحَ بأن رَحْمَةُ الله المجانية لا تتعارض مع أمانته للعهد (رو ٩: ١٥- ١٦؛ ١٨: ٩، ١٥ يقتبس خر ٣٣: ١٩). فخطة الله هِيَ خلاص كُلّ مِنَ الْيَهُود والأُمَم (رو٩: ٢٣- ٢٤؛ ١١: ٣٠ - ٣٢؛ ١٥: ٩) إستناداً عَلَى رحمتهَ (*eleos*)، وليس عَلَى أعمالٍ صَالِحةٍ (أف ٢: ٤- ٩؛ تي ٣: ٥). لذا يحث بُولُسُ الْمُؤمِنِينَ على أن ينقلوا هذه الرَّحْمَةُ التي اختبروها (٢كو ٤: ١) وأن يفعلوا ذلك بفرح (رو١٢: ٨). وهكذا، فَإنّ الرَّحْمَةُ تصبح إحدى السمات التي يُميِّز بها التلميذ (قا؛ يع ٣: ١٧)، وإذا ما كان "بلا رَحْمَةٍ" (*aneleēmōn*) فهو بذلك في الدَّرْك الاسفل لـ رو ١: ٢٩ - ٣٢.

(ب) بُولُسُ وكُتّاب ع. ج الآخرين (٢يو٣؛ يه ٢)، في ثقتهم بعطاء نعمة وَ رَحْمَةَ الله يستهلون رسائلهم (١تي ١: ٢؛ ٢تي ١: ٢)، أو يختمونها (غل ٦: ١٦) بصلاة من أجل رَحْمَةُ الله ويَسُوعَ الْمَسِيحَ — غالباً ما تكون مصحوبة بـ "نعمة" الله الشافية و"السَّلاَم" (في ٢: ٢٧)، فهي عطية حاضرة "لِلْبَيْتِ" (٢تي ١: ١٦)، والهبةَ المستقبلية النهائية التي تضمن الخلاص (١: ١٨). وبُولُسُ يعلن أن الرجاء الْمَسِيحِي هُوَ في قيامة مستقبلية خالدة للجَسَدِ مناقضاً مجموعة مِنَ كُورِنْثُوسَ كانت تؤكد عَلَى إن قيامة الأجساد قد حدثت سابقاً، وهو يصف الذين يحصرون الرجاء في هذه الحَيَاةَ فقط بقوله: "إِنْ كَانَ لَنَا فِي هَذِهِ الْحَيَاةِ فَقَطْ رَجَاءٌ فِي الْمَسِيحِ فَإِنَّنَا أَشْقَى (*eleeinoteroi*) جَمِيعِ النَّاسِ" (١كو ١٥: ١٩).

٣. كتابات ع. ج الآخري (أ) يبدأ بُطْرُسُ بتسبيح رَحْمَةُ الله (١بط ١: ٣)، الَّذِي حَسَبَ رَحْمَتِهِ الْكَثِيرَةِ وَلَدَنَا ثَانِيَةً لِرَجَاءٍ حَيٍّ، بِقِيَامَةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ مِنَ الأَمْوَاتِ (قا؛ أف ٢: ٤؛ ١كو ١٥: ١٩)، وكما في رو ٩: ٢٥- ٢٦ يُسبِّحَ بُطْرُسُ امتداد رَحْمَةُ الله التي شملت الأُمَم (١بط ٢: ١٠) مستخدماً كلمات هوشع (هُو ٢: ٢٣).

(ب) يؤكد يعقوب عَلَى أن تراخي الْكَنِيسَةِ في إظهار الرَّحْمَةُ هنا على الأرض والتي لها تأثير على الدينونة النهائية، و"أَنَّ الْحُكْمَ هُوَ بِلاَ رَحْمَةٍ (*aneleos*)، هنا فقط في كُل ع. ج) لِمَنْ لَمْ يَعْمَلْ رَحْمَةً، وَالرَّحْمَةُ تَفْتَخِرُ عَلَى الْحُكْمِ"، لمن لم يعمل رَحْمَةً (٢: ١٣؛ قا؛ مت ١٨: ٣٣- ٣٤؛ ٢٥: ٤٠، ٤٥؛ لو ١٦: ٢٤- ٢٥).

(ج) يه؛ بعد ذكر محبة اللهُ التي اختبرها المؤمنون وتوقعهم لدينونة نهائية رحيمة بواسطة يَسُوعَ الْمَسِيحَ، يحثُ قرائه أن يمارسوا رَحْمَةً مُميِّزة لأولئك الذين حولهم (يه ٢١- ٢٣).

(د) رؤ ٣: ١٧، مثل ١كو١٥: ١٩، يحكم عَلَى حالة كَنِيسَةِ لاودكية التي تدعو للرثاء (*eleeinos*) بالرغم مِنَ إكتفائها بالغنى الأرضي، ويحيلها لدينونة الْمَسِيحِ، التي هِيَ وحدها المقبولة.

(هـ) عب، تستخدم رئيس الكهنة في ع. ق ووظائفه في يوم الكفارة العظيم (لا ١٦) كنموذج يشير لِلْمَسِيحِ الَّذِي هُوَ أَعْظَمُ مِنَ أي رئيس كهنة، والذي يمارس تفهماً رحيماً (٢: ١٧؛ قا؛ ٤: ١٥). بهذه الطريقة يمنح الْكَنِيسَةِ اليائسة ثقة الاقتراب مِنَ عَرْشِ النعمة لتجد رَحْمَةً (٤: ١٦).

انظر أيضاً *oiktirmos*، رأفة، شفقة (٣٨٨٠)؛ *splanchnon*، أحشاء، لذا فهي مركز المشاعر، القلب، المحبة (٥٠٧٣).

١٨٠٠ ἐλευθερία، ἐλευθερία، (*eleutheria*)، حرية (١٨٠٠)؛ ἐλεύθερος، (*eleutheros*)، حر، مستقل، بلا حد (١٨٠١)؛ ἐλευθερόω، (*eleutheroō*)، يحرر، يُعتق (١٨٠٢)؛ ἀπελεύθερος، (*apeleutheros*)، مُعتق [حر] (٥٩٢).

ث ي تعني *eleutheria* تحرر، استقلالية. نشأت هذه الطريقة في الكلام كمقابل لعبودية (أسر) العبيد. وبالمثل، فإنّ *eleutheros* تعني حر، غير مقيد، مولود حر، كون الشخص سيد نفسه. ومؤخراً استُخدم الاسم والصفة، في بعض الأحيان، ليدل على الاتجاه الفكري الَّذِي يستفيد من الحرية. ويُمكن أن تستخدم بمعنى أن يكون الإِنْسَانِ متحكماً في نفسه، رحب الصدر (شهم)، وكريم. ولكن يُمكن أن تُستخدم أيضاً بتكرار أقل بمعناها السلبي كأن يكون الشخص متهوراً أو مسرفاً. والصفة *apeleutheros* تتبع المعنى الأصلي وتسير إلى الشخص المُحرَّر، أي الشخص الّذي لم يكن حراً بالمولد. والفعل *eleutheroō* يعني يحر ر، يطلق حراً، وإن كان ذلك ليس عَلَى وجه الحصر مع العبيد. يمكن فيه يمكن أن يُشير إلى تحرير شخص ما من أي قيد يعيقه

مِنَ السلوك بحرية.

١. *eleutheros* في الْيُونَانِيَّةِ العلمانية، كان لَها أساسياً معنى سياسي. *eleutheros* هُوَ المواطن الذي يتمتع بكامل المواطنة والذي ينتمي لـ *polis*، دولة مدينة، بخلاف العبد الَّذِي لا يتمتع بكل حقوق المواطن. والحرية تشمل حق الشخص في أن يشترك في الجدل العام حول المواضيع المدنية ويقرر فيما يتعلق بأموره الخاصة في نطاق *polis*. وقد كان أرسطو يعتبر الحرية هِيَ العنصر الأساسي في مصلحة الدولة.

ولكن مِن أجل صون تلك الحرية، كانت الحاجة إلى القانون (*nomos*) كأساس للنظام. وهكذا فالحرية والقانون لم يكونا متعارضان. لقد كانا يتنميان معاً وكل منهما يؤهل الآخر. والخطر الدائم كان يتمثل في رفض القانون بحجة مفهوم خاطيء للحرية كأن يطلب الشخص أن يمنح نفسه حرية أكثر من التي يريدها للآخرين. وهذه الفكرة عن الحرية كانت تُطبّق أيضاً بشكل طبيعي عَلَى العلاقات بين الدول، وهي التي شجعت عَلَى قيام فكرة سيادة الدولة.

٢. في الفلسفة الرواقية تحولت هذه الفكرة السياسية عن الحرية بعد انهيار دولة المدينة *polis*. وأصبحت الحرية تُفهم بمعنى فلسفي وديني. فبالنسبة للرواقي، لا تكون البشرية في نهاية الأمر متحكمة في الأشياء الخارجية، مثل: الْجَسَدِ، والمال، والكرامة، والحرية السياسية. ولهذا كانت *eleutheria* تعني الحرية مِنَ الحقيقة الخارجية لِهَذَا الْعَالَمِ. وكان هَذَا استسلاماً إرادياً لقانون وحكم الكون، أو الآلِهَةِ التي حكمتَ الكون. وهَذَا يعني أنه يجب أن يحرر البشر أنفسهم مِنَ أي شيء يقيدهم بشدة بالعالم: العواطف (مثل؛ الغضب، والقلق، والأسى)، والخوف مِنَ الْمَوْتِ. والحرية تتطلب من الشخص أن يكون مهيئاً ومتجرداً ليعيش في تناغم كامل مع الكون والآلِهَةِ. ويجب أن تتجدد هذه الحرية دوماً خلال الصراع المستمر والجهد المتواصل.

٣. كان للديانات السرية أجوبتها الخاصة عن قضية الحرية. فمِنَ خلال الطقوس الدينية، كان الذين يمارسونها يتحررون مِنَ هذا الْعَالَمِ الَّذِي لا رجاء لَهُ ويحرزون جزءاً مِنَ مصير الآلِهَةِ.

ع. ق ١. في سب *eleutheria* ومشتقاتها بشكل أساسي في سياق الكلام عن العبودية (مثل؛ خر ٢١: ٢، ٥، ٢٧؛ لا ١٩: ٢٠؛ تث ١٥: ١٢-١٣). وعن أسرى الحرب (٢١: ١٤). وما يدهش هو أن الْكَلِمَةَ بالتحديد لا ترد مُرْتَبِطة بتحرر إِسْرَائِيلَ مِنَ مصر ولا برجوعهم مِنَ السبي. والمعنى السياسي لـ *eleutheria* من الواضح أنه غريب عَلَى سب. وكما يتبين من أعمال السُخرة خلال حكم سليمان، لم يكن الإِسْرَائِيليون رعايا دولة أحرار، بل كانوا عبيد الملك. عدد قليل فقط منَ الأشخاص المتميزين كانوا بالحقيقة أحراراً.

وعلى أي حال، لم تكن هذه هِيَ الطريقة التي يبنغي أن تكون فيها الأوضاع. فقد كان يَهْوَهَ هو الرَّبّ عَلَى شعبه، ومن خلال نواميسه (شرائعه) وعد بحماية الضعفاء والعاجزين، بمِنَ فيهم العبيد. فالإِسْرَائِيلي المستعبد، على سبيل المثال، لا يمكن أن يبقى دائماً مِلكاً لآخَرَ (تثنية ١٥: ١٣- ١٨). فبعد ست سنوات كان يُطلق العبد حراً بدون أي فدية تُدفع للمالك (خر ٢١: ٢ - ٤)، زمع ذلك نجد في إر ٣٤: ٨ - ١٦ إشارة إلى أنه كان يوجد البعض في إِسْرَائِيلَ ممن كانوا يريدون أن يتبعوا نمط الأمم المُحيطة بهم في الاحتفاظ بالعبيدُ مدى الحياة. وبسبب هَذا الظلم الاجتماعي، أعلن إرميا، وبشكل ساخر، بـ"الْعِتْقِ": "هَئَنَذَا أُنَادِي لَكُمْ بِالْعِتْقِ يَقُولُ الرَّبُّ لِلسَّيْفِ وَالْوَبَإِ وَالْجُوعِ" (٣٤: ١٧؛ قا؛ عا ٢: ٦ - ١٦).

٢. عَلَى أي حال، يمكن أن نستخلص الاستنتاج مِنَ المجال الضيق لمعنى فئة الْكَلِمَةَ *eleutheria* بأن مبدأ الحرية لم تكن موجوداً لإسْرَائيلَ. بل بالأحرى، كانت حرية إسْرَائِيلَ السياسية جزءاً مِن أعمال الله المخلِّصة والفادية. كانت الحرية تعني لإِسْرَائِيلَ أن يطلقها يَهْوَهَ حرّة، مثل؛ مِنَ العُبودية في مصر (قا؛ خر ٢٠: ٢؛ تث ٧: ٨). وهكذا كانت الحرية متطابقة مع الفداء. ولم تعط بصفة طبيعية ولكنها كانت تختبر دائماً كعطية ينعم الله بها.

وحقيقة أن إِسْرَائِيلَ ككيان سياسي، قامت على أساس عمل التحرير هَذَا، يترتب عليها عدة أمور: **(أ)** ظلت هبة الحرية مرتبطة بمن يعطيها. كان لَهُجر يَهْوَهَ بالضرورة تبعية خسارة الحرية. وهذا ما نراه في حقبة القضاة التي كانت تُمثِّل عصر الابتعاد عن يَهْوَهَ، وما تبعه من عبودية، وتوبة، ثم تحرير (قض ٢: ١٠- ٣: ٦). وكان تاريخ المملكة الشمالية والجنوبية مشابهاً لذلك. فقد كان انتصار الأشوريين نتيجة لإلحاد المملكة الشمالية (٢مل ١٧: ٧ - ٢٣)، مثلما نتج السبي البَابِلي مِنَ إلحاد المملكة الجنوبية (٢مل ٢١: ١٠ - ١٥؛ ٢٢: ١٩- ٢٠؛ ٢٣: ٢٥ - ٢٧).

(ب) تُعتبر أعمال اللهُ أساسية للحَيَاةُ البشرية في الجماعة. ووفقاً للوصايا العشرة أراد اللهُ مِنَ شعبه أن يعيشوا بحرية في كُل أبعاد حياتهم. وهذا الاعتبار العالي (المكرم) للحرية إمتد ليشمل الغرباء (خر ٢٢: ٢١؛ ٢٣: ٩؛ لا ١٩: ٣٣ - ٣٤) والعبيد. وحتى العبد الهارب كانت تُقدم لَهُ الحماية مِنَ سيده السابق (تث ٢٣: ١٥ - ١٦).

(ج) لعب الصراع من أجل الحفاظ عَلَى هذه الحرية دوراً متكرراً في رسالة الأنبياء. الذين أعلنوه بطرقهم الخاصة (مثل؛ إش ١: ٢٣؛ ١٠: ١ - ٤؛ إر ٧: ٥ - ٦؛ عا ٢: ٦ - ٧؛ ٤: ١؛ مي ٣: ١-٣). وقد كان استعباد النبلاء لشريحة كبيرة من المجتمع كانت أصلاً حرّة، خَرقاً للقانون الإِلَهِي. وقد أعطي الوعد للأولئك المأسورين بأن مسيا سوف يأتي "الأُنَادِيَ لِلْمَسْبِيِّينَ بِالْعِتْقِ وَلِلْمَأْسُورِينَ بِالإِطْلاَقِ. (إش ٦١: ١).

٣. وفي زمن يَسُوعَ، كان المعنى السائد للحرية هُوَ المعنى السياسي الخارجي (قا؛ نموذج لسوء الفهم هذا في يو ٨: ٣٣). وتشكّلت حركات التحرر، التي تستند عَلَى أساس ديني، مراراً لتحقيق الحرية الموعود بها بالقوة ضد السلطات الدنيوية الوثنية. ولعل أفضل مثل معروف لدينا لهذه الحركات هُوَ المكابيين في القرن الثاني ق.م. الَّذِين أرادوا يصونوا الحرية الدينية من خلال الحرية السياسية، والغيورين في زمن يَسُوعَ الْمَسِيحَ (قا؛ أع ٥: ٣٧؛ ٢١: ٣٨).

ع. ج ١. (أ) تتكرر *eleutheria*، ١١ مرة في ع. ج، *eleutheros*، ٢٣ مرة و*eleutheroō*، ٧ مرات و*apeleutheros* مرة واحدة في ١كو ٧: ٢٢ وترد هذه الكلمات بصورة أساسية عند بُولُسُ (خاصةً في رو ٦- ٨؛ ١كو ٧ -١٠؛ غل ٢ - ٥) و في يو ٨: ٣٢ - ٣٦.

(ب) يُظهر استخدام ع. ج فوارق دقيقةً. فـ *eleutheria* لم تُستخدم مطلقاً بالمعنى الدنيوي للحرية السياسية. ومِنَ هنا يُستدل أن استرداد حرية إِسْرَائِيلَ السياسية لم يرد في فكر كتاب ع. ج. فلم يكن يَسُوعَ مسيا سياسي. ويفصل ع. ج نفسه، أيضاً، عن فكرة الحرية كقوة لأن يفعل الشخص لنفسه أو لحياته مهما يكن ما يريده. ولكن ينبغي أن تُرى الحرية *eleutheria* في ضوء "حُرِّيَّةِ مَجْدِ أَوْلاَدِ اللهِ" (رو ٨: ٢١) التي تأتي مِنَ خلال الْمَسِيحَ (غل ٢: ٤؛ ٥ :١). وتكون حاضرة فقط "حَيْثُ رُوحُ الرَّبِّ هُنَاكَ حُرِّيَّةٌ" (٢كو ٣: ١٧). وعندما يتحدث يع ١: ٢٥؛ ٢: ١٢ عن الحكم الَّذي يكون "بِنَامُوسِ الْحُرِّيَّةِ"، تعني *eleutheria* طريقة الحَيَاةُ الجديدة التي يحياها الشخص وفقاً لمشيئة الله. بل ويستخدم الفعل *eleutheroo* في ع. ج بوجه خاص للعمل الذي يحدث أو حدث بواسطة يَسُوعَ "وَالْحَقُّ يُحَرِّرُكُمْ" (يو ٨: ٣٢؛ قا؛ رو ٦: ١٨؛ ٢٢).

مِنَ ناحية أخرى، تحمل *eleutheros* المعنى الدنيوي لكون الشخص حراً بالمقارنة مع كونه عبداً (غل ٣: ٢٨؛ أف ٦: ٨؛ كو ٣: ١١؛ رو ٦: ١٥)، أو كون الشخص مستقلاً مع احترام القانون (رو ٧: ٣). ولذلك

فإنّ غل ٤: ٢٢ -٢٣ تُستخدم بمعنى مزدوج وتؤدي في (٤: ٢٦، ٣١؛ ٥: ١) إلى فكرة كون الشخص حراً في المَسِيحِ وهُوَ في نفس الوقت عبد للمَسِيحِ (١كو ٩: ١٩؛ ١بط ٢: ١٦؛ قا؛ دعوة تنصيب بُولُسُ نفسه في ١كو ٧: ٢٢): *apeleutheros kyriou* ("عَتِيقُ الرَّبِّ" ١كو ٧: ٢٢) هو في نفس الوقت *doulos Christou* "عَبْدٌ لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ"، رو ١: ١؛ في ١: ١).

٢. (أ) ماذا تعني الحرية؟ على النقيض من الفكر اليوناني العلماني، يرى ع. ج كُلّ إِنْسَانٍ، أساساً، غير حر (يو ٨: ٣٩؛ رو ٦: ٢٠؛ ٢بط ٢: ١٩). ونحن غيرُ قادرين أن نحرر أنفسنا، وننظم حياتنا، كما لو أننا لسنا في عبودية. جهودنا الدائمة لنمسك حياتنا بيدنا، مهما حاولنا ذلك، تقودنا إلى عبودية أعْظَمُ نفقد فيها معني وجودنا (مت ١٦: ٢٥؛ يو ١٢: ١٥). حريتنا الحقيقية لا تتضمن القوة المُطلقة لتوجيه حياتنا، سواء بمعنى سياسي، أو رواقي. وهي بالأحرى تكمن في الحَيَاةُ مع الله، تُعاش كما قصد لَها أن تكون (رو ٦: ٢٢؛ غل ٥: ١، ١٣؛ ١بط ٢: ١٦)، ونربح هَذَا فقط عندما ننكر ذواتنا (مت ١٦: ٢٤).

وعَلَى وجه النقيض من ذلك، ليس الذين تحرروا هم مَلِكُ لأنفسهم (١كو ٦: ١٩؛ ٩: ١٩؛ ١بط ٢: ١٦). إنهم ينتمون لذاك الذي حررهم (رو ٦: ١٨، ٢٢؛ غل ٥: ١). "اللَّذِي مَاتَ لأَجْلِهِمْ وَقَامَ" (٢كو ٥: ١٥). وهكذا تتبع فكرة ع. ج عن الحرية في ع. ق. وهبة الحرية مرتبطة بالمعطي "فَإِنَّ كُلَّ شَيْءٍ لَكُمْ: ... وَأَمَّا أَنْتُمْ فَلِلْمَسِيحِ" (١كو ٣: ٢١-٢٣). يمتد مجال هذه الحرية حتى إلى القوات الفائقة الطبيعة والحكام التي جُردوا مِنَ سلطانهم، لأن المَسِيحَ قهرها، ولا تسطيع بعد أن تفصلنا عن المَسِيحَ (رو ٨: ٣٨؛ ١كو ١٥: ٢٤؛ غل ٤: ٣، ٩). والأفق الّذِي لا يُخترق يصبح شفافاً في ضوء هذه الحرية.

(ب) مِمَّ يتحرر البشر؟ في حالتنا الطبيعية نَحْنُ خاضعين لقوى هَذَا العصر (← *aion*، ١٧٢؛ قا؛ مت ١٧: ١٨؛ لو ١٣: ١٦؛ أف ٦: ١٢؛ ١بط ٥: ٨). وتمتد فكرة ع. ج عن الحرية إلى ما هو أبعد مِنَ ع. ق في كونها ترى الحرية الحقيقية كتحرر مِنَ تلك القوى التي تقمع الإِنْسَانِيةِ الحقيقِيةِ: الخطيئة (يو ٨: ٣١- ٣٦؛ رو ٦: ١٨- ٢٢؛ ٨: ٢- ١١)، والشَّيْطَانَ (مت ١٢: ٢٢؛ لو ١٣: ١٦؛ أف ٦: ١٢)، والنَّامُوسِ (رو ٧: ٣ - ٦؛ ٨: ٣؛ غل ٢: ٤؛ ٤: ٢١ - ٣١؛ ٥: ١ -١٣)، والمَوْتُ (رو ٦: ٢٠ - ٢٣؛ ٨: ٢١) إنها حرية مِنَ "إِنْسَانَنَا الْعَتِيقَ" (رو ٦: ٦؛ أف ٤: ٢٢ ؛ كو ٣: ٩).

الخطيئة في ع. ج ليست عملاً واحداً (منفرداً) يختفي بمرور الوقت. إنها عبودية دائمة للذين باعوا أنفسهم لَها (٢بط ٢: ١٩). فهم ليسوا بعد أحرارٌ ليعبدوا اللهَ، وَلَكنهم مُجبرين لأن يخطئوا. ولا يوجد أي ضمان سحري ضد الخطيئة. فالمؤمنون مدعوون للصراع الدائم معها (مثلاً؛ رو ٦: ١٢، ١٩؛ ١كو ٦: ١٨- ١٩؛ أف ٦: ١٠- ١٨). إنهم مُعرّضون للمُجرب (٢كو ٢: ١١؛ ١تس ٣: ٥) ويظلّون خُطاة. والعبارة الخبرية "مُتْنَا عَنِ الْخَطِيَّةِ" (رو ٦: ٢) تسير على نفس الوجهة مع العبارة التي اتت في صيغة الأمر "إِذاً لاَ تَمْلِكَنَّ الْخَطِيَّةُ فِي جَسَدِكُمُ الْمَائِتِ" (٦: ١٢) وبدلاً عنها "وَلَكِنْ أَحْيَاءً لِلَّهِ بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ رَبِّنَا" (٦: ١١). وللا يوجد هناك تعارض بين هذه العبارات، فالأمر يتبع الصيغة الخبرية. و *eleutheria* كتحرر من إلزام الخطية (رو ٦: ١٨) تتيح من الآن إمكانية خدمة الله وهو ما كان مستحيلاً من قبل (قا؛ يع ١: ٢٥؛ ٢: ١٢).

يعلن نَامُوس ع. ق قصد اللهُ النهائي بقيادتنا للحَيَاةُ في شركة معه (رو ٧: ١٠؛ ١٠: ٥)، والحقيقة انّ ذلك كان لَهُ تأثير عكسي لأنه يدفعنا أكثر للخطيئة (رو ٥: ٢٠؛ ٧: ٧ -١٣) وكَشف عن إلحادنا العميق (غل ٣: ١٩). مِنَ هنا لا يستطيع أحد أن يتبرر أمام نَامُوسِ اللهُ (رو ٣: ١٩- ٢٣). وما كان سيقودنا للخلاص صار لعنةً لنا (٧: ١٠؛ غل ٣: ١٠). ومع ذلك فقد حرّرنا الْمَسِيحُ مِنَ هذه اللعنة (٣: ١٣).

ورغم حقيقة أنه بإمكاننا أن نصير أحراراً مِنَ النَّامُوسِ، غير أن ذلك لا يعني بأن النَّامُوسِ أبطل تماماً (مت ٥: ١٧؛ رو ٣: ٣١؛ ٦: ١٥). فهو يبقى للمؤمنين كتعبير عن مشيئة الله المقدسة (٧: ١٢، ١٤؛ قا؛ مت ٥: ١٨- ١٩)، يجد الآن تحقيقاً في الْمَحَبَّةِ (يو ١٣: ٣٤ - ٣٥؛ غل ٥: ١٣ - ١٤). ولكنه لم يعد طريقة مستحيلة للحَيَاةُ. فالنَّامُوسِ كطريقة للخلاص يجد غايته في المَسِيحَ (رو ١٠: ٤). والذين يعيشون في عبودية تحت النَّامُوس (غل ٤: ٣)، يستطيعون خلال المَسِيحَ (٤: ٥) أن يعيشوا كأولاد وورثة (٤: ٧). ولذلك فأي شخص يحاول أن يُقيم النَّامُوسِ كوسيلة خلاص بمحاولة الإيفاء بمطاليبه يكون تحت لعنة (١: ٨ - ٩؛ ٣: ١ - ٥؛ ٥: ١١- ١٥).

الْمَوْتِ هُوَ ما نحصده مِنَ الحَيَاةُ تحت سلطان الخطيئة والنَّامُوسِ (رو ٦: ٢١، ٢٣؛ ٧: ١٠- ١١، ٢٣ - ٢٤؛ ١كو ١٥: ٥٦). وللمَوْتِ معنيين: مَوْتِ في الزمن ومَوْتٌ أبدي (رو ٨: ٦). تماماً مثلما يقدم رو٦ الحرية مِنَ الخطيئة و رو٧ الحرية من النَّامُوسِ، يأتي رو٨ بالتتابع مقدماً الحرية مِنَ الْمَوْتِ (قا؛ ١كو ١٥: ٢٦). الفكرة هنا، كما هِيَ حال القوى الأخرى، ليست هِيَ إبطالها نهائياً، ولكن الحرية مِنَ حتمية إلزامها ومطاليبها. يتعين على المَسِيحَيين أن يمُوتوا، امّا بالنسبة لنا فقد أبطلت شَوْكَةُ الْمَوْتِ (١كو ١٥: ٥٥). لأننا نعلم إن قيامة الْمَسِيحَ هِيَ عربون لقيامتنا نحن. والحرية مِنَ الْمَوْتِ تعني أن الله قد وعدنا بمستقبلٍ في المَسِيحَ بعد مَوْتِنا. لم يعد مُمكناً لأي شيء أن يقف بيننا وبين اللهِ (رو ٨: ٣٨ - ٣٩)؛ تحررنا مِنَ عبودية الخوف.

(ج) وسيلة الحرية. لا يقع تحرير المؤمنون في مجال قدراتنا. لِهَذا السبب لا يوجد في ع. ج دعوة للكفاح مِنَ أجل الحرية، لأنها قد أعطيت سلفاً مِنَ خلال ما عملهُ الْمَسِيحَ لأجلنا (غل ٥: ١). الابْنَ وحده فقط، بسبب ما فعلهُ عَلَى الصليب (٣: ١٣)، يقدر أن يفتح إمكانية أن نوجد في *eleutheria* (يو٨: ٣٦). فالحرية تصبح حقيقة بالنسة لنا عندما نفتح حياتنا لدعوة الإِنْجِيلِ (٢كو ٥: ٢٠ - ٢١)، ونؤمن بالْمَسِيحَ وكلمته (يو ٨: ٣١- ٣٢؛ رو١٠: ١٣ - ١٥). تدعونا رسالة الحرية التي في الإِنْجِيلِ إلى الطريقة الوحيدة الممكنة المفتوحة أمامنا (العيش وفق المَقَايِيس والتفكير البشري) لنعيش بدلاً عن ذلك حسب الرُّوحُ (رو ٨: ١٢- ١٣؛ غل ٦: ٨). والحرية الحقيقية توجد فقط حيث يكون الرُّوحُ الْقُدُسُ الذي يعمل فينا كمنشأ (عنصر) الحَيَاةُ وحيث لا نعيق عملهُ فينا (رو ٨: ١ - ١١؛ ٢كو ٣: ١٧؛ غل ٥: ١٨).

(د) هدف الحرية. يمكن أن يُساء استخدام الحرية لتصبح "سُتْرَةً للشر" (١بط ٢: ١٦). يحدث هَذَا عندما يُساء فهم الحرية بالمعنى اليوناني، كون الشخص سيداً لكل قراراته. يقود هَذَا إلى معارضة الناموس الأخلاقي *antinomianism* أو الدعوة إلى التحرر بدلاً مِنَ خدمة أقربائنا/ جيراننا (غل ٥: ١٣- ١٤). الذين هم أحرار حقاً يظهرون حريتهم في كونهم قادرين أن يخدموا الله (١تس ١: ٩)، والبر (رو ٦: ١٨- ٢٢)، وشركائهم في الإِنْسَانِيةِ (١كو ٩: ١٩؛ يع ١: ٢٥). "مَحَبَّةَ الْمَسِيحِ تَحْصُرُنَا" لِهَذا النَوعِ مِنَ الحَيَاةُ (٢كو ٥: ١٤). والأحرار يصيرون عبيد للمَسِيحُ (رو ١: ١؛ ١كو ٧: ٢٢؛ في ١: ١). كما وصفه لوثر، "الْمَسِيحَي هُوَ سيد حر حقيقةً"، وليس خاضعاً لأحدٍ. والْمَسِيحَي هُوَ أيضاً "خادم مُطيع للكل خاضعاً للكل". والعامل الباث والنهائي للحَيَاةُ بهذه الطريقة هُوَ الحَيَاةُ في الْمَحَبَّةِ (١كو ١٣). كلما غطسنا إلى أعماق "النَّامُوسِ الْكَامِلِ - نَامُوسِ الْحُرِّيَّةِ" (يع ١: ٢٥؛ ٢: ١٢).

(هـ) المطالبة بالحرية السياسية. تشغل الحرية السياسية دوراً ثانوياً في ع. ج. وقد وضع يَسُوعَ جانباً كُلّ سوء الفهم هنا. فلا هُوَ ولا مَلَكُوته بعيش بحرية ظاهرية. وإن حدث هذا لما كان هُجر الْمَلَكُوتُ بهذه

السهولة (يو ١٨: ٣٦). حتى عندما ينبّر يَسُوعَ عَلَى سلطانه الأرضي (مت ٢٨: ١٨)، فهو لا يُضمّنَ كلامه أي مطالبات بالحرية السياسية. وقد خيّب امال كُل التوقعات اليَهُوديّة للمسيا السياسي. إنّ نوعية الحرية التي يعظ بها هِيَ التي تتأتى مِنَ الرجوع إلى الآب (مت ٤: ١٧؛ لو ٢٤: ٤٧؛ يو ٨: ٣٤ - ٣٦).

الحرية بالنسبة للمَسِيحُيين لم تعد الخير الأعظم، الذي، إن احتاج الأمر، يلزم اللجوء إلى الحرب أو استخدام القوة من أجلها. نعلم عن الحرية في المَسِيح أنها هِيَ التي يمكننا أن نحياها، حتى وإن بقي العالم والجنس البشري دون تغيير، بالرغم مِنَ أنها غالباً ما تكون مخفية وسط صنوف المعاناة (يو ٨: ٣١؛ رو ٨: ١٨- ٢٣).

وفي نفس الوقت لا يمكن تجاهل حقيقة أنه في الْكَنِيسَةِ، كما مع الأنبياء، كان هناك توجّه نحو الحرية بمعنى أن تكون هناك حقوق متساوية للكل. ولكن نظام الطبقات في الْعَالَم القديم من جهة التفرقة بين الحر والعبد (قا؛ فيلمون)، وسلوك الرجّال والنساء (١كو ١٤: ٣٤) لم يزل باق. عَلَى أي حال، في التحليل النهائي، مثل هذه التفرقة بين الطبقات أصبحت باطلة (غل ٣: ٢٨؛ ١كو ١٢: ١٣؛ كو ٣: ١١). الحرية الممنوحة مِنَ اللهِ قد أعطيت لتؤثر فوق كُلّ شيء في حَيَاةُ شركة شعب الله. فالْكَنِيسَةِ الْمَسِيحَية هِيَ شركة مِنَ الأحرار حقاً (غل ٤: ٢١ - ٣١).

١٨٠١ (*eleutheros*، حر، مستقل، بلا حد) ← ١٨٠٠.

١٨٠٢ (*eleutheroō*، يحرر، يُعتق) ← ١٨٠٠.

١٨٠٣ (*eleusis*، مجيء) ← ٢٢٦٢

١٨١٧ (*Hellas*، اليونان) ← ١٨١٨.

١٨١٨ Ἕλλην، Ελλην" (*Hellēn*)، يوناني (١٨١٨)؛ Ἑλλάς، (*Hellas*)، اليونان (١٨١٧)؛ Ἑλληνικός، (*Hellēnikos*)، يونانية (١٨١٩)؛ Ἑλληνίς، (*Hellēnis*)، إمرأة يونانية (١٨٢٠)؛ Ἑλληνιστής، (*Hellēnistēs*). هليني [يوناني] (١٨٢١)؛ Ἑλληνιστί، (*Hellēnisti*)، كظرف: يوناني، اللغة الْيُونَانِيّةِ (١٨٢٢)؛ βάρβαρος، (*barbaros*)، بربري، أجنبي، غير يوناني (٩٧٥).

ث ي&ع. ق ١. تُشير *Hellēn* إلى اليوناني في مقابل البربري *barbaros* (غير اليوناني الذِي يعني حرفيا همجي). تحتوي الأساطير الْيُونَانِيّةِ علَى سلسلة أنساب ألفت بطلاً هيليني هُوَ ابْنَ Deucalion ديكاليون (يوجد أيضاً تقليد يقول بأنه ابْنَ زيوس)، أبو دوريك وأيوليان من الأبطال القبليين. وكان الخلاف بين اليونانيين وغير اليونانيين ثقافياً وليس دينياً. لكن في الفترة التي تلت الإسكندر الأكبر، خاصة في الشرق، كان كُل مِنَ تبنى اللغة والثقافة وطريقة الحَيَاةُ الْيُونَانِيّةِ يُعتبر من "اليونانيين"، حتى ولو كانت أصولهُ مِنَ عرق مختلف.

٢. في سب تُستخدم *Hellēn* في بعض الأحيان كترجمة للكلمتين العبريتين *yawan* أو *y'wanim* (عادة أونِيَا Ionian، الجزء الغربي من أسيا، دا ٨: ٢١؛ ١٠: ٢٠). خبرات الْيَهُود تحت حكم أنطيوخس الرابع أبيفانوس نتج عنها أن صارت الكلمة *Hellēn* تحمل ظلالاً إضافية لمعنى "معادٍ لليهود" (مثل؛ ٢مك ٤: ٣٦؛ ٤را: ١: ٢؛ قا؛ *Hellēnikos* في ٤: ١٠، ١٥؛ ٦: ٩؛ ١١: ٢٤؛ ١٣: ٢). ومن هنا كانت لها نغمة وثنية. بهذه الطريقة فإن *Hellēn*، التي هِيَ في الأصل مصطلح يعبّر عن الإحترام، تغلفت بلغةٍ مِنَ الاحتقار الديني، حين إبتدأ الْيَهُود مِنَ عبدة الله الوَاحِدّ، بينما إبتدأ اليونانيون، في احتقارهم لليهود، مِنَ الثقافة الفلسفية.

ترد فئة هذه الكلمات في أماكن أخرى مِنَ سب كما في إش ٦٦: ١٩؛ إر ٤٦: ١٦= سب ٢٦: ١٦؛ ٥٠: ١٦ = سب ٢٧: ١٦ (في كلتا الحالتين العبرية مختلفة)؛ حز ٢٧: ١٣؛ يؤ ٣: ٦؛ زك ٩: ١٣؛ دا ١١: ١٢؛ ١مك ١: ١، ١٠؛ ٨: ٩، ١٨؛ ٣ مك ٣: ٨؛ ٤ مك ٨: ٨؛ ١٨: ٢٠.

٣. كان الْعَالَم الَّذِي دخلته الْمَسِيحَية يتميز بتأثير ث ي المتغلغلة، وخاصة في الجزء الشرقي مِنَ الإمبراطورية الرومانية. فقد ساهمت فتوحات الإسكندر الأكبر وسياسته في نشر الثقافة الهلينية، التي استمر بها خلفاؤه، في أن تصبح اللغة الْيُونَانِيّةِ وطرقها في الحَيَاةُ واقعاً ثقافياً لامجال إلا الاعتراف به. ونشأت المدن الْيُونَانِيّةِ في كُل مكان، بما في ذلك فلسطين وسوريا، لتزاحم التجمعات القبلية القديمة للسكان الأصليين. وتحدثت الطبقات العليا في هذه المدن باللغة الْيُونَانِيّةِ، التي أصبحت لغة التجارة وكانت مفهومة عَلَى نطاق واسع في فلسطين. وبإمكاننا أن نرى مدى تأثير عملية انتشار الثقافة الهلينية في حالة الْيَهُود في الأسكندرية بمصر، الذين لأجلهُم ظهرت الترجمة الْيُونَانِيّةِ للكتاب المقدس، السبعينية، في القرن الثالث ق. م. حيث لم يعد العديد مِنَ هؤلاء الناس يفهمون أو يتحدثون بلغة الآباء العبرية أو اللسان الآرامي.

فيلو الإسكندري (حوالي ٢٠ ق. ب - ٥٠ ب. م) كان فيلسوفاً هلينياً وكاتباً سعى أن يُعيد صياغة المعتقدات اليَهُوديّة مُستخدماً مصطلحات الفلسفة الْيُونَانِيّةِ. وطوّر الطريقة الرمزية في تفسير ع. ق، هذه الطريقة التي ترى تجَسَد الأفكار الفلسفية الْيُونَانِيّةِ في تاريخ إسْرَائيل ومؤسساتها، وأعطي وفق هذه المنظومة موقعاً مركزياً للوغوس *Logos* (الْكَلِمَة) كالقوة المُبدعة التي تنظم الْعَالَمِ، والوسيط الَّذِي يُمكّن الناس مِنَ معرفة الله. وقد استخدم العديد مِنَ كُتّاب يهود آخرين أيضاً أشكال التفكير اليوناني، ولغته للتبشير بالمعتقدات اليَهُوديّة فيما يتعلق باللهِ والنّامُوسِ الموسوي. كان من أهم هؤلاء فيلافيوس يوسيفوس (حوالي ٣٧ - ب. م - ١٠٠م) الّذي كتب تاريخه الشهير عن حرب الْيَهُود (حوالي ٧٧م)، و العصور القديمة لليهود *Antiquities of the Jews* (حوالي ٩٤م) من أجل كسب تعاطف الرومان.

يكتشف المرء في ١مك اعتداءات مُكثّفة عَلَى الرُوحُ الْيُونَانِيّةِ، وموقفها تجاه الحَيَاةُ موجهة إلى كهنوت أورُشَلِيمَ، لدرجة أنه كان هناك خطر فقدان المعتقدات الدينية الأساسية. حتى أن العديدين استعدوا للارتداد عن إيمان آبائهم باللهِ وللتحول عن النّامُوسِ. هَذا بالإضافة إلى المحاولات الخرقاء والعنيفة التي قام بها أنطيوخس الرابع أبيفانوس لفرض الْهلينية (توفي ١٦٣ ق. م)، مما أغضب الدوائر الموالية للناموس، التي أدت إلى ظهور حركة المكابيين (قا؛ ٢مك ٦ - ٨). ومع ذلك، فسرعان ما أصبح المكابيون أنفسهم هلينيين. وهكذا اخترقت أساطير اليونانيين وفكرهم وتَعْلِيمَهم صفوف الْيَهُود الأتقياء الأوفياء للناموس. كما كان الرّابّيون الْيَهُود يفهمون اللغة الْيُونَانِيّةِ. بالإضافة إلى اطلاعهم عَلَى ث ي، والعديد مِنَ الكلمات الْيُونَانِيّةِ الدخيلة في التلمود والمدراش هِيَ دليل عَلَى هيمنة الْيُونَانِيّةِ حتى بين الْيَهُود.

ع. ج في ع. ج ترد *Hellas*، اليونان، مرة واحدة في أع ٢٠: ٢. و *Hellēn*، الشخص اليوناني، ترد ٢٦ مرة. أما *Hellēnis* فترد في أع ١٧: ١٢، حيث تُشير إلى النساء اليونانيات في تسالونيكي، وفي مر ٧: ٢٦، حيث تصف المرأة التي في جِنْسِهَا فِينِيقِيَّةٌ سُورِيَّةٌ، غالباً كانت هذه المرأة يونانية بالمولد وحدث أن عاشت في ولاية سوريا مِنَ منطقة فينيقة. *Hellēnikos* يوناني (صفة) ترد فقط في رؤ ٩: ١١، (يجب أن تُضاف اليها كلمة "لغة"). *Hellēnisti* تعني بالْيُونَانِيّةِ اللقب الذي وضع عَلَى صليب يَسُوعَ مكتوباً بِالْعِبْرَانِيّةِ وَالْيُونَانِيّةِ وَاللاَّتِينِيّةِ (يو ١٩: ٢٠). والوالي الَّذِي أنقذ بُولُسَ مِنَ الغوغاء كان مندهشاً لرؤيته يفهم الْيُونَانِيّةِ (أع ٢١: ٣٧). تُشير *Hellēnistes* إلى الشخص الَّذِي يتحدث الْيُونَانِيّةِ أو يعيش كيوناني (أع ٦: ١؛ ٩: ٢٩). في أع ٩: ٢٩ تشير إلى مجموعة مِنَ الْيَهُود في دمشق طلبوا أن يقتلوا بُولُسَ، وفي

٦: ١ إلى الْمَسِيحَيين الْيَهُود الذين يتحدثون الْيُونَانِيَةِ وهم لم يكونوا يونانيين إطلاقاً.

١. في يو ٧: ٣٥ يتساءل الْيَهُود إن كان يَسُوعَ يقصد ان يذْهَب "إِلَى أَيْنَ هَذَا مُزْمِعٌ أَنْ يَذْهَبَ حَتَّى لاَ نَجِدَهُ نَحْنُ؟ أَلَعَلَّهُ مُزْمِعٌ أَنْ يَذْهَبَ إِلَى شَتَاتِ الْيُونَانِيِّينَ [*Hellēnes*] وَيُعَلِّمَ الْيُونَانِيِّينَ؟". وفي يو ١٢: ٢٠-٢٢ تشير نفس الكَلِمَةَ إلى الدخلاء الذين يتحدثون الْيُونَانِيَةِ (← *proselytos*، ٤٦٧٠)، وليس الوثنيين، لأنَّهُمْ ارادوا أن يعبدوا في الْهَيكل؛ وأرادوا أن يروا يَسُوعَ. وهذا يبعث الأمل لإمكانية الإرسالية للأمم، وهو ما كان مَوْتِ يَسُوعَ مطلب أساسي لتحقيقه. فأولاً كَرَزَ الْمَسِيحَيين الْيَهُود الذين يتحدثون الْيُونَانِيَةِ بالإِنْجِيلِ للأمم (أع ١١: ٢٠). وهذا ما امتد به بُولُسُ ورفقاؤه بقوة أكثر من الكل (أع ١٧: ٤؛ ١٩: ١٠؛ إلخ). وكلما رفض الْيَهُود رسالته تحول للأمم. غير أن سكان "الْجَزِيرَةَ الَّتِي تُدْعَى مَلِيطَةَ" الذين بشرّهم بُولُسُ بعد تحطم السفينة، يستخدم لوقا كلمة *barbaros* (أع ٢٨: ٢؛ ٤).

عاش الْيَهُود واليونانيون جنباً إلى جنب في كُلِّ مكان، ونتيجة لذلك نشأت الزيجات المختلطة، وأتى تيموثاوس مِنَ إحداها (أع ١٦: ١). وقد اتُّهم بُولُسُ باصطحاب اليونانيين إلى الْهَيكل، وبالتالي تدنيسه (٢١: ٢٨). وأحياناً كانت كلمة *Hellēn* تعني أيضاً الدخيل (١٤: ١؛ ١٧: ٤).

٢. عبارة "يُونَانِيّ وَيَهُودِيّ" الّتي ترد خاصة في كتابات بُولُسُ يُمكن أن تعني كُلَّ البشرية (١كو ١: ٢٤؛ ١٠: ٣٢؛ ١٢: ١٣؛ غل ٣: ٢٨؛ كو ٣: ١١). وقد جاء ذكر الْيَهُود أولاً كإشارة لمكانتهم المتميزة في تاريخ الخلاص (رو ٣: ١ - ٢؛ ٩: ٤ - ٥). ولكن اللهُ هُوَ لليونانيين بنفس القدر الّذِي هُوَ لليهود (١٠: ١٢). وقد أفرز بُولُسُ بطريقة خاصة ليمارس مهامه الرسولية بين اليونانيين (رو ١: ١٤؛ قا؛ *ethnos* [← ١٦٢٠] في غل ١: ١٦؛ ٢: ٩؛ أف ٣: ٦ - ٧؛ ١ تي ٢: ٧). ولم يكن كُلِّ الوثنيين *Hellēnes*، لأن بُولُسُ يشير أيضاً إلى غير اليونانيين (*barbaros*، رو ١: ١٤) وأيضاً إلى "بَرْبَرِيّ وسِكِيثِيّ" (كو ٣: ١١). و*barbaros* في ١كو ١٤: ١١. ("أَعْجَمِيّاً") تشير إلى شخص ما يتحدث لغة غير مفهومة (وبالتالي يُحتمل أن لا تكون الْيُونَانِيَةِ). وقد تميز الـ *Hellēnes* بسعيهم لطلب الحكمة، مما جعل صليب الْمَسِيحُ يبدو لَهُم كجهالة (١كو ١: ٢٢ -٢٣).

والصُورَةِ التي رسمهما بُولُسُ في رو١: ١٨ - ٣٢، لليونانيين ١: ١٦ أو الهُمجيين (← *ethnos*، ١٦٢٠) هِيَ صُورَةِ كئيبة. ومع ذلك يوجه الله رسالته إليهم مثلما يوجهها لليهود (رو ١: ١٦؛ ٢: ٩؛ ٣: ٩). إن كان يوناني يفعل الصَّلاحُ ويتمم مطاليب النَّامُوسِ، هُوَ أو هِيَ ينال كرامة مثل التي ينالُها الْيَهُودِيّ (٢: ٩ - ١٠؛ ١٤- ١٦؛ قا؛ إر ٣١: ٣٣ - ٣٤). حيث أن اليونانيين في البداية كانوا كلُهُم وثنيين. استخدم مصطلحا اليوناني والوثني بتبادل، وذلك بالمقارنة مع الْيَهُود (قا؛ رو ٣: ٢٩ - ٣٠ مع ١كو ١: ٢٢ - ٢٤)؛ هكذا، فاليونانيين المذكورون هنا يُعتبرون كممثلين عن العالم الوثني. وقد أنذرت الْكَنِيسَةِ في كُورِنْثُوسَ ألا يكونوا "عَثْرَةً لِلْيَهُودِ وَلِلْيُونَانِيِّينَ وَلِكَنِيسَةِ اللهِ" (١كو ١٠: ٣٢). ويُصنَّف سكان كُورِنْثُوسَ غير الْمَسِيحَيين بين المجموعتين الأولتين، وبجانبهما تقف الْكَنِيسَةِ كالشعب الجديد.

وفي شعب اللهُ الجديد هَذَا (← *laos*، ٣٢٩٥)، أزيلت الاختلافات في الأصل. واللهُ، الَّذِي هُوَ بالواقع دائماً إِلَهُ اليونانيين (رو ١٠: ١٢)، بالرغم مِنَ عدم تمييزهم لَهُ، أصبح الآن بإدراكٍ وبالحقيقة إِلَهُهم، لكونهم آمنوا بيَسُوعَ الْمَسِيحَ، وبالرُوحُ الْقُدُسُ اعتمدوا إلى جَسَدٍ وَاحِدٍ (١كو ١٢: ١٣). وكل من اعتمد ليَسُوعَ الْمَسِيحَ أصبح أبناً لله ولبس الْمَسِيحَ، سواء يَهُودِيّ أو يوناني، وهكذا فالذين ولدوا *Hellēn* الآن هم نَسْلُ إِبْرَاهِيمَ (غل ٣: ٢٦ - ٢٩). وكون الشخص يَهُودِيّاً أو يونانياً هَذَا مِنَ الذات العتيقة، التي يجب أن تُخلع بكل صفاتها الشريرة (كو ٣: ١١؛ قا؛ ٣: ٥ - ١٠؛ ١٢ - ١٣).

١٨١٩ (*Hellēnikos*، يونانية) ← ١٨١٨.

١٨٢٠ (*Hellēnis*، إمرأة يونانية) ← ١٨١٨.

١٨٢١ (*Hellēnistēs*، هليني [يوناني]) ← ١٨١٨.

١٨٢٢ (*Hellēnisti*، كظرف: يوناني، اللغة الْيُونَانِيَةِ) ← ١٨١٨.

١٨٢٧ (*elpizō*، يرجو، يترجى) ← ١٨٢٨.

١٨٢٨ **ἐλπίς**، ἐλπίς (*elpis*)، توقع، أمل، رجاء (١٨٢٨)؛ ἐλπίζω (*elpizō*)، يرجو، يترجى، يضع رجاء في (١٨٢٧)؛ ἀπελπίζω (*apelpizō*)، يرجو (٥٩٤)؛ προελπίζω (*proelpizō*)، تمنّ مُقدماً (٤٥٩٨).

ث ي&ع.ق ١. في ث ي *elpis* هِيَ كلمة عامة لتوقع أحداث المستقبل مِنَ كُلِ الأشكال الصَالِحُة (رجاء) أو الشريرة (خوف). وهكذا هِيَ لا تعني فقط يرجو، ولكن أيضاً يتوقع، ويفترض، ويظن. والرجاء الحي لم يكن معروفاً كاتجاه ديني أساسي في ث ي. وعليه يقف الناس بلا رجاء أمام قوى االشر(المعصية) والْمَوْتُ العدائية.

٢. (أ) تُرجمت *elpizō* في سب بأفعال اللغة العبرية في الثقة (← *pistis*، ٤٤١١). والرجاء كعمل يتكرر في الوعود والنصح، ولكن غالباً كاعتراف إيمان، خاصة في مز.

(ب) مِنَ أصل ١٦٤ فصلاً في ع. ق التي تصف فيها الأفعال والاسماء الرجاء، يتكلّم نصفها عن الرجاء بمعنى دنيوي (غير ديني). وفي هذه الفصول يرتبط مع اليقين والتوتر (القلق)، ويتجه لموضوع محدد مرغوب، أو حدث يقع في المستقبل. وما يميز هَذَا االرجاء في تلك الفصول العديدة، رغم تركيزها الشخصي، هو وصف الرجاء بأنه لا شيء، وتشدد الأمثال عَلَى إن رجاء الجاهل يَهْلِكُ (أم ١١: ٧).

(ج) الرجاء في اللهُ هُوَ موضوع ع. ق رغم عدم ورود كلمات محددة. وهو في شكله الظاهري يشبه الرجاء الدنيوي، ولكنه يختلف عنه جذرياً في المحتوى والأساس والتأثيرات. في العديد مِنَ الفصول نجد أنّ أتقياء إِسْرَائِيلَ يدعون يَهْوَهَ (الرّبّ) كهدف وضامن الرجاء مثل؛ "لأَنَّكَ أَنْتَ رَجَائِي يَا سَيِّدِي" (مز ٧١: ٥). وتحدّث إرميا عن يَهْوَهَ: "رجاء إِسْرَائِيلَ" (إر ١٤: ٨؛ ١٧: ١٣). وينتظر الناس اسمه (مز ٥٢: ٩)، وكلمة غفرانه (١٣٠: ٥)، وذراعه (إش ٥١: ٥)، وخلاصه (تك ٤٩: ١٨).

لم يُعبّر محتوى الفصول الأخروية عن الرجاء بمصطلحات مجردة، ولكن في شكل رؤيا. ولِهَذا السبب كلمات الرجاء نادراً ما ترد هناك (ولكن رج إش ٢٥: ٩؛ ٤٢: ٤؛ ٥١: ٥؛ حب ٢: ٣). ويمتد أفق الرجاء في ع. ق أبعد مما يُمكن أن يراه أغلب الشهود في مصطلحات الرجاء الشخصي لحياتهم الفردية. إنه يحتضن مجيء يَهْوَهَ في مجده، وحكمه عَلَى أَرْضَ جديدة، واهتداء إِسْرَائِيلَ والأَمَمِ، والعهد الجديد القائم عَلَى غفران الخطايا.

وأحد العناصر المهمة للحفاظ على الرجاء كان في صراع أنبياء الرب ضد الأنبياء الكذبة، ورجاؤهم وأحلامهم الكاذبة عن الخلاص. وخلال تاريخها الذي كان، في أغلب الأحيان، يتميز بالدينونة، كانت إِسْرَائِيلَ تتطلّع دائماً إلى الله من أجل استمرار مُعاملاته الرحيمة معهم (قا؛ مز ٤٠: ١؛ إش ٤٠: ٣١؛ إر ٣١: ١٧؛ هُوَ ١٢: ٧). مثل ذلك الرجاء كان هبة مِنَ اللهُ (مز ٦٢: ٥؛ إر ٢٩: ١١). حيثما بدا المستقبل وكأنه نهاية ميتة، تتكلم من وجهة نظر بشرية، نجد أنبياء القضاء مثل: هوشع، وإرميا، وحزقيال، قد فتحوا أمامنا منظوراً إِلَهْيّاً لبداية جديدة (قا؛ إر ٢٩: ١- ١٤؛ ٣١: ٣١ - ٣٤؛ حز ٣٦: ٣٧؛ هُوَ ٢).

(د) كاتجاه شخصي يُعتبر رجاء الإيمَان، مثل؛ الرجاء الدينوي، توقعٌ شخصي ملموس. فهُوَ يتطلع إلى الأمام بثقة وإن كان بدون قلق. يَهْوَهَ (الرّبّ) يعرف ويُجري ما يحتجزه المستقبل، لذلك فالرجاء يدرك تأكيداً ليس لهُ مثيل في مجال الإعْلاَن. كُلّ شيء في الحاضر قد يسير مخالفاً للوعد، ولكن الّذِي يرجو يثق بأنّ الله لا يخيب الرجاء الّذِي أيقظته كلمته (مز ٤٢: ٥؛ إش ٨: ١٧؛ مي ٧: ٧).

يداً بيد مع التوقع الواثق بتعاملات اللهُ الممتلئة نعمة تسير الطاعة لقانونه السائد. الوقت وطريقة التحقيق متروكة لَهُ. لذلك فالرجاء ومخافة اللهُ دائماً ما يسيران متوازيان (مثل؛ مز ٣٣: ١٨؛ ١٤٧: ١١؛ قا؛ أم ٢٣: ١٧ - ١٨). الرجاء والمستقبل قد وعد بهما للذين يخافون الله، ويكون بمقدورهم أن يتحملوا القلق خلال الانتظار. إنهم يبرهون على اقتناء قوة جديدة (إش ٤٠: ٣١) بالتغلب عَلَى التجربة والأعمال الموجهة نحو المستقبل الذي يرجونه. أثناء الحصار، عَلَى سبيل المثال، اشترى إرميا حقلاً ليشهد عَلَى أن كلمة اللهُ بأن البيوت والحقول والكروم ستشترى ثانية (إر ٣٢: ٦ - ١٥).

٢. تميزت يَهُوديّة فترة ما بين العهدين بتنوع التوقعات الأخروية، متجهة نحو مجيء المسيا واسترداد مملكة إِسْرَائِيلَ. ولكن هذه الآمال كانت دائماً لا تتحقق. نهض الرجال بادعاءات مسيانية وأشعلوا حماس الناس، ولكن عاجلاً أم آجلاً انهارت كُلّ هذه الحركات. وهذا يُفسّرَ الأثر المتشائم الذي صاحب توقعات الرّابّيين الأخروية. فمملكة الله يمكن أن تأتي فقط متى أطاعت إِسْرَائِيلَ النّامُوس بشكلٍ كاملٍ. ولكن مَنْ يقدر أن يقول متى كانت الطاعة كاملة؟ وهَذَا جعل الرجاء الفردي الشخصي غير أكيد أيضاً، لأنه مَنْ يقدر أن يقول إن الله راضي حقاً عنه أو عنها؟

جماعة قمران عَلَى وجه النقيض استمرت لتؤكد بأن هناك رجاءً يقوم على أساس أعمال الله المخلِّصة. غير أنّ هَذَا الرجاء كان صَحيحاً فقط لمختاري الله. وفي اليهُوديّة الهلينية، تراجع الرجاء المسياني إلى ماوراء فكرة خلود النفس (أنظر بشكل خاص فيلو).

ع. ج ١. الجدير بالملاحظة أنّ *elpizō* وَ *elpis* لا تلعبا دوراً كبيراً في الأناجيل. يظهر الفعل مرة واحدة فقط في مت (١٢: ٢١ = إش ٤٢: ٤). و يو (٥: ٤٥) وَ ٣ مرات في لو (٦: ٣٤؛ ٢٣: ٨؛ ٢٤: ٢١)، بمعنى التوقع الموضوعي. نجد التشديد الرئيسي عَلَى الرجاء في كتابات بُولُسَ (١٩ مرة مِنَ ٣١ للفعل؛ و ٣٦ مرة مِنَ ٥٣ مرة للاسم). بينما في اع استخدم كُلّ مِنَ الفعل مرتين، والاسم ٨ مرات، تحديداً عن "رجاء إِسْرَائِيلَ"، الذي يُفسّرت بالرجاء في القيامة.

تعني *apelpizō* انقطاع الرجاء، يكف عن الرجاء، يشكّ. ويرد في ع. ج مرة واحدة فقط في لو ٦: ٣٥. وهنا، عَلَى أي حال، يبتعد عن المعنى العادي؛ ليعني أن يتوقع شيئاً ما يسترده. *proelpizō*، يرجو مُسبقاً، يرد فقط في أف ١: ١٢. ويعني إما الرجاء الّذِي كان للمَسِيحُيين اليَهُود قبل أن تتدفق الأمَم للمَسِيحُية، أو الرجاء المسياني الّذِي كان لليهود قبل قدوم الْمَسِيحَ.

٢. في كلمات ع. ج التي تتبع هذه الفئة لا تدل أبداً على أي توقع غامض أو مُخيف، ولكن دائما توقع شيئاً ما حسناً. وفي كثير من الفصول تشير *elpis* ليس إلى الاتجاه الشخصي ولكن إلى المنفعة الموضوعية للخلاص الذي يوجّه إليه الرجاء (غل ٥: ٥؛ كو ١: ٥؛ تي ٢: ١٣). وحيث يُستخدم الاسم أو الفعل تكون الإشارة حتماً إلى التحقيق الأخروي عادة (مثل؛ رو ٨: ٢٤؛ ١٢: ١٢؛ ١٥: ١٣؛ أف ٢: ١٢).

٣. تتفق كل شهادات ع. ج على أنه بمجيء المسيا الموعود به قد تغيرت الحالة التي وصفت بمصطلحات الرجاء في ع. ق أساسياً. وفي الْمَسِيحَ، أصبح يوم الخلاص الموعود هو يوم الله العظيم "الحاضر". وما كان سابقاً يُعتبر مستقبلاً صار الآن حاضراً للمؤمنين: التبرير، والعلاقة الشخصية مع اللهُ، وسُكنىالرُوحُ الْقُدُسُ، وشعب الله الجديد المتضمن كُلّ مِنَ إِسْرَائِيلَ والأمَم. وحيث أنّ "يوم" الخلاص هَذَا ظاهر فقط بالإيمَان، فهو يكتسب شكلينَ: "الآن" وتُضاف لَهُ "ليس بعد" (١يو ٣: ٢)، ثم "الملكية" و"الوجود في الْمَسِيحَ"، ويتعين أن نضيف نرجوه وننتظره.

٤. الرجاء أساسي جداً لدرجة أن الْمَسِيحَي مُمكن أن يُوصف بأنه قد ولد مِنَ جديد "لِرَجَاءٍ حَيّ" (١بط ١: ٣). في الوثنية كانت هناك أفكار عن مستقبل ما وراء الطَّبِيعة، ولكن لا رجاء بتقديم تعزية، وحرية مِنَ الخوف مِنَ الْمَوْتِ (أف ٢: ١٢؛ ١تس ٤: ١٣). أهمية *elpis* توضحت أكثر بحقيقة أنه، أي الرجاء، جنباً إلى جنب مع *pistis* (الإيمان) وَ *agapē* (الْمَحَبّة)، يُشكل جزءاً من ثلاثية الإيمَانِ الْمَسِيحَي (رج مثل؛ ١كو ١٣: ١٣؛ ١تس ١: ٣). وليس وَاحِدٌ مِنَ الثلاثة يُمكن أن يوجد دون الآخر؛ وكل الثلاثة متأصلين في الْمَسِيحَ. فالإيمَانِ دون رجاء، عَلَى سبيل المثال، هو فارغ وعديم الفائدة (١كو ١٥: ١٤، ١٧).

٥. السمات الأساسية للرجاء في ع. ج تتخذ شكلاً قاطعاً بثلاثة عوامل: **(أ)** بالنسبة لمحتواه، الرجاء ليس متمركزاً عَلَى ذاته أبداً ولكنه دائماً متمركز علي الْمَسِيحَ، وعلى الله. ومركزه ليس الْبَرَكَةِ الفردية بل حكم اللهُ كملك عَلَى الكون، الّذِي سيكون "الْكُلّ فِي الْكُلِّ" (١كو ١٥: ٢٨). وبتحديد أكثر فإنّ مضمون *elpis* يحدّد بأنه: الخلاص (١تس ٥: ٨)، الْحَيَاةُ الأَبَدِيّة (تي ١: ٢؛ ٣: ٧)، البر (غل ٥: ٥)، القيامة بجَسَدٍ عديم الفساد (أع ٢٣: ٦؛ ٢٤: ١٥؛ ١كو ١٥: ٥٢ - ٥٦)، رؤية الله وأن نكون مثله (١يو ٣: ٢ - ٣)، ومجد اللهُ (رو ٥: ٢؛ قا؛ ٢كو ٣: ١٢؛ كو ١: ٢٧).

(ب) بالنسبة لأساس الرجاء، فهو لا يرتكز عَلَى اعمال الشخص الصَالِحُة، ولكن عَلَى عمل نعمة الله في يَسُوعَ الْمَسِيحَ، الّذِي دُعِي لذلك "رَجَائِنَا" (١ تي ١: ١؛ قا؛ كو ١: ٢٧). هَذَا الْمَسِيح ليس غريباً عن جماعة الرجاء، ولكن الشخص الّذِي يدركه المؤمنون بأنه الرّبّ المصلوب والمُقام، كما ويدركون حضوره خلال الرُوحُ الْقُدُسُ. وبجانب عطية ابْنِه، يؤكد الله لنا بأنهُ سيعطينا كُلّ شيء بالإيمَانِ به (رو ٨: ٣٢) لأن الْمَسِيحَ قام كـ "بَاكُورَةُ"، وسنقوم نَحْنُ أيضاً (١كو ١٥: ٢٠ - ٢٣). والشخص الآتي هُوَ المُمجّد أيضاً، الّذِي أخضع لَهُ اللهُ وَإِيّاهُ جَعَلَ رَأْساً فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ لِلْكَنِيسَةِ (أف ١: ٢٢).

(ج) وبالنسبة لطبيعته الرجاء فهُوَ عطية نعمة الآب (٢تس ٢: ١٦) مثل الإيمَانِ، ولذلك انبثق مِنَ خلال رسالة الخلاص (كو ١: ٢٣). وهدف الرجاء في كُلّ غناه يُعطي الاستنارة (أف ١: ١٨) ويوحد الرجاء المدعوين لَهُ (٤: ٤)، لِيَزْدَادُوا فِي الرّجَاءِ بِقُوّةِ الرُّوحِ الْقُدُسِ (رو ١٥: ١٣)، لأن رُوحَ اللهُ يُعطي لنا كبَاكُورَةُ لكل ما سنقبلهُ (٨: ٢٣)، وسكناه في الْمُؤْمِنِينَ هُوَ ضمان قيامتهم (٨: ١١).

٦. لا يستطيع أحد أن يفصل الرجاء كاتجاه شخصي ذاتي عن مضمونه الموضوعي، حيث أنّ الرجاء ليس بمعرفة نظرية عن خلاص مستقبلي موعود، ولكنه عمل الإيمَانِ الحي. **(أ)** إنه دائماً توقع واثق أكيد لأعمال اللهُ المخلِّصة. يتطلّع الرجاء إلى مدينة الله الآتية؛ ويعطي الإيمَانِ يقيناً لرجائنا (عب ١١: ١، ← *hypostasis*، ٥٧١٢). في رو ٤: ١٨، يقدم إيمان إِبْرَاهِيمَ كرجاء "عَلَى خِلاَفِ الرّجَاءِ" - أي، بعكس الحكم البشري عن المستقبل بأنه أمر مستحيل، وضع إِبْرَاهِيمَ رجاءه في وعد الله. ومثل الإيمَانِ يحمل الرجاء في ع. ج يقينية غير مشروطة في ذاته. ولذلك فاعترافات الرجاء يمكن أن تُقدّم بلغة يقينية، مثل؛ "نُؤْمِنُ" (رو ٦: ٨)، "فَإِنّي مُتَيَقّنٌ" (٨: ٣٨)، "أَنَا وَاثِقٌ" (في ١: ٦). وبيقينية أن وعود اللهُ للخلاص ستتحقق، يفتخر الْمَسِيحَي بهَذَا الرجاء (رو ٥: ٢؛ قا؛ عب ٣: ٦).

(ب) مثل الإيمانِ والرجاء، الْمَحَبَّةِ والرجاء أيضاً مرتبطان في ع. ج. إن كانت ١كو ١٣: ٧ تُصرِّح بأن الْمَحَبَّة دائماً "تَرْجُو"، فإنّ كو ١: ٤ - ٥ تتكلم عن "الْمَحَبَّةِ لكل الْقِدِّيسِينَ" التي تتدفق مِنَ الرجاء الموضوع لأجلنا في السماويات. ويمتد رجاء ع. ج إلى كُلٍّ مِنَ القلب والرؤية. وتشعر الْكَنِيسَة بالتضامن مع كُلّ الخليقة التي تئن متوقعة الفداء للجَسَدِ (رو ٨: ٢٠ - ٢٣).

(ج) يبرهن رجاء ع. ج صفته الحية بالصبر الّذِي به ينتظر (← *hypomenō*، ٥٧٠٢)، إذ نحتمل بصبرِ التوتر بين حاضرنا، فيما نَسلك بالإيمان (٢كو ٥: ٧)، وطريقة حياتنا في المستقبل (قا؛ رو ٨: ٢٥؛ ١تس ١: ٣). هَذَا الانتظار هُوَ أمر فعّال لأنه يتضمن الغلبة (رؤ ٢: ٧، ١١، ١٧، إلخ). وبالرغم مِنَ إن الانتظار قد يكون مؤلماً، فهذا أيضاً يُحتسب إيجابياً، كالوجع الذي يُعلن الولادة الْجَدِيدَة (مت ٢٤: ٨). وهكذا فالذين يرجون هم متعزون وواثقون (٢كو ٥: ٨؛ ١تس ٤: ١٨؛ ٢تس ٢: ١٦).

(د) لِهَذا المغزى ينتمي النكران الاساسي لكل حسابات المستقبل، وتقدير متواضع لمعرفتنا المحدودة، وخضوع للحَيَاةُ التي دُعينا لَهُا. ويدعونا هدف رجائنا أن "نسهر ونصلي". وهو يُحفّزنا عَلى الطهارة الشخصية (١يو ٣: ٣)، ويستحثنا للحَيَاةُ المقدسة (٢كو ٥: ٨ - ٩؛ عب ١٢: ١٤). ويتطلب منا الرجاء أن نتمسك بإقرارِ رجائنا راسخاً (عب ١٠: ٢٣). ونكون مُسْتَعِدِّينَ دَائِماً لِمُجَاوَبَةِ كُلِّ مَنْ يَسْأَلُنا عَنْ سَبَبِ الرَّجَاءِ الَّذِي فِينا (١بط ٣: ١٥). وأخيراً، زالرجاء في ع. ج هُوَ انتظار مُفرح (رو ١٢: ١٢)، يُعطينا الشجاعة والقوة. إنه يحمي الإِنْسَان الباطن كخوذة تحمي الرأس (١تس ٥: ٨). وكالسفينة الآمنة عند المرساة، هكذا تكون حياتنا آمنة بالرجاء الّذِي يربطنا بالْمَسِيحِ، رئيس كهنتنا الأعظم، الّذِي دخل إلى قدس الأقداس لأجلنا (عب ٦: ١٨ - ١٩).

انظر أيضاً *apokaradokia*، توقّع متلهف (٦٣٨).

١٨٣٨ (*emblepō*، ينظر، يبصر) ← ١٠٦٣.

١٨٤٢ Ἐμμανουήλ، Ἐμμανουήλ، (*Emmanouēl*)، عِمَّانُوئِيلَ (١٨٤٢).

ع. ق الاسم عِمَّانُوئِيلَ الّذِي يرد في إشِ ٧: ١٤ وَ ٨: ٨ يعني حرفياً "الله معنا" في اللغة العبرية "عِمَّانُوئِيلَ" *immānû ʾēl*. في زمنِ إشعياء وآحاز أعطي الاسم لطفل لم يكن قد حُمِلَ به بعد، مصحوباً بوعدٍ بأن التهديد الّذِي كان يواجه إِسْرَائِيلَ مِنَ سوريا والسامرة سيعبر "أَنْ يَرْفُضَ الشَّرَّ وَيَخْتَارَ الْخَيْرَ" وهكذا كان الطفل واسمه علامة عَلى حضور الله الرؤوف والمُخلص وسط شعبه.

والاسم عِمَّانُوئِيلَ يُمكن أن يكون له إما أدنى أو أقصى مغزى. فيمكنِ أن يكون تعبيراً عاماً بأنِ ميلاد وتسمية الطفلِ يُشيرِ إلى أنّ يد الله الصَّالِحَة هِيَ عَلى الإِسْرَائِيلِيين، أو أن يكون إسماً إلهياً يعني أن حضور الله معهم سيوجد في الطفل. والذي يبرر التفسير الأخير هو اسم الطفل في إش ٩: ٦ الّذِي يمكننا أن نعتبره بحق لنفس الشخص. وأحد الاسماء الموجودة هناك هو اللهُ القدير.

ع. ج مت ١: ٢١ - ٢٣ يصف وعد الملاك ليوسف عن الابْنَ الّذِي حبلت به مريم بالرُّوحُ الْقُدُسُ، الابْنَ الّذِي يدعى يَسُوعَ "لأَنَّهُ يُخَلِّصُ شَعْبَهُ مِنْ خَطَايَاهُمْ" تحقيقاً للوعد في إش ٧: ١٤. ذلك بالضرورة بأن إشعياء تنبأ عن ميلاد عذراوي لأن *parthenos*، (← ٤٢٢١) ممكن أن تسخدم لامرأة غير عذراء (مثل؛ تك ٢٤: ٤٣؛ خر ٢: ٨؛ نش ١: ٣؛ ٦: ٨) يبقى ذلك السؤال حول تفسير الآيات في مت ١: ٢٣، (مثل؛ مت ١: ١٨ - ٢٠؛ لو ١: ٣٤ - ٣٥).

لم يُدعَ يَسُوعَ باسم عِمَّانُوئِيلَ في أي مكان آخر في ع. ج. فالتركيز في مت١ هو على رؤية ميلاد يَسُوعَ كعمل الله الْمُخَلِّصَ مقارنة مع ميلاد عِمَّانُوئِيلَ الأول. كُلّ مِنَ الميلادين يدل على حضور الله من خلال طفل. ولكن فيما اعتبر الحدث الأول في أيام إشعياء ذو دلالة قصوى، ففي ضوء مجيء يَسُوعَ يُبرهن ميلاد ذلك الطفل في زمن اشعياء عَلى أنه مجرد توقع للعمل المُخلِص الحقيقي وحضور الله عندما ولد يَسُوعَ (← *plēroō*، ٤٤٤٤). "اَللهُ مَعَنَا" إنها طريقة أخرى نقول بها إن يَسُوعَ هو ابْنَ الله، وإن ذلك الطفل هُوَ الله جاء للأرض.

انظر أيضاً *theos*، الله، إله (٢٥٣٦)؛ *kyrios*، الرّبّ (٣٢٦١).

١٨٤٤ (*emmenō*، يبق أو يمكث في، يثابر، يلتزم بـ) ← ٣٥٣١.

١٨٥٠ (*empaizō*، يسخر، يهزأ) ← ٣٩٤٣.

١٨٥٣ (*emperipateō*، يسلك، يسير بين) ← ٤٣٤٤.

١٨٥٥ (*empimplēmi*، ،يملأ، يملأ بالتمام، يُشبع) ← ٤٤٤٤.

١٨٦٣ (*empneō*، يلْهث) ← ٤٤٦٠.

١٨٦٤ (*emporeuomai*، متاجرة) ← ٤٧٩٧.

١٨٧١ (*emphanēs*، ظاهر) ← ١٨٧٢.

١٨٧٢ ἐμφανίζω، ἐμφανίζω، (*emphanizō*)، يكشف، يُعلن، يظهر، يُعلم، يعرض (١٨٧٢)؛ ἐμφανής، (*emphanēs*)، ظاهر (١٨٧١).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي *emphanizō* تعني يظهر، يعرض؛ وفي المبني للمجهول أن يصبح مرئي. وتفيد الْكَلِمَة ضمناً معاني يجعلُه واضحاً، التصريح، أو الشرح. ولكن الصفة *emphanēs* تفيد ضمناً فكرة مرئي، مفتوح، واضح.

٢. في أس ٢: ٢٢ تعني *emphanizō* يقول أو يخبر. والمعنى هو جعلَه معروفاً أو إعْلاَن طرق الله في خر ٣٣: ١٣؛ بينما في إش ٣: ٩؛ يدل الفعل عَلى أن مجموعة مِنَ الناس أصبحت خطيئتهم واضحة أو ظاهرة. وفي خر ٣٣: ١٨ تعني أن يُظهر أو يَعرض.

(ب) يصف إش ٢: ٢ ومي ٤: ١ الموقع المتميز لجبل بيت الرّبّ فوق الجبال الأخرى. *emphanēs* هنا مِنَ المحتمل أن تكون قد استُخدمت بمعنى رائع أو واضح. في إش ٦٥: ١ ترد الصفة في عبارة أن الرّبّ أظهر (أعلن) نفسه للذين لم يطلبونه. وفي خر ٢: ١٤ تُشير *emphanēs* إلى الكيفية التي أصبح بها مُوسَى مُدركاً لحقيقة إن قتلَهُ للمصري قد صار معروفاً.

ع. ج١. (أ) تتكرر *emphanizō*، ٥ مرات في ع. ج بمعنى يُعلن، يُخبر. في أع ٢٣: ١٥ استخدمت في سياق قانوني، حيث مجموعة الأربعين رجلاً، في مؤامرة ضد بُولُسَ، طلبوا مِنَ السنهدرين أن يُعلموا القائد تحت ادعاء تقديم قضية ضد الرسول (قا؛ أيضاً ٢٥: ٢، ١٥). وفي ٢٣: ٢٢ تصف الْكَلِمَة عمل ابْنَ أخت بُولُسَ الّذِي كشف معلومات للقائد عن المؤامرة ضد خَالَهُ.

(ب) في عب ١١: ٤ كلمة *emphanizō* لَها معنى يُظهر أو يعرض. فالّذِين يقرّون بسرعة زوالَهُم عَلَى الأَرْضِ يُظهرون أنهم يطلبون وطناً.

(ج) تتكرر *emphanizō*، ٤ مرات بمعنى يظهر. في مت ٢٧: ٥٣ ظهر القديسيين الذين قاموا مِنَ بين الأَمْوَاتِ في أُورُشَلِيمَ بعد قيامة الْمَسِيحِ. وفي يو ١٤: ٢١ - ٢٢ يقول يَسُوعَ إنه سيُظهر نفسه لأتباعه ولكن ليس للعالم. هنا يفيد الفعل ضمنياً إظهار للقوى الرُوحُية أكثر منه للحواس. وفي عب ٩: ٢٤ استخدم الفعل لظهور الْمَسِيح في حضرة الله.

٢. استخدمت الصفة *emphanēs* مرتين في ع. ج: في أع ١٠:

٤٠ تشير إلى ظهورات يَسُوعَ بعد القيامة، حيث جعل نفسه مرئياً لبعض الشهود. وفي رو ١٠: ٢٠ ترد الْكَلِمَةَ في اقتباس مِنَ إش ٦٥: ١ "وُجِدْتُ مِنَ الَّذِينَ لَمْ يَطْلُبُونِي". ويوضح هَذَا الشاهد كُلَّ مِنَ تحقيق نبوءة ع. ق واستمرار الله في قبول الأمَمِ، بينما بقيت إِسْرَائِيلَ غير مطيعة (رو ١٠: ٢١؛ قا؛ إش ٦٥: ٢).

انظر أيضاً *lampō*، يضيء (٣٢٩٠)؛ *lychnos*، مصباح، سراج (٣٣٩٤)؛ *phainō*، يضيء (٥٧٤٣)؛ *phōs*، ضوء، تألق، سطوع (٥٨٩٠).

١٨٧٥ (*emphytos*، مزروع، مغروس) ← ١٢٨٥.

١٨٧٧ ἐν، ἐν، *(en)*، في، عَلَى، عند [حرف جر] (١٨٧٧).

ث ي&ع. ق تأخذ *en* حالة المفعول به الثاني وكان معناها في ث ي أساسيا لتعيين موضع، لتشير إلى مكان وضع فيه شيء ما. ومع زمن الهلينية الْيُونَانِيَّةِ كانت أكثر حروف الجر استخداماً، وخدمت أهدافاً متنوعة. وقد تعدّت عَلَى حدود حروف الجر مثل *eis* (إلى، أو عَلَى هَذَا ← ١٦٥٠)، *dia* (في كُلٍّ من الإضافة والنصب)، *mem*، و *syn* و*kata* في سب كانت *en* حرف الجر العادي الَّذِي استخدم لترجمة حرف الجر العبري *bᵉ* (الَّذِي تكرر أكثر مِن ١٥٠٠٠ مرة).

قد يبدو جديراً بالملاحظة، لذلك، أن اليونانية الحديثة لا تستخدم حرف الجر هَذَا. ولكن الاختفاء النهائي لـ *en* مِن اللغة يرجع إلى حقيقتين: **(أ)** اختفاء حالة المفعول به الثاني، العملية التي اكتملت في القرن ١٠، و**(ب)** الاستخدام المتنوع لحرف الجر *en* في الْيُونَانِيَّةِ الهلينية. يبدو مِنَ تطور اللغة إنه كلما وظف شكل لغوي في استخدامات متعددة، كلما أصبح هَذَا الشكل اللغوي عُرضة للضعف والإنهيار النهائي.

ع. ج ١. *en* هوَ أكثر حرف جر متكرر في ع. ج (أكثر مِنَ ٢٧٠٠مرة). وأسهمت ثلاثة حقائق في امتداد استخدامه في ع. ج هُوَ استخدام سب (رج أعلاه)، وزيادة غموض زمن المفعول به غير المباشر، وتأثير الأفكار الْمَسِيحَية المتميزة مثل عبارة "في الْمَسِيحَ".

٢. بسبب التنوع الواسع في استخدام حرف الجر *en*، غالباً ما يترك المفسّر بحالاتٍ مِنَ اللَبْس. مثل؛ ماذا تعني "الْكُلَّ فِي الْكُلِّ" في ١كو ١٥: ٢٨ (قا؛ أف ١: ٢٣؛ كو ٣: ١١)؟ هل تُعبّر عن سيادة الله الفائقة في الكون، سكناه في كُلّ المفديين مِنَ الجماعة، أو أمراً آخَرَ؟ ولا يساعدنا حرف الجر *en* في أن نقرر أي شيء بخصوص هَذَا الموضوع بما أنه غامض جداً.

٣. غالباً ما يكون حرف الجر *en* في ع. ج معنى مجازي، يدل علىالمنطقة التِي يحدث فيها العمل، أو العنصر، أو الحقيقة الَّتِي تتضمن أو تحتوى شيئاً ما. فالعبارات مثل؛ "في الرَّبِّ"، "في الرُّوحُ"، "في الْجَسَدِ"، "في الإيمانِ"، و"في الْحَقّ"، تشير إلى الحالات التي يعيش ويعمل فيها شعب الله. في أف ٦: ١ و كو ٣: ٢٠، عَلَى سبيل المثال، ينبغي أن تكون طاعة الأبناء لأبويهم "*en kyrio*" حرفياً "في الرَّبِّ"؛ أي ينشأ مِنَ الدوافع الْمَسِيحَية. وبالمثل، تكون الأرملة الْمَسِيحَية حرة أن تتزوج (١كو ٧: ٣٩)، ولكن فقط "*en kyrio*" (حرفياً "في مجال الرَّبِّ")؛ أي يجوزأن تتزوج فقط بشخص مَسِيحُي. و في غل ١: ١٦ حيث يصف بُولسُ كيف قَبِلَ إِنْجِيلِه، يكتب أنَ الله أعلن "ابْنَهُ [*en*] فِيَّ". يُشدد بُولسُ هنا عَلَى إعْلاَنِ الله الداخلي القوي له عن يَسُوعَ المُقام (وإن كنا نستطيع ببساطة أيضاً أن نترجم العبارة "لي").

٤. لاستخدام "*en* السببية" أهمية لاهونية خاصة، حيث تعني *en* (اعتبرت عادة أداة للتقسيمات الفرعي) تعني "من جراء، بسبب". مثل؛ في رو ٥: ٣ يذكر بُولسُ أن الْمُؤْمِنِينَ يستطيعون أن يبتهجوا "فِي الضِّيقات". مع أخذ لاهوت الرسول في اعتبارنا، فإن الفهم الأرجح لِهَذه الآية يكون أن المؤمنيين يستطيعون أن يبتهجوا "بسبب معاناتهم" (لأمثلة أخرى لاستخدامات *en* السببية، رج مت ٦: ٧؛ يو ١٦: ٣٠؛ أع ٧: ٢٩؛ ٢٤: ١٦؛ رو ١: ٢١، ٢٤؛ ١كو ٤: ٤؛ ٧: ١٤؛ ٢كو ١٢: ٥؛ ٩؛ في ١: ١٣؛ كو ١: ٢١، قا؛ في سب الأمثلة: تث ٢٤: ١٦؛ ٢صم ٣: ٢٧؛ مز ٣١: ١٠؛ ٤٢: ٩).

٥. مِنَ أكثر الاستخدامات الغنية اللاهوتية لاستخدام *en* بُولُسُ *en Christō* "في الْمَسِيحَ". ولحرف الجر *en* هنا استخدامات متنوعة، أبرزها: **(أ)** الاتحاد مع الْمَسِيحَ (رو ٨: ١؛ ٢كو ٥: ١٧، ٢١)؛ **(ب)** مجال الصلة، المعنى المترادف فعلياً لكون الشخص مَسِيحُي (رو ١٦: ٧؛ ٢كو ١٢: ٢؛ في ٣: ٣)؛ **(ج)** كوسيلة (رو ٣: ٢٤؛ ٢كو ٣: ١٤)؛ **(د)** سبب (١كو ١٥: ٢٢؛ كو ٢: ١٠)؛ **(هـ)** موقع (رو ٨: ٣٩؛ في ٢: ٥)؛ **(و)** أساسيات سلطوية (١تس ٤: ١).

يستخدم يوحنا أيضاً هذه الصيغة، رغم إن لَهُ اتجاه مختلف في كتاباته. وهو يُعبِّرَ عن فكرة التواجد مع و في (يو ٦: ٥٦؛ ١٤: ٢٠؛ ١٥: ٤ - ٥؛ ١يو ٣: ٢٤؛ ٤: ١٣، ١٥- ١٦)، حيث تأخذ شكل نموذج الوجود الإلَهِي (يو ١٠: ٣٨؛ ١٤: ١٠ - ١١، ٢٠؛ ١٧: ٢١، ٢٣). أي، ليس أننا في الْمَسِيحَ فقط ولكنه فينا، تماماً مثلما هُوَ في الآب والآب فيه. يُشير بُولسُ إلى حقيقة أن كون الْمَسِيحَ فينا (قا؛ رو ٨: ١٠؛ ٢كو ١٣: ٥؛ كو ١: ٢٧)، ولكنه يتحدث أكثر عن سُكنى الرُّوحُ الْقُدُسُ فينا (رو ٨: ٩، ١١؛ ١كو ٦: ١٩؛ ٢تي ١: ١٤).

يرد استخدام مهم لعبارة *en Christō* في ٢كو ٥: ١٩، فهل يعني بُولسُ أنّ "الله يعيش في الْمَسِيحَ" ومن تلك الحالة كان يُصَالِحُ الْعَالَمِ لنفسه؟ أو أن بُولسُ يستخدم تركيباً أطول، أي أن الله كان مُصالحاً العالم لنفسه "بواسطة المسيح"؟ تُجَسِّدَ كُلّ مِنَ الفكرتين رقة الشعور في كتابات بُولسُ، ولكن الاعتبارات النحوية تميل إلى ترجيح الاحتمال الأول. الكريستولوجي الوظيفي يتضمن ويجد أساسه النهائي في الكريستولوجي الكياني.

لم يكن الْمَسِيحَ مندوب الله (الممثل) في تفعيل المصَالِحَة فقط (رو ٥: ١٠- ١١؛ ٢كو ٥: ١٨؛ كو ١: ١٩- ٢٢)، ولكنه أيضاً وسيط الحضور الإلَهِي، وبهذا أعطى فعالية لذبيحته التصَالِحُية. كان الله في الْمَسِيحَ، ولذلك عمل خلالَهُ (قا؛ يو ١٤: ١٠ب، "الآبَ الْحَالَ فِيَّ هُوَ يَعْمَلُ الأَعْمَالَ").

٦. تُستخدم *en* أيضاً مع *baptizō*، يُعَمِّدُ (← ٩٦٦). عامةً لَها معنى الموقع: مثل؛ "فِي الأُرْدُنِ" (مت ٣: ٦). "فِي الْبَرِّيَّةِ" (مر ١: ٤) "فِي عَيْنِ نُونٍ" (يو ٣: ٢٣) "فِي السَّحَابَةِ وَفِي الْبَحْرِ" (١كو ١٠: ٢). *en hydati* (حرفياً في الماء) تشير إلى العنصر الَّذِي يتم "غمر" أو "بلل" المُعمّدين (مت ٣: ١١؛ يو ١: ٢٦، ٣١، ٣٣، قا؛ الالمفعول به غير المباشر البسيط *hydati* في لو ٣: ١٦؛ أع ١: ٥؛ ١١: ١٦) وأيضاً مع *(en) pneumati (hagiō)* (حرفياً "في الرُّوحُ [الْقُدُسُ]"، التي تتباين بوجه عام مع *(en) hydati* (مت ٣: ١١؛ لو ٣: ١٦؛ يو ١: ٣٣؛ أع ١: ٥؛ ١١: ١٦). المؤمنون إما أن يُغمروا "في" الروح أو يُرووا بالرُّوحُ. الواسطة الشخصية مع الفعل *baptizō* لا يمكن أن يعبّرَ عن المفعول به غير المباشر البسيط أو مِنَ حرف الجر *en* مع المفعول به غير المباشر؛ ولكن، بالأكثر يعبر عنها مع *hypo*، (← ٥٦٧٩) مع صيغة الإضافة.

مِنَ هنا يبدو محتملاً أن "بِـ[*en*] رُوح وَاحِدٍ" في ١كو ١٢: ١٣، تعني ليس "بواسطة رُوح وَاحِدٍ" ولكن "في (أو مع) رُوح وَاحِدٍ". لاحظ أيضاً أنه في الأقوال عن يوحنا المعمدان بخصوص معمودية الرُّوحُ، إن يَسُوعَ دائماً هُوَ المُعمِّدَ وليس الرُّوحُ الْقُدُسُ أبداً. أضف إلى ذلك أنّ ١٢: ١٣ ب ("جَمِيعُنَا سُقِينَا رُوحاً وَاحِداً")، تُبيِّنَ الاشتراك الداخلي في الرُّوحَ الْقُدُسُ الَّذِي يُقابلَهُ الغمر الخارجي السابقَ في الروح. وفي كلا الحالتين الرُّوحُ الْقُدُسُ هو حول (١٢: ١٣ أ) وفي الداخل

(١٢: ١٣ب قا؛ أف ٥: ١٨).

٧. استخدمت *en*، ٤ مرات مع *pistis* (إيمان ← ٤٤١١؛ رج أف ١: ١٥؛ كو ١: ٤؛ ١تي ٣: ١٣؛ ٢تي ٣: ١٥). والإستخدام هنا يُشير إلى المجال الذي يعمل فيه الإيمَان، وهكذا يحديد هدف الإيمَانِ الفعلي. عَلى سبيل المثال، كو ١: ٤، يُمكن أن نُعيد صياغتها هكذا "إيمانكم (الّذِي يستند) عَلى الْمَسِيحَ" أو "إيمانكم الّذِي اختبرتموه في الشركة مع يَسُوعَ الْمَسِيحَ". وفي مر ١: ١٥، الحالة الواضحة الوحيدة حيث تتبع *en* الفعل *pisteuō* (أن يؤمن)، والتعبير يعني ببساطة أن تؤمن بحق الإِنْجِيل.

١٨٩٢ (*endeiknymi*، يظهر، بين، يقدم) ← ١٢٥٩.

١٨٩٣(*endeixis*، إظهار، بينة)← ١٢٥٩.

١٨٩٧(*endēmeō*، يقيم، يكون في الوطن) ← ١٣٢٢.

١٩٠١(*endoxazomai*، يُمجّد، يُكرّم)← ١٥١٨.

١٩٠٢(*endoxos*، مجيد، مُكرّم)← ١٥١٨.

١٩٠٣ (*endymā*، لباس، ثياب) ← ١٥٤٤.

١٩٠٤(*endynamoō*، يقوى، يزداد قوة)← ١٥٣٩.

١٩٠٧ (*endyō*، يلبس، يرتدي) ← ١٥٤٤.

١٩١٨(*energeia*، عمل، عملية، فعل) ← ٢٢٣٧.

١٩١٩(*energeō*، يعمل، ينتج، يُحدث شيئاً) ← ٢٢٣٧.

١٩٢٠ (*energēma*، نشاط، خبرة) ← ٢٢٣٧.

١٩٢١(*energēs*، نشيط، فعّال، قوي) ← ٢٢٣٧.

١٩٢٢(*eneulogeō*، يتبارك) ← ٢٣٣٠.

١٩٢٣(*enechō*، يحنق، يكون خاضع لـ) ← ١٩٤٤.

١٩٢٦(*enthymeomai*، يفكر ملياً في، يتفكّر) ←٢٥٩٠.

١٩٢٧(*enthymēsis*، فكر، إختراع، فكرة) ← ٢٥٩٦.

١٩٣٦ (*ennoia*، فكرُ، معرفةُ، بصيرةُ) ← ٣٨٠٨.

١٩٣٧ (*ennomos*، تحت النّامُوس، شرعي) ← ٣٧٩٥.

١٩٤٠(*enoikeō*، يسكن في، يقيم في) ← ٣٨٧٥.

١٩٤١(*enorkizō*، يستحلف، حالة شخص ما في قسم) ←٣٩٢٣.

١٩٤٢(*henotēs*، وحدة) ←١٦٥١.

١٩٤٤ **ἔνοχος** ،ἔνοχος ،(*enochos*)، مُذنب، خاضع لـ، عُرضة لـ (١٩٤٤)؛ ἐνέχω ،(*enechō*) يحنق، يكون خاضع لـ (١٩٢٣).

ث ي&ع. ق ١. تعني *enochos* في ث ي يحتجز، يتعرض لـ (للحكم). واستخدمت بشكل متكرر كمصطلح قانوني: حيث يكون الشخص مُداناً أو يخضع لعقوبة محددة تحت القانون. والقاعة (المحكمة، القوانين، البشر أو الآلِهة) التي يقف أمامها الشخص كمدان أو مُسائلاً، غالباً ما يشار إليها بالمفعول به غير المباشر. وكثيراً ما تستخدم *enochos* في حالة الإضافة للحدث عن جريمة أو عقوبتها.

٢. وردت *enochos*، ٢١ مرة في سب بنفس معنى اليوناني الدنيوي. واستخدمت للإشارة إلى الشخص المعرض للمَوْتٌ بسبب اقترافه جريمة خطيرة، مثل ذبح إِنْسَانِ، زنى، لواط، سفاح القربى (تك ٢٦: ١١؛ خر ٢٢: ٢ = ٢٢: ٣؛ لا ٢٠: ٩- ٢٧؛ عد ٣٥: ٢٧؛ تث ١٩: ١٠). في إش ٥٤: ١٧ استخدمت *enochos* للذين يجلبون على أنفسهم ذنباً بالنزاع مع إِسْرَائِيلَ. وفي حز ١٤: ٤؛ ٧؛ استخدمت *enechō* بمعنى أوقع في الشرك (قا؛ ٣مك ٦: ١٠).

ع. ج ١. تتكرر *enochos*، ١٠ مرات في ع. ج بحسب النموذج أعلاه. في مت ٥: ٢١ ـ ٢٢ [٤مرات] المحاكم المختصة التي يُستدعى إليها منتهك القانون يُشار إليها بالمفعول به غير المباشر أو *eis* مع حالة النصب مثل؛ *krisis* المحكمة المحلية، *synedrion* المحكمة القومية العليا، *gehenna* الهاوية (جهنم). ودرجة كبر أو صغر الذنب كانت تنعكس في طبيعة المحكمة وقسوة العقاب.

٢. يستخدم يع ٢: ١٠ *enochos* لمنتهكي القانون. وكل خطيئة، مهما بدت غير ذات أهمية، تجعل الفاعل مذنباً "مُجْرِماً فِي الْكُلِّ" ولذلك يكون معرّضاً للدينونة.

٣. في روايات محاكمة يَسُوعَ في متى ومرقس عقوبة الموت نُطقت بمصطلح *enochos*. ورئيس الكهنة يعتبر دليل التجديف حاسماً في قضية يَسُوعَ، ويُصرّح "إِنَّهُ مُسْتَوْجِبُ الْمَوْتِ" (مت ٢٦: ٦٦؛ قا؛ مر ١٤: ٦٤).

٤. تشرح عب ٢: ١٥ أهمية مَوْتِ الْمَسِيحَ الّذِي يحرر مِنَ أمسكوا في العبودية (أي للشرير وللمَوْتٌ). وفي ١كو ١١: ٢٧ يختم بُولُسُ بأن مِنَ يأخذ الخبز والخمر بغير اسْتِحْقَاقٍ "يَكُونُ مُجْرِماً فِي جَسَدِ الرَّبِّ وَدَمِهِ". أسلم الرَّبِّ نفسه للمَوْتٌ مِنَ أَجْلِ شعبه، وكان السلوك المقابل هُوَ سلوك دون حب نحو الْمُؤْمِنِينَ رفقاؤه (قا؛ مت ٥: ٢١ ـ ٢٢)، يَسْتَوْجِبَ الْحُكْم. واستخدمت *enochos* أيضاً كطريقة حَيَاةُ أو مَوْتِ. وبالمثل، يستخدم مر ٣: ٢٩ *enochos* مع حالة الإضافة للجزاء. مِنَ يجدف عَلى الرُّوحُ الْقُدُسُ "هُوَ مُسْتَوْجِبٌ دَيْنُونَةً أَبَدِيَّةً".

٥. تظهر *enechō*، ٣ مرات في ع. ج، وفي كُلَّ مرة (كما في سب) مع تطبيق سلبي للفعل "أمسك". فقد "أضمرت" هيروديا حقداً ضد يُوحَنَّا الْمَعْمَدَان (مر ٦: ١٩)؛ معلمي النّامُوس "أضمروا" في قلوبهم أن يمسكوا يَسُوعَ (لو ١١: ٥٣)؛ وسمح الغلاطيون لأنفسهم أن يكونوا ثانية تحت "نير" العبودية (أي النّامُوس).

انظر أيضاً *aitia*، سبب، أمر، علة، دعوى (١٦٢)؛ *elenchō*، يكشف، يُعرّض، يُدين، يُعاقب، يبكت، يوبخ (١٧٩٤)؛ *amemptos*، بريء، بلا لَوْم بلا عيب (٢٨٩).

١٩٤٥ (*entalma*، وصية، قانون) ← ١٩٥٣.

١٩٤٦(*entaphiazō*، يستعد للدفن، يكفن، تكفين) ← ٢٥٠٧.

١٩٤٧ (*entaphiasmos*، يوضع للدفن، تكفين) ← ٢٥٠٧.

١٩٤٨ (*entellō*، يأمر، يوصي، أمر) ← ١٩٥٣.

١٩٥٠(*enteuxis*، ابتهال، صلاة) ← ١٢٨٩.

١٩٥٢(*enlimos*، محترم، مشرف، نفيس، قيم) ← ٥٥٠٧.

١٩٥٣ **ἐντολή** ،ἐντολή ،(*entolē*)، وصية، أمر، نظام (١٩٥٣)؛ ἐντέλλω ،(*entellō*)، يأمر، يوصي، أمر (١٩٤٨)؛ ἔνταλμα ،(*entalma*)، وصية، قانون (١٩٤٥).

ث ي&ع. ق ١. ترد *entolē* و*entellō* في ث ي لتدل عَلى أوامر اصدرها شخص لَهُ سلطة اجتماعية عليا لمرؤوس. في أَزْمِنَةَ مبكرة كانت تستخدم هذه الكلمات أيضاً للإشارة لأوامر الله بطريقة مشابهة للمراسيم الملكية أو الإمبراطورية.

٢. يتكرر الفعل ٤٠٠ مرة في سب؛ و*entolē*، ٢٤٤ مرة. وكل مِنَ الكلمتين مموجود بكثافة في أسفار مُوسَى الخمسة (خاصة تث). والفعل أيضاً يتكرر في إرميا، والاسم في مز ١١٩. وتترجم كلمات مشتقة مِنَ الجذر العبري *ṣwh*. وترد *entalma*، ٤ مرات فقط (أي ٢٣: ١١ ـ ١٢؛ إش ٢٩: ١٣؛ ٥٥: ١١).

(أ) الْكَلِمَةَ العبرية *ṣiwwâ*، (فعل مُركّب) تعني يأمر، يوخه، يستدعي شخصاً أو شيئاً لمكانٍ أو لمهمة. يُعيّنَ يَهْوَهَ الملك عَلى شعبه

(١صم ١٣: ١٤؛ قا؛ ٢صم ٦: ٢١)، كما يوصي ملائكته أن يحفظوا مِنْ هُوَ للرب (مز ٩١: ١١). ويقضي بالنصرة لإِسْرَائِيلَ (مز ٤٤: ٤)، ويأمر الأشياء أن تعمل (خر ٤: ٢٨). وعندما يتصل الفعل بمعنى سلبي يحظر الله أفعالاً معينة (تك ٢: ١٦؛ ٣: ١١؛ ١٧).

(ب) استخدمت *miṣwâ* غالباً للوصايا الإلَهية، وكثيراً ما تتحدث المزامير عن "وصاياك". وفي كلمات أخرى؛ أمر الله هُوَ شيء معروف.

(ج) جذور الكلمات العبرية الأخرى التي ترجمت بهذه الْكَلِمَةَ الْيُونَانِيَّةِ هِيَ: *pqd* يوصي شخص بعمل شيئ ما (٢ أخ ٣٦: ٢٣)، يدعو للمحاسبة، يعاقب (الشر اش ١٣: ١١) - الشخص هُوَ الفاعل *dbr*، يتحدث، يأمر - يَهْوَهْ أو مندوب عنه (مُوسَى تث ١٨: ١٨؛ يش ٤: ١٢)، وهو الذي يُصدِر الأوامر و*hqq*. وتستحق هذه الْكَلِمَةَ الأخيرة انتباهاً خاصاً. *huqqa*، *hoq* تعني حرفياً ما يتقرر، ويُنقش، ويُثبّت بالكتابة، وهكذا يصبح فرضاً أساسياً (مثل؛ تث ٦: ٢٤؛ ١٦: ١٢؛ ٢٨: ١٥). وتُسلّم هذه الفرائض ويُعمل بها، وهكذا يصبح عهد الله، وناموسه، وعدله، ووصاياه مُدركة. وإغفال الفرائض الإلَهية يجلب عقاب يَهْوَهْ (١مل ١١: ١١). في إحدى الحالات يشير الله إلى ممارسات العبادة الإِسْرَائِيلِية: "وَصِيَّةُ [*entalma*] النَّاسِ مُعَلَّمَةً" (إش ٢٩: ١٣، ولكن قا؛ ٥٥: ١١ في سب للاستخدام الإيجابي لِهَذه الْكَلِمَة).

(د) نادراً ما تستخدم *entolē* للكلمة العبرية *tôrâ* (نَامُوس). في مثل هذه الحالات لها معنى ثانوي كإشارة إلى خلاصة وصايا الله، وبالتالي نَامُوس الله المعياري لإِسْرَائِيل (تث ١٧: ١٩؛ ٢مل ٢١: ٨؛ ٢أخ ٣٠: ١٦).

٣. في كتابات قمران (حيث تظهر هذه الجذور العبرية) يكتشف الشخص أن جماعة قمران كانت مهتمة بحفظ حرفي لوصايا الأسفار الخمسة والأنبياء، وهو ما كان يميزهم عن اتجاه الكهنوت المتساهل في أُورُشَلِيمَ. وكان نَامُوس مُوسَى يُحفظ خلال التعلُّم المستمر، والتذكُّر في الحَيَاةُ اليومية. وحفظ مثل هذا النموذج المعياري هُوَ أيضاً يحسم الأمر ما إذا كان الشخص سيمكنه أن يواجه الدينونة الأخيرة الوشيكة أن تحدث.

٤. عانت يَهُودِيَّة المجامع مِنَ الأخلاقيات التي حولت كُلّ شيء إلى شظايا مِنَ الأعمال والمطالب الفردية. وقد حافظت الكتابات القانونية الثانية والمنحولة على استخدام ومعنى ع. ق وسب. وقد إقتبس يوسيفوس أفكاره عن *entolē* من الفكر الروماني واستخدمه بمعنى قانوني أكثر مِنْهُ لاهوتي.

كانت تعيش اليَهُودِيَّة في زمن يَسُوعَ في توتر. فمن ناحية، حاول الْيَهُود أن يصيغوا قائمة شاملة مِنَ الوصايا الأساسية، وواجب *halakah* (نقل في نوع مِنَ التَعْلِيمَ الشفهي للقوانين الأخلاقية) لحفظ نظام الفتاوى في قضايا الضمير. ومن ناحية أخرى، حاولوا أيضاً أن يفرقوا بين الوصايا الأقل والأكثر أهمية (قا؛ مت ٢٢: ٣٤ - ٤٠؛ مر ١٢: ٢٩ - ٣٠؛ لو ٢٠: ٣٩ - ٤٠). وكانت المشكلة اللاهوتية في اليَهُودِيَّة تتمثل في انعدام رسالة نبوية ذات سلطة يمكنها أن تطبق النَّامُوس في مصطلحات مِنَ الوصايا تكون صَالِحَة للحالة الراهنة.

ع. ج تتكرر *entolē*، ٦٧ مرة في ع. ج؛ *entellō*، ١٤ مرة و *entalma*، ٣ مرات وتوجد بشكل خاص في الأناجيل وبُولُس.

١. وفقاً للأناجيل الازائيّة، دخل تَعْلِيمَ يَسُوعَ في مناقشة تقسيم الوصايا الإلَهية. غير أنه رفض الاشتراك في الإفتاء أو أن يضع مقياساً متدرجاً يُفرِّق به بين الأقل، وبالتالي الوصايا غير الضرورية (قا؛ مت ٥: ١٩)، والوصية الواحدة العُظمى التي تُلخّص النَّامُوس بكاملِهُ. لقد رفض يَسُوعَ أن يضع وصية محبة الله ضد وصية محبة القَرِيب/ الجار (قا؛ ٢٢: ٣٦، ٣٨).

ورفض يَسُوعَ أيضاً أن تُلغى وصية الله الواضحة بطقوس الناس، حتى ولو كان ذلك بحجة أولويتها على وصية محبة الله. فقد نبذ هذه القوانين البشرية كما "تَقْلِيدِكُمْ" (مت ١٥: ٣)، و"تَعَالِيمَ هِيَ وَصَايَا النَّاسِ" (*entalma*، مت ١٥: ٩؛ مر ٧: ٧) و"تَقْلِيدِ النَّاسِ" (٧: ٨). بدلاً من ذلك، علَّم يَسُوعَ أن محبة الله ومحبة القريب غير منفصلتين. فإلى جانب الوصية الأولى والعُظمى، توجد "وَالثَّانِيَةُ مِثْلُهَا .. بِهَاتَيْنِ الْوَصِيَّتَيْنِ يَتَعَلَّقُ النَّامُوسُ كُلُّهُ وَالأَنْبِيَاءُ" (مت ٢٢: ٣٩ - ٤٠، قا؛ مر ١٢: ٣١). بربط الوصية بمعناها الأصلي كنعمة حَيَاةُ تنبع من محبة الله، يصبح مِنَ الممكن أن نحب الله والقريب بآن واحد كعرفانٍ بالجميل.

وهذا يظهر هَذَا في العديد مِنَ الأمثلة في تَعَالِيمِ يَسُوعَ. فالشاب الغني واجه التحدي أن يبيع كُلّ مالَهُ ويُعطي الفقراء ليعيش تحت رعاية الله اليومية كتابع ليَسُوعَ (مت ١٩: ١٦-٣٠؛ مر ١٠: ١٧- ٣١؛ لو ١٨: ١٨-٣٠). ووصية الله الأولى للزواج مِنَ زوجة واحدة صُمِّمَت للحفاظ على مسرة الزواج وليس كرادع مقابل إجازة الطلاق (مت ١٩: ٧؛ مر ١٠: ٣؛ قا؛ تث ٢٤: ١). ومغزى مَثَل السامري الصَّالِحُ (لو ١٠: ٢٥ - ٣٧) يُظهر اتجاه قلب يَسُوعَ المُحب لمقاوميه من الناموسيين. فمن خلال التقابل مع محبة الله تُسترد الوحدة المُهتزّة بين محبة الله ومحبة وخدمة الأخوة في الإِنْسَانِية (قا؛ لو ١٠: ٢٧؛ ٢٩).

وحّدَ يَسُوعَ بين القول والفعل. فقد تحدى مقاوميه الَّذِي أثقلوا كاهل الناس بالوصايا (مت ١١: ٢٨ - ٣٠؛ ٣٣: ٤؛ قا؛ لو ١١: ٤٦)، وتبنّى سلطانا نبوياً تشريعياً على وصايا الله. وأظهر ذلك في التضاد في الموعظة عَلَى الجبل (مت ٥: ٢١ - ٤٨)، وفي موقفه من السبت (مر ٢: ٢٣ - ٢٧)، لم ينحي يَسُوعَ النَّامُوس جانباً، بل بالأحرى إرتقى فوق مناقشة الوصايا والعبودية التي تقودنا إليها عندما نلتزم بها، بتوجيه أنظارنا إلى الله مُعطي الناموس (مت ٥: ٤٨؛ قا؛ ٥: ١٧).

لقد أكمل يَسُوعَ وصية الله تماماً ببذل نفسه عن الآخرين (مت ٢٦: ٣٩؛ مر ١٤: ٣٦؛ لو ٢٢: ٤٢؛ قا؛ في ٢: ٨؛ يو ١٩: ٣٠). ومن هنا بصواب تتكلم كتابات يوحنا عن "وَصِيَّةً جَدِيدَةً" (يو ١٣: ٣٤). ويخبرنا تكْليف الإرسالية عن عمل كُلّ ما طلبه منا يَسُوعَ (مت ٢٨: ٢٠؛ قا؛ أع ١: ٢؛ ٨). ويركز بُولُسُ عَلَى خدمة نَامُوسِ الله بقوة الرُّوح (رو ٧: ٢٥؛ قا؛ ٧: ١ - ٢٤؛ ٨: ٢).

وبقية فصول الأناجيل الازائيّة التي وردت بها *entolē* و*entellō* لَها معاني نوقشت في قسم ع. ق. كان والدا يوحنا المعمدان: "سَالِكَيْنِ فِي جَمِيعِ وَصَايَا الرَّبِّ وَأَحْكَامِهِ" (لو ١: ٦). والنسوة اللاتي تبعن يَسُوعَ في السبت "اسْتَرَحْنَ حَسَبَ الْوَصِيَّةِ" (٢٣: ٥٦). كما أوصى يَسُوعَ تلاميذه ألا يخبروا أحد عن حادثة التجلي (مت ١٧: ٩؛ قا؛ مر ٩: ٩).

٢. (أ) علَّمَ الرَّابِّيون بأن نَامُوسِ الله هو أفضل وسيلة متاحة لإخضاع الرغبات الشريرة. وفي المقابل نادى بُولُسُ بما يضاد ذلك تاماً (رو ٧: ٧ - ٢٥). بالنسبة لبُولُسُ فإن رُوحَ الله هُوَ القوة الوحيدة التي تخضع الرغبات الشريرة. وهو يشهد لعمل النَّامُوسِ في كشف قوة الخطيئة: "إِذاً النَّامُوسُ مُقَدَّسٌ وَالْوَصِيَّةُ مُقَدَّسَةٌ وَعَادِلَةٌ وَصَالِحَةٌ" (رو ٧: ١٢)، وكان المقصود منها أن تكون "لِلْحَيَاةِ" (٧: ١٠). ومع ذلك، كانت النتيجة إنها " أَنْشَأَتْ فِيَّ كُلَّ شَهْوَةٍ" (٧: ٨)، وجلبت معها الخطيئة والْمَوْتُ (٧: ٩ - ١٠). في الحقيقة إنّ الوصية يُمكن أن تدفع الشخص للخطيئة (٧: ١١؛ قا؛ ٥: ٢٠).

إذاً، فخدمة النَّامُوس هي بالتأكيد ذات منفعة، حيث أنها تقودنا لنرى عجزنا أمام الخطيئة وحقيقة صراعنا الميؤس منه والمميت. أي أنّ أي وَاحِدٌ يقع تحت حكم النَّامُوسِ هُوَ مُلزم بأن ينفذه أو تنفذه في مواجهة

القوة الخاصة للخطيئة (٧: ٢٤). وعندما ندرك أننا لا نستطيع الوصول إلى الإيفاء بمطاليب النَّامُوس، فإننا نندفع إلى القوة المُخلِّصة لإِنْجِيلِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ (٧: ٢٥؛ ٨: ١ - ٤). وتَعْلِيمَ بُولُسُ، خادم الْمَسِيحَ الْمُقَام، لذلك، هُوَ متوافق مع تَعْلِيمَ يَسُوعَ. لقد نقض ربنا "بِجَسَدِهِ نَامُوسَ الْوَصَايَا فِي فَرَائِضَ" (أف ٢: ١٥). هذا الجمع هنا بين المترادفات *nomos*، (← ٣٧٩٥)، و *entolē* و*dogma*، (← ١٥٠٤)، يصوّر لنا كيف أبطلت جميعها في الْمَسِيحَ.

إذاً، ليس هناك تناقض جوهري، حين يستحثنا بُولُسُ لأن نحفظ "وَصَايَا اللهِ" (١كو ٧: ١٩، قا؛ مت ١٩: ١٧). والإيمان الَّذِي يعمل بالْمَحَبَّةِ (غل ٥: ٦)، و"الْخَلِيقَةُ الْجَدِيدَةُ" (٦: ١٥)، تقدم الضمانات الضرورية لحفظ وَصَايَا اللهِ. وعَلَى هَذَا الأساس تنبذ ١كو ٧: ١٩ التحرر الْمَسِيحِي. بينما أف ٦: ٢، تصادق على الوصية الخامسة عَلَى "أَكْرِمْ أَبَاكَ وَأُمَّكَ" (قا؛ خر ٢٠: ١٢). ترى رو ١٣: ٩، وصية "تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ" (لا ١٩: ٨)، كخلاصة لكُلّ وصايا الجزء الثاني مِنَ الوصايا العشرة. أمر بُولُسُ يرتكز على الإشارة السابق لعمل الْمَسِيحَ المخلص وقوة الرُّوحُ المعطى لنا.

يستخدم بُولُسُ في عدة مناسبات *entolē* ليشير إلى توصيات أعطاها بسلطانه كرسول. في كو ٤: ١٠، يذكر تو جيهات متعلقة ببرنابا (قا؛ أع ١٧: ١٥)، بينما في ١كو ١٤: ٣٧ يُبَرِّرَ عَلَى إن ما يكتبه هُوَ وصية الرَّبِّ، ويدركها بهذا المعنى الرُّوحيون فقط. ويحث بُولُسُ تيموثاوس على أن "تَحْفَظَ الْوَصِيَّةَ بِلاَ دَنَسٍ وَلاَ لَوْمٍ" (١تي ٦: ١٤؛ قا؛ ٦: ٢٠)، لكن الْمُعَلِّمِينَ الكذبة في كولوسي كانَ يتعيّن مقاومتهم لأَنَّهُمْ كانوا يحاولون فرض قوانين هِيَ "حَسَبَ وَصَايَا وَتَعَالِيمِ النَّاسِ"، (*entalma* كو ٢: ٢٢).

(ب) بالاتفاق مع بُولُسُ تؤيد عب، بطريقة منسّقة، موضوع أفضلية كهنوت الْمَسِيحَ الملوكي والسماوي العالي عَلَى الكهنوت اللاوي. فهي تثبت كيف "يَصِيرُ إِبْطَالُ الْوَصِيَّةِ السَّابِقَةِ مِنْ أَجْلِ ضُعْفِهَا وَعَدَمِ نَفْعِهَا" (٧: ١٨). إنها استُبدلت برجاء أفضل (٧: ١٩، قا؛ رو ٧: ٧ - ١٠)، وَ"بِحَسَبِ قُوَّةِ حَيَاةٍ لاَ تَزُولُ" (عب ٧: ١٦).

٣. (أ) في يو استخدمت *entolē* و*entellō* في الأصل بالنسبة إلى يَسُوعَ ابْنَ اللهِ الوحيد، المُعلَن (يو ٨: ٥؛ ١١: ٥٧ تقدم هنا استثنائين). وكما أنَّ وصايا الآب لِيَسُوعَ (١٥: ١٠)، تُشكِّلَ وصية واحدة (١٢: ٤٩ - ٥٠)، هكذا يتحدَّث يَسُوعَ الآن عن وصاياه (١٣: ٣٤؛ ١٤: ١٥، ٢١؛ ١٥: ١٠). هذه الوصايا يمكن بالفعل أن تُلخَّص في وصية أساسية واحدة، هي وصيةُ الْمَحَبَّةِ (١٥: ١٢).

العلاقة الأساسية التي أسست بالوصية هِيَ ما أعطاه الآب للابْنَ (١٠: ١٨؛ ١٢: ٤٩ - ٥٠؛ ١٥: ١٠). ولا تناقض بين السلطان المُعطى للابْنَ وبين إرادته حرة وطاعته (قا؛ ١٠: ١٧ - ١٨؛ ١٤: ٣١)، كما أنه لا تناقض أيضاً بين أقوال وأعمال الابْنَ (١٢: ٤٩). وصية الآب هِيَ حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ (١٢: ٥٠) — ليس بسبب أنه بإمكان أي وَاحِدٌ أن يحققها ومن ثمّ يكسب الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ، ولكن لأن إتمام هذه الوصية بواسطة الابْنَ يعني حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ للعالم. بحفظ وصايا الآب يُظهر الابْنَ محبته للآب (١٤: ٣١) ويثبت في محبته للآب (١٥: ١٠). وهذه الْمَحَبَّةِ ليست محبة سرية، بل إنها فاعلة في التاريخ (٣: ١٦). وهي تعني إعطاء الآب ابْنَه وإعطاء الابْنَ نفسه للتلاميذ (١٤: ٩؛ ١٥: ١٢ - ١٤).

وتعبير الابْنَ عن محبته عبر التاريخ لا ينتهي عند الذين يقبلون تلك الْمَحَبَّةِ. بل بالأحرى، إن قبول تلك الْمَحَبَّةِ يوفر الأساس، والظروف والإمكانية لامتداد هذه الْمَحَبَّةِ للآخرين (١٣: ٣٤). ويتعين أن تُمارس، ولذلك فهي وصية جديدة (قا؛ ١٥: ١٢)، رغم أنها تاريخياً ونظرياً ليست بأي معنى جديدة. كما أنها تستبعد حرفية النَّامُوسِ والاسمية (١٣: ٣٥؛ قا؛ لو ١٠: ٢٥ - ٣٧؛ رو ١٣: ٩؛ ١كو ٧: ٣ - ٤: ١٩). أن نثبت في وصية يَسُوعَ هو أن نثبت في محبته، تماماً مثلما أن ثبوته في وصية الآب يعني أن يثبت هو في محبة الآب (١٥: ١٠).

(ب) استخدامات هذه المصطلحات في رسائل يوحنا هِيَ نفسها التي جاءت في الأناجيل. فحفظ الوصية يتساوى مع حفظ الْكَلِمَةُ (١يو ٢: ٤ - ٥، ٧). غير أن، هنا ليس الابْنَ هُوَ مِنَ ينادي بالوصية. فالبحث يدور حول وصية اللهِ الآب، والمفترض أنها الْمَحَبَّةِ كما ذكرت في الإِنْجِيل. وضع حالة الكاتب ومُستقبلي تلك الرسائل يوحي بوجود خلاف مع جماعة الدوستيين التي تَشكَ صراحة في كُلّ مِنَ شخص الْمَسِيحَ والحاجة إلى مؤمنين رُوحيين ليخضعوا تحت إلزام أخلاقي يربط الكل. ومن هنا كانت الحاجة لمزيد مِنَ شرح الوصية "وَهَذِهِ هِيَ وَصِيَّتُهُ: أَنْ نُؤْمِنَ بِاسْمِ ابْنِهِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ، وَنُحِبَّ بَعْضُنَا بَعْضاً كَمَا أَعْطَانَا وَصِيَّةً" (١يو ٣: ٢٣؛ قا؛ غل ٥: ٦؛ ١كو ٧: ١٩).

ويمكن أن تعطي وصية اللهُ أيضاً معنى جديد "وَصِيَّةً جَدِيدَةً أَكْتُبُ إِلَيْكُمْ، مَا هُوَ حَقٌّ فِيهِ وَفِيكُمْ، أَنَّ الظُّلْمَةَ قَدْ مَضَتْ، وَالنُّورَ الْحَقِيقِيَّ الآنَ يُضِيءُ" (١يو ٢: ٨). هكذا فإن وصية المحبة هِيَ الآن "الوصية القديمة": "لَسْتُ أَكْتُبُ إِلَيْكُمْ وَصِيَّةً جَدِيدَةً، بَلْ وَصِيَّةً قَدِيمَةً كَانَتْ عِنْدَكُمْ مِنَ الْبَدْءِ. الْوَصِيَّةُ الْقَدِيمَةُ هِيَ الْكَلِمَةُ الَّتِي سَمِعْتُمُوهَا مِنَ الْبَدْءِ" (٢: ٧؛ قا؛ ٢ يو ٥ - ٦) هنا الْكَلِمَةُ قديمة (*palaian*) تعني معروفة قديماً، وهو يُعارض الحماس للعقيدة الْجَدِيدَةُ للغنوسية الدوسيتية.

هذه الوصية التي حُفظت منذ زمن في الكنائس، تقدم الأساس ليقين أن اللهُ يستجيب كُلّ الصلوات (١يو ٣: ٢٢). في ١يو٤: ٢١ نجد أن شقي وصية ع. ق والأناجيل الازائيّة (قا؛ مر ١٢: ٢٨ - ٣٤) قد أعيد صياغتهما في وصية جديدة أعطاها لنا يَسُوعَ "وَلَنَا هَذِهِ الْوَصِيَّةُ مِنْهُ: أَنَّ مَنْ يُحِبُّ اللهَ يُحِبُّ أَخَاهُ أَيْضاً". ومرة ثانية يقع التركيز على الْمَحَبَّةِ الأخوية، ولكن هناك اللازمة: "بِهَذَا نَعْرِفُ أَنَّنَا نُحِبُّ أَوْلاَدَ اللهِ: إِذَا أَحْبَبْنَا اللهَ وَحَفِظْنَا وَصَايَاهُ" (٥: ٢). أضف إلى ذلك دعوة يَسُوعَ الرقيقة في مت ١١: ٢٨ - ٣٠؛ ويقين النصرة في ١يو ٢: ٨، يمكن أن نسمع صداها في ١يو ٥: ٣ - ٤.

(ج) وبنفس يقين النصرة يشهد رؤ للمقاومة الحاضرة (١٢: ١٧)، وللصبر، وللنصرة النهائية (١٤: ١٢؛ ٢٢: ١٤). هَذَا هو نصيب مِنَ يحفظ وصية اللهِ ويحمل شهادة يَسُوعَ.

٤. الجماعات المُنحلّة هوجمت بأكثر شدة في ٢بط عنها في ١، ٢ يو. فبعض المقاومين ارتدوا "عَنِ الْوَصِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ الْمُسَلَّمَةِ لَهُمْ" (٢بط ٢: ٢١). ويشير بُطْرُسُ هنا إلى التَّعْلِيمَ الْمَسِيحِي بكامله، ولكن بالأكثر إلى الممارسات التقوية التي وصفت في هذه الأعداد بـ "طريق البر" (قا؛ أم ٢١: ١٦؛ أي ٢٤: ١٣؛ مت ٢١: ٣٢). الدفاع الوحيد ضد هذه الإباحية هُوَ أن نتذكر نبوءة ع. ق، "لِتَذْكُرُوا الأَقْوَالَ الَّتِي قَالَهَا سَابِقاً الأَنْبِيَاءُ الْقِدِّيسُونَ، وَوَصِيَّتَنَا نَحْنُ الرُّسُلَ، [التي هي] وَصِيَّةَ الرَّبِّ وَالْمُخَلِّصِ" (٣: ٢). وتقدّمَ كُلّ مِنَ الآيتين يَسُوعَ الْمَسِيحَ ككارزٍ بناموس جديد، وبعقيدة مَسِيحية كتلخيص لَهَا.

٥. أخيراً، فإن عبارات الأباء الرسوليين التي تحث على التقوى تُقدّمَ لنا صُورَةَ جديد للتقييد بالشريعة. فالتعليم بطريقين (رج خاصة برن. ٩، قا؛ رَاع. هر) حيث يتوعد بعقاب أبدي لمن لا يسمع أو يحفظ وصايا الْمَسِيحَ، فيما يعد من يسمع ويحفظ الوصايا بالْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ. كما يحث إغناطيوس الْكَنِيسَةِ أن تخضع نفسها للأسقف ووصاياه (إغ. تر ١٣ : ٢). ويمدح المؤمنين لأَنَّهُمْ توحدوا بوصايا الْمَسِيحَ (إغ. رو المقدمة) والذين "تزينوا مِنَ هامة الرأس إلى أخمص القدم بوصايا يَسُوعَ الْمَسِيحَ" (إغ. أف ٩: ٢).

انظر أيضاً *dogma*، أمر، قضية، حكم، فريضة (١٥٠٤)؛ *parangellō*، يأمر، يوصي، يوعز بـ، يوخه (٤١٣٣)؛ *keleuō*، يأمر، يَطْلُبُ (٣٠٢٧).

١٩٦١ ἐντυγχάνω، ἐντυγχάνω، (*entynchanō*)، يتجه لـ، يقترب من، يتوسّل، يتضرّع، يتشفع (١٩٦١)؛ ὑπερεντυγχάνω، (*hyperentynchanō*)، يشفع في، يدافع عن (٥٦٥٩).

ث ي&ع. ق تعني *entynchanō* في ث ي أن يقترب من أو يلجأ إلى شخص ما. وهي موجودة في البرديات بمعنى الترافع لشخص ما أمام شخص ثالث. وحيث التوسلات توجّه إلى الله، فهي أيضاً تحمل معنى الصلاة. وبعيداً عن دا ٦: ١٣(= ٦: ١٢ في سب)، لم يتكرر ولا وَاحِدٌ مِنَ الفعلين في ع. ق (ولكن انظر حك ٨: ٢٠؛ ١٦: ٢٨؛ ١مك ٨: ٣٢؛ ١٠: ٦١، ٦٣، ٦٤؛ ١١: ٢٥؛ ٢مك ٢: ٢٥؛ ٤: ٣٦؛ ٦: ١٢؛ ١٥: ٣٩؛ ٣مك ٦: ٣٧)، أما *hyperentynchanō* فقد وجدت أولاً في ع. ج.

ع. ج استخدمت *entynchanō* في مرافعة بُولُسُ أمام الإمبراطور في أع ٢٥: ٢٤. وفي رو ١١: ٢، تشير إلى توسل إِيلِيَّا أمام الله ضد إِسْرَائِيلَ (قا؛ ١مل ١٩: ١٠). واستخدمت مرتين عَن تشفع الْمَسِيحَ الدائم عَن يمين الله (رو ٨: ٣٤؛ عب ٧: ٢٥)؛ ويرتكز هَذَا التشفع عَلَى مَوْته وقيامته وصعوده.

وتستخدم هذه الأفعال أيضاً عن الرُّوحُ الْقُدُسُ "وَلَكِنَّ الرُّوحَ نَفْسَهُ يَشْفَعُ [*hyperentynchanō*] فِينَا بِأَنَّاتٍ لاَ يُنْطَقُ بِهَا... [وهو الذي] يَشْفَعُ [*entynchanō*] فِي الْقِدِّيسِينَ" (رو٨: ٢٦ - ٢٧). وهو ما يُشير بطريقة ما إلى الصلاة الْمَسِيحَية. وحتى حَيَاةُ الصلاة عند المؤمن توجد فقط بنعمة الله. وخلال أوقات الضعف الرُّوحي، يُعيننا الرُّوحُ نفسه بأن يشفع فينا.

ونقطة الجدل المحتدمة في رو ٨: ٢٦ - ٢٧ تدور حول معنى عبارة "بِأَنَّاتٍ لاَ يُنْطَقُ بِهَا". فالاسم المستخدم هنا هو *stenagmos*، (← *stenazō*، يئن، يتنهد، ٥١٠٠). هل يشير هَذَا إلى (موهبة) التكلم بألسنة؟ ينقسم العلماء حول هذه القضية، فأي تفسير لهذه العبارة يجب أن يأخذ في الاعتبار حقيقة أنه في (٨: ٢٢-٢٣)، يرد الفعل *stenazō*، الخليقة كلها تئن [*systenazō*، تئن معاً] تحت تأثير الخطيئة، و"نَحْنُ الَّذِينَ لَنَا بَاكُورَةُ الرُّوحِ نَحْنُ أَنْفُسُنَا أَيْضاً نَئِنُّ *stenazō* فِي أَنْفُسِنَا مُتَوَقِّعِينَ التَّبَنِّيَ فِدَاءَ أَجْسَادِنَا". بكلمات أخرى، توجد أوقات في حَيَاةُ كُلَّ مؤمن يكون فيها تأثير الخطيئة ثقيل الوطأة عَلَى قلوبنا، ولا تسعفنا عقولنا بكلمات حينما ننتحب أمام الله. ولكن في يمثل تلك الأوقات يصبح الله نفسه، بواسطة الرُّوحُ الْقُدُسُ، هُوَ المحامي عنا.

وبُولُسُ هنا لا يطلب منا إحساساً تقوي يرفعنا فوق قوتنا ليحضرنا أمام الله. والرُّوحُ لا يحررنا مِنَ الأمور الأرضية، ولكنه بمثابة وكيلنا الَّذِي يحضر احتياجاتنا لله بطرق لا نستطيع نحن التعبير عنها بأنفسنا. الأنات هِيَ علامة مِن علامات تضامن الْكَنِيسَةِ مع باقي الخليقة. وحضور الرُّوحُ الْقُدُسُ هُوَ عربون الحقيقة الكاملة. حقيقة تبني الله لنا كأولاد، وفداء الْجَسَدِ (رو ٨: ٢٣). الإشارة إلى جَسَدِنا الَّذِي يرد في اليونانية بصيغة المفرد، قد يشير إلى جَسَدِ الْكَنِيسَةِ المتحد (قا؛ ١٢: ٤ - ٥)، أو إلى الْجَسَدِ البدني؛ وربما تندمج الفكرتان معاً هنا.

لاحقاً، في رو يُعرّف بُولُسُ العبادة في مصطلحات تقديم الْجَسَدِ "ذَبِيحَةً حَيَّةً مُقَدَّسَةً مَرْضِيَّةً عِنْدَ اللهِ" (١٢: ١). ثم يشرح بعد ذلك، ماذا يعني هَذَا في عبارات مثل: أن لا نكون مشابهين للعالم، تجديد الذهن، إطاعة إرادة الله، ممارسة المواهب في جسد الْمَسِيحَ، والْحَيَاةُ اليومية في عالم تحكمه سلطات وثنية (١٢: ٣ - ١٣: ٧). وتدل هذه الإشارات إلى كيفية تتميم العبادة الموصوفة في ص ٨. كما أنها تفترض تكريس الشخص بالكامل لله بطريقة تكون عقلية تشمل العقل بكامله، وعملية تشمل الْحَيَاةُ اليومية في الْكَنِيسَةِ والعالم (← *latreuō*، يخدم ٣٣٠٢).

انظر أيضاً *aiteō*، يسأل، يَطْلُبُ، يلتمس (٧٦٠)؛ *gonypeteō*، يجثو، يسجد (١٢٠٦)؛ *deomai*، يسأل، يطلب، يتوسل، يلتمس (١٢٨٩)؛ *proseuchomai*، يصلي، يتضرّع (٤٦٦٧)؛ *proskyneō*، يسجد، يُقدّم الإجلال والتوقير، ينطرح أرضاً، يُبجل (٤٦٨٦)؛ *erōtaō*، يسأل، يَطْلُبُ (٢٢٦٣)؛ *krouō*، يقرع (٣٢١٨).

١٩٦٤ (*enybrizō*، يحتقر، يهين) ← ٥٦١٥.

١٩٦٩ (*enotizomai*، ينتبه، يسمع) ← ٢٠١.

١٩٧٢ (*exangellō*، يُعلنُ، ينادي) ← ٣٣.

١٩٧٣ (*exagorazō*، يفتدي) ← ٦٠.

١٩٧٧ (*exaiteō*، يسأل، يَطْلُبُ) ← ١٦٠.

١٩٧٩ (*exakoloutheō*، يتبع) ← ١٩٩.

١٩٨١ ἐξαλείφω، ἐξαλείφω، (*exaleiphō*)، يمسح، يمحو (١٩٨١).

ث ي&ع. ق *exaleiphō*. مِنَ *aleiphō* (يمسح، يدهن بالزيت ← ٢٣٠) تعني حرفياً يُطيّن، أو يُبيّض؛ ومجازياً يمسح، يلغي، أو يُتلف. والكلمة تحمل في سب كلا المعنيين. يظهر المعنى الحرفي يُطيّنُ في لا ١٤: ٤٢؛ ٤٣؛ ٤٨؛ وبالمعنى المجازي تدل عَلَى عمل الله القضائي في محو الْحَيَاةِ (تك ٧: ٢٣)، وذكرى الأشرار (خر ١٧: ١٤؛ تث ٩: ١٤)، ومحو أسماءٍ مِنَ سفر الْحَيَاةُ (خر ٣٢: ٣٢ - ٣٣)؛ وتشير أيضاً إلى عمل نعمة الله بمحو الخطايا (مز٥١: ٩؛ ١٠٩: ١٤؛ إش٤٣: ٢٥).

ع. ج تظهر *exaleiphō*، ٥ مرات في ع. ج كاستعارة لإلغاء الخطايا (أع ٣: ١٩)، ومحو الأسماء مِنَ سفر الْحَيَاةُ (رؤ ٣: ٥؛ قا؛ خر ٣٢: ٣٢ - ٣٣)، ومسح الدموع (رؤ ٧: ١٧؛ ٢١: ٤)، وإلغاء صك الدين (كو ٢: ١٤). والصُورَة المحتملة هنا عن تنعيم سطح طاولة بالشمع للكتابة عليها. والصك في كو ٢: ١٤ هُوَ إلتزامنا كمخلوقات الله أن نحفظ ناموسه بخصوص قضاء الْمَوْتِ، الَّذِي يصبح ديناً علينا حالما نخطئ.

انظر أيضاً *apōleia*، دمار، هلاك (٧٢٤)، *olethros*، دمار، خراب، مَوْت (٣٨٩٧)؛ *phtheirō*، يحطم، يُخرّبُ، يُفسدُ، يُتلف (٥٧٨٠).

١٩٨٣ (*exanastasis*، قِيَامَةٍ) ← ٤١٤.

١٩٨٥ (*exanistēmi*، يقوم، يقيم) ← ٤١٤.

١٩٨٧ (*exapataō*، يخدع، يضلل) ← ٤٤١٤.

١٩٩٠ (*exapostellō*، يُصرف يُرسل) ← ٦٩٠.

١٩٩٢ (*exartizō*، ينهي، يُكمل، يُهيء، يؤثث) ← ٧٨٧.

١٩٩٥ (*exegeirō*، يرف، يقيم) ← ١٥٨٦.

٢٠٠١ (*exeraunaō*، يبحث عن) ← ٢٢٣٦.

٢٠٠٢ (*exerchomai*، أخرج، خارج، يخرج) ← ٢٢٦٢.

٢٠٠٣ (*exesti*، يحل، يجوز، يسوغ، قانوني) ← ٢٠٢٦.

٢٠٠٧ ἐξηγέομαι، ἐξηγέομαι، (*exēgeomai*)، يوضح، يُفسر، يؤول، يخبر (٢٠٠٧)؛ διήγησις، (*diēgēsis*)، قصة، تقرير (١٤٥٦)، διηγέομαι، (*diēgeomai*)، يُحدّث، يخبر (١٤٥٥).

ث ي&ع. ق ١. تعني *exēgeomai* عند بعض الكتاب الكلاسيكيين أن يقود أو يسود (يحكم). ويمكن أن تعني أيضاً يُملي أو يأمر، مثلما يتحدث أفلاطون "عما يمليه القانون". يستخدم أفلاطون هذه الْكَلِمَةَ أيضاً ليشرح أو يفسر، مثل إشارته إلى تفسير نوايا الْمُشرّع أو شرح

الشعراء. وأخيراً يستخدم المؤرخون اليونان هذه الكَلِمَة ببساطة لتعني: يقول أو يروي. أما *diēgēsis* فتعني قصة أو رواية، وأحياناً بهدف سرد التفاصيل الكاملة. وبالمثل فإن *diēgeomai*، تعني يصف أو يقول، وأحياناً مع التشديد على وضع شيء ما بالتفصيل.

٢. في سب تحمل *exēgeomai* بوجه خاص، معنى السرد، والقول أو الإعلان. وهكذا استخدمت للحديث عن حُلم (قض ٧: ١٣)، ووصف معجزة (٢مل ٨: ٥)، وإعلان مجد الرَّبّ بيْن الأمَم (١أخ ١٦: ٢٤). في ١مك ٣: ٢٦ تقدم وصف قصة المعركة، وفي ٢مك ٢: ١٣، تسجيل الأحداث. يستخدم يوسيفوس هَذا الفعل ليدل عَلى التفسير أوالشرح، فهو يتحدث عن إثنين من المعلمَين كانا يقدمان شروحات أو كانا مفسرين للناموس. ويستخدم فيلو كلمات مِنَ فئة هذه الكلمات ليشير إلى تفاسير الكتب المقدسة.

٣. تتكرر *diēgeomai* في سب أكثر بكثير مِنَ *exēgeomai* كالكلمة المُعتادة أن يقول، يسرد، أو يعلن. وهكذا أخبر عبد إبْراهِيمَ اسحق بكل مافعلَهُ (تك ٢٤: ٦٦)؛ وأخبر يعقوب لابان عن عائلته (٢٩: ١٣)؛ وأخبر شاول عن رجال يابيش (١صم ١١: ٥). استخدمت *diēgeomai* أيضاً للإعلاَن عن أعمال الله العظيمة (١أخ ١٦: ٩؛ مز ١٠٥: ٢؛ مز ١٤٥: ٥)؛ وفي مناسبة واحدة استخدمت لتشير إلى الشكوى لله (٥٥: ١٧). نادراً ما ترد *diēgēsis* في سب. وتشير في حب ٢: ٦ إلى قول مثل ضد شخص ما. وترد سبع مرات في سي بمعنى مقالة ورعة (٦: ٣٥؛ ٢٧: ١١)، أو خطاب أو محادثة (٩: ١٥؛ ٣٨: ٢٥)، أو قصة (٢٢: ٦)، أوقول مأثور (٣٩: ٢). استخدمت كذلك في بداية ونهاية الرسالة إلى أرستوس *Aristeas* لتصف الرواية التي يتحدث عنها الكتاب.

ع. ج ١. تتكرر *exēgeomai* في ع. ج مرة في يو وه مرات في لو وأع. ولها في يو ١: ١٨ لها أهمية لاهوتية كبيرة" "اَللهُ لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ قَطُّ. اَلابْنُ الْوَحِيدُ الَّذِي هُوَ فِي حِضْنِ الآبِ هُوَ خَبَّرَ (*ekeinos exēgesato*)". وجود وجهين لمعنى هذا الفعل في ث ي و ع. ق قد يساعدنا في فهم ما الذي يعنيه النص (أ) القوة الأساسيَة للفعل في يو ١: ١٨هي ببساطة في الحديث عن أمور مخفية في الله. أي أن اللوغس يُخبر ويُعلن الله غيرالمنظور. (ب) حيث أن الكَلِمَة استخدمت بمعنى إصطلاحي لتفسير إرادة اللهبواسطة مفسرين دينيين محترفين، ربما كان يوحنا أيضاً يقول أن يَسُوعَ هُوَ مِنَ يجعل إرادة الله معروفة. فالكَلِمَة المتجَسِد يُحضر مِنَ قلب الله إعلاَناً لكل مِنَ اليَهُود واليونانيين (قا أيضاً؛ عب ١: ١ - ٢).

٢. تعني *exēgeomai* دائماً في لو و أع يسرد أو يخبر. سرد كَلْيُوبَاسُ ما حدث عَلى طريق عِمْوَاسُ (لو ٢٤: ٣٥)، ويسرد كَرْنِيلِيُوسُ رؤيته لخدامه (أع ١٠: ٨) وفي الفصول الثلاثة المتبقية في أع يسرد الناس ما فعلَهُ اللهُ لَهُم (١٥: ١٢، ١٤)، وأحياناً بشرحٍ مستفيض (٢١: ١٩).

٣. تتكرر *diēgeomai*، ٨ مرات في ع. ج بمعنى يخبر أو يصف أو يعلن. يُخبر الشهود بما حدث للذي كان به شَيْطَانَ (مر ٥: ١٦)؛ ويخبر الرسل يَسُوعَ بما فعلوه (لو ٩: ١٠؛ قا؛ مر ٩: ٩؛ أع ٩: ٢٧؛ ١٢: ١٧؛ عب ١١: ٣٢). ويتعين عَلى الَّذِي طُردت منه الشياطين أن يُخبر عنا صنعه الله به (لو ٨: ٣٩)، وترد الكَلِمَة مرة في (أع ٨: ٣٣) في اقتباس من سب إش ٥٣: ٨ لتعني يعلن أو يصف.

٤. يُستخدم الاسم *diēgēsis* بمعنى السرد أوالشرح في المقدمة المُطولة (لو ١: ١). يقول لوقا إن "كَثِيرِينَ" ممن سبقوه قاموا بتَأْلِيفِ قِصَّةٍ، يصفها كمحاولات لوصف أعمال وأقوال يَسُوعَ. ويرى الكثيرون هذه الآية كتعليق عَلى مصادر الأناجيل. وقد أقر معظمهم بأن الذين سبقوا لوقا هم مرقس والمصدر Q، وهو تفسير يصعب تطبيقه على كلمة "كثيرين". وعلى أي حال، فإن ما يقولهُ لوقا هنا عن مصادر إنْجِيلِهِ يظل لغزاً.

انظر أيضاً *epilyō*، يُفسر، يُوضِحُ، يُضبطُ (٢١٤٧)؛ *hermēneuō*، توضيح، تفسير، ترجمة (٢٢٥٧).

٢٠١٤ (*existēmi*)، يشوش، يربك، يندهل ← ١٧٤٩.

٢٠١٦ (*exodos*)، مغادرة، خروج) ← ٣٨٤٧.

٢٠١٧ (*exolethreuō*)، يبيد) ← ٣٨٩٧.

٢٠١٨ (*exomologeō*)، يعترف، يحمد، يقر) ←٣٩٣٣.

٢٠١٩ (*exorkizō*)، تقاض تحت اليمين، يستحلف) ← ٢٠٢٠ .

٢٠٢٠ ἐξορκιστής، ἐξορκιστής (*exorkistēs*)، تعويذي (٢٠٢٠)؛ ἐξορκίζω (*exorkizō*) تقاض تحت اليمين، يستحلف، يُطهِّرُ (٢٠١٩).

ث ي&ع. ق ١. لا تتكرر *exorkizō* في ث ي كثيراً وغالباً بنفس معنى *exorkoō*، يلزم شخص ما بقَسمٍ، يحلف قسماً. ولكن قد يعني الفعل طرد روح شرير.

٢. ترد *exorkizō* في سب فقط في تك ٢٤: ٣؛ ١مل ٢٢: ١٦، حيث تعني يُقسم أو يلعن. وفي كلا الحالتين لا يكون هناك طرد للأرواح. المثال الوحيد لما يمكن أن يُسمّى (تعزيم) طرد الأرواح الشريرة في ع. ق هو عن شاول عندما ابتلي بـ "رُوحٌ رَدِيءٌ مِنْ قِبَلِ الرَّبِّ" (١صم ١٦: ١٤). فقد سمح الرَّبّ لرُوحٍ رَدِيءٍ أن يبغت شاول، وكان يطرده بشكل وقتي عزف دَاوُد عَلى الأوتار.

ع. ج ١. فئة هذه الكلمات نادرة في ع. ج. وترد *exorkistēs* فقط في أع ١٩: ١٣، حيث تعني الشخص الَّذِي يطرد الروح الشرير، و*exorkizō* فقط في مت ٢٦: ٦٣، حيث تعني يستحلف، يناشد، يلتمس. في ع. ج الفعل المألوف لطرد الأرواح الشريرة (← *daimonion*، شيطان، ١٢٢٨) هُوَ *ekballō* يُخرج (← ١٦٧٥). ولكن ظاهرة طرد الأرواح الشريرة كانت منتشرة في العَالَم القديم عَلى نطاق أوسع بكثير مما يوحي به الاستخدام النادر للفعل والاسم. ويتناول هَذا المقال طرد الأرواح بمعنى عام بأي شكل مِنَ أشكال الطرد.

٢. (أ) خلال خدمة يَسُوعَ كان لبعض الناس الذين ابتلوا أعراض مختلفة عن الأمراض البشرية العادية. ويشير ع. ج إلَيهُم كمن هم تحت تأثير رُوحٍ شريرة أو أكثر. إذا أردنا أن نعتبر بعض هذه الحالات بما نسميه اليوم المريض ذهنياً (مثل؛ مرض انفصام الشخصية) فلا يزال أمامنا صعوبة فهم شفائهم الحالي بكلمةٍ أمرٍ بطريقة لا يمكن أن يأخذ بها المعالجين النفسيين. إنه لحقيقي أن بعضَ الأشخاص الذين تستحوذ عليهم الشياطين تظهر عليهم أعراض مِنَ المرض والعجز معروفة، مثل الصرع (مت ١٧: ١٤-١٨؛ مر ٩: ١٤-٢٦؛ لو ٩: ٢٧-٤٣)، والصمم وَالبكم (مر ٩: ١٧، ٢٥: قا؛ مت ٩: ٣٢ - ٣٣؛ لو ١١: ١٤).

في الوقت الحالي وصف الأمراض هُوَ وصف الأعراض. بينما وصف من يسكنه روح شرير هُوَ وصف العلة. وفي مثل هذه الحالات لا تتأثر نفس الشخص فقط ببعض الأحداث الماضية ولكن بسلطان الرُوحُ الشرير. ولم يُذكر أي شيء يقول لنا كيف تتملك الرُوحُ في اللحظة الأولى، ولكن قيل أنّ السكنى تحدث مرة ثانية عندما تطهر الشخصية مِنَ غير أن تتجدد ويسكنها رُوحَ اللهِ (مت١٢: ٤٤ - ٤٥؛ لو١١: ٢٥ - ٢٦). وهذا يضع بعض مسئولية الشفاء عَلى الشخص نفسه.

وما يدل بوضوح على سكنى الشياطين، هو ما قالته الأرواح عندما تواجهت مع يَسُوعَ داعية إياه "أَنْتَ قُدُّوسُ اللهِ!" (مر١: ٢٤)، و"ابْنَ اللهِ" (٣: ١١)، و"ابْنَ اللهِ الْعَلِيِّ!" (٥: ٧). ولكن يَسُوعَ طردهم ورفض أن يقبل شهادتهم ككرازة شرعية بالإنْجِيلِ (١: ٣٤؛ ٣: ١١ - ١٢).

(ب) الأرواح التي تسكن الناس تتبع مملكة الشَّيْطَانَ (مت ١٢: ٢٦ - ٢٧)، وبناء عَلَى ذلك فإنّ مصيرها الهُلاك (مر ١: ٢٤)، في الهَاوية (لو ٨: ٣١؛ قا؛ مت ٨: ٢٩). هناك درجات لتلك الأرواح التي تسكن الناس. يَسُوعَ، عَلَى سبيل المثال، تحدّث عن نوع يحتاج إلى صلاة مركزة حتى يمكن طردها (مر ٩: ٢٩). وَ والجدل حول طرد بَعْلَزَبُولَ للشيطان يدور حول تفوق الروح الواحد (أي الرُّوحُ الْقُدُسُ) عَلَى الأخر (مت ١٢: ٢٣ - ٣٢؛ ← *diabolos*، إبليس، ١٣٣٣).

٣. (أ) يأمر يَسُوعَ بسلطان مطلق الرُّوحُ الشريرة بأن يخرج (لو ٤: ٣٦). وقوته هِيَ "بِإِصْبِعِ اللهِ" (١١: ٢٠)، أو "رُوحِ اللهِ" (مت ١٢: ٢٨). وكلمة الأمر "اخْرُجْ" (مر ١: ٢٥) ومرة بإضافة "... وَلاَ تَدْخُلْهُ أَيْضاً!" (٩: ٢٥)، أو ببساطة "اخْرُجْ" (مت ٨: ٣٢). وقد أعطي التلاميذ سلطاناً أن يخرجوا الشياطين باسم يَسُوعَ (لو ١٠: ١٧؛ أع ١٦: ١٨؛ قا؛ مت٧: ٢٢؛ أع ١٩: ١٣).

(ب) جاء ذكر مريم المجدلية مع نساء أخريات كُنّ قَدْ شُفِينَ مِنْ أَرْوَاحٍ شِرِّيرَةٍ وَأَمْرَاضٍ (لو ٨: ٢). وقيل إنه قد خرج من مريم سبعة شياطين، ويجد عنصر غير عادي في طرد الأرواح الشريرة من ابْنَة المرأة الكنعانية (مت١٥: ٢١ - ٢٨؛ مر٧: ٢٤ - ٣٠)، هي أنها تحررت مِنَ عَلَى بعد بدون أمر مسموع. وهناك طرد للأرواح الشريرة مِنَ عَلَى بعد، وإن كان مِنَ نوعٍ آخَرَ، حدث عندما كَانَ يُؤْتَى عَنْ جَسَدِهِ [بُولُسُ] بِمَنَادِيلَ أَوْ مَآزِرَ إِلَى الْمَرْضَى فَتَزُولُ عَنْهُمُ الأَمْرَاضُ وَتَخْرُجُ الأَرْوَاحُ الشِّرِّيرَةُ مِنْهُمْ (أع ١٩: ١٢). والفتاة التي كان بها روح عرافة وتبعت بُولسَ وسيلا وهي تصرخ: أنهم يكرزون بخلاص الله، طرد بُولسَ الرُّوحُ الشرير منها (١٦: ١٦- ١٨).

(ج) عندما كان يحدث طرد للأرواح الشريرة، كثيراً ما كان المشهد في النهاية مشوباً بالعنف (مر ١: ٢٦؛ ٩: ٢٦)، أو التحدِ إذا ما رفض الرُّوحُ الشرير أن يخرج (أع ١٩: ١٦). والروح الشرير إذا خرج من الإنسان يكون كمن يجتاز في أماكن مقفرة ولا يزال يبحث عن بديل يسكنه مِنَ جديد (مت١٢: ٤٣- ٤٥؛ لو١١: ٢٤ - ٢٦). وليس مِنَ السهل فهم ما جاء في مت ٨: ٢٨ - ٣٤؛ مر٥: ١- ١٧؛ لو٨: ٢٦- ٣٧). طلب "لَجِئُونُ" إذناً بالدخول في قَطِيعِ كَبِيرٌ مِنَ الْخَنَازِيرِ يَرْعَى وسمح لَهُم يَسُوعَ بذلك. فهل أغرقت الشياطين عمداً مضيفها الجديد، وإن كان كذلك، فما الذي توقعوا أن يكسبوه مِنَ ذلك؟ (قا؛ مت ١٧: ١٥). ربما كان هناك خطراً من إطلاق عدد كبير من الشياطين بين الجموع.

٤. وفيما عدا الأناجيل و أع، لا توجد أي حالة أخرى لطرد الأرواح الشريرة في ع. ج. ربما نجد موهبة تمييز الأرواح (١كو ١٢: ١٠)، إشارة إلى مِنَ يقومون بطرد الأرواح الشريرة. والأرواح المضللة تعمل في الأنبياء الكذبة (١يو ٤: ١ - ٢)، لذلك كان يتعين أن يُمتحنوا ويُفضحوا بما قالوا عنْ يَسُوعَ الْمَسِيحَ، ولكن من الواضح أنهم لم يُطردوا (قا؛ ١كو ١٢: ٣).

٥. في مواضع قليلة في ع. ج يُشار إلى حالات طردٍ للأرواح لم ترتكز عَلَى اسم يَسُوعَ من قبل شخص لا يتبع يَسُوعَ "لَيْسَ يَتْبَعُنَا" (مر ٩: ٣٨؛ لو ٩: ٤٩)، رغم أنه قد يكون مؤمناً اختار ألا يترك بيته. وقد تحدث يَسُوعَ عن كثيرين ينجحون في إخراج الأرواح الشريرة، ولكن سيقال لَهُم يوم الدينونة "إِنِّي لَمْ أَعْرِفْكُمْ قَطُّ!" (مت٧: ٢٢ - ٢٣). وأقر يَسُوعَ أيضاً أن بعض الْيَهُود أخرجوا شياطين (مت١٢: ٢٧؛ لو١١: ١٩).

يظهر أن أبناء سكَاوَا كان لَهُم نجاح في إخراج الأرواح الشريرة كمُعَزِّمِينَ *exorkistēs* إلى أن استخدموا اسم يَسُوعَ بصيغةٍ سحرية (أع ١٩: ١٣ - ١٦). فوثب عليهم الإنسان الذي به روح شرير وغلبهم حتى هربوا من ذلك البيت عُراة ومجرحين. انه تحذير شديد للمسيحيين الذين يخرجون الأرواح الشريرة بألا يُرددوا اسم يَسُوعَ في صيغٍ سحرية.

انظر أيضاً *omnyō*، يحلف، يقسم (٣٩٢٣).

٢٠٢٢ (*exoudeneō*، يرفض) ← ٢٠٢٤.

٢٠٢٤ ἐξουθενέω، ἐξουθενέω (*exoutheneō*)، مرفوض باحتقار، يُرذل(٢٠٢٤)؛ ἐξουδενέω (*exoudeneō*)، مرفوض، محتقر (٢٠٢٢).

ع. ج تتكرر هذه الكلمات ١٢ مرة في ع. ج. الْمَسِيحَ هُوَ موضوع الاحتقار في مر٩: ١٢، (*exoudeneō*) و"الحجر" المحتقر في أع ٤: ١١ (*exoutheneō*، كما جاءت في مز ١١٨: ٢٢، ولكن ليس في سب [قا؛ مر٨: ٣١؛ لو١٧: ٢٥]).

انظر أيضاً *katargeō*، يلغي، يُبطل (٢٩٣٤)؛ *atheteō*، يرفض، يرذل (١١٩).

٢٠٢٦ ἐξουσία، ἐξουσία (*exousia*)، حرية الاختيار، سلطان، قوة، سلطة، سلطة حاكمة، حامل سلطة (٢٠٢٦)؛ ἐξουσιάζω (*exousiazō*)، لَهُ الْحَقّ أو السلطة، يتسلّط (٢٠٢٧)؛ κατεξουσιάζω (*katexousiazō*)، يتسلّط، يستبد (٢٩٨٠)؛ ἔξεστι (*exesti*)، المضارع الثالث للمفرد ἔξεμι، (*exeimi*)، يستخدم في المبني للمجهول بمعنى: يحل، يجوز، يسوغ، قانوني (٢٠٠٣).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تشير *exousia* إلى إمكانية غير مقيدة أو حرية العمل؛ وبالتالي قوة، سلطة، حق التصرف. ومن الاسم تأتي *exousiazō* يمارس الشخص حقوقه، لَهُ كامل السلطة؛ و*katexousiazō* لم يتكرر استخدامها كثيراً، وتعني يمارس، أو يسيء استخدام الشخص لسلطة منصبه.

(أ) عَلَى النقيض من *dynamis* حيث القوة مرتكزة عَلَى القدرات الموروثة الْجَسَدِية، والرُّوحُية والطبيعية، وتظهر في أشكال أعمال طبيعية قوية. تشير *exousia* إلى القوة التي تبرز في ساحة الشئون القانونية والسياسية والاجتماعية أو الأخلاقية. فهي، عَلَى سبيل المثال، تشير إلى حق الملك، أو الأب، أو المستأجر الذي يقدِّره كما يشاء، أو أو تشير إلى تفويض الموظفين أو المرسلين. وهكذا استخدمت الْكَلِمَةَ مع الأشخاص فقط؛ ولا يمكن أن تشير إلىالقوى الطبيعية.

(ب) لا تفترض *exousia* التنفيذ بالقوة؛ إذ أنه يُمكن ببساطة أن تُسند أو تُفوّض إلى شخص آخَرَ. وهي عندما يُستولى عليها بشكل غير قانوني، تدل عَلَى حُكم استبدادي. بعض المعاني المشتقة، يُمكن أن تشير إلى المنصب المناسب للسلطة، وفي حالة (الجمع) إلى أصحاب المناصب و"السلطات".

٢. في سب ترد *exousia* نادراً بعض الشيء (٧٠ مرة)؛ والفعل أيضاً نادر. وعادة ما نجده في كتب الأبوكريفا بمعنى الإذن بعمل أمر ما (طو ٢: ١٣سب س فقط). ويُعتبر سفر دانيال مهم كمادة خلفية لاستخدام ع. ج للكلمة، حيث تعني *exousia* سيادة أو قوة، بالإشارة إلى كُلِّ الْعَالَم. وتنشأ سلطة الحكام البشريين في الْعَالَم من القوى فوق الطبيعية المخَولة مِنَ قبل الله، رب التاريخ، والذي لا انقضاء لحكمه (دا ٤: ٣٤)، وينصّب ويعزل ملوكاً (قا؛ ٢: ٢١)، ولَهُ القدرة أن ينزع السيادة منهم جميعاً (٧: ١٢).

الحكومة البشرية، هى في أفضل الأحوال، حكومة مؤقتة ومعارضة لله. فعند انقضاء الدهر سوف يملك "ابْنُ الإِنْسَانِ" ليمثل مراحم حكم الله. وسيكون ممتلئاً بالقوة والمجد والسيادة المطلقة ليحكم كل الأمم. سُلْطَانُهُ سُلْطَانٌ أَبَدِيٌّ مَا لَنْ يَزُولَ وَمَلَكُوتُهُ مَا لاَ يَنْقَرِضُ (دا ٧: ١٤).

وتكون هذه المملكة "لِشَعْبِ قِدِّيسِي الْعَلِيِّ" إِسْرَائِيلَ الحقيقي في الأيام الأخيرة (٧: ٢٧). فهم سيأخذون قوة ملكية "وَجَمِيعُ السَّلاَطِينِ إِيَّاهُ يَعْبُدُونَ وَيُطِيعُونَ". يرى ع. ج إن فصل دانيال قد تحقق في يَسُوعَ كالمسيا.

٣. يتبع يوسيفوس و فيلو الاستعمال اليوناني العام ولكن مع التركيز عَلَى القوة الحاكمة التي تتمتع بالسلطة. إنه لمن المقدمات المنطقية الأساسية ليوسيفويس أن الله هُوَ مِنَ يمنح السلطة للحكومات الأرضية، وَلا يمكن لأحد أن يفلت مِنَ سلطانه. وفي كتابات قمران ستدمّر قوى الشر والظلمة في النهاية بواسطة مملكة رئيس الملائكة ميخائيل وإِسْرَائِيلَ التي يمثلها (نظح ١٧: ٧ - ٨).

ع. ج تظهر *exousia* في ع. ج ١٢٠ مرة أكثرها في لو و ١كو و رؤ. وتستخدم بمعنى غير ديني يفيد القدرة على إعطاء الأوامر (لو٧: ٨؛ ١٩: ١٧؛ ٢٠: ٢٠)، وبمعنى محدد نطاق السلطة (٢٣: ٧)، و في حالة الجمع تعني الحكام أو السلطات (١٢: ١١). وفي رو١٣: ١ "السَّلاَطِينُ" الْكَائِنَةُ يتعين فهمها عَلَى أنها مناصب الدولة، وليس (كما يقترح البعض) القوى الملائكية.

مِنَ في ع. ج يرتبط كُلّ *exousia* و *dynamis* بعمل الْمَسِيحَ، ومت يترتب من نظام جديد لقوى كونية، وتفويض السلطة للْمُؤْمِنِينَ. وقد وردت الكلمتان معاً في لو ٩: ١. وإذا كانت *dynamis* التي ليَسُوعَ تجد أساسها في كونه ممسوح، فإن *exousia* التي له ترتكز على كونه مُرسل. ولهذا فـ *exousia* هِيَ تلك القوة والسلطة وحرية التصرف التي تخص الله نفسه، وتتعلق بالأيام الأخيرة، وأيضاً بالمَسِيحْيين في وجودهم الأخروي.

١. *exousia* التي لله (أ) ترتبط سلطة الله بدوره باعتبار أنه هو الذي يضبط تاريخ الْعَالَم، وهو قاضي الْعَالَم. بسلطته الخاصة ثبت الأوقات والأزْمِنَةُ (أع ١: ٧). ولَهُ القوة أن يسلّم الناس للْهلاك الأبدي (لو١٢: ٥). حرية الله المطلقة تجد تعبيراً عنها في التعيين السابق. ويقارن بُولُسُ الله بالخزّاف الّذِي يقدر أن يفعل ما يشاء من الطين (رو٩: ٢١؛ قا؛ إش٢٩: ١٦؛ ٤٥: ٩؛ إر ١٨: ٦؛ حك ١٥: ٧).

(ب) يمكن أن يفوض اللهُ هذه السلطة، كما فعل، إلىَ الملاك الّذِي يعاقب يوم الدينونة (رؤ ٦: ٨؛ قا أيضاً؛ ٩: ٣، ١٠، ١٩). وعَلَى سبيل المقارنة، فإن القوات السماوية (*exousiai*) نادراً ما تؤخذ في الاعتبار في هذا الحدث الأخروي. ويشار إليها عادة مع *archai*، (← *arche*، ٧٩٤). ولَهُا نفس المدلول مثل *dynamis* (أف١: ٢١؛ ٣: ١٠؛ كو١: ١٦؛ ٢: ١٠، ← *dynamis*، ١٥٣٩). وهم بسبب رفعة الْمَسِيحَ، قد أخضعوا لَهُ (أف١: ٢١؛ ١بط ٣: ٢٢).

ولكن المقاومة لم يتم القضاء عليها بالكامل بعد؛ وهذا يعني أن حكم الْمَسِيا يجب أن يستمر للوقت الحاضر (١كو١٥: ٢٤). وتقف النفس تحت سلطان الظلمة وسيادة الشرير (أع ٢٦: ١٨؛ كو١: ١٣). ويظهر الشَّيْطَانَ، وقد إزداد قوة، حيث يُدعي "رَئِيسُ [حاكم] هَذَا الْعَالَمِ" (يو١٢: ٣١؛ ١٤: ٣٠؛ ١٦: ١١)، بل وأيضاً "إِلَهُ هَذَا الدَّهْرِ" (٢كو ٤: ٤). والشرير، مثل الله، يستطيع أن يفوض سلطته على العَالَم لآخرين، أي ضد الْمَسِيحَ (قا؛ رؤ١٣: ٢، ٤، ١٢). حتى إنه جرّب يَسُوعَ بهذا العرض (لو ٤: ٦). ومع ذلك فقد جرّد الله الشيطان من قوته؛ ونشاطه تلائم مع خطة الله، لذلك فهو تحت حكم الله (٢٢: ٥٣). لاحظ كيف أعلن يَسُوعَ سقوطه (يو١٢: ٣١؛ ١٦: ١١).

٢. *exousia* يَسُوعَ. (أ) يعلن عمل يَسُوعَ على الأرض ان الشرير والشياطين قد جُردت مِنَ قوتها؛ فالذي أرسلهُ اللهُ يتمتع بالسلطان ليدمر أعمال الشرير (١يو٣: ٨)، وليختطف الناس مِنَ حكمه. ولهذا يُنسب طرد الأرواح الشريرة لسلطان يَسُوعَ (لو ٤: ٣٦)، الذي يستطيع أيضاً أن يجيزه لتلاميذه الذين يرسلهُم (مت١٠: ١؛ مر ٣: ١٥؛ ٦: ٧؛ لو ٩: ١؛ ١٠: ١٩). قام يَسُوعَ بالعمل بسلطان الله عندماغفر خطايا المفلوج وصدّق عَلَى كلمته بمعجزة الشفاء (مت ٩: ٢ - ٨؛ مر ٢: ٣ - ١٢؛ لو ٥: ١٨- ٢٦).

تكليف اللهُ ليَسُوعَ ليخلّص الناس جعل يَسُوعَ في تصادم مع النّامُوس كما فهمه الْفَرِّيسِيّون. فقد رفض يَسُوعَ الفهم الحرفي للنَامُوس (مت ١٢: ١٠، ١٢؛ مر٣: ٤؛ لو١٤: ٣؛ يو٥: ١٠). ويمكن أن يُعرف سلطانه في تَعْلِيمَه الذي أثار الدهشة (مت ٧: ٢٩؛ مر ١: ٢٢، ٢٧؛ لو ٤: ٣٢)، لأنه لم يُعلِم كما علّم معلمو الْيَهُود. ففيما كانوا يسترشدون بالتقليد (مت٧: ٢٩)، كان يَسُوعَ لا يتكلم فقط كمَن تلقىَ كلمات مِنَ فم الله، بل تكلّم أيضاً بسلطان الابْنَ المتفرّد الوحيد، الذي يعرف وحده الآب وهُوَ وحده يقدر أن يعلنه (مت١١: ٢٧؛ لو١٠: ٢٢؛ قا؛ يو٣: ٣٥؛ ١٠: ١٥؛ ١٣: ٣؛ ١٧: ٢٥). وتطهير الْهَيكل (مت ٢١: ١٢-١٣؛ مر ١١: ١٥-١٧؛ لو ١٩: ٤٥ - ٤٦؛ يو ٢: ١٣- ١٧)، أيضاً يفترض وعياً مُسبقاً بسلطته المسيانية.

(ب) بحسب إِنْجِيلِ يوحنا، سلطة يَسُوع متأسسة عَلَى حقيقة إنه الابْنَ وإنه قد أرسِلَ (قا؛ يو١٧: ١٢)، وقد أعطي له أيضاً السلطان أن يدين عند انقضاء الدهر (٥: ٢٧). ولكن كما جاء في الأناجيل الازائيّة، يطلب يَسُوعَ أن يخلص الناس لا أن يدينهم (٣: ١٧). وقوته ليست سيطرة بالإكراه، بل حرية مطلقة ليكون خادماً للعالم. كان له *exousia*، سلطان، أن يضع حياته وأن يأخذها أيضاً (١٠: ١٨). تفتح ذبيحة يَسُوعَ الطَّرِيقَ أمام المؤمنين ليأتوا إلى الآب (٣: ١٦؛ ١٤: ٦)، والّذِين يقبلونه ويؤمنوا باسمه يُعطون *exousia* أن يصيروا ابناء الله (١: ١٢).

(ج) كنتيجة لقيامة يَسُوعَ فقد دُفع إليه كُلّ سلطان في السّماء وعلى الأرْضِ (مت ٢٨: ١٨). وهذا تحقيق لرؤية دانيال عن تملّك ابْنَ الإِنْسَانِ ومنحه السلطان (قا؛ دا ٧: ١٤)— أمّا الآن فعوض عن جماعة "قديسيي العلي" (٧: ٢٧)، يقف الْمَسِيحَ. وكذلك فإن سلطان الله لا يتحقق بالإخضاع القسري للأمم، بل بنشر الإِنْجِيلِ، وربح الْعَالَمِ للإيمان بالْمَسِيحَ. ومن ثمّ فالْكَنِيسَة، وليس إِسْرَائِيلَ، هي التي تُعبّرَ ظاهرياً عن مُلك المسيا على الأرْضِ (أع: ١: ٦- ٨). وتجريد الشرير مِنَ أسلحته بواسطة الصليب، وارتفاع الْمَسِيحَ، يتعين أن يُكرز بها كأخبار سارة لكل الْعَالَم. ولذلك يرسل الرّبّ المُمجّد رسلهُ ويمنحهم القوة لخدمة الإِنْجِيلِ (مت ٢٨: ١٨- ٢٠).

وبطريقة مشابهة لخدمة يَسُوعَ عَلَى الأرْضِ، وفي انسجام مع مضمون رسالة القيامة، أخذ الرسل سلطاناً أن يمنحوا الرُّوحُ الْقُدُسُ (أع ٨: ١٩؛ ١٩: ٦؛ ولكن قا؛ ٢: ٣٨؛ ١٠: ٤٤ - ٤٨)، وأيضاً ليبنوا وليس ليهدموا (٢كو ١٠: ٨؛ ١٣: ١٠). والرسول، بسبب خدمته الرُّوحية كخادم في الْكَنِيسَة، يمتلك "الْحَقّ" *exousia* أن يحصل على احتياجاته مِن الْكَنِيسَة: "أَلَعَلَّنَا لَيْسَ لَنَا سُلْطَانٌ (*exousia*) أَنْ نَأْكُلَ وَنَشْرَبَ؟"(١كو ٩: ٤ - ٦؛ ٢تس ٣: ٩).

٣. *exousia* المؤمنين. يرتكز سلطان المؤمن الْمَسِيحَي عَلَى سلطان الْمَسِيحَ وعلى تجريد كُلّ القوات من أسلحتها. ويستلزم كُلّ مِنَ الحرية والخدمة. الْمسيحْيون أحرار ليفعلوا أي شيء (١كو ٦: ١٢؛ ١٠: ٢٣)، وذلك لأن النّامُوس، كحاجز مانع قد تحطم خلال عمل الْمَسِيحَ الفادي، ولأننا أخذنا رُوحَ الحرية (٢كو ٣: ١٧)، لم يعد أي شيء بعد تحت سلطان القوات. ولكن عملياً، عَلَى أي حال، فإن هذه الحرية غير المقيدة نظرياً يحكمها كل ما يفيد المَسِيحْيين الآخرين وللجماعة ككل. وحيث أن عمل الله في الفداء لم يكتمل بعد، يتعين عَلَى الْمُؤْمِنِينَ يكونوا حساسين وأن يأخذوا في الاعتبار حياتهم الْمَسِيحَية الخاصة، التي لا تزال مرتبطة بالطبيعة الخاطئة والذات العتيقة، وضمائر الْمُؤْمِنِينَ الضعفاء (١كو ١٠: ٢٨، ٣١ - ٣٣)، وَ

لا ينغمسون في الحرية المطلقة العنان كما لوكانت القيامة (الأخيرة) قد حدثت بالفعل (٢تس ٢: ١- ٢).

أن مثل هذا الاستخدام للحرية غير المُقيّدة هو الذي يجعل الْمَسِيحَي ينزلق إلى عبودية جديدة. ولهذا يتعين علينا ألا نجعل أي شيء يتسلط علينا "كُلُّ الأَشْيَاءِ تَحِلُّ [*exestin*] لِي لَكِنْ لَيْسَ كُلُّ الأَشْيَاءِ تُوافِقُ. كُلُّ الأَشْياء تحلّ لي لَكِنْ لاَ يَتَسَلَّط [مِنَ *exousiazo*] عَلَيّ شَيْءٌ"(١كو ٦: ١٢؛ قا: ١٠: ٢٣ - ٢٤). قد تكون هذه الشعارات حقيقية مِنَ وجهة نظر المتحررين في كُورِنْثُوسَ، لكن بُولُسُ يصر عَلَى أن هَذَا ليس كُلّ الْحَقّ. إنه من المُمكن جداً أن نستخدم حريتنا بطريقة تجعلنا نرتبك "أَيْضاً بِنِيرِ عُبُودِيَّةٍ" (غل ٥: ١ ← *eleutheria*، ١٨٠٠).

انظر أيضاً *dynamis*، قوة، قدرة، طاقة (١٥٣٩)؛ *thronos*، عَرْش، كرسي (٢٥٨٥)؛ *ischys*، قوة، قدرة، شدة (٢٧٠٩).

٢٠٢٧ (*exousiazō*، يتمتع بحق أو بسلطة) ← ٢٠٢٦.

٢٠٣٧ (*heortazō*، يحتفل بالعيد) ← ٢٠٣٨.

٢٠٣٨ ἑορτή، ἑορτή، (*heortē*)، عيد، مهرجان (٢٠٣٨)؛ ἑορτάζω، (*heortazō*)، يحتفل بالعيد (٢٠٣٧).

ث ي&ع. ق١. في ث ي منذ عهد هوميروس كانت (*heortē*) تشير إلى الاحتفال (المهرجان). وكان اليونانيون يحتفلون بالأعياد خلال تغيرات الفصول وقمة عمل السنة وقت البذار إلى جمع الحصاد (أعياد الإثمار)، وأيضاً لأحداث العائلة والعلاقات بين الفرد والجماعة (الأسرة والاحتفالات القبلية). وغالباً ما كانت هذه الاحتفالات تُربط بآلهة معينة وتُسمى بأسمائها. وبالإضافة إلى الاحتفالات المحلية كان يوجد عدد متزايد مِنَ الاحتفالات العامة في كُلّ مكان مِنَ اليونان. ولاحقاً أرتبطت الأحداث السياسية بالاحتفالات (الأعياد التذكارية)؛ مثل؛ أعياد الماراثون وانتصار سالاميس.

العمليات التي كانت أصلاً طبيعية وصلت المبالغات فيها إلى حد الإفراط فى الاحتفالات مثل: الإباحية المفرطة في شرب الخمر والحب. والتحضير لمثل هذه الأعياد كان يشتمل عَلَى صوم وغسولات وتغيير ملابس. وكان الاحتفال نفسه يتم بالصلاة، والأغاني (الأناشيد)، والموسيقى، والرقص، والمواكب، والذبيحة، والرياضة، والألعاب، والمباريات. وغالباً ما كانت تعترض الأعمال العدائية هذه الاحتفالات. وكانت الآلهة تظهر تضيُف أو تستضيف عند العابدين. وبالنهاية كانت كُلّ الأعياد أشكالاً متنوعة لديانة الخصب، التي كان الكل يسعى للحصول عليه بوسائل سحرية، لمزيد مِنَ الحمل والتكاثر، والحَيَاةُ في النباتات، والحيونات، والكائنات البشرية.

٢. لقد حازت الزراعة القديمة وثقافة كنعان ثراء كبيراً مِنَ الشعائر الدينية التي تُكرّم آلهة منها؛ إيل و داجون، و بعل، واللآت، وعشاروت، ولاحقاً الآلهات المصرية والبَابِلية. وكانت هذه العبادات مليئة بطقوس الخصوبة التي أضفت على الممارسات الجنسية طابعاً دينياً. وكانت تجربة إِسْرَائِيلَ المستمرة هِيَ الافتتان بهذه العبادات، وهو ما نراه واضحاً بوجه خاص في ١، ٢مل. ولكن، عَلَى أي حال، فقد قاومت إِسْرَائِيلَ التجربة التي سقط فيها اليونان.

كان لإِسْرَائِيلَ أعياد منتظمة، ترتكزعلى أساس زراعي. ونجد حصراً لَهَا في أسفار مُوسَى الخمسة (مثل؛ لا ٢٣؛ عد ٢٨: ٩-٢٩: ٣٩؛ تث ١٦: ١- ١٧). وكُلّ سبعة أيام يحتفلون بالسبت وهو اليوم الّذِي يتجنبون فيه أي أعمال أو قرارات مهمة. وكانت إِسْرَائِيلَ تحتفل في الرَّبِيع بعيد الفصح (← *pascha*،٤٢٤٧). وعيد الفطير الّذِي يحتفل فيه بخروج إِسْرَائِيلَ مِن مصر. وخلال هذه الفترة كانوا يحتفلون أيضاً بأول عيد زراعي، هُو عيد البَاكُورَةُ (عيد بداية حصاد القمح). ونهاية حصاد القمح توافق عيد الأسابيع (حيث الاحتفال بذكرى إقامة العهد وإعطاء الوصايا على جبل سيناء)، وعيد المظال كان يُقام في نهاية عصير العنب، (احتفالاً أيضاً بذكرى رحلة إِسْرَائِيلَ عبر الصحراء).

أعياد المصاعد والسبوت كان يُحتفل بها "للرب" (قا؛ خر ١٦: ٢٣، ٢٥). وقد جاهد الأنبياء لمنع إِسْرَائِيلَ مِنَ الارتداد إلى مجرد التمسك بالطقوس والوثنية في أعيادها. وبالتهديد كما في (عا ٨: ١٠؛ مل ٢: ٣)، والتوبيخ (عا ٥: ٢١؛ إش ١: ١٣- ١٤)، كان هدفهم أن يفسحوا المجال لوصايا الله وإتمامها مع، بل بالأحرى في، طقوس الذبائح. كلما أصبح مستحيلاً عَلَى الشعب تقديم الذبائح المعينة من قبل الله، أصبح السبت أهم احتفال لإِسْرَائِيلَ، يُمثِّل كُلّ مِنَ الشهادة للذين مِنَ خارج، وكذلك علامة على العهد (قا؛ خر ٣١: ١٢- ١٨).

٣. وكذلك كانت توجد احتفالات فردية وعائلية (ختان، زواج، ودفن)، واحتفالات قومية (إعتلاء العَرْش، والنصر)، واحتفالات محلية، ومناسبات مثل الاحتفال بجزاز الغنم. وبالإضافة إلى أيام السبوت ارتبطت الأهمية ببداية الشهور (استهلال القمر)؛ حيث كان يُحفظ اليوم وتُقدّم ذبائح خاصة. بالإضافة إلى ذلك كانت تُقام احتفالات دينية أخرى هامة كانت تُقام في الخريف: رَأس السنة (روش هاشانا) في أول يوم، ويوم الكفارة في اليوم العاشر مِنَ تشري (لا ٢٣: ٢٦- ٣٢؛ عد ٢٩: ١- ١١). وبعد السبي نشأ احتفال البوريم المرتبط بسفر أستير. وكتب الأبوكريفا تخبر عن انتهاك قدسية الأعياد والْهَيكل (١مك ١: ٣٩؛ ٤٥؛ ٢مك ٦: ٦- ٧)، وإعادة تكريس الْهَيكل، وتأسيس عيد هانوكا (التكريس) لإحياء ذكرى هذا الحدث (١مك ٤: ٣٦- ٤١؛ ٢مك ١٠: ١- ٨).

وبسبب اتباع المجموعات المختلفة لتقويمات مختلفة عن الأخرى (مثل؛ التقويم القمري مُقابل التقويم الشمسي) غالباً ما أوجدت اختلافات حول متى يتم الاحتفال بأعياد معينة.

ع. ج ١. في الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحَية الأولي لم تُطرح عَلَى الإطلاق قضية هل مِن اللائق الاحتفال بالأعياد مع كُل الشعب الْيَهُودِيّ؟. كان يَسُوعَ وبُولُسُ يذهبان بشكل منتظم إلى المجامع أيام السبوت لكي يصلوا ويقرؤا أو يُعلموا (قا؛ مر ١: ٢١؛ لو ٤: ١٦؛ أع ١٦: ١٣)، وكان التلاميذ والكنائس يشتركون في إحتفالات المصاعد. ولهذا ليس بغريب أن نجد تلميحات إلى تقويم الإحتفالات الْيَهُودِيَّة في ع. ج (مثل؛ ١كو٥: ٧- ٨؛ غل٥: ٩؛ كو٢: ١٦- ١٧). والوثنيون الذين تخلوا عن شكل احتفالاتهم بالأعياد لكي يصبحوا مَسِيحُيين، يمكن أن يشتركوا في الاحتفالات الْيَهُودِيَّة المعروفة، التي كانت خلفيتها التاريخية تتفق مع القيم الأخلاقية والرُّوحُية التي صارت شائعة عندهم.

٢. وما كان مُضمراً في الأناجيل الازائيّة يصبح موضوعاً رئيسياً في إِنْجِيلِ يوحنا: أن يَسُوعَ ليس مجرد يَهُودِيّ بين الْيَهُود؛ بل إنه يمثل إِسْرَائِيلَ الحقيقي. ولذلك فهو يُظهر بحياته، وآلامه، ومَوْتُه، الاحتفال الصحيح للأعياد. فمن خلالُهُ يرتدّ مغزى الاحتفالات التقليدية إلى مغزى نهائي وجديد، وهو الآن مُقدّم لليهود مِنَ جديد بهذا الشكل الجديد. وحين أعاد يوحنا في إنجيله ذكر أعياد إِسْرَائِيلَ قدّم أحاديث يَسُوعَ عن المعنى الحقيقي لِهَذه الاعياد ويَسُوعَ هو مركزها. ومن الواضح أن كلمة *heortē*، تكررت ١٧ مرة في هَذَا الإِنْجِيلِ مِنَ أصل ٢٥ مرة في ع. ج.

يشير يوحنا إلى ثلاث احتفالات للفصح **(أ)** احتفال الفصح في بداية إِنْجِيلِهُ مع تسجيل تطهير الْهَيكل (٢: ١٢- ٢٢)، يُشير بوضوح إلى الرجاء المسياني. وفي مناسبة الفصح احتشدت الجماهير يطلبون مخلصين، ومسحاء. **(ب)** وفي عيد الفصح الثاني (يو ٦) يتم التركيز عَلَى فكرة الخبز: فخبز العبودية يصبح خبز الحرية. هذا الفصل هُوَ شرح لكلمتي "الخبز" و"الْجَسَد". والقربان المقدس الْمَسِيحَي في العشاء الرَّبَّاني هُوَ البديل لذبيحة الفصح. **(ج)** وفي حديث عن الفصح

الثالث (يو ١٢) تم التشديد عَلَى فكرة المسيا مِنَ جديد، فعلى الرغم من التناقض مع اتجاهه في عيد السنة السابقة، فإن يَسُوعَ الآن يقبل تهليل الشعب (١٢: ١٢- ١٥؛ قا؛ ٦: ١٥). وكان دخول يَسُوعَ الاحتفالي لأورشليم يحدث في نفس يوم اختيار حملان الفصح التي تعد للذبح، وهو اليوم الذي يسبق ليلة الاحتفال.

وهكذا يشير إنْجِيلِ يوحنا بكاملهُ برمزية واضحة إلى حقيقة إن يَسُوعَ هُوَ حمل الله الحقيقي، الّذِي يُقدّم ذبيحة مِنَ اجل إسْرَائِيل. ويموت في اليوم والساعة التي تذبح إسْرَائِيل الحملان، (وبخلاف الذين صلبوا معه، ولكن كحمل الفصح، قا؛ خر ١٢: ٤٦)، لم يكسر أي عظم مِنَ عظامه (يو١٩: ٣١- ٣٦؛ قا أيضاً؛ ١: ٢٩- ٣٦؛ ١كو٥: ٧؛ ١بط ١: ١٩؛ رؤ ٥: ٦؛ ٩؛ ١٢). صور الحمل الرمزية هذه في يو١٢؛ ١٩ تشكّل الخلفية لأحاديث آلام الْمَسِيحَ في ص ١٤- ١٦.

تمت الإشارة إلى أعياد أخرى في إنْجِيلِ يوحنا أيضاً. ومن المرج أن "عيداليهود" في ٥: ١ يشير إلى عيد المظال. وكذلك أشير إلى عيد المظال في السنة التالية في يو٧: ٢. ولاحقاً في نفس السنة، كان يَسُوعَ حاضراً لعيد التجديد (١٠: ٢٢- ٢٩؛ قا؛ ١مك ٤: ٣٦- ٥٩).

٣. كانت الاحتفالات الْمَسِيحَية متأصلة في التقليد اليَهُودِيّ، ورغم هذه الحقيقة سرعان ما نشأت الاختلافات والنزاعات. فقد كتب بُولُسُ بنبرةٍ حادة ضد أيام الأعياد التي تتضمن الاعتراف بقوى النجوم أو القوى الطبيعية الأخرى بدلاً من الله (غل ٤: ٨ -١١؛ كو ٢: ٨ -١٧؛ قا؛ رو١٤: ٥ - ٨). علاوة عَلَى ذلك، فبالنسبة بولس كان مغزى كل الأعياد، سواء وثنية أو يهودية، قد حل الْمَسِيحَ مكانها. وهو، أي بولس، لم يرفض مثل هذه الأعياد، ولكنه يطلب احتفالاً مِنَ نوع صحيح.

وهناك حالة مشابهة في الجدل حول السبت في الأناجيل. فقد اشترك يَسُوعَ في جدل المدارس الفكرية اليَهُودِيّة حول قضية الحفظ الصّحيح ليوم السبت. وقد تعرض يَسُوعَ للنقد من المجموعات المتشددة، ولكنه في الإجابة برّر أعمالَهُ عَلَى أسسٍ كتابية بطريقة عصره (قا؛ مت ١٢: ١ - ١٢وز).

٤. في نفس الوقت الذي تبنت فيه المجموعات الْمَسِيحَية الأولى الاحتفالات اليَهُودِيّة، بدأت إحتفالات مَسِيحَية خاصة في الظهور، وإن كنا نجد فقط بدايتها في ع. ج. فبالإضافة إلى خدمات السبت، كان للمَسِيحيين اجتماعات خاصة في اول أيام الأسبوع لتذكار الفداء الّذِي تمّ بقيامة الرّبّ (أع ٢٠: ٧؛ ١كو ١٦: ٢). وقرب نهاية القرن الأول أصبح هَذَا اليوم يُدعى "يوم الرّبّ" (رؤ ١: ١٠). وحقيقة أن اليومين (السابع والأول) تبع أحدهما الآخر سرعان ما أدت إلى وعي بالتفريق بينهما (إغ. مج ١ : ٩؛ برن ١٥: ٩؛ ديد ١٤: ١). وفي القرون التالية عندما أبتدأ بتسمية الأيام عامةً بأسماء آلهة في الوثنيين القديمة من الكواكب السيارة تغير اسم "يوم الرّبّ" إلى "الأحد"، الأمر الذي بسببه تَوجّه الإتهام للمَسِيحَيين بأنهم يتعبدون للشمس.

وحتى نهاية القرن الثاني لم يكن عيد الفصح قد أصبح عيد القيامة المسيحي، وبعد مرور مئة سنة أخرى أصبح عيد الأسابيع هو عيد حلول الرُّوحُ الْقُدُسُ المسيحي Pentecost. وفي القرن الرابع أدخل بين العيدين عيد الصعود كعيد مسيحي خالص. ثم ظهر آخَرَ وأهم الأعياد الْمَسِيحَية، وهو عيد الميلاد حوالي ٣٣٥ م. في روما. مِنَ بين عدة تواريخ مقترحة ساد ٢٥ كانون الأول / ديسمبر، ربما لمواجهة الاحتفال بعبادة الشّمْسِ عند الانقلاب الشّتوي لها. والجدير بالملاحظة أن هذا التاريخ لا يبتعد كثيراً عن احتفال هانوكا اليَهُودِيّ. وكان كلاهما يُعرفان بشكلٍ جزئي كأعياد الأنوار.

احتفل الْمَسِيحَيون في كُلّ العصور بالأعياد، وقد جذبت هذه الإحتفالات الانتباه إلى حقائق تاريخية كانت لَهُم أسس خاصة في تقدير الوقت ورفض الإلتزام بالتكرار الممل. ومثل الوصايا، كانت احتفالات إسْرَائِيلَ، في البداية، تُقبل من الْمَسِيحَيين اليَهود دون سؤال. ولكن في مؤخراً تعيّن أن يُستبعد هؤلاء الْمَسِيحَيين من الجماعة اليَهُودِيّة المُتدينة كمنشقين، بما أن يَسُوعَ الْمَسِيحَ أصبح بالنسبة لَهُم المعنى الحقيقي المتنامي للأعياد القديمة، ومن خلالَهُ كانوا يعتبرون أنفسهم مرتبطين أبداً بكل إسْرَائِيلَ.

انظر أيضاً *pascha*، الفصح (٤٢٤٧).

٢٠٣٩ ἐπαγγελία، ἐπαγγελία، (*epangelia*)، وعد، موعد، بشائر أمل (٢٠٣٩)؛ ἐπαγγέλλομαι (*epangellomai*)، يعد، يتعهد، يتظاهر (٢٠٤٠)؛ προεπαγγέλλω (*proepangellō*)، أعلن قبل ذلك، وعد قبل ذلك (٤٦٠٠)؛ ἐπάγγελμα (*epangelma*)، وعد، موعد، إعْلاَن (٢٠٤١).

ث ي&ع. ق١. (أ) الكلمات مِنَ هذه الفئة مُشتقة مِنَ الجذر -*angel* مثل *euangelizō* و *euangelion*، (إنْجِيلِ ← ٢٢٩٥). في ث ي كانت في الأصل مترادفات لكلمات أخرى مِنَ نفس الجذر (مثل؛ مُركّبات مِنَ *angellō* يُعلن، يُبلّغ، ٣٣): تعني *epangellomai* يعلن، يُصرح؛ و*epangelia* إعْلاَن، تقرير. وضمن سياق الإعلانات الرسمية تُشير إلى الإستدعاء. وفي الاستخدام القانوني يعني الاسم تبليغ تهمة. في المبني للمتوسط يعني الفعل إعلان إنجازات شخص، أو نواله منزلة أخلاقية.

(ب) أقرب استخدام لَصلة هذه الْكَلِمَات بـ ع. ج القصد بإعلان نية، يتعهّد بعمل شيئاً ما. وإنه لمن الأهمية أن ندرك بأن الاستخدام بهذا المعنى لم تُستخدم إطلاقاً لآلِهَة تتعهّدُ بشيء ما للبشر، ولكن بالعكس أي البشر. وفي هذا الصدد، غالباً ما تحمل الْكَلِمَة معنى محدد للوعد بإعطاء المال. في الَهلينية أصبحت *epangelia* تعبيراً تقنياً لمنحة مجانية، أو عطية، أو هبة.

٢. (أ) ترد *epangelia*، ٦ مرات فقط في سب، رغم إن مفهوم الوعد وتحقيقه مألوفا في ع. ق. فكلّ ع. ق عبارة عن قصة ما قالَهُ الله وما تمّ تحققهُ كنتيجة لوعوده. في بعض الحالات، تُسجّل هذه الإنجازات بشكل واضح (مثل؛ يش ٢٣: ١٤"وَهَا أَنَا الْيَوْمَ ذَاهِبٌ فِي طَرِيقِ الأَرْضِ كُلِّهَا. وَتَعْلَمُونَ بِكُلِّ قُلُوبِكُمْ وَكُلِّ أَنْفُسِكُمْ أَنَّهُ لَمْ تَسْقُطْ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ جَمِيعِ الْكَلاَمِ الصَّالِحِ الَّذِي تَكَلَّمَ بِهِ الرَّبُّ عَنْكُمْ. الْكُلُّ صَارَ لَكُمْ. لَمْ تَسْقُطْ مِنْهُ كَلِمَةٌ وَاحِدَةٌ" [قا أيضاً؛ ٢١: ٤٥]). ولكن عامةً يظهر التحقيق كإنجاز جزئي أو رمزي، وهو ما لا يشف عن كامل الخطة الإلَهِية. لذلك فإسْرَائِيلَ مُلزمة في كل وضع جديد لإعادة تفسير الوعود القديمة مِنَ جديد يقتضي توقع جديد بإعْلاَنَات جَدِيدَةَ للخلاص (*logos*، كلمة، ٣٣٦٤).

إسْرَائِيلَ ككيان ووجود تحت وعود اللهُ يرتكز بالأساس على وعد اللهُ لإبْرَاهِيمَ ثلاث مرات بالأرض والبركة وأن يصير أمّة عظيمة في تك ١٢: ١- ٣. في تك يتطور موضوع الوعد بالأمة من خلال قصة إسحق، وترحالات إبْرَاهِيمَ ونسلَهُ، وموضوع العهد (تك ١٧). سجّل إر٣١: ٣١- ٣٤ عهداً جديداً في زمن انهيار الأمة حين كانت فكرة الخلاص في الأرض الموعودة كانت صعبة. بيد أن الفكرة المحورية للميثاق الجديد كانت في أن الشريعة ستُكتب عَلَى القلوب (قا أيضاً؛ حز ١٨: ١- ٣٢؛ ٣٦: ٢٦-٣٨، التي تصاحب الرُوحُ الجديد والقلب الجديد مع الاسترداد القومي).

وعود الدينونة والنعمة في تَعْلِيمَ الأنبياء تبلغ ذروتها في قصائد العبد المتألم في سفر إشعياء (إش ٤٢: ١- ٤؛ ٤٩: ١- ٦؛ ٥٠: ٤- ٩؛ ٥٢: ١٣- ٥٣: ١٢). الوعد بالرجوع مِنَ السبي والمساندة وقت الكارثة في الإصحاحات اللاحقة مِنَ إشعياء تجدد فكرة الخروج (قا؛ خر٢: ٢٤- ٢٥؛ ١٢: ١- ٤٢؛ ٥١: ١- ١٨؛ إش ٤٠: ١- ٣١؛ هُوَ ١١: ١). ولكن

مثلما في تك ١٢: ٣، هناك أيضاً موضوع الْبَرَكَةِ الَّتِي تمتد لأبعد مِنَ إِسْرَائِيل، ولذلك يعد يَهْوَهْ بأن العبد سيكون "نوراً لِلأُمَمِ" (إش ٤٩: ٦). وتظهر بوضوح أكثر في مواضع مثل: إش ٢: ٢- ٤؛ مي ٤: ١- ٣ حيث تعلن النبوة تدفق الأمَمِ إلى جبل بيت الرَّبِّ ليتعلموا طرق يَهْوَهْ في سَلاَمٍ وبر.

(ب) يسجل ع. ق في مواضع متعددة ما يتعلق بالنذور التي يعملُهَا الْبَارّ، بينما النَّامُوس والأنبياء يُطالبان بالأمانة في التعاملات الشخصية (خر ٢٠: ١٥- ١٦؛ تث ٢٧: ١٩؛ هُوَ ٤: ١- ٢؛ مي ٦: ٨)، لكن بحسب الواقع فإن الوعود البشرية في النهاية تعتبر ثانوية بالنسبة لوعود الله. فهو وحده من يعد ويفي، وهو وحده مِنَ يعرف المستقبل ويتحكم به.

(ج) تبنى الكتاب الْيَهود في اللغة الْيُونَانِيَةِ الاستخدام الْهَلِيني. وهكذا استعملوا *epangellomai* بالمعنى العادي للوعد (مثل؛ نقود، ١مك ١١: ٢٨). ولكنهم أعدوا الطَّرِيقَ أيضاً لاستخدام بُولُس *epangelia* لعمل الله في ٣مك ٢: ١٠ حيث يعد الله باستجابة الصلاة.

(د) بظهور الأدب الرؤيوي ازدادت جاذبية الاهتمام بالعالم الآتي (مثل؛ ٢إسد ٧: ١١٩). وفي نفس الوقت تأكيد الخلاص قلل إلى حد كبير بعقيدة الخلاص الأبدي المؤسس على المراعاة الصارمة للنَّامُوسِ.

ع. ج ١. (أ) *epangellomai*، يعد، ترد ١٥ مرة في ع. ج، ولكن في ٤ مرات فقط استخدمت للوعود البشرية (مر ١٤: ١١؛ ١تي ٢: ١٠؛ ٦: ٢١؛ ٢بط ٢: ١٩). وأكثر ورودها في رسائل بُولُس، و عب، و يع.

(ب) تعني *proepangellō* يعلن مسبقاً، يَعد مقدماً. وترد مرتين في ع. ج: في رو ١: ٢ يشير بُولُس إلى إِنْجِيلِ اللهُ الَّذِي سَبَقَ فَوَعَدَ بِهِ بِأَنْبِيَائِهِ فِي الْكُتُبِ الْمُقَدَّسَةِ، وفي ٢كو ٩: ٥ يتحدث بُولُسُ عن "العطايا السخية" لفقراء أُورُشَلِيمَ التي سَبَقَ فوعد بها أهل كُورِنْثُوسَ.

(ج) استخدمت *epangelia*، ٥٢ مرة، ومرة واحدة فقط بمعنى علماني (أع ٢٣: ٢١)؛ واستخدمت بشكل مطلق ٣٣ مرة، معظمها في كتابات بُولُس، والشكل المفرد هُوَ السائد، ولكنها ترد في الجمع ١١ مرة. كما في ث ي *epangelia*، يمكن أن تشير في ع. ج إما إلى الشكل أو المحتوى إلا أن التمييز بينهما ليس واضحاً دائماً.

(د) *epangelma* هِيَ مرادف لـ *epangelia* وتُستخدم مرتان فقط، في ٢ بُط. يحاول بُطْرُسُ أن يشعل جذوة الرجاء بعودة الْمَسِيحِ في وقت فتور، وهو يركز على وعد الله بخلق أَرْضَ وسماء جديدتين (٣: ١٣). حيث ستجلب هذه النهاية معها نصيب في الْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ والْمُشَاركة في الطَّبِيعَةِ الإِلَهِيَّةِ، وهو يدعو هذه الوعود بـ "الْمَوَاعِيدَ الْعُظْمَى وَالثَّمِينَةَ" (١: ٤).

(هـ) ومع ذلك فإن هذه الكلمات نادراً ما ترد في الأناجيل (فقط في مر ١٤: ١١، التي يتحدث عن الوعد بالنقود لِيَهُوذا ؛ و لو ٢٤: ٤٩؛ حين يُشير إلى الوعد بالرُّوحُ الْقُدُسُ)، وكثيراً ما تُظهر الأناجيل الاستمرارية بين رسالة الله في ع. ق وكلمته الآن، وغالباً مت تستخدم الفعل *plēroō* (يتم، ينجز، ٤٤٤٤) والمُلاحظ، مثل؛ لو ٤: ٢١، "الْيَوْمَ قَدْ تَمَّ هَذَا الْمَكْتُوبُ [إش ٦١: ١ - ٢] فِي مَسَامِعِكُمْ". فبرغم غياب التعبير *epangelia*، من الأناجيل (خاصة مت) إلا أنها تعاملت على نطاق واسع مع الوعد وتحقيقه.

٢. في لو و أع، اللهُ وحده مِنَ يمنح الوعود (أع ٧: ٥) "إِلَهُ الْمَجْدِ" (٧: ٢)، أو "الآب" (لو ٢٤: ٤٩؛ أع ١: ٤). يزوّد الوعد استبصاراً بخطته للخلاص ويحمل في طياته الإدراك المستقبلي لتلك الخطة، وبذلك فإن كما تحقيقها هُوَ عمل مبدع (أع ١٣: ٣٢- ٣٣).

(ب) مِنَ استلموا الوعد هم "آبَائِنَا" (اع ١٣: ٣٢)، خاصة إِبْرَاهِيمَ (٧: ١٧)، وإِسْرَائِيلَ كشعب العهد (١٣: ٢٣)، وتلاميذ الْمَسِيحَ (لُو ٢٤: ٤٩؛ أع ١: ٤)، ومن سمعوا عظة بُطْرُسُ يوم حلول الرُّوحُ (الخمسين) مع أولادهم، والذين يعيشون بعيداً عن أُورُشَلِيمَ (٢: ٣٨- ٣٩). ومن خلال إِسْرَائِيلَ أول ما سمع الأَمَمِ بالوعد.

(ج) مضمون الوعد هُوَ الإرسال التاريخي لِيَسُوعَ كمخلص (أع ١٣: ٢٣، ٣٢- ٣٣؛ ٢٦: ٦). لأنه المصلوب، والمُقام والمرتفع، كل مِنَ يأتي إليه بالإيمَانِ ويعتمد باسمه، ينال غفران الخطايا، ويقبل الرُّوحُ الْقُدُسُ، العطيةَ الموعود بها في آخَرَ الأيام (٢: ٣٨- ٤٠).

(د) باعتبار أن الوعد قد تمّ، يصبح الوعد الأخبار السارة، الإِنْجِيلِ (*euangelion*، ← ٢٢٩٥). يستخدم أع ١٣: ٣٢ الفعل *euangelizō*، يُبشر، جلب الأخبار السارة، لوصف شهادة بُولُسُ لتتميم الوعد.

٣. بُولُسُ هُوَ مِنَ يقدم الشهادة الأكثر توكيداً بأن *epangelia* هُوَ عطية الله المجانية. والله وحده من لديه القدرة المُطلقة لإتمام كلمة وعده (رو ٤: ٢١). الله هو "الَّذِي يُحْيِي الْمَوْتَى وَيَدْعُو الأَشْيَاءَ غَيْرَ الْمَوْجُودَةِ كَأَنَّهَا مَوْجُودَةٌ" (٤: ١٧)، وهو الله "الْمُنَزَّهُ عَنِ الْكَذِبِ" (تي ١: ٢).

(أ) في صراعه ضد خلط الإِنْجِيلِ بالنَّامُوسِيةِ الْيَهُودِيّةِ، فكر بُولُسُ من خلال التساؤل عن العلاقة بَيْنَ نَامُوسِ الله ووعوده، ووصاياه ونعمته السخية. وفي الجواب على النظرية الْيَهُودِيّةِ التي تقول بأن البشرية يمكنها أن تتمتع بالخلاص الموعود به فقط على أساس التحقيق المُسبَقَ لكل ما يقتضيه النَّامُوسِ، وضع بُولُسُ على شكل متعارض ذا ثلاثة جوانب أساسية نافذة البصيرة يقدمها الإِنْجِيلِ **(i)** ليس النَّامُوسِ هُوَ مِنَ يجعلنا ننال كلمة الوعد بل النعمة المُبرر (رو ٤: ١٣)؛ إذ أن النَّامُوسِ لا يعطي الشخص القدرة لعمل مشيئة الله، فالنَّامُوسِ والوعد في الحقيقة، متضادان (غل ٣: ١٨؛ ٢١- ٢٢).

(ii) لا يمكن للناموس والوعد أن يُؤيّد أو يُكمّل أحدهما الآخر، فالنَّامُوسِ يقتضي القيام بالأعمال، بينما الإيمَانِ ليس عملاً بشرياً أو تحقيقاً نَامُوسياً. إذاً مِنَ يجعل النَّامُوسِ طريقةً للخلاص فإنه بذلك يصبح "وَرَثَةً"، عندها يتعطل الإيمَانِ ويبطل الوعد (رو ٤: ١٤).

(iii) يُبيّن مثال إِبْرَاهِيمَ أن النَّامُوسِ لا يمكن أن يكون شرطاً لقبول الوعد أو الخلاص. فالوعد المُعطى لإِبْرَاهِيمَ كان بمثابة نموذج مُميز لكل الوعود الأخرى. وقد أعطي قبلَ إعْلاَنِ نَامُوسِ مُوسَى بقرون، ومن ثمّ يتعين ألا يُفسّر النَّامُوسِ على إنه مادة قانونية أضيفت كوسيلة يبطل بواسطتها الله وعوده، مثل إِنْسَانٍ قد يضيف مادة إلى وصيته. وهكذا يستخدم بُولُسُ صُورَةَ *diathēkē*، وصية، عهد في غل ٣: ١٥- ١٨ للتأكيد على قطعية وعود الله.

(ب) فمن الأساسي لبُولُسُ أن كُلّ وعود اللهُ أعطته "النَّعَمْ" في الْمَسِيحِ (٢كو ١: ٢٠). فإرسال الْمَسِيحِ بكل ما فعلَهُ تصديق لكُلّ وعود الله بالخلاص. كما برهنت خدمة الْمَسِيحَ لإِسْرَائِيلَ عَلَى صدق الله، وحدثت لأجل تثبيت الوعد المُعطاة للآباء (رو ١٥: ٨). وبِمَوْتِهِ أخذ مكاننا تحت اللعنة التي يهدد بها النَّامُوسِ كُلّ مُتعدٍ، مُمهداً الطَّرِيقَ لإرسالية الرُّوحُ الْقُدُسُ. فقد مات "لِتَصِيرَ بَرَكَةُ إِبْرَاهِيمَ لِلأُمَمِ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ، لِنَنَالَ بِالإِيمَانِ مَوْعِدَ الرُّوحِ" (غل ٣: ١٤). يُتكلمَ، على وجهَ التحديد، عن الرُّوحُ الْقُدُسُ كالهبةَ الموعود بها للخلاص (قا؛ أف ١: ١٣- ١٤). ونظراً للعلاقة الوثيقة للرُّوحُ الْقُدُسُ بالْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ، ليس غريباً ما جاء في تي ١: ٢ عن الإشارة للـ"الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ" كجوهر الوعد.

(ج) مِنَ الناحية التاريخية كانت إِسْرَائِيلَ أول مِنَ استلم الوعد، فيما وقفت الأمَمِ خارجاً (أف ٢: ١٢). في غل ٣: ١٦ يُفسّر بُولُسُ "نسل إِبْرَاهِيمَ" في صيغة المفرد، كأنه يُشير إلى فرد واحد، الْمَسِيحَ. فهُوَ

الوريث الكوني، فيما الْمُؤْمِنِينَ هم "وَرَثَةُ اللهِ وَوَارِثُونَ مَعَ الْمَسِيحِ" (رو ٨: ١٧). وليس هذا بالإنحدار من جهة الجسد من إبْرَاهِيمَ ولكن بالإيمَانِ في يَسُوعَ الْمَسِيحَ الذي يمنحنا الْحَقّ في الميراث. والْمُؤْمِنِينَ مِنَ الأُمَمِ هم أيضاً "شُرَكَاءُ فِي الْمِيرَاثِ وَالْجَسَدِ وَنَوَالِ مَوْعِدِهِ فِي الْمَسِيحِ بِالإِنْجِيلِ" (أف ٣: ٦).

٤. (أ) في سفر العبرانيين، لا تلعب قضية العلاقة بين النَّامُوسِ والوعد أي دور. والشك في إتمام وعود الله يجعل الإيمَان نفسه في خطر. مِنَ هنا فإن غرض الرسالة هوَ دعوة القراء للتَمسك بالوعود وللشهادة بأمانة الله.

(ب) لدى الكاتب فكرة "سَحَابَةٌ عظيمة مِنَ الشُّهُودِ" (١٢: ١)، التي يشهد إيمانهم بكُلٍ مِنَ التدخل الإلَهِي في حياتهم و صمودهم الشخصي. لقد عاش هؤلاء القديسين حياتهم عَلَى أساس الوعود الإلَهِيَة. كما يذكر الكاتب نخبة معينة رجال ونساء إيمان في تاريخ إسْرَائِيلَ المبكر- مثل إبْرَاهِيمَ (٦: ١٢- ٢٠؛ ٧: ٦؛ ١١: ٨ - ١٩)، إسْحَاقَ (١١: ٢٠)؛ يَعْقُوبَ (١١: ٢١)، ورَاحَابُ (١١: ٣١) - الذين اختبروا المعونة الموعود بها مِنَ الله. إن مثال إسْرَائِيلَ في الصحراء (٤: ١-٩) يركز عَلَى أن عدم الإيمان يجعل إتمَام الوعود مستحيلاً (قا؛ مز٩٥: ١١).

(ج) يشير مضمون الوعود في عب إلى أن بركة أنسال كثيرة (٦: ١٤)، والرَّاحَةَ (٤: ٩- ١١)، و العَهْد الجَدِيد (٨: ١-١٠: ١٨)، إلى أساس مغفرة الخطايا الذي يمنح فرصة أن "يَنَالُونَ وَعْدَ الْمِيرَاثِ الأَبَدِيِّ" (٩: ١٥). وفي نفس الوقت يركز عب عَلَى إن وعود ع. ق لم تتمم ولا يُمكن أن تتمم بالكامل. وفي التحليل النهائي فُسِرَت بمصطلحات الإنْجِيلِ وبالتالي تشير إلى الخلاص الكامل في الْمَسِيحَ (قا؛ ٤: ٢). وهكذا يعلن الكاتب في (١١: ٣٩) بأن كُلّ سحابة الشهود الذين أتوا قبل الْمَسِيحَ "لَمْ يَنَالُوا الْمَوَاعِيدَ". ولهذا السبب ينسب إلى الأباء بأنهم فهموا المواعيد على أنها تتطلع لأبعد مِنَ الإنجازات الجزئية التاريخية للإتمام الأبدي (١١: ١٠- ١٦).

يستخدم الكاتب كلمة رئيسية *kreittōn*، أفضل (١٢ مرة) ليصف تفوق الميثاق الجديد عَلَى ع. ق. والْمَسِيحَ وَسِيطٌ لِعَهْدٍ أَعْظَمَ "قَدْ تَثَبَّتَ عَلَى مَوَاعِيدَ أَفْضَلَ" (٨: ٦). ويُستشهد بوعد إرميا بميثاق جديد (إر ٣١: ٣١- ٣٤)، مرتين، ليشير إلى أن الوعود الأفضل يجب أن نفهمها كمغفرة كاملة، ومعرفة أعمق لله، وطاعة معمولة بروح الله لوصاياه (عب ٨: ٨ - ١٢؛ ١٠: ١٦-١٧). ويتضمن أيضاً محتوى الوعود كُلّ السمات الأخرى للخلاص الأبدي، كـ "مَلَكُوتاً لاَ يَتَزَعْزَعُ" (١٢: ٢٨) والمدينة المستقبلية (١٣: ١٤)، وسبت رَاحَةٌ لِشَعْبِ اللهِ! (٤: ٩).

دخل الميثاق الجديد حيز النفاذ بمَوْتِ يَسُوعَ وهذا يعني بان إتمام الوعود يقترب بالتدريج "عَلَى قَدْرِ مَا تَرَوْنَ الْيَوْمَ يَقْرُبُ" (١٠: ٢٥؛ قا؛ ١٠: ٣٧). وهَذَا يقودنا بالضرورة للثبات أكثر و"لِنَتَمَسَّكْ بِإِقْرَارِ الرَّجَاءِ رَاسِخاً، لأَنَّ الَّذِي وَعَدَ هُوَ أَمِينٌ" (١٠: ٢٣؛ قا؛ ٦: ١١ -١٢). ومع ذلك، عندما وعد الله بهذه الوعود أَقْسَمَ بِنَفْسِهِ (٦: ١٣).

٢٠٤٠ (*epangellomai*، يعد، يتعهد، يتظاهر) ← ٢٠٣٩.

٢٠٤١(*epangelma*، إعْلاَن، إبلاغ، وعد) ← ٢٠٣٩.

٢٠٤٣ (*epagōnizomai*، يُجاهد لأجل، يجتهد) ← ٧٤.

٢٠٤٤(*epathroizō*، يكون متجمعاً بدرجة أكبر) ←٥٢٥١.

٢٠٤٦(*epaineō*، يمدح) ← ١٤٠.

٢٠٤٧(*epainos*، مدح، حمد) ←١٤٠.

٢٠٤٨(*epairō*، يرفع، يرتفع ← ١٤٩.

٢٠٤٩(*epaischynomai*، يستحي، يخجل) ← ١٥٨.

٢٠٥١ (*epakoloutheō*، يتبع، يتّبع، تابع) ← ١٩٩.

٢٠٥٢(*epakouō*، يستمع لـ، يُصغي لـ) ← ٢٠١.

٢٠٥٣(*epakroaomai*، يستمع بإنتباه) ← ٢٠١.

٢٠٥٨(*epanapauomai*، يستريح، يعتمد عَلَى) ← ٣٩٨.

٢٠٦١(*epanorthōsis*، تصحيح، تقويم، تحسين) ← ٣٩٨١.

٢٠٦٣(*eparatos*، ملعون) ← ٢٩٣٢.

٢٠٨٦(*ependyomai*، يلبس فوق ← ١٥٤٤.

٢٠٨٨(*eperchomai*، يأتي، يتقدم، اقتراب) ← ٢٢٦٢.

٢٠٩٠(*eperōtēma*، سؤال، التماس، مناشدة) ← ٢٢٦٣.

٢٠٨٩ (*eperōtaō*، يسأل) ← ٢٢٦٣.

٢٠٩٣ ἐπί ،ἐπι (*epi*)، في، عَلَى، إلى، أمام [حرف جر] (٢٠٩٣).

ث ي تُشير أساساً إلى وضع عَلَى شيء ما الذي يُشكِّل دعماً أو أساساً، و*epi* نظير لـ *hypo* (تحت ←٥٦٧٩) وتختلف عن *hyper* (فوق ← ٥٦٤٢) في الدلالة على الإستناد الفعلي على شيء ما. في هذا المعنى الموضعي الأساسي تُتلى عَلَى أو فوق، *epi* بحالة الإضافة، أو الديتيف (حالة نصب تكون فيها الكلمة مفعول به غير مباشر) أوالنصب دون أي تمييز في المعنى.

ع. ج ١. إن لـ *epi* تعددية إستخدام تضاهي في الإستخدام مع *en*. إن المعنى المكاني البسيط لـ *epi* يُظهر تعدد للمعاني الناتجة على نحوٍ طبيعي، لذا فقد يُصوِّر إضافة (لو ٣: ٢٠؛ ٢كو٧: ١٣)، الأعلى مقاماً (رو ٩: ٥)، والسبب أو الأساس (أع ٣: ١٦؛ ١تي ٥: ١٩)، والظرف (رو ٨: ٢٠؛ ١كو ٩: ١٠)، والقصد أو الغاية (غل ٥: ١٣؛ أف ٢: ١٠). ولاستخدام *epi* مع حالة النصب اهتمام خاص للدلالة عَلَى من نالوا البركات أو الخبرات الرُوحية المختلفة. مثل: الدهش (الغَيْبَةُ) (أع ١٠: ١٠)، أو كلمة الله (لو ٣: ٢)، أو مَلَكُوتُ الله (مت ١٢: ٢٨)، أو الرُوحُ القُدُسُ (أع ١٠: ٤٥؛ تي ٣: ٦)، أو قوة الْمَسِيحَ (٢كو ١٢: ٩) أو نعمة الله (لو ٢: ٤٠).

٢. *epi to auto* تعني حروف الجر في هذه العبارة في سب "مَعاً" أو "في نفس المكان" (مثل؛ ٢صم ٢: ١٣؛ مز ٢: ٢؛ ٣٤: ٣). ولها معنى "مَعاً" في أع ٤: ٢٦ (مُقتبس من مز ٢: ٢) و مت ٢٢: ٣٤. في أع ٢: ٤٧ تبدوالعبارة شبه تعبير تقني للدلة على وحدة الشركة الْمَسِيحية. حيث *epi to auto* و *en ekklēsia* تبدوان أحياناً مترادفتين لتفيدا "في شركة الكَنِيسَةِ" ويبدو المعنى مترافقاً وواضحاً لكلاهما معاً على التوازي في ١كو ١١: ١٨، ٢٠. فتآزر المسيحيين الأوائل يُعبّر عنه أساساً في اجتماعهم للعبادة العامة في "شركة الكَنِيسَةِ" أو في "الإجتماع".

٣. إن استخدام *epi* في رو ٥: ١٢ لَهُ مغزى في العبارة *eph' ho*. وتفسير هذه الآية يقع في مجموعتين الَذِي يفسر *ho* بأنه اسم موصول (الَذِي يسبقه إما "الْمَوْتِ" أو "الإنْسَانِ")، *epi* بمعنى "في" أو "بسبب" والتي تتعامل *eph' ho* كأداة ربط (حرف عطف) عَلَى "أساس الحقيقة بأن " أو "بسبب". فالأول هُوَ أقل احتمالاً حيث في مواضع أخرى في كتابات بُولُسَ (مثل؛ ٢كو ٥: ٤؛ في ٣: ١٢؛ ٤: ١٠)، *eph' ho* هِيَ حرف عطف مهما كان الفرق الدقيق. في ضوء ربط بُولُسَ بين آدَمَ ونسلَهُ من خلال تناظر قياسي بين آدَمَ والْمَسِيحَ (قا؛ رو ٥: ١٨-١٩؛ ١كو ١٥: ٢٢)، فغالباً ما يعني بأن "بِمَعْصِيَةِ الإِنْسَانِ الْوَاحِدِ جُعِلَ الْكَثِيرُونَ خُطَاةً" (سواء فعلياً في تعدي آدَمَ الأول أو في ممثلهم الإتحادي، آدَمَ)، أو "اجْتَازَ الْمَوْتُ [منذ زمن آدم] إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ إِذْ أَخْطَأَ الْجَمِيعُ".

وبنفس الطريقة فإن لـ *eph' ho* في ٢كو ٥: ٤ معنى سببي: فَإِنَّنَا نَحْنُ الَّذِينَ فِي الْخَيْمَةِ نَئِنُّ مُثْقَلِينَ، "إِذْ لَسْنَا نُرِيدُ أَنْ نَخْلَعَهَا بَلْ أَنْ نَلْبَسَ فَوْقَهَا". فأصل هَذَا الأنين أو التنهد، وبمعنى آخر: الاحساس بالإحباط

مِنَ تقييدات وهيمنة الْجَسَدِ الإِنْسَانِي، هو الحنين والتلهف (٥: ٢)، أو التمني (٥: ٤)، لاستملاك جَسَدِ رُوحَاني (قا؛ ١كو ١٥: ٤٤)، والتي تنشأ لأن الله أعطانا الرُوحُ كعربون كتحول القيامة (٢كو ٥: ٤ ب؛ ٥).

٤. في ١بط ٢: ٢٤ أ تعرض الترجمتان لـ"عَلَى [*epi*] الْخَشَبَةِ" حمل الْمَسِيحَ خَطَايَانَا فيما كان جَسَدِه مُعلقاً علىالصليب، وفي جَسَدِه حمل خَطَايَانَا عَلَى الصليب، الترجمة الثانية هِيَ المفضلة. لاحظ هنا إن بُطْرُسُ يُلمّح إلى تث ٢١: ٢٣ حيث يتبع *epi* "الْخَشَبَةِ" في حالة الإضافة. بينما في ١بط ٢: ٢٤ب عَلَي أي حال *epi* يتبعها حالة النصب إن هَذَا التغيير في الحالة يدل عَلَى تغييرٍ في تثنية مِنَ الموقع إلىالوسيلة أو الأداة. إن كان هَذَا التفسير صحيحاً عندها الفعل "حمل" (*anapherō*، ← *pherō* يحمل، ٥٧٧٠)، لا يعنى يقدم لذبيحة ولكن لَهُ المعنى الفني "يحمل (يرفع)". فلا تُقدّم الصورةِ الْمَسِيحَ كالكاهن والصليب كالمذبح ولكنِ الْمَسِيحَ كحامل الخطايا (قا؛ يو١: ٢٩) والصليب كالمكان حيث تُباد الخطيئة (قا؛ كو٢: ١٤- ١٥).

٥. وراء الفعل *baptizō* (يعمد)، ربما يكون هناك اختلاف بسيط بين "باسم يَسُوعَ" مع حرف الجر *en* (أع ١٠: ٤٨ ← ١٨٧٧)، أو *epi*، (٢: ٣٨). وهي تشير إما إلى اعتراف المرشح للإيمان باسم يَسُوعَ (قا؛ ٢٢: ١٦)، أو إلى عمل المُخوّل الذي يتصرّف وفق سلطة الْمَسِيحَ أو استخدام اسم يَسُوعَ خلال طقس الْمَعْمُودِيَّةُ.

٦. مع الفعل *pisteuō* (يؤمن) ترد *epi*، ٥ مرات في حالة الديتيف (٤مراتٍ مع حالة المفعول به الشخصي رو ٩: ٣٣؛ ١٠: ١١؛ ١بط ٢: ٦ [كلّها مقتبسة من إش ٢٨: ١٦]؛ ١تي ١: ١٦، ومرة مع المفعول به اللا شخصي لو ٢٤: ٢٥). عندما تستخدم مع الضمير المفعولِ به الشخصي تدل عَلَىٍ وضع الاتكال عَلَى الشخص الّذِي يمنح دعماً وطيداً أو أساساً موثوقاً. *epi* أيضاً ترد ٧ مرات مع حالة النصب بعد *pisteuō* (مت ٢٧: ٤٢؛ أع ٩: ٤٢؛ ١١: ١٧؛ ١٦: ٣١؛ ٢٢: ١٩؛ رو ٤: ٥؛ قا؛ حك ١٢: ٢)، ومرة بعد *pistis* (إيمَانٌ، عب ٦: ١← ٤٤١١). يظهر المعنى فِي هَذَا الآيات نيّة التحول عن الأشياء الأولى التي كنا نحبها حباً شديداً والتي جلبت لنا إحباط إلى أمر إيمان جديد الّذِي نستطيع أن يكون لنا به ثقة.

٢٠٩٦ (*epibareō*، عبء، يُثقَل بـ) ← ٩٨٣.

٢١٠١ (*epiboulē*، خطة، مكيدة) ← ١٠٨٩.

٢١٠٣ (*epigeios*، أرضي، دنيوي) ← ١١٧٨.

٢١٠٥(*epiginōskō*، يعرف، يفهم، يفطن) ← ١١٨٢.

٢١٠٦ (*epignōsis*، معرفة، إدراك) ← ١١٨٢.

٢١٠٧ (*epigraphē*، نقش، نحت) ← ١٢١٠.

٢١٠٨ (*epigraphō*، يكتب، مكتوب) ← ١٢١٠.

٢١١٦(*epieikeia*، اعتدال، لُطف، رأفة، حُلم) ← ٤٥٥٨.

٢١١٧(*epieikēs*، معتدل، حليم، مُترفّق، لطيف) ← ٤٥٥٨.

٢١١٨(*epizēteō*، يسعى، يكافح، يبحث، يريد) ← ٢٤٢٦.

٢١٢٠(*epithesis*، يضع عَلَى [للأيدي]) ← ٢٢٠٢.

٢١٢١(*epithymeō*، يرغب، يشتهي) ← ٢١٢٣.

٢١٢٣ ἐπιθυμία، ἐπιθυμία (*epithymia*)، رغبة، شهوة، اشتهاء (٢١٢٣)؛ ἐπιθυμέω (*epithymeō*)، يرغب، يشتهي (٢١٢١)؛ ἐπιποθέω (*epipotheō*)، يشتاق، يشتهي، مشتاق (٢١٦٠)؛ ἐπιπόθησις (*epipothēsis*)، شوق (٢١٦١)؛ ἐπιπόθητος (*epipothētos*)، يشتاق لـ، مشتاق (٢١٦٢)؛ ἐπιποθία (*epipothia*)، اشتياق (٢١٦٣).

ث ي&ع. ق مِنَ المعنى الرئيسي ليكون الشخص مثاراً بشيء معين! (قا؛ *thymos*، رغبة ملحة، شغف) *epithymia* و*epithymeō* في ث ي تعني أن يكون لَديهُ حافز، رغبة، وتطورت *epithymia* أخلاقيا لتحمل معنى سلبي، لأنها مثل العواطف الثلاثة الأخرى (الخوف، واللذة، والحزن) تنتج الرغبة مِنَ التقييم الزائف للمتلكات وشرور هذه الحَيَاةُ.

ترد كل كَلِمَةَ في سب حوالي ٥٠ مرة. وكل مِنَهما تستخدم للمطامح البشرية عامةً مثل الرغبة التي لا تتعارض مع الناحية الأخلاقية (تث ١٢: ٢٠- ٢١)، والرغبة الجديرة بالثناء (تك ٣١: ٣٠؛ إش ٥٨: ٢)، والرغبة الشريرة (عد١١: ٤؛ ١١: ٣٤؛ تث ٩: ٢٢). إن كانت الوصية العاشرة (خر ٢٠: ١٧) تحرّم الشهوة، فذلك لأن الله لا يريد منا مجرد طاعة في الأعمالِ ولكن أيضاً في الكلام والأفكار، وحتى الرغبات. فهو يطلب محبة مِنَ كُلّ القلب (تث ٦: ٥).

ع. ج ١. ترد *epithymia*، ٣٨ مرة وَ *epithymeō*، ١٦ مرة (أكثرها في لوقا ورسائل بُولُسُ). إن للاسم معنى محايد أو إيجابي فقط في لو ٢٢: ١٥؛ في ١: ٢٣؛ ١تس ٢: ١٧، وربما في رؤ ١٨: ١٤. غالباً ما يستخدم الفعل بمعنى إيجابي فقط في بُولُسُ وفي مت ٥: ٢٨ يتضمّن معنى سلبي. حينما تستخدم التعابير بمعنى محايد أو إيجابي فهي تُعبّر عن رغبة قوية (قا؛ مت ١٣: ١٧؛ لو ١٥: ١٦؛ في ١: ٢٣ و١تس ٢: ١٧؛ عب ٦: ١١).

٢. لاهوتياً هذه الفصول أكثر أهمية حيث تستخدم *epithymia* بمعنى سلبي للرغبة الشريرة أو الشهوة. **(أ)** في مت ٥: ٢٨ تشير *epithymeō* للرغبة أو الشهوة الجنسية؛ وفي مر ٤: ١٩ تستخدم *epithymia* للإشتهاء لكل أنواع السلع وقيم هَذَا الْعَالَمِ، كالغنى على سبيل المثل. يتضح مِنَ كلا الفصلين إن يَسُوعَ يعتبرَ *epithymia* خطئية لَها قوة مدمرة، تخنق الْكَلِمَةَ (مر ٤: ١٩)، وممكن أن تدمّر الزواج (مت ٥: ٢٨). فالرغبات الشريرة، بالنسبة ليَسُوعَ، مثل الأفعال الشريرة تتدفق وتضلل القلب الشرير الذي فصل نفسه عن الله.

(ب) يرى بُولُسُ *epithymia* كتعبيرعن الخطيئة التي تتحكم في الشخص. وقوتِه المحركة هِيَ *sarx*، الطبيعة البشرية الخاطئة التي إنحرفت عن الله (قا؛ أف ٢: ٣). تسعى *epithymia* للإشباع (غل ٥: ١٦)، وتحفزنا لنعمل. وبالنتيجة، يظهر ميل متأصل في التمركز حول الذات، والإتكال عَلَى النفس. قوة "الإِنْسَانَ الْعَتِيقَ" (أف ٤: ٢٢) تُرى في *epithymia*.

يمكن أن تجد الرغبات تعبيراً لَها في كُلّ ناحية: كالرغبة الجنسية، والمتع المادية، أو الطمع في ممتلكات الآخرين (قا؛ رو١: ٢٤؛ غل ٥: ١٦- ٢١؛ ١تي ٦: ٩؛ تي ٣: ٣). ويمكن أن تستعبدنا الرغبات. والذين يسمحون لأنفسهم بالإنجراف في رغباتهم يصبحون تحت سلطة الخطيئة (رو ٦: ١٢؛ أف ٢: ٣؛ ٢تي ٣: ٦؛ تي ٣: ٣). فعندما نصير عبيداً لمثل هذه الإغراءات والإغواءات (أف ٤: ٢٢). يصبح القلب تحت سيطرتها. وحدها الحَيَاةُ المتجهة نحو قصد الله، وخاضعة لَهُ، والّتي يقودها هي من تقدم الصُورَةِ المُعاكسة (رو ٦: ١٢- ١٤؛ أف ٤: ٢٢- ٢٤؛ تي ٢: ١٢- ١٤).

فمِنَ حيث وجود شيء ما غريزي وطبيعي في الرغبة البشرية، يؤكد بولس بالدليل إدراك ما هو حقيقي عندما يتحدث عنه النّامُوس (كما في الوصية "لاَ تَشْتَهِ"). فالشهوة تصير خطيّة مُدركة بسببِ هذه الوصيةِ (رو ٧: ٧- ٨)، وتتعارض بشكل صارخ مع نَامُوس الله. وجواب الله لرغبات الإِنْسَانِ هوالرُوحُ، فالذين يسلكون في الرُوحُ لديهم القدرة لمقاومة الشهوة (غل ٥: ١٦؛ قا؛ رو ٨: ٩ - ١٥). لأن الرُوحُ يستبدل الشهوات الشريرة بالقوة المُجددة للحَيَاةُ (أف ٤: ٢٣).

عندما يتكلم بُولُسُ عن الرغبة والشوق بمعنى إيجابي، فهو يستخدم *epipotheō* (قا؛ رو ١: ١١؛ ٢كو ٥: ٢؛ ٩: ١٤). *epipothēsis*،

(٢كو ٧: ٧؛ ١١)، *epipothia* (رو ١٥: ٢٣)، تستخدم فئة هذه الكَلِمَة ١٣ مرة في ع. ج.

(ج) في كتابات يوحنا، أصل الرغبة تقتفي أثر "العَالَم" (١يو ٢: ١٦- ١٧)، وتأتي فِي النهاية مِنَ إبْلِيسُ (يو ٨: ٤٤؛ *diabolos*، ← ١٣٣٣). يعني العَالَمِ هنا مجال العداوة لله والمَسِيحَ. فالشرير يغرينا بـ "شَهْوَةَ الْجَسَدِ، وَشَهْوَةَ الْعُيُونِ، وَتَعَظُّمَ الْمَعِيشَةِ" (١يو ٢: ١٦)، وبمعنى آخر؛ بالإغواءات التي تنشدها المشاعر. فيوقظ فينا الكراهية والميل للكذب "ذَاكَ كَانَ قَتَّالاً لِلنَّاسِ مِنَ الْبَدْءِ" و "لأَنَّهُ كَذَّابٌ وَأَبُو الْكَذَّابِ" (يو ٨: ٤٤). ولأن الرغبة تنشأ من العَالَم، فهي عابرة مثل هذا العالم. وأولئك الذين يبنون حياتهم عليه فهي "تَمْضِي" معه؛ فيما يثبت المنقادون لإرادة الله إلى الأبد (١يو ٢: ١٧).

(د) في الرسائل الجامعة *epitltymia* هِيَ إما محايدة أو تظهر نفس النزعة التي في بُولُس أو يوحنا. فهي تمثل الطبيعة الشريرة وميولها (١بط ٢: ١١؛ ٢بط ٢: ١٠). وهي ترتبط برغبات أخرى: كَإِدْمَانِ الْخَمْرِ، وَالْبَطَرِ، وَالْمُنَادَمَاتِ (١بط ٤: ٣)، والدَّعَارَةِ (٢بط ٢: ١٨). وهي تغوينا وتغرينا لتجتذبنا لنصير تحت سلطانها (يع ١: ١٤؛ ١بط ١: ١٤؛ ٢بط ٢: ١٨). فـ *epithymia* تعدنا بالحرية الكاملة، لكنها في الحقيقة تستعبدنا. ثُمَّ الشَّهْوَةُ إِذَا حَبِلَتْ (تَلِدُ) خَطِيَّةً، وَالْخَطِيَّةُ إِذَا كَمُلَتْ تُنْتِجُ مَوْتاً (يع ١: ١٥). لذا؛ يجب أن نكون دائماً يقظين لمخاطر *epithymia*، ونتجنبها. نستطيع أن نقهرها إن عشنا باستمرار "الإِرَادَةَ اللهِ" (١بط ٤: ٢).

انظر أيضاً *hēdonē*، لذة (٢٤٥٤)، *oregō*، يكافح (٣٩٧٧).

٢١٢٦ (*epikaleo*، يدعو، يناشد (يجذب) ← ٢٨١٣.

٢١٢٩ (*epikataratos*، ملعون) ← ٢٩٣٢.

٢١٣٨ (*epilambanomai*، يُمسك، يصطاد) ← ٣٢٨٤

٢١٤٦ (*epilysis*، تفسير، تأويل) ← ٢١٤٧.

٢٧٤٧ ἐπιλύω ،ἐπιλύω، (*epilyō*)، يُفسّر، يُوضِّح، يُضبَط (٢١٤٧)؛ ἐπίλυσις، (*epilysis*)، تفسير، تأويل (٢١٤٦).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي *epilyō* قد تعني يرخي، يفك، أو يطلق. لا يرد هَذَا المعنى في ع. ج، ولكن يظهر في القرن الثاني الميلادي. وفيما بعد كان لـ *epilysis* أن تعني يطلق مِنَ الخوف. استخدمت في البرديات لـ "يسدد دين". كما استخدم كُتّاب القرن الأول والثاني الميلادي *epilyō* أو *epilyomai* لتعني يُوضِّحُ، يُفسّر، أو يحل مشكلة، أو ربما لدحض إتهام. غالباً ما يعني الاسم *epilysis*، وليس دائماً، مُفسّرَ، كوسيط الوحي أو الحلم. وهي في أغلب الأحيان تعني توضيح شيء مبهم، بالرغم مِنَ أن المحتويات المتخصصة للطب والسحر قد تعني تغير الضمادة أو رقية سحرية.

٢. ترد *epilyō* و*epilysis* في نسخة أكويلا اليونانية لـ ع. ق لتعني تفسير الأحلام (تك ٤٠: ٨؛ ٤١: ٨، ١٢). يستخدم يوسيفوس الفعل بمعنى يحل مسألة: فقد فهم سُلَيْمَانَ المسائل التي طرحتها ملكة سبأ وحلّها بسرعة. وبنفس الطريقة، يصف فيلو رئيس الجماعة الذِي يناقش المسائل التي تنجم مِنَ الكتب المقدسة ويحلّهم مشكلة النص.

ع. ج في ع. ج يرد الفعل *epilyō* مرتين في (مر ٤: ٣٤؛ أع ١٩: ٣٩)، والاسم *epilysis* مرة (٢بط ١: ٢٠).

١. المعنى الواسع *epilyō* في مر ٤: ٣٤ يبدو واضحاً: فَيَسُوعَ يشرح أو يوضح الأمثال لتلاميذه عَلَى انفراد. قد يكون التفسير الأبسط هُوَ أن *epilyō* تشير إلى ترجمة صياغة أخرى للخطاب المليء بالأمثال إلى حديث بسيط، و مر ٤: ١٤ - ٢٠ أفضل مثال لذلك. فمع الجموع كل ما يهم يَسُوع هو التجاوب الأولي، بينما مع التلاميذ كان يهتم بالتَعْلِيم. ومِنَ المهم أيضاً لفهم هذا النص هو مفهوم "سر" (*mystērion*، ←

٣٦٩٦) "مَلَكُوتُ اللهِ" في ٤: ١١. فبالرغم من أن الجموع تفهم بأن يَسُوعَ يتكلم عن المَلَكُوتَ، إلا أن *epilysis* تعني توضيح العلاقة بين المَلَكُوتُ وشخصه هو.

٢. في أع ١٩: ٣٩ تعني *epilyō* يحل مشكلة أو يسوي نزاعاً. والسياق اللغوي يدلّ في الحال بشكل لا يدع مجالاً للشك إلى هَذَا المعنى: حيث إن المسألة يمكن فقط أن "تسوى" والمشكلة فقط "تحل". لذلك يقول أمين السجل البلدي في أفسس للمواطنين: وَإِنْ كُنْتُمْ تَطْلُبُونَ شَيْئاً مِنْ جِهَةِ أُمُورٍ أُخَرَ فَإِنَّهُ (يُقْضَى) فِي مَحْفِلٍ شَرْعِيٍّ (لاحظ المعنى عند يوسيفوس وفيلو).

٣. معنى *epilysis* في ٢بط ١: ٢٠ ("أَنَّ كُلَّ نُبُوَّةِ الْكِتَابِ لَيْسَتْ مِنْ تَفْسِيرٍ خَاصٍّ") جدلي. تبنت ت. س& ف موقف كثير مِنَ المفسرين القدامى بفهمِ *epilysis* لتشير إلى نشاط النبي الكتابي، هَذَا ما كان في فكره عندما كتب كلمة *ginetai*، (← ١١٨١)، في هذه الآية أخذت لتعني أصل ("يأتي من") يتوقع هَذَا التفسير فكرة ١: ٢١ بأن النبوءة ليس لها عَلَى الإطلاق منشأ مِنَ الإِنْسَانِ، بَلْ تَكَلَّمَ أُنَاسُ اللهِ الْقِدِّيسُونَ مَسُوقِينَ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ. صعوبة هَذَا التفسير إنه لا ينسجم مع القوة العادية لـ *epilysis*.

لذا؛ يأخذ العديد مِنَ الشرّاح *epilysis* للدلالة على تفسير الكتاب المقدس المكتوب سابقاً. لكن إن كان الأمر كذلك، هل تعني *idias epilyseos* "عَلَى انفراد" بالمقارنة مع موحى بالرُّوحُ أو "عَلَى انفراد" بتباين ذلك مع تلك التي للجماعة المَسِيحَية؟ إن كان التفسير الأول صحيحاً، ومن ثَمّ الفقرة ٣: ١٦، هنا نجد إن بعض المُعَلِّمِينَ الكذبة أخطأوا بإساءة استخدام نبوءة ع. ق. لذا فإن بُطْرُسُ يقول بإنه مثلما الأنبياء أنفسهم كانوا يقادون بالرُّوحُ (٢بط ١: ١٢)، لذلك لا يقدر أي قارىء أن يفسر النبوءات دون إرشاد الرُّوحُ. أغلب الظن إن يجب فهم "تَفْسِيرٍ خَاصٍّ" عَلَى إنه تفسير إعتباطي عَلَى أساس النزوة الشخصية، دون الرجوع إلى الآخرين في الجماعة المَسِيحَية. بناءً عليه يدين الكاتب التفسير الاعتباطي لـ ع. ق.

انظر ايضاً *exēgeomai*، يوضح، يُفسر، يؤول، يخبر (٢٠٠٧) *herme-neud*، يشرح، يفسر، يترجم (٢٢٥٧).

٢١٥٢ (*epimenō*، يبقى ويمكث ويستمر [في]) ←٣٥٣١.

٢١٥٥ (*epiorkeō*، يقسم يميناً كاذباً، يحنث) ← ٣٩٢٣.

٢١٥٦(*epiorkos*، القاسم يميناً كاذبة، الحانث بقسمه)← ٣٩٢٣.

٢١٥٧ ἐπιούσιος ،ἐπιούσιος، (*epiousios*)، يومي (٢١٥٧).

ارتبطت *epiousios*، يومي، مع *artos* في الطلبة الرابعة مِنَ الصلاة الرَّبَانِية. وفيما عدا هذه الطلبة فهي ترد مرة واحدة في بردية مِنَ القرن الخامس الميلادي، حيث معناها غير محدد. لذا، فإن تفسير هذه الكَلِمَة محلّ جدل منذ الأزمنة الأولى، برغم إن "يومي" سَبَقَ أن وجدت في القرن الرابع ومن هنا نشأت أربع احتمالات:

١. يشتق هذا التعبير مِنَ *hē epiousa hēmera*، اليوم التالي (قا؛ أع ٧: ٢٦)، *epiousa* كون اسم المفعول لـ *epeimi*، يدنو من، يقرب. في هذه الحالة *epiousios artos* تعني خبز للغد (مت ٦: ٣٤)، وهو ما يتعارض مع "لاتهتموا بالغد". لكن استخدام *epiousa* في أم ٢٧: ١، يظهر بأن التعبير لا يعني بالضرورة غداً، ولكن قد يشير إلى اليوم الآتي عامةً، والذي قد يكون اليوم. لذا، يترجم البعض مت ٦: ١١؛ ولو ١١: ٣ "خبزنا الذي للغد"[رج حاشية ت. م].

٢. يقترح أوريجانوس بأننا يجب أن نفهمها *arton epi tēn ousian* أي الخبز الجوهري للوجود. وبما أن أم أوريجانوس كانت يونانية، فلا نستطيع أن ننكر هذه الامكانية اللغوية لتفسيره (قا؛ أم ٣٠:

٨). يذكرنا هذا بـ خر ١٦: ٤، حيث كان الإسْرَائِيلِيون يجمعون المن الَّذِي يحتاجونه لليوم فقط. هكذا يَسُوعَ يوجه تلاميذه ليصلوا يومياً من أجل الخبز الذي يحتاجونه مدى الحَيَاةَ.

٣. يأخذ البعض الخيار الأول ولكن فسروه من جهة الإتمام النهائي. فالغد الَّذِي في ذهن يَسُوعَ لم يكن الغد، ولكن الصباح العظِيم للتحقيق النهائي، عندما يأكل يَسُوعَ وتلاميذه خبز الحَيَاةُ في الأَبَدِيّةُ (مت ٢٦: ٢٩، لو ٢٢: ٣٠، رؤ ٢: ١٧). يَطْلُبُ يَسُوعَ مِنَ تلاميذه أن يصلوا لأجل هَذا الخبز، وربط آباء الْكَنِيسَةِ بطريقة مشابهة بين الطلبة الرابعة مع الْمَسِيحَ الواهب نفسه في العشاء الرَّبّاني "كخبز الحَيَاةُ" (يو ٦: ٣٥). عَلَى أي حال، قد تكون عطايا الخلاص هذه متضمنة في الطلبة الرابعة في ضوء مت ٦: ٢٥ - ٣٤، لا يمكننا الشك بأن يَسُوعَ كان يفكر أولاً في الخبز الدنيوي.

٤. يعتقد علماء آخرون بأن متى اختار *epiousios* الْكَلِمَةَ غير المعروفة ليقدم تركيز خاص عَلَى الآرامية، التي ترجع إليها أصول هذه الْكَلِمَةَ — الْكَلِمَةَ المفترضة *I'yoma* التي لها مزدوج يمكن أن يظهر في اللغة الْيُونَانِيّةِ، بربط المصطلحين (*artos*)، *epiousios* (خبز)، بقدر ما هو مطلوب لليوم، و *sēmeron* لليوم، وبذا لا تكون هذه الطلبة مجرد تذكير مستمر للتلاميذ بأمانة الله الأبوية، لكن أيضاً في العصر الجديد، الَّذِي قد ابتدأ، فالصلاة إستعداد مُسبق لفترة أطول يجب ألا تتعلق بهم.

انظر أيضاً *artos*، خبز، رغيف (٧٨٨) *manna*، المنّ (٣٤٤٥).

٢١٥٨ (*epipiptō*، يسقط عَلَى) ← ٤٤٠٦.

٢١٦٠ (*epipotheō*، يشتاق، يشتهي، مشتاق) ← ٢١٢٣.

٢١٦١(*epipothēsis*، شوق) ← ٢١٢٣.

٢١٦٢ (*epipothētos*، يشتاق لـ، مشتاق) ← ٢١٢٣.

٢١٦٣ (*epipothia*، اشتياق) ← ٢١٢٣.

٢١٧٠ (*episkeptomai*، يلاحظ، يزور، يفتقد) ← ٢١٧٦.

٢١٧٢ (*episkēnoō*، يسكن مع، يحل) ← ٥٠٠٨.

٢١٧٣ (*episkiazō*، تظليل، يخيم على) ← ٥٠١٤.

٢١٧٤ (*episkopeō*، يعتني بـ، يُشرف عَلَى) ← ٢١٧٦

٢١٧٥ (*episkopē*، افتقاد، موقع أو مكتب كمراقب أو أسقف، أسقفية) ← ٢١٧٦.

٢١٧٦ ἐπίσκοπος، **ἐπίσκοπος**، (*episkopos*)، ولي أمر، مراقب، أسقف (٢١٧٦)؛ ἐπισκέπτομαι (*episkeptomai*)، يلاحظ، افتقاد، يزور، يفتقد (٢١٧٠)؛ ἐπισκοπέω (*episkopeō*)، يعتني بـ، يُشرف عَلَى، يهتم بـ(٢١٧٤)؛ ἐπισκοπή (*episkopē*)، افتقاد، موقع أو مكتب كمراقب أو أسقف، أسقفية (٢١٧٥).

ث ي&ع. ق ١. لقد تشكّلت فئة هذه الكلمات (مِنَ الجذر -*skep* [ينظر] مع البادئة *epi* [إلى، عَلَى]) لتدل عَلَى فعل النظر إلـ أو الانتباه الدافع إلى شخص أو شيء. تشدد عَلَى فكرة عناية مسئولة وفعالة لما يرى، يمكن أن يعني الفعل يلاحظ، يشرف، يراقب، يدقق. والاسم *episkopos*، مُراقب، استخدم أولاً لوصف آلِهَةُ التي تستمر في بحراسة بلد أو شعب، خاصة في حفظ المعاهدات والأسواق. لكن هذا اللقب مُنح أيضاً لمِنَ يشغلون وظيفة مسئولة في الدولة، مثل الموظفون المُرسلون مِنَ أثينا إلى الولايات التابعة ليؤمنوا النظام و حفظ الدساتير. وفيما بعد امتدت الْكَلِمَةَ إلى الجماعات الدينية، حيث كان *episkopoi* هو المسؤول عن العلاقات الخارجية.

٢. (أ) في سب ترجمت فئة هذه الكلمات بتهجئات مختلفة للجذر *pāqad* يعتني بـ، يتحرى، يرعى، يبحث عن، يفحص. استخدمت *episkopeō*، ٥ مرات فقط بينما *episkeptomai* ترد ١٥٠ مرة، منها ٤٩ في عد، والفعل يكتسب معنى الإشراف، أو التكليف (قا؛ الصلاة في عد ٢٧: ١٦).

(ب) استخدمت هذه الكلمات أيضاً لرعاية اللهِ وأيضاً لعنايته بالأَرْض (تث ١١: ١٢)، وبشعبه المختار (را ١: ٦؛ مز ٨٠: ١٤؛ زك ٢: ٧)، وبالأفراد (مثل؛ سَارَةَ تك ٢١: ١). وهي تُعبّر عن الوفاء للعهد ورحمته. وفي الأنبياء (خاصة إر) يمكن أن تعني يزور ليبتلي أو يعاقب (قا؛ خر ٣٢: ٣٤)، فعندما يرى الله الخطيئة يجب أن يدين شعبه ليقتادهم إلى التوبة.

(ج) صاغت سب *episkepsis* و*episkope* لتقدم *pᵉquddâ* أو *pᵉqûdâ* "عدد" الرجال مِنَ كُلّ سبط الذين يمكن أن يخدموا في الجيش (عد ١: ٢١؛ ٢٣؛ ٢٥؛ إلخ قا؛ ١أخ ٢٤: ٣)، وافتقاد الله في الدينونة، سواء في مسيرة التاريخ أو في يوم يهوه (قا؛ أي ٧: ١٨؛ إر ١١: ٢٣؛ ٢٣: ١٢).

٣. *episkopos* قد تعني مراقب، ضابط، حاكم (٢ أخ ٣٤: ١٢؛ نح ١١ : ٩؛ ١٤؛ ٢٢). واستخدمت مرة عن اللهِ (أي ٢٠: ٢٩). في بعض الحالات (مثل؛ عد ٣١: ١٤؛ قض ٩: ٢٨) لأشخاص معينون في مواقع سلطة *episkopoi*، ولكن قد تدل الْكَلِمَةَ أيضاً عَلَى ممارسة السلطة أو مِنَ يمارسونها (مثل؛ إش ٦٠: ١٧). للمناصب المتنوعة في إِسْرَائِيلَ ولعلاقتهم أحدهم بالآخر ← *presbyteros*، (٤٥٦٥).

ع. ج ١. يقل شيوع فئة هذه الكلمة هذه في ع. ج عنها في سب. ترد *episkopeō* فقط في عب ١٢: ١٥، وربما ١بط ٥: ٢، في الفقرة السابقة تصف الجهد الَّذِي يتعيّن أن يبذلَهُ الْمَسِيحَيون ليظهروا أنهم يمكثون في النعمة الإلَهية.

٢. ترد *episkeptomai*، ١١مرة (٧ مرات في لو - أع، وأيضاً في مت ٢٥: ٣٦؛ ٤٣؛ عب ٢: ٦؛ يع ١: ٢٧)، **(أ)** استخدم هَذا الفعل في عب ٢: ٦ (مز ٨: ٤)، وغالباً في كتابات لو لعناية الله المُحبة. لقد اختار لنفسه مِنَ كُلّ الأمَم شعباً (أع ١٥: ١٤)، الذين افتقدهم بالبركة (لو ١: ٧٨؛ ٧: ١٦)، وفداهم (١: ٦٨← *lytrōsis*، ٣٣٩١). يعبّر الكاتب في عب ٢: ٦، عن تعجبه: كيف خلق الله الإِنْسَانِ ويعتني به.

(ب) استخدمت *episkeptomai* في أع ٦: ٣ لانتخاب الْكَنِيسَةِ سبعة رجال للخدمة، وفي ٧: ٢٣ لاهتمام مُوسَى بشعبه، وفي ١٥: ٣٦ لطلب بُولُسَ أن يعود للكنائس في آسيا الصغرى ليرعى الذين اتبعوا الإيمَانِ هناك. بينما في يع ١: ٢٧ يظهر المؤمنون خدمة دينية للهِ بالاعتناء بالأرامل واليتامى، ولاحظ أيضاً تعليقات يَسُوعَ في مت ٢٥: ٣٦، ٤٣، الذين يعانون أو من هم في السجن يمثلون الرَّبّ نفسه؛ القرار الَّذِي نتخذه فيما يتعلق بهم يعكس إما خلاصنا أو دينونتنا.

(ج) تركز كُلّ هذه الاستعمالات عَلَى نفس الرعاية الْمُحِبّةِ، مُظهرةِ القلب الَّذِي تحرّك للعمل. ينعدم استخدام الكلمة بمعنى ع. ق افتقاد الله للعقاب، لإن افتقاد الله حدث مرة واحدة للكل عَلَى الصليب.

٣. (أ) تصل الاستعمالات المبكرة لـ *episkopos* ذروتها في ١بط ٢: ٢٥، حيث يَسُوعَ كالْمَسِيحَ الممجد يوصف بالـ "رَاعِي (*poimēn*) نُفُوسِكُمْ وَأُسْقُفِهَا (*episkopos*)". وليس مِنَ قبيل المصادفة بأن *episkopos* ارتبطت مع *poimēn* لإن هاتين الفكرتين مرتبطتين معاً سلفاً في ع. ق (عد ٢٧: ١٧)، ومرة ثانية في ع. ج (أع ٢٠: ٢٨). فالمراقبة تعني الرعاية والاهتمام المُحب، المسئولية المستعدة أن تتحمل العبء، كما ينبغي ألا تستخدم مطلقاً عَلَى إنها للتبجيل الشخصي. يرى معناها في خدمة الْمَسِيحَ الغيرية التي تحرّكت بالاهتمام نحو خلاص الجنس البشري.

(ب) من الأهمية بمكان، أنه مع تنامي عدد التلاميذ والذي صار كَنِيسَةِ، جعل من التلاميذ أن يترددوا في إطلاق لقب *episkopos*

لتعيين منصب. يمكن أن يكون لَهُ استخداماً يونانياً يرتبط بمعنى مادي لَهذه الْكَلِمَةَ، وقد يكون ارتباط ع. ق حافل بذكريات الإشراف السلطوي. تطبيق ذلك في الْكَنِيسَةِ يتعين أن يرى في سياق عمل الْمَسِيحَ بكامِلُهُ للكَنِيسَة، بمعنى آخَرَ تطبق ألقاب المناصب في ع. ج أساسيا و أولاً للمَسِيحُ.

كانت الحاجة إلى الإشراف الرعوي لحفظ الْكَنِيسَةِ في طريق الإيمَان أصلاً واجب ملزم عَلَى كُلّ الأعضاء، كما هُوَ واضحاً في عب ١٢: ١٥، ولكن أخيراً أصبحت هذه مهمة منصب معين، يظهر هَذَا التغيير بشكل ما في أع ٢٠: ٢٨، الَّذِي يركز عَلَى واجبات المستمعين نحو الْكَنِيسَة. الْكَنِيسَة سَلَفاً هِيَ مجموعة تُعرف بالـ ("قطيع") يشرف عليهم *episkopoi*. يتميز هَذَا اللقب بلاشك عن الرسول والنبي ولربما يتميز عن المعلم أيضاً (← *didaskō*، ١٤٣٨)، لأن النُظار ارتبطوا بمكان وكَنِيسَة معينة. لكن في البداية، كان مترادفاً عَلَى الأقل مع منصب الرّاعِيَ (*poimēn*) والشيخ (*presbyteros*)، كما إن الأفكار التي توحدت معهم. استخدام (← *diakoneō*، ١٣٥٤)، لم يكن قد تحدد بعد.

٤. *episkope* (مُشرف) استخدمت أولاً في ١تي ٣: ١، لتحدد منصب معين لمِنَ يبتغي أن يكون مُراقباً، ومما يثير الدهشة كيف تحول الانتباه هنا مِنَ واجبات المنصب (كما في أع ٢٠)، إلى المؤهلات الشخصية الؤهلة لهَذَا المنصب: الإنضباط الشخصي، عائلة منظمة بشكل جيد، مواهب تَعْلِيمَ وعلاقات شخصية، وصيت حسن في الْعَالَمِ غير الْمَسِيحِي. يُشير تطور المنصب الكنسي إلى الانتقال مِنَ العهدَ التبشيري للْكَنِيسَةِ، وما يترافق معه مِنَ مواهب مؤثرة إلى مؤسسة لها ديمومة. فبعد مَوْتِ الرسل، شعرت الْكَنِيسَةِ الممتدة بالحاجة إلى شكل مِنَ هَيْكَلَة الْكَنِيسَةِ التي تضمن الاستمرارية.

انظر أيضاً *presbytems*، أكبر، شيخ، شيخ (كَنِيسَةِ) (٤٥٦٥).

٢١٧٩ ἐπίσταμαι، ἐπίσταμαι، (*epistamai*)، يعرف، يفهم، يعلم (٢١٧٩).

ث ي&ع. ق ١. تعني *epistamai* في ث ي أن يعرف، أو يفهم وأحياناً يعرف كيف يعمل شيئاً ما. تشير عند بعض الكُتّاب إلى أن يكون مطمئناً لشيء ما أو حتى التصديق. قد يدل اسم الفاعل إلى الشخص العارف، الحكيم أوالماهر (كما في الحرب).

٢. تشير في سب بشكل أساسي إلى الذي يعرفه شخص عَلَى أساس الملاحظة أو بالبصيرة، سواء أكان ذلك الشخص الله (مثلا؛ خر ٤: ١٤؛ إش ٣٧: ٢٨؛ إر ١٧: ١٦؛ حز ١١: ٥)، أو إنسان (خر ٩: ٣٠؛ عد ٢٠: ١٤؛ أي ٣٨: ٢٠؛ حز ٢٨: ١٩). لكن قد تشير الْكَلِمَةَ أيضاً إلى معرفة معينة يستلمها شخص مِنَ الله (عد ٢٤: ١٦؛ إش ٤١: ٢٠)، أو لمعرفة المستقبل يغلب الظن إنها بناء عَلَى ملاحظة الحاضر (تث ٣١: ٢٧). في أم ٩: ٣١، وصفت المرأة الجاهلة بأنها "لاَ تَدْرِي شَيْئاً".

يستخدم إر ١: ٥، *epistamai* لمعرفة اللهُ الإِلَهِية حتى قبل أن يولد النبي، فقد عرفه الرّبّ وخطط لَهُ أن يكون نبياً. يجيب إرميا مستخدماً نفس الْكَلِمَةَ "آهِ يَا سَيِّدُ الرَّبُّ إِنِّي لاَ أَعْرِفُ أَنْ أَتَكَلَّمَ لأَنِّي وَلَدٌ" (١: ٦)، عندها استجابه الرّبّ بإعطائه كلمات لفمه (١: ٩). فيما بعد أصبح للفعل أهمية في رسالة إرميا، فالكهنة الذيَن هم مسئولون عن قيادة الشعب "لَمْ يَعْرِفُونِي [يَهْوَهَ]" (٢: ٨). يستخدم حزقيال في إحدى المناسبات *epistamai* ليشير إلى المعرفة التي يدركها الله وحده (٣٧: ٣).

ع. ج ١. عامةً *epistamai* محددة للمعرفة التي يستلمَها شخص ما بالملاحظة أو بسماع بعض المعلومات. استخدمت بالتوازي مع *oida* في مر ١٤: ٦٨، وفي يه ١٠. الطائفة التي كان ديمتريوس قائداً لَها عرف الجميع بأنهم كانوا يدرون ربحاً مِنَ صياغة هَيَاكِل فِضَّة لأَرْطَامِيسَ التي كانوا يبيعونها (أع ١٩: ٢٥). وكان الملك أغريباس "عَالِمٌ" بكل الأحداث المتعلقة بيَسُوعَ (٢٦: ٢٦)، وعرف مواطنوا أورُشَلِيمَ بأن بُولُسَ كان غيوراً ومضطهداً للمَسِيحِيين (٢٢: ١٩).

٢. قد يكون لـ *epistamai* اختلافات لاهوتية بسيطة في ع. ج. فقد إنطلق إِبْرَاهِيمَ بالإيمان عندما دعاه الله "وَهُوَ لاَ يَعْلَمُ إِلَى أَيْنَ يَأْتِي" (عب ١١: ٨). وعَلَى وجه النقيض فالشخص الَّذِي يُعلِّم تَعْلِيماً كاذباً ببساطة مِنَ أجل أن يكسب ربحاً جيداً هو مملوء بالكبرياء "وَهُوَ لاَ يَفْهَمُ شَيْئاً" عن التَّعْلِيمِ الْحَقّ عن ربنا يَسُوعَ الْمَسِيحَ (١تي ٦: ٤). يستخدم يَعْقُوبَ الفعل ليركز عَلَى كُلّ شيء نفعلهُ يتعيَن أن يرتبط بالصلاة التي تكون حسب مشيئة الله لأننا "لاَ تَعْرِفُونَ أَمْرَ الْغَدِ!" (٤: ١٤).

انظر أيضاً *phronēsis*، أسلوب تفكير، حالة عقلية، ذكاء، فطنة (٥٨٦٠)؛ *nous*، ذهن، فكر، عقل، فهم (٣٨٠٨)؛ *synesis*، كلي الإدراك، فهم، بصيرة، دراية (٥٣٠٤)؛ *ginōskō*، يَعرف (١١٨٢)؛ *oida*، يعرف، يفهم (٣٨٥٧).

٢١٨٢ (*epistellō*، يُسجِّل، يكتب أو يوجه رسالة) ← ٢١٨٦.

٢١٨٥ (*epistērizō*، يُشدد، يقوي) ← ٥١١٤.

٢١٨٦ ἐπιστολή، ἐπιστολή، (*epistolē*)، رسالة (٢١٨٦)؛ ἐπιστέλλω، (*epistellō*)، يُسجّل، يكتب أو يوجه رسالة (٢١٨٢).

ث ي& ع. ق ١. تعني *epistellō* يرسل، يعلن، يأمر، عامةً في الكتابة. حيث ما كان ينقل (أصلاً الأوامر العسكرية أو الإدارية)، كانت تدعى رسائل *epistolē*. لكن مع انتشار الثقافة الهلينية تطورت كُلّ أنواع الرسائل: الرسائل الخاصة ذات الطابع الحميمي، والرسائل المفتوحة (مثل؛ الرسائل التعليمية من الفلاسفة)، والرسائل الفنية (أطروحات جمالية في شكل رسالة). غالباً ما كان يحمل الفلاسفة الجوالون وتلاميذهم رسائل توصية. اتبعت الرسائل الْيُونَانِيَةِ نمطاً ثابتاً: المرسل (في حالة الرفع) إلى المتلقي (في حالة الديتيف)، والتحيات (*chairein*)؛ وغالباً ما كانت تنتهي بتحية وداعية قصيرة.

٢. الرسائل ما قبل السبي نادراً ما اقتبست في ع. ق - عادة رسائل الحكام لحكام آخرين أو لرعاياهم. غالباً ما كانت تتضمن مؤامرة (٢صم ١١: ١٤- ١٥؛ ١مل ٢١: ٩ - ١٠؛ ٢مل ١٠: ١- ٦)، أو سخرية (١٩: ١٠ - ١٣)، أو إجلال (٢٠: ١٢)، أو تبليغ وحي نبوي (٢ أخ ٢١: ١٢- ١٥). وقد حمل نعمان رسالة توصية (٢مل ٥: ٦).

يظهر مدى أوسع مِنَ الأدبِ المتصل بالرسائل في كتابات ع. ق المتأخرة. فبسبب احتلال الأرض بعد السبي، كانت المراسلات السياسية مع الحكام الأجانب كانت ضرورية (قا؛ عز ٤: ٧ - ٦: ١٢؛ تأس ١٣: ١ - ٧؛ ١مك ١٠: ٣، ٧، ١٧- ٢٠؛ ١١: ٢٩- ٣٧؛ ١٢: ٥ -٢٣؛ إلخ). أدى الشتات إلى إرسال رسائل وتوجيهات إلى الذين هم في السبي (رج إر ٢٩: ٤ -٢٣).

ع. ج ترد *epistolē*، في ٢٤ مرة في ع. ج؛ و*epistellō*، ٣ مرات. ومن بين ال ٢٧ سفراً للـ ع. ج هناك ٢١ رسالة واضحة. وبالإضافة إلى الأسلوب الرسائلي كشكل أدبي يُمكن أن يكون موجوداً في لو ١: ٣ - ٤؛ أع ١: ١؛ ١٥: ٢٣- ٢٩؛ ٢٣: ٢٦ - ٣٠؛ رؤ ١: ١٠- ١١.

١. أخذت الرسائل في كتابات الْمَسِيحَية الأولى شكل أدب المناسبات. مشاكل الكنائس المرسلية التي وجدت نفسها في توتر مستمر مع محيطها السياسي والديني، كانت محتاجة إلى تفسيرات. علاوة على ذلك، بعد طول غياب يرغب الْمُبَشِّر بتذكر الْمُؤمنين برسالته، ولإعادة تأكيدها، وتطويرها. علاوة عَلَى ذلك النزاعات حول التقليد والعقيدة (وحتى البدع)، تطلبت نوع مِنَ الردود، تزايد الشعور بالاحتياج لنظام الْكَنِيسَةِ. وهكذا؛ لعبت الرسائل دوراً حاسماً في حماية الْكَنِيسَةِ والعبور بها مِنَ فترة الخطر سواء كان خارجي أم داخلي. وفي الختام تم تجميع هذه الرسائل في مجموعات (قا؛ ٢بط ٣: ١٦).

٢. أعطى بُولُسُ رسائل ع. ج شكلَها الأصلي. ولم يكن مُقيداً بأي أسبَابُ أسلوبية إلا برسالته المَسِيحية، فقد اتسعت المقدمة عن تلك التي في اليُونَانيّةِ (قا؛ أع ١٥: ٢٣؛ ٢٣: ٢٦؛ يع ١:١): حيث استبدل *chairein* بتحية صريحة ضبقاً للنمط الشرقي (مثل؛ *charts hymin* لتكن النعمة معكم). غالباً ما هيأت المُقدمة الموسّعة القرّاء لمحتويات الرسالة (قا؛ رو ١: ١- ٧؛ غل ١: ١- ٥)، وكان يتبعها تقديم الشكر والصلاة وتأكيد التذكر (رو١: ٨ -١٢؛ في١: ٣- ١١؛ ١تس١: ٢- ١٠). وعند الضرورة تتغير إلى لَوْم وتحذير (غل١: ٦- ٩). وبنفس الطريقة، أصبحت التحية الوداعية القصيرة صلاة كاملة للبركة. لقد أملى بُولُسُ رسائلَه (رو١٦: ٢٢)، لكن غالباً ما كان يقوم بتوقيع الجمل الختامية بنفسه كعلامة لأصالتها (١كو١٦: ٢١؛ غل ٦: ١١؛ فل ١٩).

٣. نشأت رسائل بُولُسُ مِنَ أوضاع كنائسه وكتبت إلى دوائر محددة مِنَ قرائه (قا؛ ١كو ١٦: ٥ - ٩). وغالباً ما تكون إجابة لأسئلة رفعتها الكَنِيسَةِ (بشكل خاص ١كو). أفرغت في قالب الـ *kerygma* ومنصب بُولُسُ الرسولي، لِهَذا السبب فهي رسائل رسمية، ومصممة لكي تقرأ في خدمات الكَنِيسَةِ، وأيضاً لتسلم لكنائس أخرى (١تس ٥: ٢٧)، (بإستثناء رسالة فليمون).

ترد *epistolē* مرة واحدة فقط بمعنى مجازي (٢كو ٣: ٢ -٣)، ولكن هَذَه الحالة ذات أهمية كبيرة. فعندما نُفكِّر في تقنية كتابة رسالة في ذلك الوقت ـــ لقد كانت الكتابة بطيئة عَلَى ورق البردي الخشن بحبر ثخين ـــ نجد أن فكر الشخص الَّذِي يملي يَسْبَقَ في سرعته الكاتب، وهو ما يقترح تضافر صورتين، واحدة مما قد كتب، والأخرى مما قد تم تشكيلَهُ في ذهن المؤلف.

الصُورَةِ الأولى، "أَنْتُمْ رِسَالَتُنَا" ترجع إلى ممارسات أعداء بُولُسُ الذين تمت الإشارة إليهم قَبِيل هذه الإشارة (الأنبياء المتجولين الذين يدعون بانهم مَسِيحُيين ولكنهم يروّجون لوجهات نظرهم الخاصة). وقد حصلوا على رسائل توصية مِنَ الكنائس لتأسيس أهليتهم (٣: ٥)، ومن ثَمّ يُدفع لَهُم وفقاً لذلك (٢: ١٧). لقد قاومهم بُولُسُ بشكل عنيف، إن مصدر أهليته هُوَ اللهُ وهذه الأهلية هِيَ للخدمة وحدها (٣: ٦). والكَنِيسَةِ المحلية في كيانها التاريخي والرُوحي هِيَ رسالة توصيته، صاغها الرّبّ المُمجّد وكتبها برُوحَ الله، بحرية اختبرها وعاشها تحت ربوبية المَسِيحَ (٣: ١٧). لقد كان بُولُسُ هُوَ فقط أمين السر(٣: ٣)، الَّذِي بواسطة مساعدته أتت الكَنِيسَةِ للوجود (٥: ١٧).

وهذا تقديم للصُورَةِ الثانية: "مَكْتُوبَةً فِي قُلُوبِنَا، ..... لاَ فِي أَلْوَاحٍ حَجَرِيّةٍ بَلْ فِي أَلْوَاحِ قَلْبٍ لَحْمِيّةٍ" (٣: ٢- ٣). وبالنظر رجوعاً إلى حز ١١: ١٩؛ إر ٣١: ٣١- ٣٤ يستعد بُولُسُ للجزء التالي مباشرة: فهو يقارن بين الرسالة (ع. ق بعيداً عن الرُوحُ) والرُوحُ (ع. ج بالرُوحُ). تكمن شهادة كَنِيسَةِ العهد الجديد في وجودها الرُوحي، الَّذِي فيه وضع إنْجِيل الصليب يضع حداً لكل تكهنات التمجيد الذاتي المطلقة العنان. فيه الشخص المصلوب والمُمجّد هُوَ الرّبّ وحده والمُنتظر كالديان الآتي (١كو ٢: ٢؛ ٢كو ٥: ١٠، ١٥).

بمعنى آخَرَ، ٢كو ٣: ٢ -٣ تتعلق بما دعاه كلفن الشهادة الداخلية للرُوحُ القُدُسُ (قا؛ ١كو ٢: ١٤- ١٦). وإذا ما قرأ أحدٌ هذه الرسالة، أي الكَنِيسَةِ، بشكل غير رُوحي، بمجرد أسس حقيقة وجودها الخارجية. في جهاد معركة الإيمَان، فالكَنِيسَةِ محرومة مِنَ أي برهان أو أمان ملموس. حيث تحيا الصراع بين الحَيَاةُ والمَوْتُ، الخلاص والدمار ٢كو ٢: ١٥، ١٦). اكتسب مُجادلة بُولُسُ الإنفعالية جديتها ووضوحها ... هذه الحقيقة.

... أيضاً *biblos*، كتاب، سفر (١٠٤٧)، *anaginōskō*، يقرأ (٣٣٦).

٢١٨٨ **ἐπιστρέφω**، ἐπιστρέφω، (*epistrephō*)، يعود، يستدير، يلتف، يرجع، يتحول (٢١٨٨)؛ στρέφω، (*strephō*)، يحوّل، يلتف، يرجع (٥١٣٨)؛ ἀποστρέφω، (*apostrephō*)، يرد، يرتد، يتغير (٦٩٥)؛ ἐπιστροφή، (*epistrophē*)، رجوع (٢١٨٩).

ث ي&ع.ق ١. استخدمت الأفعال الثلاثة *strephō* و*apostrephō* و*epistrephō* متعدية ولازمة تتشارك كلها بمعنى يتحول، يتحول إلى، يلتفت، تصف استدارة الجَسَدِ عن قصد أو أفكار حول شخص أو شيء، *strephō* لَها معنى استدار أو التفت، يتحول، *epistrephō* تعني يتحول نحو، يرجع كلفظ مشتق تعني يهتدي (أي يغير فكرهُ وسلوكه).

٢. يقع ماوراء *epistrephō* في سب *šûḇ* العبري الَّذِي يرد حوالي ١٠٥٠ مرة والذي يعني استدارة، يرجع، يعود (في المبني للمعلوم السببي). ويظهر بمعنى لاهوتي يعتنق أي يغير الشخص سلوكه بالرجوع إلى الله وترد حوالي ١٢٠ مرة.

الهداية في ع. ق هِيَ الرجوع عنَ الشر(إر ١٨: ٨)، إلى الرّبّ (مل ٣: ٧). فقد يكون البشر منغمسين في الشر(هُوَ ٥: ٤)، ويقاومون مثل هَذا الرجوع (٢أخ ٣٦: ١٣)، لاحظ بأن البشر عندما يرجعون لله فذلك لإنهم قد أخذوا أولاً قلب مِنَ اللهِ ليفعلوا ذلك (إر ٢٤: ٧). يستخدم اللهُ الأنبياء ليساعدوا في تحقيق هذا التحوّل (نح ٩: ٢٦؛ زك ١: ٣-٤).

يواجه الرفضين الرجوع للهِ غضبه بالجفاف (عا ٤: ٦)، والسبي (هُوَ ١١: ٥)، والخراب (١مل ٩: ٦-٩)، والمَوْتُ (حز ٣٣: ٩، ١١). أما الذين يعودون لله ينالون الغفران (إش ٥٥: ٧)، وإلغاء العقاب (يؤ ٣: ٩-١٠)، والخصوبة والإثمار(هُوَ ١٤: ٥-٧)، والحَيَاةُ (حز ٣٣: ١٤-١٦). تدعو أسفار ع. ق التاريخية دائماً إلى رجوع إسْرَائِيلَ كجَسَدِ، ولكن الأنبياء وخاصة إرميا وحزقيال، يشددان عَلَى فكرة هداية الفرد. وهم يتطلعون للـ ع. ج حين يُعطي اللهُ قلباً ورُوحاً جديدة (إر ٣٣: ٣١-٣٤؛ حز ١١: ١٩؛ ١٨: ٣١؛ ٣٦: ٢٦-٢٧؛ ٣٧: ١٤). ورجوع الناس ككل سيحدث في العصر المسياني (تث ٤: ٣٠؛ هُوَ ٣: ٥؛ قا؛ مل ٤: ٤-٦).

٢. قبلت اليَهُودِيّةِ الرَّابَانية تقليد ع. ق. كما كان شرط الإنضمام لجماعة قمران الهُداية، أي الرجوع عن كُلّ الشرور والإتجاه إلى نَامُوسِ مُوسَى. وقد عرفت الدوائر اليَهُودِيّةِ الهلينية أيضاً مفهوم الهُداية الدينية، فالذين يرجعون ليهوه يُغفَر لَهُم، ولا يستمرون في الخطيئة بل يحفظون وصايا الله.

ع. ج ١. ترد *epislrepho*، ٣٦ مرة في ع. ج، نصفها له معنى علماني للإنعطاف، يرجع، يعود (قا؛ مت ١٠: ١٣، ٢بط ٢: ٢٢)، بينما النصف الآخر لَهُ معنى لاهوتي الهُداية (قا؛ مر ٤: ١٢وز؛ لو ١: ١٦-١٧؛ ٢٢: ٣٢؛ أع ١٥: ١٩؛ ٢كو٣: ١٦؛ يع ٥: ١٩-٢٠). وبخلاف سب فغالباً ما يكون الفعل مرادفاً لـ *metanoeō*. فقط في مت ١٨: ٣؛ يو ١٢: ٤٠ لـ *strephō* معنى لاهوتي(يهتدي)؛ وبالمثل *apostrephō* في أع ٣: ٢٦ وحده، ويرد الاسم *epistrophē* فقط في أع ١٥: ٣.

٢. (أ) تعني الدعوة للرجوع تحولاً جوهرياً للإرادة البشرية نحو الله، أي العودة إلى البيت بعد العمى والضلال، والرجوع إلى مخلص الجميع (أع ٢٦: ١٨؛ ١بط ٢: ٢٥). بشكل أساسي *epistrephō* لا تهتم بما يتحول عنه الشخص (الحَيَاةُ القديمة) ولكن تُعنَى الإتجاه إلى المَسِيحَ ومن خلالَهُ إلى الله (قا؛ يو ١٤: ١، ٦)، من ثَمّ إلى حَيَاةُ جديدة. يستلزم التحول تغيير الأربَابُ، فمن كان لا يزال تحت سيادة الشَّيْطَانُ (قا؛ أف ٢: ١-٢)، يأتي تحت سيادة الله، ليخرج هُوَ أو هِيَ مِنَ الظلمة إلى النور(أع ٢٦: ١٨؛ قا؛ أف ٥: ٨).

الهُداية التي تستلزم تسليم حَياةُ الشخص للهِ، والإيمَان بيَسُوعَ المَسيح

(أع ١١: ٢١)، وتؤدي إلى غفران الخطايا (٣: ١٩؛ ٢٦: ١٨). والتحوّل يؤدي إلى تغيير جوهري في حَيَاةُ الشَّخص كلّها (٢٦: ٢٠)، إلى رؤية جديدة وأهداف جديدة. يعبد المهتدي الله وحده بضمير صَالِحٍ (١٤: ١٥؛ ١تس ١: ٩؛ قا؛ عب ٩: ١٤).

(ب) تستلزم *epistrephō* تحولاً كاملاً (← *morphe*، ٣٦٧١) لوجود الشخص تحت تأثير الرُّوحُ الْقُدُسُ. الفعل *metamelomai* بكل حال (← ٣٥٦٤)، يعبر عن مشاعر التوبة عن الخطيئة (لا تقتضي بالضرورة الرجوع إلى الله). و*metanoeo*، (← ٣٥٦٧)، هِيَ أقرب لـ *epistrephō* برغم إن *epistrephō* لَها معنى أشمل، لأنها دائماً تستلزم الإيمان.

انظر أيضاً *metamelomai*، يغير رأيه، يأسف، يندم (٣٥٦٤)، *metanoia* تغيير الفكر، التوبة، التحول (٣٥٦٧)، *prosēlytos*، مُهتدي، دخيل (٤٦٧٠).

٢١٨٩(*epistrophē*، رجوع) ← ٢١٨٨.

٢١٩٠ (*episynagō*، يجمع) ← ٥٢٥١.

٢١٩١(*episynagōgē*، إجتماع) ← ٥٢٥١.

٢١٩٨(*epitagē*، أمر، سلطان) ← ٥٤٣٥.

٢١٩٩(*epitassō*، يأمر، يوصي) ← ٥٤٣٥.

٢٢٠٢ ἐπιτίθημι، ἐπιτίθημι، (*epitithēmi*)، يوضع عَلَى، يمدّ عَلَى (٢٢٠٢)؛ ἐπιθεσις، (*epithesis*)، يضع عَلَى [للأيدي] (٢١٢٠).

ث ي&ع. ق ١. يتعامل هذا المدخل بشكل رئيسي مع العبارة *epitithēmi tēn cheira* أو *tas cheiras*، يضع اليد أو الأيدي عَلَى شخص أو شيء ما. الشفاءات المعجزية التي تمت بوضع الأيدي كانت تُنسب، في الأدب الْهِليني، إلى أسكليبوس، وزيوس، وآلهة أخرى، ورجال حكماء. العبارة مع الاسم *epithesis tōn cheirōn* وضع الأيدي ترد فقط عند فيلو و ع. ج.

٢. (أ) إن لـ *epitithēmi tas cheiras* تداعيان رئيسيان للمعاني في سب. إن الاستخدام الأكثر شيوعاً هو وصف مِنَ يقدم الذبيحة كيف يضع يده عَلَى رَأسَ الحيوان المُقدَم ذبيحة. ويرى معنى هَذَا العمل بوضوح في طقس يوم الكفارة العظيم (لا ١٦)، حيث يرمز وضع اليد إلى تحويل الذنب إلى كبش الفداء. إخراج الكبش يعني إبعاد الخطيئة نفسها. بينما في الذبائح الأخرى وضع الأيدي (غالباً في لاويين) يرمز إلى تسليم إسرئيل لشرهم إلى يَهْوَهْ وكذلك خطيئتهم والسماح لَهُ بأن يبيدها.

(ب) رغم ندرة، إلا إن معنى فعل وضع الأيدي قد يكون أيضاً فعل للبركة (تك ٤٨: ١٨). وهو بلا شك وثيق الصلة بطقس وضع الأيدي في مناسبة تقلّد منصب (عد ٢٧: ١٨، ٢٣)، وتدل هَذِه الطقوس عَلَى إن المنزلة الرفيعة الخاصة للشخص الَّذِي يمارس العمل تُنقل إلى الشخص الموضوع عليه الأيدي. إن الفقرتين اللتين نالتا إهتماماً خاصاً في الْيَهُودِيَّة الرَّابَانِيَّة هما اللّتان يتناولان تعيين مُوسَى ليشوع كخليفة لَهُ (عد ٢٧: ١٥-٢٣؛ تث ٣٤: ٩). ففي الأول، ومن خلال وضع يدي مُوسَى على يشوع أمدّه بسلطانه؛ وفي الثاني، زوده برُوحْ حكمته. رأى الْيَهُود هنا مثال وأصل ممارسة رسامتهم الخاصة، والَّذِي صوروه كتسليم رُوحْ مُوسَى مِنَ المعلم الحالي إلى التلميذ.

ع. ج ١. (أ) *epitithēmi tas cheiras* ترد ٢٠ مرة في ع. ج أكثرها بالإرتباط بمعجزات الشفاء (مت ٩: ١٨؛ مر ٥: ٢٣؛ ٦: ٥؛ ٧: ٣٢؛ ٨: ٢٣؛ لو ١٣: ١٣؛ أع ٢٨: ٨)، التي عملها يَسُوعَ والرسل كآيات عَلَى بزوغ فجر العصر المسياني. يظهر التعبير أيضاً في مت ١٩: ١٣، ١٥، للدلالة على بادرة الْبَرَكَة للأطفال الذين جُلبوا ليَسُوع الَّذِي يعبّر عن عرض ممتلىء بالنعمة، بأن نصيب الْمَلَكُوتُ جعل لمن هم دون سن الرُّشد، وبقول آخر: الاقتراب إلى الله بقلب الأطفال.

(ب) أع ٨: ١٧-١٩؛ ٩: ١٧؛ ١٩: ٦، (ربما أيضاً ١تي ٥: ٢٢)، تتبع سياق الْمَعْمُودِيَّة. فقد أعطي الرُّوحُ الْقُدُسُ للذين اعتمدوا وأولئك الذين وضع الرسل الأيدي عليهم، رغم وجود احتمالية لنوع مِنَ التعيين لا يمكن أن يستبعد. تقودنا هاتان الفقرتان مباشرة إلى جو الرسامة الْيَهُودِيّ: أع ٦: ٦ حيث تعيين سبعة يونانيين ليخدموا توزيعهم اليومي لنصيبهم في الجماعة، وَ ١٣: ٣، حيث فوضت السلطة لبُولُسْ وبرنابا وبعثا وأرسلا لأداء مهمة إرسالية معينة.

٢. يرد التعبير الاسمي *epithesis ton cheiron*، ٤ مرات في ع. ج، يستخدم مرة بالإرتباط بالْمَعْمُودِيَّة (أع ٨: ١٨). وفي مناسبة أخرى يدل عَلَى أحد العقائد المبدئية في الْمَسِيحِيَة (عب ٦: ٢)، ومرتين في (١تي ٤: ١٤؛ ٢تي ١: ٦) ليدل عَلَى الطقس الذي بموجبه تمت رسامة تيموثاوس. فبحسب هاتين الفقرتين مُنح تيموثاوس بوضع أيدي الشيوخ أو بُولُسْ المواهب التي احتاجها ليقود الجماعة: الواعظ و التعليم بالْكَلِمَة أو مفنّداً للمُعَلِّمِينَ الكذبة.

٣. مما يدعو للدهشة أنه في كُلّ فقرة حيث وضع الأيدي يظهر بالإرتباط مع رسامة أو إرسال لخدمة محددة، والتي دائماً ما ينفذها أشخاص يمتلكون في تلك اللحظة مواهب مختلفة. في أع ٦: ٦ الرسل هم مِنَ قاموا بوضع الأيدي لإفراز من يقومون بخدمة الموائد، وفي أع ١٣: ٣ للمهمة التبشيرية، من أنبياء ومُعَلِّمِينَ؛ وفي ١تي ٤: ١٤ من قبل الشيوخ؛ وفي ٢تي ١: ٦، من قبل بُولُسْ. لا يبدو أن ع. ج يعترف بقوة الرسامة كالتي تُعيّن لمنصب معين، مثل؛ تلك التي للرسل.

يجب أن نلاحظ أيضاً إن الارتباط الوثيق بين وضع الأيدي والصلاة التشفعية. وهَذَا يقترح بأنه ليس هناك وجود لفكرة نقل بشري لميزة محددة ضرورية لمنصب مِنَ حامل منصب لآخر، كما لو أن تعاقب يحدث. إن فكرة بأن المواهب التي يحتاجها شخص ما في خدمة معينة، هِيَ في تصرف شخص ما يتناقض مع خلاف بُطْرُسْ مع سيمون الساحر (أع ٨: ١٨-٢٤). فالله نفسه هُوَ مِنَ يجهز خدامه بالمواهب ويرسلهم، وهذا يحدث خلال صلاة الْكَنِيسَة. يحمل وضع الأيدي شهادة عَلَى إن قناعة الْكَنِيسَة بأن صلواتها المؤسسة عَلَى وعود الله قد سُمعت.

انظر أيضاً *dexios*، يمين، اليد اليمنى، الجانب الأيمن (١٢٨٨)؛ *aristeros*، شمال، يسار، يد يُسرى (٧٥٤)؛ *cheir*، يد (٥٩٣١).

٢٢٠٣ ἐπιτιμάω، ἐπιτιμάω، (*epitimaō*)، يوبّخ، يَنْتَهِر (٢٢٠٣)؛ ἐπιτιμία، (*epitimia*)، لَوْم (٢٢٠٤).

ث ي&ع. ق يعني الفعل في ث ي يكرم، يلوم، يعاقب ويرفع في السعر. قد يعني الاسم عقاب، قيمة، شرف، احترام. في سب يقوم الناس بالتوبيخ (مثل؛ تك ٣٧: ١٠)، ولكن يجب ألا يفعلوا ذلك (را ٢: ١٦)، ما لم يكن لَهُم سلطة قضائية أو أبوية أو أخوية (جا ٧: ٥= سب ٧: ٦؛ قا؛ أم ١٧: ١٠). لكن لله من يمتلك الْحَقّ في التوبيخ، ليس فقط البشر أو أعدائه (مز ٩: ٥. ٧٦: ٦)، لكن الخليقة أيضاً (١٠٦: ٩)، والشَّيْطَانْ (زك ٣: ٢= سب ٣: ٣).

ع. ج ١. يتكرر ورود الفعل في الأناجيل الازائيّة الثلاث كثيراً، ليدل على الرفض، لكن ليس لفرض عقوبة أساسية. معنى يلوم أو يوبخ يناسب كُلّ الحالات، لكن التعريف الأكثر تحديداً واحتمالاً (أ) يوبّخ الناس أحدهم الآخر كعلامة رفض: وبّخ التلاميذ أولئك الذين قدموا الأطفال ليَسُوعَ (مر ١٠: ١٣ وز)، وبّخ الحشد الأعمى الَّذِي سعى في طلب يَسُوعَ (١٠: ٤٨ وز)، وبّخ بُطْرُسْ يَسُوعَ عندما أنبأهم عن الامه (٨: ٣٢وز)، كما طلب الفريسيون من يَسُوعَ أن ينتهر التلاميذ (لو ١٩:

٣٩). وفي كُلّ حالة رفض يَسُوعَ التوبيخ، رغم إنه هُوَ نفسه كان حراً في توجيه التوبيخ لمن يشاء (لبطرس، مر ٨: ٣٣؛ وابْني الرعد، لو٩: ٥٥). لاحظ بكل الأحوال، الأخ الموبخ أخيه وتوبيخ اللص التائب لم ينال توبيخاً بالمقابل(لو ١٧: ٣).

(ب) أحياناً يَنْتَهِر يَسُوعَ عندما يطرد الشياطين من أجل أن تخضع لَهُ (مر ١: ٢٥؛ ٩: ٢٥)، وَانْتَهَرَ الْحُمَّى (لو ٤: ٣٩)، أو يُسكت العاصفة (مر ٤: ٣٩). فيَسُوعَ يُصوّر هنا كرب الكل عَلَى مثال يَهْوَهَ (مز ١٠٦: ٩)، وكمن يُجلب الخلاص حيث تهرب الشياطين بأمره.

(ج) في مر ٣: ١٢؛ ٨: ٣٠ وز؛ يَنْتَهِر يَسُوعَ ليمنع التلاميذ أو من تمّ تحريرهم من الشياطين من أن يقولوا لأحد عن أعماله كرب الكل. فلم يرد يَسُوعَ أن يعلن عن أعمالهُ لكل شخص حتى يُكمِل خدمته بالْمَوْتُ عَلَى الصليب. في ٢تي ٤: ٢، التوبيخ هُوَ أحد وظائف المعلم الْمَسِيحَي المتمتع بالسلطة، وهذا يسير جنباً إلى جنب مع الوعظ، والتشجيع. لاحظ أيضاً يه ٩ حيث رئيس الملائكة ينتهر الشَّيْطَانَ "لِيَنْتَهِرْكَ الرَّبُّ" (قا؛ زك ٣: ٢).

٢. يظهر الاسم *epitimia* فقط في ٢كو ٢: ٦ حيث يشير إلى اللَّوْم أو حتى العقاب الَّذِي طبّقته الْكَنِيسَةِ في التهذيب الجماعي.

انظر أيضاً *noutheteō*، يحذّر، يُنْذر (٣٨٠٥)؛ *parakaleō*، يَطْلُبُ إلى، يلتمس، يعظ، يُشجع، يعزي (٤١٥١).

٢٢٠٤ (*epitimia*، نقد، لَوْم) ←٢٢٠٣.

٢٢٠٥ ἐπιτρέπω ἐπιτρέπω، (*epitrepō*)، يسمح لـ، يأذن (٢٢٠٥)؛ ἐπιτροπή، (*epitropē*)، تفويض، توصية (٢٢٠٧).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تعني *epitrepō* أن يوكل شيئاً ما لشخص، يوّرث، ثم أيضاً يأذن أو يسمح. وتدل هذه الْكَلِمَةَ عامةً عَلَى سلطة رسمية: لشخص في موقع المسؤلية يعطي تَعْلِيمَات أو رخصة لشخص ما تحت سلطته لعمل شيئاً ما.

٢. نادراً ما يرد هذا الفعل في سب، ويرد الاسم فقط في ٢مك ١٣: ١٤. في تك ٣٩: ٦ يؤتمن يوسف (أو يُعطى سلطة) عَلَى كُلّ بيت فوطيفار. في أس ٩: ١٤ يعطي الملك رخصة لأبناء هامان ليعلقوا عَلَى صلبان. في سب أي ٣٢: ١٤يتهم أليهو أصدقاء أيوب الثلاثة بأنهم أعطوا إذناً لأيوب ليتكلم بالطريقة التي تحدث بها. أخيراً، في ٢مك ١٣: ١٤ تشير *epitropē* إلى التزام يَهُوذَا بـ" قرار" الله، مهما تكن النتيجة، في معركته ضد السلوقيين.

ع. ج ١. ترد *epitrepō*، ١٨ مرة في ع. ج، و*epitropē* مرة واحدة فقط في (أع ٢٦: ١٢). توجد وراء كل الاستخدامات فكرة عامة ألا وهي نزعة السلطة، رغم إنها عَلَى مستويات مختلفة. على المستوى الإنساني، أعطي بيلاطس إذناً ليوسف لإنزال جَسَدِ يَسُوعَ مِنَ عَلَى الصليب ودفنه (يو ١٩: ٣٨). يَطْلُبُ بُولُسُ وينال إذناً ليوجه كلامه لليهود (أع ٢١: ٣٩-٤٠)، ويعطي الملك أغريباس إذناً ليخاطبه بُولُسُ (٢٦: ١). وفيما بعد، أَذِنَ لبُولُسُ للعيش تحت الإقامة الجبرية في روما (٢٨: ١٦)، بدلاً مِنَ أن يعيش في سجن ما.

٢. يشير مت ١٩: ٨؛ مر ١٠: ٤ إلى رخصة مُوسَى بالطلاق في شريعة ع. ق (تث ٢٤: ١-٤، للمزيد عن هَذَا الموضوع *apostasion*–، وثيقة طلاق، ٦٨٧ : *chōrizō*، يقسم، يفصل، يطلق ٦٠٠٤).

٣. لقد كان يَسُوعَ الشخص الذي سُعي أن يؤخذ منه إذناً. فقد طلب منه شخص إذناً أن يذهب ليدفن أبيه، وآخر ليودع أهلَهُ قبل اتباعه ليَسُوعَ (مت ٨: ٢١؛ لو ٩: ٥٩، ٦١). عَلَى أي حال، لم يقبل يَسُوعَ أي مِنَ هذه الأعذار كأسبَابُ كافية للتخفيف مِنَ كلفة التلمذة. كما طلبت جحافل من الشياطين أن يأذن لها يَسُوعَ بالدخول في الخنازير (مر ٥: ١٣؛ لو ٨: ٣٢)، قبل ترك الشخص الَّذِي كانوا يعيشون فيه، وبشكل دائم، لقد أظهر يَسُوعَ سلطاناً عَلَى الأرواح الشريرة.

٤. في فقرتين مِنَ أكثر فقرات ع. ج إثارةً للجدل، يشير بُولُسُ إلى إنه لا يسمح للمرأة أن تتسلط عَلَى الرجال في الْكَنِيسَةِ (١كو ١٤: ٣٤؛ ١تي ٢: ١٢). سواء كتب بُولُسُ هَذَا لأسبَابُ ثقافية أو بسبب مبادئ مطلقة لا يمكن أن يُجزم فيها بناءً عَلَى خلفيات مقترنة بالسياق.

٥. تبدو "إنْ أَذِنَ الرَّبُّ"(١كو ١٦: ٧؛ قا؛ عب ٦: ٣)، عبارة قياسية قد يستخدمها أي شخص لتدل عَلَى اعتماده أو اعتمادها عَلَى الله وإرادته (قا؛ يع ٤: ١٥، "إنْ شَاءَ الرَّبُّ" التي استخدمت الفعل *thelō*، يتمنى، يرغب، يريد، ٢٥٢٧).

٢٢٠٧ (*epitropē*، تفويض، توصية) ← ٢٢٠٥.

٢٢١٠ (*epiphainō*، يظهر، يُرى) ← ٢٢١١.

٢٢١١ ἐπιφάνεια ἐπιφάνεια، (*epiphaneia*)، ظهور، رؤيا (٢٢١١)؛ ἐπιφαίνω، (*epiphainō*)، يظهر، يُرى (٢٢١٠)؛ ἐφίστημι، (*ephistēmi*)، يظهر، يقف بجانب (٢٣٩٢)؛ ἐπιφανής، (*epiphanēs*)، قوي، عظيم، رهيب (٢٢١٢)؛ φανερός، (*phaneros*)، منظور، ظاهر، يُظهر، علانية، يستعلن (٥٧٤٥)؛ φανερῶς، (*phanerōs*)، علني، ظاهر (٥٧٤٧)؛ φανερόω، (*phaneroō*)، يكشف، يُعلن، يُظهر، يَظهر (٥٧٤٦)؛ φανέρωσις، (*phanerōsis*)، كشف، إظهار، توضيح (٥٧٤٨)؛ φαντάζω، (*phantazō*)، يُجعل مرئياً (٥٧٥٧).

ث ي&ع. ق ١. (أ) في ث ي *epiphaneia* مشتقة مِنَ *phainō* ظهور (قا؛ *phōs*، نور، ٥٨٩٠)، تدل أصلاً على الظهور الخارجي أو على نمط الظهور، أيضاً بعد ذلك، مجازياً، ظهور مجيد، وبمعنى آخر: الإحترام، الإمتياز، الفخامة. ولاحقاً أصبحت تُعبر عن الإحساس الَّذِي يسببه الشخص أوالشيء، لكن في زمن يَسُوعَ اصبحت الْكَلِمَةَ تقريباً مصطلح تقني لظهور إله خفي.

(ب) حيث أن الظهورات الإلهية تحدث أساساً في الْهَيكل، فإنّ القسم القصصي الكامل لسجل هَيكل ليندوس يُعنون بـ *epiphaneiai*. إن عيد ظهور إلَهُ مشهور يُحتفل به كعيد ميلاده، واعتلائه، لهي من الأحداث التي تفوق العادة، التي عملَهُا مُعلنةً عن سلطانه، أو عودته مِنَ أَرْضَ غريبة.

(ج) بما إن *epiphaneia* تصف تدخل الآلَهُة الفعال، فأن الحكام المعتبرين كملوك إلَهيين طبقوا الصفة *epiphanēs* على أنفسهم (قا؛ أنتيخوس أبيفانيس في ١مك ١: ١٠، رج أيضاً الحاشية ت.ي).

٢. (أ) في سب *epiphainō* هُوَ الترجمة الرئيسية للفعل العبري *ʼôr* (المبني للمعلوم السببي)، للتسبب في الإشراق، رغم إنها ترجمت أيضاً أفعال عبرية أخرى، ترد في الْبَرَكَةِ الهارونية (عد ٦: ٢٥)، بالإرتباط بفقرات (مز ٣١: ١٦؛ ٦٧: ١؛ ٨٠: ٣، ٧، ١٩؛ ١١٨: ٢٧). إنها دائماً نصرة يَهْوَهَ الرائعة التي تفدي وتنقذ شعبه، بمعنى ظهور الله في العهد القديم.

(ب) *epiphanēs* هِيَ تحويل سب للفعل العبري *nôrāʼ* (اسم الفاعل في المبني للمجهول لـ *yārēʼ*، أن يخاف)، مخيف، مرعب (قض ١٣: ٦؛ يؤ ٢: ١١، ٣١؛ حب ١: ٧؛ مل ١: ١٤). مِنَ الواضح إن سب خلطت اشتقاقات *yārēʼ*، مع اشتقاقت *rāʼâ*، أن يرى (أو حتى *ʼôr*، يضيء)، وعلى ذلك أدخلت عنصر الخوف في مفهوم هذه الْكَلِمَةَ الْيُونَانِيَّةِ. وذلك أصبح واضحاً في ترجمة سواء يوم الرَّبِّ "العظيم" أو "المخيف"(يؤ ٢: ١١، ٣١ [قا؛ أع ٢: ٢٠]؛ مل ٤: ٥) بواسطة *megalē* و*epiphanēs*. بإدخال عنصر الرعب- مِنَ خلال سب- في مفهوم ظهور الرَّبِّ، فقد صار توقع ظهور الله في نهاية الزمان يعني إن فئة هذه الكلمات يمكن أن يرسم النهاية المزدوجة لتاريخ الخلاص؛

حيث الخوف والرعب لغير الْمُؤْمِنِينَ والمجد للمؤمنين.

٣. ترد فئة هذه الكلمات بشكل خاص في ٢مك، هنا تدل *epiphaneia* عَلَى تدخل الله (٣: ٢٤؛ ١٤: ١٥؛ خاصة ١٥: ٢٧)، بمعنى ع. ق لظهور الله ٣ مك ٢: ١٩؛ ٦: ٤، ٩، إرجع إلى استخدامات ع. ق المتناظر مع عد ٦: ٢٥. الصفة *epiphanēs* يمكن أن تصف كُلِّ مِنَ "الرّبّ" (٢مك ١٥: ٣٤؛ ٣مك ٥: ٣٥)، وَ إِلَهُ إِسْرَائِيلَ وأيضاً هَيْكَل ديونيسيوس (٢مك ١٤: ٣٣).

ع. ج ١. يكثر ورود *epiphaneia* و*epiphainō* في الرسائل الرعوية، وكتابات بُولُسَ الأخيرة في ع. ج. استخدمت *epiphaneia* بمعنيين للظهور المرئي لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ عَلَى الأَرْضِ، (أ) ترد للإشارة إلى ظهور الرّبّ عَلَى الأَرْضِ في نهاية التاريخ. وَفقاً لـ ٢تس ٢: ١-١٢، فإن مجيء "إِنْسَانُ الْخَطِيَّةِ" يَسْبَقَ الظهور المرئي للرب يَسُوعَ. في الحقيقة، إن هَذَا الشخص يعمل الآن (٢: ٧)، لكن مجيئه (٢: ٩) يُعَرقَل بقوةٍ غير مُعلنة في الوقت الحاضر (٢: ٦-٧). وسيبيده الرّبّ يَسُوعَ "بِظُهُورِ [*epiphaneia*] مَجِيئِهِ [*parousia*]" (٢: ٨). *epiphaneia* و*parousia*، (←٤٢٤٢) ستفهمان هنا كخلفيتان لـ *epiphaneia* للتشديد عَلَى العمل القوي والفعّال لعودة الْمَسِيحِ، و*parousia* تركز أكثر عَلَى حقيقة ظهوره ثانيةً.

إن العامل الحاسم لما سيفعلُهُ مجيء الرّبّ ثانيةً، هُوَ ظهوره، والدينونة، والتأسيس النهائي لمَلَكُوتِهِ مرتبطة معاً بصُورَةٍ وثيقة. سيكون يوم الدينونة المنتظر للرب كُلّ مِنَ مخيف وَ مجيد (قا؛ أع ٢: ٢٠). لإن النتيجة المزدوجة المحتملة لتاريخ الخلاص، فإن الحاجة لأن يستند الشخص عَلَى أساس في معركة الإيمان ينبغي أن يتم التركيز عليه (لاحظ كيف أن الفكر في ١ تي ٦: ١٢ يَسْبَقَ الَّذِي في ٦: ٤ حيث ترد *epiphaneia*). الذين يحبون الرّبّ "يُحِبُّونَ ظُهُورَهُ" (٢تي ٤: ٨). إن التركيز الَّذِي وضع عَلَى عمل يَسُوعَ العظيم في تعيين موعدِ عودته يشتق بشكل مطلق مِنَ حقيقة أن الرّبّ قد يلقب بكُلّ مِنَ: "الله والمخلّص" (تي ٢: ١٣)، بارتباطٍ مع *epiphaneia* المتوقع، برغم أن ع. ج متحفظ في استخدام " الله" عَلَى يَسُوعَ الْمَسِيحِ.

(ب) طبّقَ الْمَسِيحِيين *epiphaneia* أيضاً عَلَى الظهور الأرضي المنظور لمخلصهم أثناء تَجَسّدِهِ (٢تي ١: ١٠). لقد استخدمت *epiphainō* في ع. ج (فما عدا أع ٢٧: ٢٠) بشكل كلي لتدل إلى ظهور يَسُوعَ عَلَى الأَرْضِ، سواء بنظرة مستقبلية (لو ١: ٧٩)، أو بنظرة خلفية (تي ٢: ١١؛ ٣: ٤). لترى إعْلاَنِ الله القوي مُشرقاً في يَسُوعَ الخادم ليست محكوماً بالعقل، لكنه حَكم الإيمَانِ بشكل حصري، فخارج الإيمان يصبح إعلان الله غير مرئي.

(ج) الفعل *ephistēmi* (السائد استخدامه في لو) قد يعني ببساطة- في بعض الأحيان- يُقْبِل على شخص ما (مثلً؛ لو١٠: ٤٠؛ أع ٤: ١). لكن من الممكن أيضاً أن يستخدم لدل على ظهور ملاك الرّبّ (لو ٢: ٩؛ أع ١٢: ٧)، أو حتى الرب نفسه (أع ٢٣: ١١). في ١تس ٥: ٣ استخدم الفعل للمجيء المفاجيء للويلات الأخروية.

٢. (أ) صَلّت الكنيسة الأولى للرب الَّذِي لم يعد منظوراً لها، لكنها مع ذلك آمنت بأنه حال وحاضر وفعال ليعلن نفسه (١كو ١٦: ٢٢؛ رؤ ٢٢: ٢٠؛ قا؛ عد ٦: ٢٥). لم ينتهِ تفكيرهم في رؤيته ولكن في تدخلِهِ، كذلك في اليقين المتزايد الَّذِي يُشدد الإيمان.

(ب) يرد الاستخدام المُفعم بالمعاني لفئة هذه الْكَلِمَةَ في الكتاب المقدس فقط في سياقات إعْلاَنِ يَهْوَهَ في ع. ق ويَسُوعَ الْمَسِيحِ في ع. ج. للكلام عن الإعْلاَنِ بمعناه الكتابي الأكمل هُوَ أن نتكلم عن يَسُوعَ الْمَسِيحِ مخلصنا. لم تَستخدم هذه الكلمات مُطلقاً بالإرتباط مع الإعْلاَنِ في الخلق. وَفقاً لذلك فإن الكلمات لا تخص نظرية المعرفة المستقلة عن التاريخ، لكن في علم خلاص ع. ج. لقد سَبَقَ وحدث تدخل الله المُخلِّص العظيم، لكن إتمامه سيتحقق فقط بظهور يَسُوعَ الْمَسِيحِ. لذا؛ فإن المؤمنين يعيشون في توتر حيث قد سَبَقَ وتمت المصَالِحَة، ولكن لم يتم الفداء بعد (رو ٨: ٢٣). بمعنى آخر يعيشون على الرجاء.

٣. (أ) فيما يتعلق بالكلمات ذات الصلة بالصفة *phaneros*، منظور، واضح ، جلي، ليست عادة مصطلحات لاهوتية متخصصة، بالرغم مِنَ استخدامها في سياقات لا هوتية مهمة. فهي تُنبّر عَلَى ما هُوَ منظور للرؤية. وهي تُستخدم بالإرتباط مع السر المسياني (مر ٣: ١٢)، حيث كلف يَسُوعَ تلاميذه بألا يعلنوه، وبالرغم مِنَ ذلك صار اسمه معروفاً (٦: ١٤). تُستخدم *phaneros* أيضاً في إعْلاَنِ يَسُوعَ إنه لا يمكن فعل أي شيء في السر إلا ويستعلن (مر ٤: ٢٢؛ لو ٨: ١٧).

في أع ٤: ١٦ أرغم قادة الْيَهُود على الإعتراف بأن الرسل- بُطْرُسُ و يوحنا- قاما بعمل بارز بشفاء الرجل الأعرج في الْهَيكل، "لأَنَّهُ ظَاهِرٌ لِجَمِيعِ سُكَّانِ أُورُشَلِيمَ أَنَّ آيَةً مَعْلُومَةً قَدْ جَرَتْ بِأَيْدِيهِمَا وَلاَ نَقْدِرُ أَنْ نُنْكِرَ". وبنفس الطريقة، سجن بُولُسُ في سبيل الْمَسِيحِ قد صار "ظَاهِرَةً فِي الْمَسِيحِ فِي كُلِّ دَارِ الْوِلاَيَةِ وَفِي بَاقِي الأَمَاكِنِ أَجْمَعَ" (في ١: ١٣). تُلمّح هذه الأمثلة عَلَى إن حق الله سيصبح منظوراً وجلياً في وقت الله الصَالِحِ، سواء حاولنا تعجيله أو إعاقته. إن لـ *phaneros* أيضاً لها معنى غير تقني في أع ٧: ١٣، حيث يشير أستفانوس إلى إن يوسف "اسْتَعْرَفَ ... إِلَى إِخْوَتِهِ".

تعلن رو ١: ١٩ بأن ما يمكن أن يعرف عن الله "ظَاهِرٌ" للبشر في النظام الطبيعي. وفي ٢: ٢٨ أن الَذين هم يهود في "الظَّاهِرِ" (استخدمت *phaneros*، حرفياً "بحسب الظّاهِرِ") وبقول آخر: بالختان، والإقرار الرسمي بالنّاموس، هم غير يَهُود فِي الباطن، إذ أن الختان الصحيح رُوحي في القلب (٢: ٢٩). يجادل بُولُسُ بأن العضوية الأصيلة لشعب الله، لا تتضمن امتلاك علامات خارجية لعضوية العهد، ولكن يتعين أن يوجد الواقع الرُوحي الداخلي. وبالرغم مِنَ أن هذا غائب، كما في حالة الْيَهُود غير المؤمنين، فإن هَذَا لا يُبطل أمانة الله (٣: ١-٤، ٣١؛ قا؛ مز ٥١: ٤). يخطط الله حتى أنه يستخدم عدم إيمان الْيَهُود لمجده، و هو يشاء دمجهم بين شعبه بتطعيمهم ثانية مِنَ خلال عودتهم إليه بمقياس رائع (رو ٩: ١- ١١: ٣٦).

في يوم الرّبّ أعمال كُلّ الناس- مِنَ بينهم الْمُؤْمِنِينَ – سَتَصِيرُ ظَاهِرَةً (١كو ٣: ١٣؛ قا؛ ١٤: ٢٥؛ مر ٤: ٢٢؛ لو٨: ١٧). في الحقيقة، الإنشقاقات التي تتخلل الْكَنِيسَةَ تجعل الْمُزَكَّوْنَ ظَاهِرِينَ (١كو١١: ١٩). في غل ٥: ١٩-٢٣، يلفت بُولُسُ الإنتباه إلى أن أعمال الطبيعة الخاطئة ظَاهِرَةٌ بالتباين مع ثَمرِ الرُوحِ. يحث بُولُسُ تيموثاوس عَلَى ممارسة واجبات خدمته "لِكَيْ يَكُونَ تَقَدُّمُكَ ظَاهِراً فِي كُلِّ شَيْءٍ" (١تي ٤: ١٥). وبنفس الطريقة، أَوْلاَدُ اللهِ ظَاهِرُونَ من خلال موقفهم تجاه الخطيئة (١يو ٣: ١٠).

(ب) الظرف *phanerōs*، يعني علناً، مكشوف حتى ما يمكن أن يراه كُلّ شخص (مر١: ٤٥؛ يو ٧: ١٠). في أع ١٠: ٣ يُمكن أن تُترجم "واضحاً" [ت. ي + ت. م] أو "جلياً".

(د) يرد الفعل *phaneroō* يعلن، يُجعلُ معروفاً، يظهر ٤٩ مرة في ع. ج **(i)** في مر ٤: ٢٢ كأنه مقولة مثلية، بينما في الأماكن الأخرى ترد في الأناجيل الازائيّة في النهاية الأطول لمرقس (١٦: ١٢، ١٤).

(ii) عَلَى أي حال غالباً ما يرد هَذَا الفعل في يو، عملياً كمرادف لـ *apokalyptō*، يُظهر، يكشف (← ٦٣٦). يوحنا المعمدان أتى يعمد بالماء لكي يَسُوعَ الْمَسِيحِ "يُظْهَرَ لإِسْرَائِيلَ"(يو ١: ٣١). الآية المعجزية في عرس قانا الجليل "أَظْهَرَ مَجْدَهُ فَآمَنَ به تلاَمِيذُهُ"(٢: ١١). والذين يعملون الشر يبغضون النور ولا يقبلون إليه "وَأَمَّا مَنْ يَفْعَلُ الْحَقَّ فَيُقْبِلُ إِلَى النُّورِ لِكَيْ تَظْهَرَ أَعْمَالُهُ أَنَّهَا بِاللهِ مَعْمُولَةٌ" (٣: ٢١).

حث إخوة يَسُوعَ أن يذهب إلى اورشليم "فَأَظْهِرْ نَفْسَكَ لِلْعَالَمِ" (٧: ٤)، ولكن هذه الكلمات تُظهر عدم الإيمان (٧: ٥). وقد رفض يَسُوعَ

مشورتهم، لإن وقته لم يكن قد أتى بعد. يوضح يَسُوعَ إن الشخص المولود أعمى بأنه "لاَ هذَا أَخْطَأَ وَلاَ أَبَوَاهُ لكِنْ لِتَظْهَرَ أَعْمَالُ اللهِ فِيهِ" (٩: ٣). في صلاته الشفاعية كرئيس كهنة "أَنَا أَظْهَرْتُ اسْمَكَ لِلنَّاسِ الَّذِينَ أَعْطَيْتَنِي مِنَ الْعَالَمِ" (١٧: ٦). في ٢١: ١، ١٤ استخدم *phaneroō* لإعلان يَسُوعَ عن نفسه لتلاميذه.

استخدم الفعل أيضاً بشكل مجازي في ١يو. في يَسُوعَ "الْحَيَاةَ أُظْهِرَتْ، وَقَدْ رَأَيْنَا وَنَشْهَدُ وَنُخْبِرُكُمْ بِالْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ عِنْدَ الآبِ وَأُظْهِرَتْ لَنَا "(١: ٢). بالتباين مع عمل غير الْمُؤْمِنِينَ في هجرهم للجماعة يُظهر بوضوح بأنهم لم يكونوا حقاً مِنَ الجماعة (٢: ١٩). في ٢: ٢٨ استخدم الفعل لمجيء الْمَسِيحَ. تمضي الرسالة في تطوير التوتر بين ظهور الْمَسِيحَ ونتائج ذلك عَلَى الْمُؤْمِنِينَ "أَيُّهَا الأَحِبَّاءُ، الآنَ نَحْنُ أَوْلاَدُ اللهِ، وَلَمْ يُظْهَرْ بَعْدُ مَاذَا سَنَكُونُ. وَلكِنْ نَعْلَمُ أَنَّهُ إِذَا أُظْهِرَ نَكُونُ مِثْلَهُ، لأَنَّنَا سَنَرَاهُ كَمَا هُوَ" (٣: ٢). فقد ظهر يَسُوعَ "لِكَيْ يَرْفَعَ خَطَايَانَا" (٣: ٥)، ولِكَيْ يَنْقُضَ أَعْمَالَ إِبْلِيسَ (٣: ٨). وأخيراً "أُظْهِرَتْ مَحَبَّةُ اللهِ" بإرسال ابْنَه "لِكَيْ نَحْيَا بِهِ" (٤: ٩، قا؛ يو ٣: ١٦).

في رؤ ٣: ١٨ قُدمت نصيحة لكَنِيسَة لاودكية لأن تشتري ثياباً بيضاء مِنَ الْمَسِيحَ المُقام فَلاَ يَظْهَرُ خِزْيُ عُرْيَتها. وفي ١٥: ٤ ترنيمة الذين غلبوا ويحتفلون بالله القدوس، وفي الحقيقة "أَنَّ جَمِيعَ الأُمَمِ سَيَأْتُونَ وَيَسْجُدُونَ أَمَامَكَ، لأَنَّ أَحْكَامَكَ قَدْ أُظْهِرَتْ".

(iii) يستخدم بُولُسَ *phaneroō* و*apokahptō* كمترادفين (قا؛ رو ١: ١٧؛ ٣: ٢١، عَلَى إعلان بر الله في الْمَسِيحَ؛ أف ٣: ٥ وَ كو ١: ٢٦، عَلَى إعلان السر المخفي مُنذ الأَزْمِنَةِ الأزلية). في رو ١: ١٩ وَ ١كو ٤: ٥ *phaneroō* لَهُا معنى أن يجعله مرئياً وتشير الفقرة الأولى إلى إعلان الله "وَقُدْرَتُهُ السَّرْمَدِيَّةُ وَلاَهُوتُهُ" في الخليقة (رو ١: ٢٠)، بينما يشير الثاني إلى الدينونة العتيدة عندما "سَيُنِيرُ خَفَايَا الظَّلاَمِ وَيُظْهِرُ دوافع الْقُلُوبِ". إن لِهَذا تطبيقات عملية، عند بولس، بأنه لا يحكم قبل الوقت، مقتنعاً بأن يتركها لقضاء الله، وعلى حدٍ سواء، فهو لا يتمنى أن يكون لديه إطراء غير ناضج لنفس السبب.

يستخدم بُولُسَ *phaneroō*، ٩ مرات في ٢كو، خاصة في السياقات الجدلية. فهو يستخدمه للإعلان الَّذِي يأتي خلال وعظه (٢: ١٤؛ ١١: ٦). طريقة حياته الرسولية الخاصة هِيَ نفسها إعلان مناقض عن الْمَسِيحَ، بطريقة ما مقارنة بحياة الْمَسِيحَ الخاصة. فالبشر يتوقعون- طبيعياً- أن الله يظهر نفسه في النجاح. ولكن في الحقيقة، عكس ذلك، فإن حَيَاةُ بُولُسَ الرسولية كانت مرض ومعاناة، ويحمل دائماً "فِي الْجَسَدِ كُلَّ حِينٍ إِمَاتَةَ الرَّبِّ يَسُوعَ، لِكَيْ تُظْهَرَ حَيَاةُ يَسُوعَ أَيْضاً فِي جَسَدِنَا" (٢كو ٤: ١٠؛ قا؛ ٤: ١١). بالتباين مع ذلك، وجود رجال ونساء مؤمنين "ظَاهِرِينَ أَنَّكُمْ رِسَالَةُ الْمَسِيحِ" (٣: ٣)، كأنه تبرئة لرسولية بُولُسَ، وهذا عكس رسائل التصديق الَّتي يتبجح بها مقاوميه.

يستخدم بُولُسَ أيضاً *phaneroō* لمثول كُلِّ شخص أمام كرسي دينونة الْمَسِيحَ (٢كو ٥: ١٠-١١). علاو ة عَلَى ذلك، "وَأَمَّا اللهُ فَقَدْ صِرْنَا ظَاهِرِينَ لَهُ" (٥: ١١أ)، ويتمنى بُولُسَ أن يكون هَذا واضحاً لقرائه (٥: ١١ب). يُصرّح بُولُسَ في ٧: ١٢ بأن قصده مِنَ الكتابة بتلك الطريقة حتى يمكن لأهل كورنْثُوسَ أن يروا مقدار تكريسه لَهُم. وعلى الرغم مِنَ افتقاره إلى البلاغة فإن بُولُسَ يُعبّر عن أمله في أن رسوليته وتكريسه للْمَسِيحَ قد أصبح "واضح تماماً" لَهُم (١١: ٦).

الإعلان (عن سر الْمَسِيحَ) قد حدث في التصريح عنه (رو ١٦: ٢٥-٢٧؛ كو ١: ٢٥-٢٦؛ ٤: ٤). في أف ٥: ١٣ السلوك الْمَسِيحي يُعرف كسلوك في النور. إن فكرة الإعلان تطورت بالأكثر كسر مكتوم مُنذ أزمنة ولكنه الآن قد أعلن في الْمَسِيحَ (كو ١: ٢٦؛ ٣: ٤؛ ٤: ٤؛ قا؛ أف ٣: ٥-٦؛ ٦: ١٩).

في ١تي يُضمّن بُولُسَ موضوع السر في اقتباسه مِنَ تسبيحة مَسِيحية قديمة، إحدى العبارات بأن يَسُوعَ "ظهر في الْجَسد". إن *phaneroō* هنا تُشير إلى التَجَسُدِ (قا؛ رو ١: ٣-٤. واستخدام الفعل في المواضع الأخرى لخدمة تجَسُدِ يَسُوعَ في يو ١: ٣١؛ عب ٩: ٢٩؛ ١بط ١: ٢٠؛ ١يو ١: ٢؛ ٣: ٥، ٨)، ومن المحتمل أيضاً كامل خدمته عَلَى الأرض حتى الصعود. يصف نفس الفعل أهمية التَجَسُدِ في ٢تي ١: ١٠، حيث يُجمل بُولُسَ هدف ظهور يَسُوعَ الْمَسِيحَ. التَجَسُدِ أيضاً هُوَ في ذهنه بالرجوع إلى الفعل في الرسائل الرعوية، ولكنه متوسط بالتصريح "وَإِنَّمَا أَظْهَرَ كَلِمَتَهُ فِي أَوْقَاتِهَا الْخَاصَّةِ "(تي ١: ٣).

(iv) يرد الفعل مرتين في عب ٩، لكن بمعان مختلفة جداً. يُشير في ٩ : ٢٦ إلى تجَسُدِ يَسُوعَ، وظهوره "عِنْدَ انْقِضَاءِ الدُّهُورِ"، بقصد تقديم ذبيحة عن الخطايا أفضل مِنَ ذبائح ع. ق، وطقوس يوم الكفارة. إن ظهور الْمَسِيحَ فريد وغير متكرر. بالمقابل، فإن الكاتب قد ناقش سابقاً أن بناء خيمة الاجتماع (متضمنة الْهَيكل) ومنع الكل مِنَ الدخول عدا رئيس الكهنة إلى قدس الأقداس، لهو دليل واضح عَلَى عدم كفاية ع. ق "مُعْلِناً[*dēloō*] الرُّوحُ الْقُدُسُ بِهذَا أَنَّ طَرِيقَ الأَقْدَاسِ لَمْ يُظْهَرْ [*phaneroō*] بَعْدُ، مَا دَامَ الْمَسْكَنُ الأَوَّلُ لَهُ إِقَامَةٌ" (٩: ٨).

(v) يرد الفعل أيضاً مرتين في ١بط، ويشير إلى ظهوري الْمَسِيحَ أي في حياته التاريخية وفي مجيئه ثانيةً: هُوَ "قَدْ أُظْهِرَ فِي الأَزْمِنَةِ الأَخِيرَةِ مِنْ أَجْلِكُمْ" (١: ٢٠)، وَ "مَتَى ظَهَرَ رَئِيسُ الرُّعَاةِ تَنَالُونَ إِكْلِيلَ الْمَجْدِ الَّذِي لاَ يَبْلَى" (٥: ٤).

(د) الاسم *phanerōsis*، إعلان، إظهار يرد مرتين فقط في ع. ج. في ١كو ١٢: ٧ يصف مواهب الرُّوحُ "لكِنَّهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ يُعْطَى إِظْهَارُ الرُّوحِ لِلْمَنْفَعَةِ". وفي ٢كو ٤: ٢ استخدمت لترابط بين وعظ بُولُسَ في الإجابة عن الاتهامات، حيث يؤكد عَلَى إنه "بَلْ بِإِظْهَارِ الْحَقِّ" (قا؛ هَذا الاستخدام مع ٢كو ٥: ١٠-١١، واستخدام الفعل عامةً في ٢كو [انظر أعلاه]. الأكثر احتمالاً إن الخلفية هنا هِيَ قاعة المحكمة حيث كان يستخدم الفعل للمثول أمام المحكمة.

(هـ) الفعل *phantazō* يُجعلُ منظوراً، يرد فقط في عب١٢: ٢١ لموسى عَلَى جبل سيناء: "الْمَنْظَرُ [اسم فاعل لـ *phantazō*] هكَذَا مُخِيفاً حَتَّى قَالَ مُوسَى: «أَنَا مُرْتَعِبٌ وَمُرْتَعِدٌ!»" (قا؛ تث ٩: ١٩). للكلمة ذات العلاقة *phantasma*، ← *mageia*، سحر، ٣٤٠٤.

انظر أيضاً *apokalyptō* يعلن، يكشف، يُظهر (٦٣٦)، *dēloō*، يكشف، يوضح، يشرح (١٣١٧)، *chrēmatizō*، يوحي برؤيا أو أمر أو تحذير، يدعو، يمنح اسم أو يُسمي (٥٩٧٦).

٢٢١٢ (*epiphanēs*، قوي، عظيم، رهيب) ← ٢٢١١.

٢٢١٥ (*epiphōneō*، يصيح، صيحة) ← ٣١٨٩.

٢٢٢٤ (*eponomazō*، يُسمي، يُلقب) ← ٣٩٥٠.

٢٢٢٧ (*epopteuō*، يُلاحظ) ←٣٩٧٢.

٢٢٣٠ (*epouranios*، سماوي) ← ٤٠٤١.

٢٢٣١ **ἑπτά**، ἑπτά (*hepta*)، سبعة (٢٢٣١)؛ ἑπτάκις، (*heptakis*)، سبع مرات (٢٢٣٢).

ث ي&ع. ق ١. يمكن أن تُشرح الأهمية النوعية المرتبطة بالعدد سبعة (*hepta*) في كافة أرجاء تاريخ الأديان، أصلاً مِنَ الانبهار الَّذِي تم الاحساس به مِنَ انتظام رحلة الزمن في دورات سبعة أيام، متفق عليها وتناغم ذلك مع أربع أطوار القمر، وبشكل ثانوي مِنَ الملاحظات الفلكية الأخرى. فمنذ الإنسان البدائي لم يكن هناك خط زمني متسلسل يمكن للبشر أن يدركوا الوقت كفترة، فأصبح السبعة رمز لفترة زمنية تامة منتهية بشكل كامل. والتكهنات الفلسفية فيما يتعلق بالعدد سبعة قد عرفت مِنَ اليونان.

٢. بالنسبة للإسْرَائِيلِين، فإن الرقم سبعة كان رمزاً للكمال. وقد تبنى ع. ق مجازات رمزية لِهَذا الرقم بطرق متعددة: اكتمال الخليقة في سبعة

أيام (تك ١: ١-٢: ٤أ)، أعياد السبعة أيام هِيَ أَزْمِنَةُ مكتملة (لا ٢٣: ٦، ٣٤)، رش الدم سبع مرات متكررة (*heptakis*)، قدم لإسْرَائِيل تطهيراً كاملاً (١٦: ١٤، ١٩). وقد وعد يَهْوَهَ قايين سبعة أضعاف (إنتقام) أي انتقاماً شاملاً (تك ٤: ١٥)، ويرى يَهْوَهَ كُلّ شيء بسبعة عيون (زك ٤: ١٠)، وإحدى علامات إتمام زمن الخلاص هُوَ زيادة قوة إشعاع الشَّمْسِ سبعة أضعاف (إش٣٠: ٢٦)، في سفر الأمثال سبع مرات ممكن أن تدل فعلياً عَلَى الكل (٢٦: ١٦، مس فقط).

إن مضاعفات العدد سبعة تُشير إلى عدد صحيح، للدلالة على الكمال (تك ٤٦: ٢٧-٧٠ في مس؛ و٧٥ مرة في سب قض٢٠: ١٦). في قائمة الأُمَم في تك ١٠، فإن ٧٠ (٧ × ١٠) أمة قد ذكرت (قا؛ ١أخ ٨٩: ٥٩-٦٠)، لعل هَذَا المفهوم يكمن في خلفية لو ١٠: ١-١٧، حيث سجلت بعض المخطوطات أن يَسُوعَ أرسل ٧٠ تلميذاً إلى الأمم (تقرأها الترجمة الحديثة ٧٢ [ت. ع. م]، رج أيضاً *hebdomēkonta*، سبعون، ١٥٧٣). لقد كان العدد سبعون تحديدياً لـ سب، أي ترجمة ع. ق إلى الْيُونَانِيَةِ لسبعين أمة الْعَالَم (قا؛ خطاب أريستاس مع أسطورته بأن سب كانت عمل سبعين شيخاً من اليهود).

ع. ج ١. يرد العدد سبعة ومشتقاته في رسائل ع. ج فقط بالإشارة إلى ع. ق : رو ١١: ٤ (قا؛ ١مل ١٩: ١٨)، عب ٤: ٤ (قا؛ تك ٢: ٢)، عب ١١: ٣٠ (قا؛ يش ٦: ١-٢١). في رو ١١: ٤ يستشهد بولس بـ١مل ١٩: ١٨ بأنه في زمانه وجد بالفعل بقية مَسِيحُية، وهذه البقية تمثل كُلّ إسْرَائِيل، مثلما يُبَشِّر الفجر بقدوم النهار(رو ١١: ١٦). في مر ١٢: ١٨-٢٣ تخيل الصدوقيون حال امرأة تزوجت ولم تنجب، وبموت زوجها تزوجت بأخيه (تث ٢٥: ٥-٦)، حتى صار لها سبعة أزواج (من اخوة زوجها).

٢. سكن شخص ما "سَبْعَةَ أَرْوَاحٍ" (مت ١٢: ٤٣-٤٥) أو بـ "سَبْعَةَ شَيَاطِينَ" (لو ٨: ٢) للدلالة عَلَى إنهُ مسكون بالكامل. في مت ١٨: ٢١ يسأل بُطْرُسُ عن حدود الغفران "هَلْ إِلَى سَبْعِ مَرَّاتٍ؟"، هنا العدد سبعة لَهُ مغزى رقمي ولكن يَسُوعَ أجاب إنَ الغفران يجب أن يكون "سَبْعِينَ مَرَّةً سَبْعَ مَرَّاتٍ" أي إجمالياً وبلا حدود (١٨: ٢٢؛ قا؛ لو ١٧: ٤).

٣. بالرغم مِنَ كُلّ الاختلافات الفردية بين سلسلتي نسب يَسُوعَ في متى ولوقا إلا أنهما تمحورتا حول العدد سبعة. في مت ١: ١٧ -٢٨ يوجد ثلاث مجموعات مِنَ أربع عشرة (٧×٢) جيلاً: مِنَ إبْرَاهِيمَ لدَاوُدَ، ومن دَاوُدَ إلى سبي بَابِل، ومن السبي إلى يَسُوعَ. يَسُوعَ بدأ السبعة الثالثة. يسرد لو ٣: ٢٣-٣٨ سبعة وسبعين أباً ليَسُوعَ، مِنَ الواضح إن كلا البشيرين مهتم بإتمام التاريخ في شخص يَسُوعَ الْمَسِيح- تاريخ الخلاص (مت)، وتاريخ الْعَالَمِ (لوقا). مِنَ نواح أخرى يبين متى ميلَهُ للعدد سبعة كنظام لترتيب إنْجِيلَهُ (أي سبعة أمثال في ص ١٣، سبع ويلات في ص ٢٣)، إنه أسلوبه في التعبير عن لاهوت إتمام الخلاص.

٤. يستخدم سفر الرؤيا عدد سبعة أكثر مِنَ كُلّ أسفار ع. ج. وهو موجّه إلى سبع كنائس آسيا، الذي يرمزلكل الكنائس (١: ٤، ١١). بعدها يوجد سبع أرواح (١: ٤؛ ٤: ٥؛ ٥: ٦)، وسبعة أختام (٥: ١)، والخروف بسبعة قرون وسبعة عيون (٥: ٦)، وسبعة ملائكة وسبعة أبواق (٨: ٢-٦)، وسبعة رعود (١٠: ٣-٤)، وسبعة ملائكة مع سبعة جامات غضب (١٥: ١-١٦: ٢١) إلخ. عامةً؛ يدل العدد سبعة عَلَى ظهور الله الأخروي النهائي، وهو ينجز كُلّ شيء عَلَى نحو متناظر- ومِنَ الناحية المعاكسة لله- يوجد عمل نهائي يسعى لمقاومة قوة الله (أي التنين ذو السبعة رؤوس متوجة ١٢: ٣ إلخ).

في الحقيقة، إن العدد سبعة يلعب دوراً هاماً في كل بناء سفر الرؤيا. يتكون السفر مِنَ سبعة مجموعات مِنَ الرؤى بدورها تتكون مِنَ سبعة عناصر. لقد حاول البعض أن يربطوا بين هذه الرؤى السبعة وبين أيام الخليقة السبعة في تك ١. وهو كتفسير مثالي لِهَذَا السفر، ليست هذه الرؤى السبعة متتابعة، ولكن كُلّ رؤية تسجل التاريخ مِنَ صعود الْمَسِيحَ إلى منتهى الزمان، مِن وجهة نظر مختلفة وبتدرج تتصاعد إلى نهاية التَارِيخ والخليقة الْجَدِيدَة.

٢٢٣٢ (*heptakis*، سبع مرات) ← ٢٢٣١.

٢٢٣٦ ἐραυνάω ،ἐραυνάω ،(*eraunaō*)، يبحث (٢٢٣٦)؛ ἐξεραυνάω ،(*exeraunaō*)، يبحث عن (٢٠٠١)؛ ἀνεξεραύνητος ،(*anexeraunētos*)، غير قابل للبحث (٤٥١).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي *ereunaō* (الشكل الأولي *eraunaō*) و*exereunaō* تدل عَلَى البحث بالإستعانة بالحيوانات، ثم بعد ذلك (في المحيط البشري)، يفحص، يستقصي مثلاً في الأرتباط مع تفتيش منزلي، أو جلسة استماع قضائية، وخاصة في تحريات دينية وفلسفية وعلمية. وتعني *anexereunētos*، لا تستقصى، لا يُسبر غوره، غير قابل للبحث.

٢. (أ) في سب تعني *ereunaō* يسأل ، يبحث باجتهاد، استخدمت لبحث لابان عن آلِهَته عندما كان غاضباً (تك ٣١: ٣٥)، وَما يؤخذ غنيمة مِنَ البيوت (١مل ٢٠: ٦= سب٢١: ٦)، ولكن أيضاً للتفتيش عن الحكمة والفهم (أم ٢: ٤ *exereunaō*)، ولفحص الشخص التائب عن طريقة الحَيَاةُ (مرا ٣: ٤٠، *exereunaō*). إن أفكار الله أبعد مِنَ أن تُستقصى (يهو ١٤ :٨)

(ب) يقول فيلو أن البشر يمكنهم بالبحث إختراق مكنونات الله الداخلية. ويستخدم هذه الْكَلِمَةَ أيضاً لوصف تمحيص علمي للفكر، ولتفسير ع. ق. إن جماعة قمران بحثت الكتب المقدسة مِنَ أجل بلوغ معرفة مقاصد الله.

ع. ج ١. يستخدم ع. ج *eraunaō*، (٦ مرات)، و *exereunaō* (مرة واحدة)، يتمثل في ذلك استخدام ث ي. ففي يو ٥: ٣٩ وَ ٧: ٥٢ *eraunaō* تشير إلى البحث الْيَهُودِيّ الْمُتغلغل في الكتب المقدسة من أجل الحصول عَلَى معناها – الْمُخبأ في النَّامُوس (قا؛ ٥: ١٦، ٤٥). إن الصياغة *eraunate* في ٥: ٣٩ يجب أن تُفهم كصيغة دلالية ("أنتَ تبحث") وليس كأمر ("ابحث!"). فالْيَهُود يفتشون الكتب المقدسة ولكنهم منهمكون بالكلمات ويظنون إنه بمجرد تحقيق الحرف يمكنهم ضمان الْحَيَاة الأَبَدِيَّة. على أي حال، إن نفس هَذَا البحث الْمُتعمق قد أعماهم عما يُشير إلى الْحَيَاةُ الحقيقية المعلنة في الكتب المقدسة. إن التصورات المسبقة ومنهج دراسة النَّامُوسِ أدت باليهود إلى رفض يَسُوعَ (٧: ٥٢)، الَّذِي فيه وحده الْحَيَاةُ.

٢. في ١بط ١: ١٠ -١١، *exeraunaō*، وَ *eraunaō* تشيران إلى بحث الأنبياء التواق وتفكيرهم المتعمق لما أعلن لَهُم بالرُّوحُ، إلا أنه يجب التميز بوضوح بينهما وبين *prophēteuō* (يتنبئ؛ ← *prophētēs*، نبي، ٤٧٣٧).

٣. يظهر مفهوم ع. ق في رو ٨: ٢٧؛ رؤ ٢: ٢٣ بأن الله يفحص قلوب البشر(قا؛ ١صم ١٦: ٧؛ ١مل ٨: ٣٩؛ مز ٧: ٩). بينما يفحص الله أعماق قلوب البشر فإن أحكامه عليهم غير قابلة للفحص (رو ١١: ٣٣ *anexereunētos*). فقط رُوحَ الله عاملاً في الكائن البشري هو القادر على أن يبحث عن المعرفة التي لا تزال مخفية في أعماق الله (١كو ٢: ١٠؛ قا؛ مت ١١: ٢٥؛ ١٣: ١١؛ ١٦: ١٧؛ أف ٣: ٣، ٥). في ١كو ٢: ٩ يقتبس بُولُسُ إش ٦٤: ٤ حيث يفحص الرُّوحُ، العائق وراء سقوط كُلّ بحث إنْسَانِي تلقائي، فمن خلال الرُّوحُ نقدر أن نصل "إلى أعماق الله "

انظر أيضاً *heuriskō*، يجد، يكتشف (٢٣٥١)؛ *zēteō* يسأل، يَطْلُبْ (٢٤٢٦).

٢٢٣٧ ἐργάζομαι ،ἐργάζομαι، (*ergazomai*)، للعمل، يكون نشيطاً، يعمل، يقوم بـ(٢٢٣٧)؛ ἔργον، (*ergon*)، عمل، شغل، إنجاز، شيء، موضوع (٢٢٤٠)؛ ἐργασία، (*ergasia*)، عمل، ممارسة، شغل (٢٢٣٨)؛ ἐργάτης، (*ergatēs*)، فاعل، عامل (٢٢٣٩)؛ κατεργάζομαι، (*katergazomai*)، يفعل، يعمل، ينجز (٢٩٨١)؛ ἐνέργεια، (*energeia*)، عمل، عملية، فعل (١٩١٨)؛ ἐνεργέω، (*energeō*)، يعمل، ينتج، يُحدث شيئاً (١٩١٩)؛ ἐνεργής، (*energēs*)، نشيط، فعّال، قوي (١٩٢١)؛ ἐνέργημα، (*energēma*)، نشاط، خبرة (١٩٢٠)؛ εὐεργεσία، (*euergesia*)، شفقة، فعل خير، إحسان (٢٣٠٧)؛ εὐεργετέω، (*euergeteō*)، يعمل، يُفيد، يُظهر شفقة (٢٣٠٨)؛ εὐεργέτης، (*euergetēs*)، محسن (٢٣٠٩)؛ συνεργός، (*synergos*)، يعملون معاً في، رفيق في العمل، مُساعد (٥٣٠١)؛ συνεργέω، (*synergeō*)، يعملوا معاً، يتعاون، يُساعد (٥٥٠٠).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تدل *ergon* عَلَى عمل أو فعل، يمكن أن يُشير إلى نشاط رسمي أو مهني محدد (مثل؛ حرفة زراعية أوعسكرية)؛ وأخيراً صار لها المعنى الأضعف: أي شيء، أو مادة. إن الفعل *ergazomai* لَهُ معنى أساسي، أن يعمل أو يكون مشغول بشيء ما، واستُخدم متعدياً ليعني: يخلق، ينتج، يؤدي، يتدرّج. إن *ergasia* يمكن أن تعني جهد (جسدي أو عقلي)، وظيفة، ترتيب. عادة *ergatēs* تدل عَلَى شخص ما يفعل شيء ما، العامل كعضو في طبقة ما (مثل؛ عبد) أو فئة مهنية (مثل؛ عمال مزرعة).

(ب) تدل *energeia* عَلَى نشاط؛ بينما *energeō* تعني أن يكون نشيطا، يكون في عمل، وكمتعدي يؤثر أو يعمل شيء ما. تعني *energēs* نشيط ،مؤثر، و *energēma* على ذلك الّذِي تمّ، صنيع.

(ج) أيضاً ينتمي لفئة هذه الكلمة *euergesia* عمل صَالِح، حسن الأداء؛ *euergeteō* الّذِي أصبح في الحضارة الْيُونَانِيّة الرومانية لقب شرفي يُعطى لأناس مكرمين، بالأخص الملوك *synergeō*، زميل العمل، مساعد، *euergetes* العمل معاً، يتعاون.

(د) في الأزمنة المبكرة في ث ي وصف العمل وكأن لَهُ قيمة أخلاقية، فأولئك الّذِين يعملون بجد ينالون مدح الآلِهة، بينما الكسالى ينالون الخزي. يُظهر البشر أنفسهم، بأنهم مناسبون للمجتمع بما لديهم من *ergon*. بالنسبة لأفلاطون *ergon* وثيقة الصلة بالفضيلة (← *arete*، ٧٤٦). وعند أرسطو فإن مهمة *arete* هِيَ بلوغ كمال الـ *ergon* لعضو ما (مثل؛ رؤية العين). ويمكن أن يُطلق على أعمال الشخص صَالِحة، سيئة، شريرة، ظالمة إلخ.

٢. (أ) في سب فإن فئة هذه الكلمة لَها معنى كامل المجال في استخدامات ث ي. ما هُوَ جديد مشروط بإيمان إِسْرَائِيلَ المحدد بالله. في البداية استخدمت *ergon* لتصف عمل الخالقَ الإلَهي (تك ٢: ٢-٣)، وقد حقق الله عملَهُ من خلال كلمته (*logos*، ٣٣٦٤). ترد عبارة متكررة في الشعر العبري هِيَ "أعمال يديك"، الّتي تتضمن السّمَاء والأرض والجنس البشري (مثل؛ مز ٨: ٦؛ ١٣٨: ٨؛ قا؛ إش ٢٩: ٢٣). لقد استخدمت *ergon* أيضاً لأعمال يَهْوَهَ في التاريخ، التي من خلالها أظهر أمانته للعهد (قا؛ مز ٩٥: ٩)، وفي بعض الأحيان تعني معجزة (قا؛ سي ٤٨: ١٤). ولكن أعمال الله ممكن أن تكون دينونة (مثل؛ إش ٢٨: ٢١).

(ب) عندما ترتبط *ergon* بما تفعلهُ الكائنات البشرية، فإنها تقدم تعبيراً خاصاً لثلاثة أفكار لاهوتية. **(i)** في معظم المواضع لَها معنى إيجابي؛ فهي تصف إتمام مهمة وضعها الله عَلَى عاتق أناس (قا؛ تك ٢: ١٥). وأعمال العبادة مثل تقديم الذبائح هِيَ أعمال ذات قيمة دينية (عد ٨: ١١). ولكن أيضاً في أعمال الحياة اليومية التي تستوفي ناموس الله إيجابياً (قا؛ خر ٢٠: ٩- ١٠). ان هذا يطبق على كل من محيط العمل الطبيعي للفرد (قا؛ تث ٢: ٧؛ ١٤: ٢٩؛ مز ٩٠: ١٧)، والأعمال المحددة للتوبة (مثل؛ البر في مز ١٥: ٢).

(ii) إن *ergon* تُشير- في ترابط مع السقوط- إلَى اضطراب، عبْء ولعنة (قا؛ تك ٣: ١٧-١٩؛ ٤: ١٢؛ ٥: ٢٩). هذه الفكرة مفعمة بالحَيَاةُ في الهلينية العبرية حيث كان ينظر إلى الأعمال البشرية كأنها جوهرياً خاطئة (١إسد ٤: ٣٧؛ ٢إسد ٧: ١١٩).

(iii) لا يزال في مواضع أخرى- في سب- لـ *ergon* معنى سيء، أعمال تستحق التوبيخ، التي تجلب الانفصال عن الله، أي الخطيئة (مثل؛ أي ١١: ١١). إن الأمر ليس عمل شرير بعينه ولكن طبيعة الأعمال الخاطئة التي أبعدت عن الله (قا؛ أم ١١: ١٨؛ إش ٥٩: ٦).

(ج) لقد استخدمت *energeia*، ٨ مرات في سب أساساً للعمل الألَهي أو للقوى الشّيْطَانية (مثل؛ حك ٧: ١٧، ٢٦؛ ٢مك ٣: ٢٩).

(د) لقد طوّرت اليَهُودِيّة وجهة نظرالأعمال البشرية كضرورة مِنَ أجل إتمام النّامُوس وبالتالي فعل البر. إن الطريق للتقوى قد وصف بقوانين متعددة مرتبطة بأشياء مثل: السبت، والتطهيرات الطقسية. لكن؛ بما أنه لا يتبع كُلّ شخص هَذَا الطّرِيقْ بكل تفصيلاته، فقد صار لازماً التمييز بين الْبَارّ والأشخاص متوسطي التقوى. وقد أدى هَذَا التمييز إلى عقيدة المكافَأة أو العقاب من خلال دينونة إلَهية فيها الله، يوماً ما، سيكافئ البشر بحسب أعمالُهم. فينال غير الْمُؤْمِنِينَ قصاصهم، بينما يمكن أن يَمُوْتُ الْبَارّ دون خوف.

ع. ج *ergazomai* أن يعمل ترد ٤١ مرة في ع. ج؛ *ergon*، عمل، ترد ١٦٩ مرة، و *ergasia*، تجارة، ٦ مرات؛ و*ergatēs*، عامل ١٦مرة، و *katergazomai*، يُنتج أو يحقق ٢٢ مرة. لم تتغير هذه المعاني الرئيسية عما في ث ي في الإشارة إلى أعمال الْمُؤْمِنِينَ، وقد تستخدم *ergon* كمرادف لـ *karpos*، ثمر(٢٨٤٣). قد يستخدم الاسم *ergon* كمفعول به لـ *ergazomai* أن يعمل عملاً (مثل؛ مت ٢٦: ١٠)، مِنَ *prassō*، (٤٥٥٦)، أن يعمل صنيع (أع ٢٦: ٢٠).

١. (أ) في الأناجيل الازائيّة تدل *ergazomai* أحياناً على نشاط بشكل عام (مثل؛ مت ٢١: ٢٨)، أداء عمل ما (مثل؛ ٢٦: ١٠)، قد تدل *ergatēs* على شخص ما يعمل لأجر(٢٠: ١، ٢، ٨)، وأيضاً كشاهد قائم بخدمة الْمَسِيحَ ومُرسل للعالم (٩: ٣٧-٣٨، لو ١٠: ٢)، ولكن أيضاً كفاعل شر الّذِي لن يثبت في الدينونة (١٣: ٢٧). وبالتباين مع، الفريسيين الذين انتقدهم يَسُوعَ لعمل أشياء "لِكَيْ تَنْظُرَهُمُ النّاسُ"(مت ٢٣: ٥)، فإن عمل المرأة التي دهنته بالطيب دُعي "عَمَلاً حَسَناً![*ergon*]" (٢٦: ١٠). يحث يَسُوعَ تلاميذه أن يضيء نورهم قدام الآخرين"لِكَيْ يَرَوْا أَعْمَالَكُمُ الْحَسَنَةَ وَيُمَجِّدُوا أَبَاكُمُ الّذِي فِي السّمَاوَاتِ"(٥: ١٦). في نفس الوقت تشدد الأناجيل الازائية تؤكد عَلَى إنه ليس لأحد حق الإدعاء أمام الله ليكافأ عن أعمالَهُ (قا؛ لو ١٧: ١٠، قا؛ مت ٢٠: ١-١٦). إن *ergon* مرتبطة بعمل الْمَسِيحَ في مت ١١: ٢؛ لو ٢٤: ١٩).

(ب) يستخدم يوحنا فئة هذه الكلمة ليوضح فعالية عمل يَسُوعَ المتفرد الّذِي هُوَ مرتبط في النهاية بعمل الله "أَبِي يَعْمَلُ حَتّى الآنَ وَأَنَا أَعْمَلُ" (٥: ١٧، قا؛ ٤: ٣٤؛ ١٧: ٤). إن عمل يَسُوعَ يُكمل مهمته الإلَهية التي عُيّنَ لَها (قا؛ ٥: ٣٦؛ ٩: ٤؛ ١٠: ٢٥)، والّتي تهدف إلى إحياء الإيمَان به كالشخص المُرسل ليعلن الله (قا؛ ٦: ٢٩). تخدم معجزات يَسُوعَ أيضاً هذه الغاية (١٤: ١١، *sēmeion*، آية، ٤٩٥٦). فأولئك الذين يؤمنون بيَسُوعَ نالوا الوعد بأنه يمكنهم فعل أعمال حتى أَعْظَمُ مِنَ أعمالَهُ (١٤: ١٢). الأعمال المعمولة "بالله" (٣: ٢١)، هِيَ عكس "الأعمال [التي هِيَ] شريرة" (٣: ١٩)، والتي اقترفت بالتحالف مع الشرير(٨: ٤١، ٤٤).

(ج) ينطلق بُولُسُ أكثر في فهم الْيَهُود معاصريه للأعمال كأنها مطلوبة حسب نَامُوسِ الله. وهو يُشدد- بطريقة تضاد عكسي- بأنه

يستحيل عَلَى البَشَرِيةِ تحقيق البر في نظر اللهِ، بل بالأحرى؛ فإن العلاقة الصحيحة مع الله يمكن قبولها فقط بالنعمة من خلال يَسُوعَ الْمَسِيحَ الَّذِي هُوَ "لأنَّ غَايَةَ النَّامُوسِ هِيَ: الْمَسِيحُ لِلْبِرِّ لِكُلِّ مَنْ يُؤْمِنُ" (رو ١٠: ٤). اهتمام بُولُسَ هُوَ في فهم مغزى الإيمَانِ الحقيقي الَّذِي استشهد بإبْرَاهِيمَ كقدوة (رو ٤: ١-٢٥؛ غل ٣: ٦-١٨). هَذَا الاستبصار في مسيرة الخلاص يُشكِّل محور لاهوت بُولُسَ (قا؛ رو ٣: ٢٠-٢٨؛ ٤: ٦؛ ٩: ١٢، ٣٢؛ غل ٢: ١٦؛ ٣: ٢، ١٠).

علاوة عَلَى ذلك؛ فإن لِبُولُسَ بعض الفقرات فيها تأخذ الأعمال أهمية إيجابية. مثلما يعرف بُولُسُ نَامُوسَ الْمَسِيحِ بجانب النَّامُوسِ الذي يدين (قا؛ ١كو ٩: ٢١؛ غل ٦: ٢)، لِذلك فهو يتحدث عن أعمال صَالِحَةٍ بجانب " أعمال الظلمة" أو "أَعْمَالُ [erga] الْجَسَدِ" (غل ٥: ١٩). يبدو العمل المرسلي كأنه "عَمَلَ الرَّبِّ" (١كو ١٦: ١٠)، الَّذِي يعملُهُ الْمَسِيحُ من خلال الرسل (قا؛ في ١: ١٦). في الحقيقة يقدم بُولُسُ لأهل كُورِنْثُوسَ سؤالاً بلاغياً "أَلَسْتُمْ أَنْتُمْ عَمَلِي فِي الرَّبِّ؟!" (١كو ٩: ١). عَلَى صعيد الأخلاق، فإن بُولُسُ يُشجِّع الْمَسِيحَين أن أن يعملوا الخير لكل إنْسَانٍ (غل ٦: ١٠). وعلى الْمُؤْمِنِينَ أن يتمموا خلاصهم بخوف ورعدة (في ٢: ١٢؛ قا؛ أف ٦: ١٣). لقد تم التشديد عَلَى الأعمال الحسنة بالأخص في الرسائل الرعوية (١تي ٥: ١٠، ٢٥؛ ٦: ١٨؛ تي ١: ١٦؛ ٢: ٧، ١٤؛ ٣: ٨، ١٤).

يكتب بُولُسُ أيضاً عن الأعمال الصَالِحَةِ في سياق الدينونة الأخيرة حينما "سَيُجَازِي كُلَّ وَاحِدٍ حَسَبَ أَعْمَالِهِ" (رو ٢: ٦). ليس فقط أعمال الوثنيين سيُحكم عليها بل أعمال المسيحيين أيضاً. بينما لا تحدد أعمالنا دخولنا للسماء لكنها تلعب دوراً في المكافأة التي ننالُها (١كو ٣: ١١-١٥، قا؛ رو ١٤: ١٠، ٢كو ٥: ١٠).

(ج) فيما يُشدد بُولُسُ عَلَى الإيمَانِ كالعامل الحاسم، يؤكد يَعْقُوبَ عَلَى الأعمال التي مدحت بإفراط في نَامُوسِ الحرية (١: ٢٥). فالإيمان بدون أعمال الإيمَانِ هو ميت في ذاته (٢: ١٧)، ومِنَ خلال الأعمال فقط يمكن تتميم الإيمان (٢: ٢٢، ٢٤). لاحظ بإن يَعْقُوبَ يكتب ضد معتقد تقليدي، الَّذِي يعتبر مجرد الاعتراف بالإيمَانِ هُوَ كافٍ للخلاص، فهو هنا يساعد- بطريقته الخاصة- على وصف التوتر الذي يتطلبه فعالية الله المخلصة لإحيائنا في الإيمَانِ الَّذِي تندرج الطاعة والرجاء والْمَحَبَّةِ ضمن عناصره البنائية.

٢. (أ) ترد *energeia*، تشغيل، فعالية ٨ مرات في ع. ج؛ و *energeō*، يكون فعّال، ٢١ مرة؛ و *enērgema*، عمل، مرتان؛ و *energēs*، مؤثر، ٣ مرات. تشير هذه الفئة الفرعية- كقاعدة- إلى عمل الله (مثل؛ ١كو ١٢: ٦؛ أف ١: ١١؛ في ٢: ١٣)، أو خصمه، الشَّيْطَانَ (٢تس ٢: ٩)، الَّذِي هُوَ بشكل كامل خاضع لله (٢: ١١). في ٢كو ٤: ١٢، يشير بُولُسُ إلى الْمَوْتِ كقوى فاعلة نشطة. لقد أعطي الإمتياز لقوة الله الفعّالة التي أقام بواسطتها يَسُوعَ الْمَسِيحَ (أف ١: ٢٠؛ كو٢: ١٢). هذه القوة تعمل في الْمَسِيحَ (في ٣: ١٢)، بالرُّوحُ الْقُدُسُ (١كو ١٢: ١١)، وبكلمة الله (عب ٤: ١٢)، الَّذِي تحضر بها الرسل لمهتمهم (أف ٣: ٧؛ كو١: ٢٩)، أيضاً أعضاء جَسَدِ الْمَسِيحَ أتوا وشاركوا فيه (أف ٤: ١٦؛ قا؛ ١كو ١٢: ١٠).

(ب) ترد *euergetēs* فقط في لو٢٢: ٢٥ حيث لَها معنى لقب شرفي. لا يسمح يَسُوعَ لتلاميذه أن يدعوا أنفسهم "سادة" كما يفعل حكام الأَرْضِ (قا؛ مت ٢٣: ٨-١٢) لكنهم قد دعيوا ليخدموا (لو ٢٢: ٢٦). *euergeteō* أن يفعل الصَالِحَ، ترد فقط في أع ١٠: ٣٨، مشيرة إلى أعمال يَسُوعَ الصَالِحَةِ التي يشهد بها تلاميذه. واستخدمت *euergesia* مرتين في أع ٤: ٩ وتدل عَلَى عمل شفاء رجل مريض بواسطة الرُسل؛ في ١ تي ٦: ٢ الاتجاه المرجو أن يكونه السيد الْمَسِيحَي نحو عبيده.

(ج) *synergeō*، يعملوا معاً، ترد ٥ مرات؛ و *synergos* شريك عمل، ١٣ مرة. في رو ٨: ٢٨ يطوق بُولُسُ قاعدة سلوك الْيَهُودِ الذين "[هم] أَنَّ كُلَّ الأَشْيَاءِ تَعْمَلُ مَعاً لِلْخَيْرِ لِلَّذِينَ يُحِبُّونَ اللهَ" ويتضمن هَذَا معاناتهم وألمهم. يتحدث يَعْقُوبَ عَنِ ضرورة الإيمَانِ العامل مع الأعمال الصَالِحَةِ.

خلافاً لذلك؛ تشير هذه الكلمات إلى حالة الإرسالية. يسجل مر ١٦: ٢٠ بأن "وَالرَّبُّ يَعْمَلُ مَعَهُمْ وَيُثَبِّتُ الْكَلاَمَ بِالآيَاتِ التَّابِعَةِ"، عمل الله المرافق للتصديق هُوَ عنصر حاسم لكلِ نشاط الإرسالية، بالرغم من إنه لا يتطلب تعاون مِنَ جانب خدام الله. يصيغه بُولُسُ هكذا "نَحْنُ عَامِلاَنِ مَعَ اللهِ " (١كو ٣: ٩، قا؛ ٢كو ٦: ١). إن مضمون التعاون الرسولي أجمل في ١تس ٣: ٢ ("في نشر إِنْجِيلِ الْمَسِيحِ") كو ٤: ١١، ("لِمَلَكُوتِ اللهِ")،و ٣يو ٨ ("للحق")، وَ ٢كو ١: ٢٤ ("لِسُرُورِكُمْ").

انظر أيضاً *poieō*، يفعل، يعمل، يصنع (٤٤٧٢)، *prassō*، يصنع، ينجز، يفعل (٤٥٥٦).

٢٢٣٨ (*ergasia*، عمل، ممارسة، شغل) ← ٢٢٣٧.

٢٢٣٩ (*ergatēs*، فاعل، عامل) ← ٢٢٣٧.

٢٢٤٠ (*ergon*، عمل، شغل، إنجاز، موضوع) ← ٢٢٣٧.

٢٢٤٤(*erēmia*، مكان مُقفر، صحراء، برية) ← ٢٢٤٥.

٢٢٤٥ ἔρημος، ἔρημος، (*erēmos*)، خالٍ، خلاء، مقفر، مهجور (٢٢٤٥)؛ ἐρημία، (*erēmia*)، مكان مُقفر، صحراء، برية (٢٢٤٤)؛ ἐρημόω، (*erēmoō*)، يُخرّب، يُدمّر، عمل تخريبي، يخلي السكان (٢٢٤٦)؛ ἐρήμωσις، (*erēmōsis*)، خراب، دمار، تحطيم (٢٢٤٧).

ث ي&ع. ق تدل *erēmia* في ث ي عَلَى منطقة مهجورة. و *erēmōsis* خراب، وقد وجدت أولاً في سب. قد يعني الفعل *erēmoō* أن يطلق حراً، يستولي، يتركه وحيداً. الصحراء في العَالَمِ القديم لم تكن تعني أرْضَ بدون ماء وخضرة، ومن ثَمَّ غير مأهولة، لكِن من الممكن أن تعني منطقة قاحلة أخليت مِنَ سكانها، أي مستوطنة مهجورة. إن العَالَمِ اليوناني الروماني القديم إنتظر إعْلاَنِ الألوهة في نقطة موحشة وكانَ يخشى مِنَ الصحراء كمسكن للشياطين.

٢. (أ) ترد *erēmos* في سب ٣٤٥ مرة. عادة ما ترجمت الْكَلِمَةَ العبرية *midbār*، صحراء (التي تعني أيضاً سهلاً واسعاً أو أرضاً مليئة بالأعشاب مثل؛ تك٣٧: ٢٢). إن أكثر مِنَ ثلث استخدامات *erēmos* هِيَ في أسفار مُوسَى الخمسة حيث مِنَ خروج إلى التثنية يسرد تيهان شعب إسرائيل في الصحراء. وعلى وجه النقيض استخدمت *erēmia*، ٧ مرات في سب. يرد الفعل *erēmoō* يُخلي من السكان، ٦٠ مرة في سب، وانحصر استخدامه تقريباً، لتدمير البيوت كعقوبة، وكذلك المدن والأراضي (مثل؛ إش ٦: ١١؛ ٥٤: ٣؛ حز ٢٦: ١٩). *erēmōsis*، تحريم، ترد حوالي ٢٠ مرة.

(ب) للصحراء في ع. ق بُعدان: فهي المكان الَّذِي يعلن يَهْوَهَ ذاته فيه، ولكنها أيضاً موطن الشياطين التي تهدد النَاسِ بالنجاسة والمرض والْمَوْتُ **(i)** يُمثِّل الاعتبار الإيجابي بظهورات الله العديدة في الصحراء، فيشدد الملاك إيليّا بوجبة في الصحراء فيما كان هارباً مِنَ إيزابل (١مل ١٩: ٤-٦). وظهور الله في حوريب (خر ٣: ١-٤؛ ١٧؛ ١مل ١٩: ١١-١٨)، أو في سيناء (خر ١٩)، ليس ظهور الله في الجبل فقط ولكِنه تجليَ في الصحراء. إن تيهان إِسْرَائِيلَ في الصحراء أربعين سنة قد أعتبر كوقت معين فيه اقتراب مِنَ يَهْوَهَ (مثل؛ هُوَ ٩: ١٠). إن الإشارات إلى أمانة يَهْوَهَ في هَذَا الوقت (وعدم أمانة إِسْرَائِيلَ مز ٧٨: ١٥-١٩؛ ٩٥: ٧-١١؛ حز ٢٠) كثيرة في ع. ق. وإرتبط الرجاء في الخلاص الأخروي بتوقعات تتضمن الصحراء (إش ٤٠: ٣؛ إر ٣١: ٢= سب ٣٨: ٢؛ حز ٣٤: ٢٥؛ هُوَ ٢: ١٤-٢٣).

(ii) في نفس الوقت، الصحراء هِيَ مكان الخطر المميت حيث الانفصال عن الله، وحيث القوى الشَّيْطَانِيَّة (تث ٨: ١٥؛ قا؛ عد ٢١: ٤-٩؛ إش ٣٠: ٦). إن ريح الرَّبّ الشرقية المخيفة، عرفت بمصطلحات شخصية، قد أتت مِنَ الصحراء (هُوَ ١٣: ١٥). لقد كان يُرسل كبش الفداء إلى الصحراء (لا ١٦: ١٠، ٢١-٢٢)، حيث تسكن شياطين الصحراء خرائب بَابِل (قا؛ إش ١٣: ٢١-٢٣)، وأدوم (٣٤: ١٣-١٥)، وكان يُنظر إلى الشقاء والعزلة الوقتية عَلَى أنها خراب (١: ٧؛ ٥٤: ٣؛ إر ٢: ١٥؛ حز ١٩: ١٣). جفاف الْمَاءِ بشكل خاص هُوَ وصف التحول إلى الصحراء (إش ٤٤: ٢٧؛ ٥١: ١٠؛ حز ٢٩: ١٠، ٣٠: ١٢). بالنسبة لدانيال فإن استخدام *erēmōsis*، ظاهر في الْهَيكل أُورُشَلِيمَ (دا ٨: ١٣)← *bdelygma*، شيء بغيض ١٠٠٧.

(iii) في وعود اللهُ للمستقبل ستجد إِسْرَائِيلَ يوماً ما خلاصاً في الصحراء (قا؛ حز ٣٤: ٢٥؛ هُوَ ٢: ١٤)، وعندما يحدث ذلك ستصبح الصحراء أَرْضَ مزروعة، ويتدفق الْمَاءِ فيها، وتُشَقّ الطرقات وتُبنى المدن المهجورة مِنَ جديد (مثل؛ إش ٣٢: ١٥-١٦؛ ٣٥: ٥-٦؛ ٤١: ١٨؛ ٥٨: ١٢؛ حز ٣٦: ١٠، ٣٣-٣٨). حيث تبنى الطرقات في الصحراء (إش ٤٣: ١٩)، تكون ربوبية يَهْوَه قد بزغت. إن نُصرة اللهُ عَلَى أعدائه وأعداء شعبه تكون- على ذلك أيضاً- نُصرة عَلَى الصحراء.

ع. ج ١. (أ) تتكرر فئة هذه الكلمة في ع. ج ٦٠ مرة، بالأخص في الأناجيل و أع، تقدير ع. ج للصحراء يُشابه ما يوجد في ع. ق والْيَهُودِيَّة. إن تيهان إِسْرَائِيلَ أربعين سنة في الصحراء لهوَ حقيقة خطيرة عن فعالية الله التاريخية (يو ٣: ١٤؛ ٦: ٣١، ٤٩؛ أع ٧: ٣٠-٤٤؛ ١٣: ١٨؛ ١كو ١٠: ٥؛ عب ٣: ٨، ١٧)، ولا تزال فكرة أن حركات نهاية الزمان تبدأ في الصحراء حية (قا؛ مت ٢٤: ٢٦؛ أع ٢١: ٣٨). إن هروب المرأة الرؤيوي إلى الصحراء (رؤ ١٢: ٦، ١٤)، يجب أن يُفسّر مِنَ اعتبار عالٍ فيه أن زمان إسرئيل استمر في الصحراء قد إمتد، وبنفس الوقت يشهد بتوقع مجيء المسيا مِنَ الصحراء (قا؛ هُوَ ١١: ١؛ مت ٢: ١٥).

كان الشاب يوحنا المعمدان مخفياً في البرية (لو ١: ٨٠)، ومن ثم يبدأ عملَه من هناك (مت ٣: ١). كما في الْيَهُودِيَّة، كان الأنبياء ينتمون إلى البراري وعلى الجبال- كما كان ذلك ملائماً للنسك- ولذلك عب ١١: ٣٨ يجعل مكان لشتى أنواع أبطال الإِيمَانِ في البراري والجبال والكهوف. رابطاً إياهم مع المرتحلين في الصحراء أو ساكني البراري في ع. ق، فإن إِسْرَائِيلَ الْجَدِيدَةَ قادر أن يفهم نفسه- بطريقة رمزية- كشعب الله المرتحل في الصحراء.

(ب) بقدر أهمية وصف يَسُوعَ كنبي ومسيّا، كان للصحراء أيضاً مكانها. فقد جاء (يَسُوعَ) مثل مُوسَى في البرية (أع ٣: ٢٢-٢٣؛ ٧: ٢٧، قا؛ تث ١٨: ١٥)، بل وحتى متفوقاً عليه بالرغم مِنَ إنه المرموز إليه (قا؛ عب ٣: ١-٦). هروب الطفل يَسُوعَ إلى مصر (مت ٢: ١٣-١٥، ١٩-٢١)، محتمل أن يوصل مجيء مسيا مِنَ مصر عبر البرية (قا؛ هُوَ ١: ١١). وفي الصحراء تغلّب يَسُوعَ على تجربة الشَّيْطَانَ (مت ٤: ١-١١؛ لو ٤: ١-١٣)، وهناك أطعم أتباعه بطريقة معجزية (مت ١٤: ١٣؛ مر ٦: ٣٢). كما كان يختلي يَسُوعَ في الصحراء عدة مرات للصلاة والصوم (قا؛ مر ١: ٣٥، ٤٥)- ليس فقط ليتقرب من الله ولكن أيضاً ليكسر قوة الشياطين. ولا تزال الصحراء المكان المُفضّل للرؤى (رؤ ١٧: ٣؛ قا؛ أع ٨: ٢٦)، وربما يكون هَذَا هُوَ السبب الَّذِي مِنَ أجلهِ ذَهَب بُولُسُ إلى صحراء العربية (غل ١: ١٧)، وقد يكون السبب ببساطة للنجاة مِنَ مأزق مقاوميه.

٢. وصفت الصحراء سلبياً، حيث يُلاحظ نشوء الخطيئة والسقوط في الصحراء (أع ٧: ٤١-٤٣؛ ١كو ١٠: ٥؛ عب ٣: ٨، ١٧). الأخطار الشَّيْطانية تهدد في الصحراء (٢كو ١١: ٢٦؛ قا؛ لو ١٥: ٤)، لأنهامأوى الشياطين (قا؛ مت ١٢: ٤٣)، ويعيش فيها المجانين (لو ٨: ٢٩). مثل ع. ق اعتبرت خرائب (*erēmoō*) البيوت والمدن والأرض قامت بها القوى الشَّيْطَانِيَّة منفذة حكم عقاب الله (مت ١٢: ٢٥؛ لو ١١: ١٧). المدينة الزانية بَابِل (= روما) سوف تأتي إلى "خراب" (رؤ ١٧: ١٦؛ ١٨: ١٧، ١٩)، بالشياطين المؤذية (١٨: ٢)، ومرة أخرى نماذج ع. ق هِيَ في الخلفية، في استخدام ع. ج "رِجْسَة الْخَرَابِ" (مت ٢٤: ١٥؛ مر ١٣: ١٤)← *bdelygma*، رِجْسَة ← (١٠٠٧).

انظر أيضاً *oros*، جبل، منطقة أو سلسلة جبلية (٤٠٠١)؛ *Sina*، سيناء (٤٩٨٢).

٢٢٤٦ (*erēmoō*، يُخرّب، عمل تخريبي، يخلي السكان) ← ٢٢٤٥.

٢٢٤٧ (*erēmōsis*، إقفار)، رج ٢٢٤٥ للعبارة *bdelygma tēs erēmōseōs*، رجسة الخراب ← ١٠٠٧.

٢٢٥٥ (*hermēneia*، تفسير، ترجمة) ← ٢٢٥٧.

٢٢٥٧ ἑρμηνεύω، ἑρμηνεύω (*hermēneuō*)، توضيح، تفسير، ترجمة (٢٢٥٧)؛ ἑρμηνεία (*hermēneia*)، تفسير، ترجمة (٢٢٥٥)؛ μεθερμηνεύω (*methermēneuō*)، يترجم، تفسير (٣٤٩٣)؛ διερμηνεύω (*diermēneuō*)، يفسر، يترجم، يوضح (١٤٥٠)؛ διερμηνευτής (*diermēneutēs*)، مترجم، مُفسر (١٤٤٩).

ث ي&ع. ق ١. (أ) قد تعني *hermēneuō* في ث ي يوضح، يشرح أو يفسر، رغم إنها غالباً ما تعني أكثر قليلاً مِنَ يتحدث أو يتكلم بوضوح. بطريقة مشابهة، غالباً ما يعني الاسم *hermēneia* تفسير، ولكن يعني أحياناً أكثر قليلاً مِنَ يتكلم بل تفسير أو ترجمة.

(ب) المعنى اللصيق والمرتبط كثيراً بهذا المعنى "خطاب" عامةً *hermēneuō* أو *hermēneia* أيضاً مستخدمة بمعنى متخصص مشابه "للنطق" أو التعبير" عن الأفكار في كلمات، وهكذا -إيكسوفون تدل إلى قوة التعبير التي تجعل التَّعْلِيمَ وصياغة القوانين ممكنة، يتحدث أفلاطون عن تعبير (أو ربما شرح) القوانين في كلمات.

(ج) المعنى الرئيسي الآخر لـ *hermēneuō*، يترجم، وهو الأكثر استخداماً بين الكُتّاب منذ القرن الأول. إن الفعلين *diermēneuō*، و *methermēneuō* لَهُما نفس المعنى.

٢. إن المعنى المُعتاد لـ *hermēneuō*، في سب، هِوَ أن يترجم. في عز ٤: ٧، فهي تمثّل الفعل العبري *targēm*، حيث كانت الكتابة الآرامية وبعدها الترجمة (رج ملاحظة ت. ي؛ قا؛ ت.م). وفي مقدمة ابْنَ سيراخ الاسم *hermēneia* والفعل *methermēneuō* يُشيرا إلى ترجمة مِنَ العبرية إلى الْيُونَانِيَةِ رغم أن ٤٧: ١٧ تشير *hermēneia* إلى "تفسيرات" مع الترانيم والأمثال والحكايات الرمزية. وترد *hermēneia* فقط في ٢مك ١: ٣٦ حيث يمكن أن تترجم "يعني".

استخدام هذه الكلمات لتعني "يترجم" يرد عند يوسيفوس وفيلو. ولكن استخدم فيلو *hermēneia* بمعنى شبه متخصص لصياغة الأفكار في كلمات. عَلَى سبيل المثال؛ يتكلم فيلو عن إنتاج شيء ما في كلمات واقعية، وكيف أن صورة كَلِمَةَ الله توضح النور غير المرئي. في أحد فقرات فيلو عن مُوسَى وهارون، ترد *hermēneia* مرتين: حيث يكون هارون"لسان حال مُوسَى"، وبه سيعطي الله القدرة لموسى أن يعبر عن الفكرة بكلماته.

٣. الدراسة المحضة المعجمية لكلمة *hermēneuō* لاتأخذ في الاعتبار المدراش في الْيَهُودِيَّة. على أي الأحوال؛ فإن المناقشة الاكثر اتساعاً لمساحة المدلولية التفسيرية لن تكون كاملة دون الإشارة إليه باختصار على الأقل. يقدم المدراش في الْيَهُودِيَّة كلا مِنَ إجراءات

التفسير ونتيجته. بناءً عليه يستلزم فحصاً ودراسة تحليلية، والتفسير المدراشي وَالبيان التفسيري، ثم نقل النتائج التي تم التوصل إليها. قد يتم تفسير الأدب المدراشي أحياناً بوسيلة قواعد التفسير المحددة، مثل القواعد السبعة التي صاغها الرَّابِّي هليل (حوالي ٣٠ ق. م) واتسعت لاحقاً لتصل إلى ٣٢ في القرن الثاني الميلادي.

ع. ج ١. أكثر مِنَ نصف الـ ٢٠ مرة لورود *hermēneuō* والكلمات المرتبطة بها في ع. ج تعني "يترجم" بمعنى صريح ومباشر. في المبني للمجهول تعني *methermēneuō* دائماً "يُفَسّرَ" أو "يعني". وعلى هذا فإن عِمَّانُوئِيلَ يعني "الله معنا" (مت ١: ٢٣)، والترجمة الآرامية *Talitha, koum* تعني "يَا صَبِيَّةُ .. قُومِي" (مر ٥: ٤١)، و«جُلْجُثَةَ» تعني «جُمْجُمَةٍ» (١٥: ٢٢)، ومَسِيًا تعني المَسِيحُ (يو ١: ٤١)، ورابِّي تعني مُعَلِّمُ (١: ٣٨)، وَ هكذا في (مر ١٥: ٣٤؛ أع ٤: ٣٦؛ ١٣: ٨). المبني للمجهول لـ *hermēneuō* يمكن أن يستخدم بنفس الطريقة (أع ٩: ٣٦).

بكل حال؛ تنشأ نقطة تثير الاهتمام عند الرَّبْط مع يو ٩: ٧ حيث لا تعني سِلْوَامَ "مُرْسَلٌ" رغم إن الْكَلِمَةَ في العبرية (*šītlōah*، إش ٨: ٦)، مرتبطة بالْكَلِمَةَ "يرسل" (*šālah*). تعني *hermēneuetai* هنا شيئاً أكثر اتساعاً مِنَ "يترجم". سِلْوَامَ توصل فكرة يُعبّر عنها بـ"يرسل" التي هِيَ كلمة رئيسة مهمةَ عند يوحنا. ويمكن أن يقال نفس الشيء، في عب ٧: ٢ الْمُتَرْجَمَ أَوَّلاً «مَلِكَ الْبِرِّ» (في العبرية *melek* تعني مَلِك؛ و*ṣedeq* تعني بر)، فقط في المعنى الأكثر اتساعاً يعبر الاسم عن فكرة أوحت بها اللغة. لقد سَبَقَ ولاحظنا هَذَا المعنى لـ *hermēneuō* مع كُتَّاب آخرون خاصة فيلو. النقطة المهمة بخصوص معظم الفقرات التي تعني فيها *hermēneuō* يترجم، عَلَى أي حال، هي اهتمام المبشرين الإِنْجِيلِين هُوَ أن تكون هذه الْكَلِمَةَ مفهومة للذين هم مِنَ خارج أو من غير الْيَهُود.

٢. في لو٢٤: ٢٧ تعني *diermēneuō* يشرح، أو يفسر. إبتداءاً مِنَ أسفار مُوسَى والأنبياء فسّر يسوع ع. ق لهم بتعبيرات فيما يختص بشخصه ومهمته. في لو ؛ أع يقترح بأن ذلك يستلزم بعض الفقرات مثل إش ٥٣: ٧-١٢ (لو ٢٢: ٣٧؛ أع ٨: ٣٢، ٣٣؛ قا؛ مر ٩: ١٢)، يوازي هَذَا الشرح فتح يَسُوعَ للكتب المقدسة في لو ٢٤: ٣٢. في ضوء عمل يَسُوعَ الَّذِي اكتمل، عَبرت فقرات ع. ق التي- حتى الآن- عبّرت فقط عن الوعد الَّذِي يمكن الآن "تفسيره" بلغة الإتمام. إن ع. ق يُرى- ليس ببساطة- كغاية في حدِ ذاته، ولكن أيضاً كتقليد مِنَ الجذور المفاهيمية والتاريخية لأعمال الله التي بلغت ذروتها في مجيء الْمَسِيحَ (قا؛ ١كو ١٠: ١١). لذلك، مثلما يفسر ع. ق مجيء الْمَسِيحَ، فإن الْمَسِيحَ أيضاً يفسر ع. ق. من ثم فإن التفسير الْمَسِيحَي لـ إش ٥٣، عَلَى سبيل المثال، لا يمكن أن يبقى يَهُودِيًّا "محضاً".

٣. الاستخدامات السبعة المتبقية لـ *diermēneuō* و*diermēneutēs* وَ *hermēneia* كلّها ترتبط لتفسير التكلم بالألسنة (١كو ١٢: ١٠، ٣٠؛ ١٤: ٥، ١٣، ٢٦، ٢٧، ٢٨). وهَذَا يدعو لتجربة تخيل إن ذلك أخذ شكل "ترجمة" كلام غير مُدرك. ولكن إن كان التكلم بالألسنة هُوَ كما يبدو ويلمح لَهُ بُولُسُ (١٤: ١٤)، غير واع وغير مفهوم، فإنه لا يقدم مفاهيم قابلة للتوصيل التي عندها يمكن "تَرجمتها" إلى اللغة الأصلية للجماعة. وبشكل عكسي، إن كان التكلم بالألسنة سلفاً عملية منطقية ومفهومة، فإنه من الصعب أن نرى لماذا المتكلم لا يستطيع "ترجمة" تعبيراته أو تعبيراتها لِلْكَنِيسَةِ. على الأقل في أربع مواضع- على أي حال- لا يترك بُولُسُ مجالاً للبس، بأنه غالباً ما يكون المترجم شخص مختلف عن المُتكلم بالألسنة (١كو ١٢: ١٠؛ ١٤: ٥، ١٣، ٢٨).

علاوة على ذلك، فإن تعبيرات المنتشي توجّه عادة إلى الله، أكثر مِنها للجماعة (١كو ١٤: ٢، قا؛ ١٤: ١٦). مِنَ المفترض، عندئذ، أن *hermēneia* في هذه الآيات هِيَ وصف صريح للاتجاه أو المزاج غير المنطقي، الَّذِي يعبر عنه بالتكلم بالألسنة. إن كان ذلك هكذا، فإنه لمن المقنع أن نصيحة بُولُسُ للمنتشي أن يصلي حتى يقدر المترجم أن يفسر، وهَذَا يقصر التكلم بالألسنة عَلَى الدوائر الضيقة وليس في العبادة العامة (١٤: ١٣). عَلَى أقل تقدير بالنسبة لبُولُسُ فهو يصور التكلم بالألسنة بشكل أساسي على أنه مسألة خاصة بين الإِنْسَانِ والله (١٤: ٢-٦، ١٩، ٢٣، ٢٨). ولكن في أفضل الأحوال، يمكن أن تكون عبارتين أو ثلاث للمنتشي في العبادة العامة، بشرط وجود مترجم يستطيع ترجمة هذه العبارات (١٤: ٢٧-٢٨). إن المبدأ الرئيسي المعبر عنه في هذه الفقرات هُوَ أهمية العقلانية والوضوح في العبادة الجمهورية، إذ أن ما يمكن إدراكه فقط هُوَ الَّذِي يبني الْكَنِيسَةِ.

٤. لا يمكننا أن نترك دراسة هذه الْكَلِمَةَ دون قول شيء عن تفسير الكتب المقدسة. في تاريخ الفكر الْمَسِيحَي حتى الوقت الحالي، أخذت دراسات التفسير شكلين متمايزين **(أ)** تقليدياً، حاولت التفسيرات صياغة قواعد عامة لتفسير النصوص الكتابية، لكن تعترض هَذَا المنهج صعوبتان **(i)** لقد تزايد الوعي في ضوء النقد الكتابي، حيث أن نماذج مختلفة مِنَ الأدب الكتابي تتطلب منهجيات خاصة بها. عَلَى سبيل المثال، يتعين تفسير أمثال الْمَسِيحَ بطريقة مختلفة عن تلك المُطبّقة في تفسير الأدب العبري أو أجزاء مِنَ رسائل بُولُسُ. إلا أنه هناك بعض المبادئ العامة التي قد تطبق عموماً عَلَى كل نماذج الأدب الكتابي تميل لأن تكون أساسية وواضحة - مثلاً الحاجة إلى الانتباه إلى السياق اللغوي، والوضع التاريخي، ونوع الأدب، وهدف الكاتب.

(ii) في هذه الأيام أيضاً فإن الطريقة التي تلقى استحساناً عَلَى نطاق أوسع هِيَ إن عملية فهم النص ليست ببساطة مسألة ملاحظة قواعد تفسير معينة. قد تتألف ملاحظة مثل هذه باعتراف الجميع مِنَ شروط مسبقة لتفسير صحيح للنص، لكنها بحد ذاتها لا تعطي فهماً صحيحاً. إن إدراك الصعوبة الأخيرة يؤدي إلى فهم آخر لمهمة التفسير.

(ب) إن كان المُفسّر يفهم النص بشكل دقيق وصحيح، يجب أن نهتم موضوعية الشخص الخاصة. تشكل الافتراضات المسبقة للشخص، والتوجهات الثقافية، والقدرات النفسية، لفهم الشخص للنص. وقد تعمل بعض هذه الافتراضات المُسبقة كعوائق تعترض طريق الفهم، بالرغم مِنَ إنه مِنَ المهم ملاحظة أنها قد تخدم كنقطة تماس لا مفر منها مع قضية موضوع النص، عَلَى الأقل في بدء سير عملية الفهم.

أحد جوانب المشكلة في علاقة المُفسّرَ والنص هُوَ المسافة التاريخية يمكن أن توضح هذه المشكلة بالإشارة إلى مقترحات بولتمان بإزالة السمات الغامضة أو الأسطورية من الكتاب المقدس لإكتشاف المعنى الباطني demythologizing. وهو يحاجج بقوله بأن الاعتقاد بالمعجزات كان مرتبطاً بوجهة نظر عالم القرن الأول، ولكن يجب أن نجادل أيضاً بإن اتجاه العلماء الدنيويين المعاصرين تجاه المعجزات يعكس بنفس القدر مكانتهم كمنتجي المادية والثقافة التي يزكيها العلم في القرن العشرين. إن المشكلة التاريخية (ربط الفهم بالتاريخ)، مِنَ هنا، هي قضية لَها طريقين وتهتم بآفاق المُفسّر العصري كما تهتم بآفاق النص.

في تطبيق، مهمة التفسير يجب قبول مشكلة "المسافة" بين المُفسّر والنص، وبعدها نفصل بين ما يقولُهُ النص فعلياً عنَ أي افتراضات مُسبقة والتي قد تظهر عند غياب تطبيق نقدي مناسب. ينبغي ألا يقرأ المُفسّر أفكاره أو أوفكارها في النص، وبعد ذلك يتعين أن تتقدّم آفاق المُفسر وآفاق النص معاً، في علاقة مِنَ التفاعل والحوار الفعّال حتى يندمج الحكمان أو السؤالان أو الإجابتان في النهاية لتصيرا واحدة.

تضع محاولة التفسير هذه في اعتبارها موضوعية المُفسّر بشكل كامل، لكن دون فقدان أولوية رؤية النص نفسه. قد يكون مصطلح "الدائرة التفسيرية" مضللاً، لأنه في حركة التفسير بين النص والمفسر فإن تقدماً حقيقياً نحو إدماج الآفاق سوبق يتحقق بشرط وجود تطبيق

نقدي وإصغاء متضع للنص. إنه لمن الواضح بأن المشكلة التفسيرية هِيَ أصيلة ومهمة، وإنه لمن الخطأ تجنبها بالقول إن مهمة عملية التفسير والتطبيق هِيَ مهمة الرُّوحُ القُدُسُ وحده. نفس الشيء يمكن أن يقال عن الحاجة لأي دراسة لاهوتية.

انظر أيضاً *exēgeomai*، يوضح، يُفسر، يؤول، يخبر (٢٠٠٧) *epilyō*، يُفسر، يُوضِّحُ، يُضبّط (٢١٤٧).

٢٢٦٢ ἔρχομαι، ἔρχομαι (*erchomai*)، يأتي، يظهر (٢٢٦٢)؛ ἔλευσις (*eleusis*)، مجيء (١٨٠٣)، εἰσέρχομαι (*eiserchomai*)، يدخل، يجيء (١٦٥٦)؛ ἀπέρχομαι (*aperchomai*)، يذْهَب، يغادر (٥٩٩)؛ παρεισέρχομαι (*pareiserchomai*)، يدخل خلسة، يتقدم (٤٢٠٩)؛ περιέρχομαι (*perierchomai*)، تجوّل (٤٣٢٠)؛ προέρχομαι (*proerchomai*)، تقدّم، يتقدّم، يسَبَقَ (٤٦٠١)؛ προσέρχομαι (*proserchomai*)، يتقدم، يذْهَب إلى، يقترب، يُقبل إلى(٤٦٦٥)؛ συνέρχομαι (*synerchomai*)، يأتي مع، يجتمع (٥٣٠٢)؛ διέρχομαι (*dierchomai*)، يجتاز، يمر بـ، يعبر (١٤٥١)؛ ἐξέρχομαι (*exerchomai*)، أخرج، خارج، يخرج (٢٠٠٢)؛ ἐπέρχομαι (*eperchomai*)، يأتي، يتقدم، اقتراب (٢٠٨٨)؛ παρέρχομαι (*parerchomai*)، يمر، يجتاز، يعبر (٤٢١٦)؛ ἥκω (*hēkō*)، يأتي، يكون حاضراً (٢٤٥٧).

ث ي&ع. ق *erchomai* كلمة يونانية شائعة تعني يأتي أو يذْهَب على الأخص بالمعنى الحرفي، وقد استخدمت مجازياً بمعنى وقتي. *erchontai hēmerai*، تَأْتِي أَيَّامٌ (مثل؛ ١صم ٢: ٣١؛ ٢مل ٢٠: ١٧)، وأيضاً البلوى الَّذِي يُصيب الناس (أم ١: ٢٦؛ ٦: ١٥). يدل الاسم الَّذِي يندر استخدامه *eleusis* مجيء (استخدم في ع. ج فقط في أع ٧: ٥٢ عَلى مجيء يَسُوعَ)، *hēkō* فعلياً هِيَ مترادف لـ *erchomai*.

أساسياً، استخدمت هذه الكلمات في سب بمعنى حرفي ولكن قد يكون للمجيء أهمية دينية، فقد يأتي الشخص ليقدم ذبيحة (١صم ١٦: ٢، ٥)، وليعبد ويُسبِّحَ اللهُ أمام مقدسه (لا ١٢: ٤؛ ١مل ٨: ٤٢؛ مز ١٠٠: ٢، ٤)، كما يذْهَب الوثنيون أيضاً إلى بيت إلَهِهم (٢أخ ٣٢: ٢١).

بمعنى مجازي في الصلاة والابتهالات (٢ أخ ٣٠: ٢٧؛ مز ٨٨: ٢؛ ١١٩: ١٧٠)، وصرخات البشر (خر ٣: ٩؛ مز ١٠٢: ١)، قيل أنها تأتي قدّام الله. الإشارات إلى مجيء الأمَم لإسْرَائِيل وهكذا لله، تغلفت بالتوقع المسياني (إش ٦٠: ٥-٦؛ ٦٦: ١٨؛ إر ١٦: ١٩؛ حج ٢: ٧-٨).

يشير كُتّاب ع. ق مراراً إلى مجيء اللهُ في القضاء، ولكنه يأتي أيضاً كمحرر (مز ٥٠: ٣-٤، ١٥؛ إش ٣٥: ٤؛ زك ١٤: ٥-٧)، كالمخلص الَّذِي يُطعم قطعيه، وكالفادي الَّذِي يزيل خطيئة يَعْقُوبَ، والذي سيأتي بالنور لأورشليم (إش ٤٠: ١٠-١١؛ ٥٩: ٢٠؛ ٦٠: ١)، فالرجاء بمجيء الله مرتبط بالتوقع المسياني. سيأتي المسيا كملك السَّلاَم (زك ٩: ٩)، وكالمبارك في اسم الرَّبِّ (مز ١١٨: ٢٦). ويتكلم دا ٧: ١٣، عن مجيء "مِثْلُ ابْنِ إِنْسَانٍ" (رج *ho huios tou anlhrōpou* تحت *huios*، ٥٦٢٦).

ع. ج ١. استخدام ع. ج *erchomai* و*hēkō* يتبع استخدام ث ي. حيث يغلب المعنى الأصلي المكاني، ولكنه يظهر في معنى ديني. يؤدي القدوم إلى يَسُوعَ للتلمذة (يو ١: ٣٩). يوجد نفس التوافق في قدوم الحكماء مِنَ الشرق (مت ٢: ٢)، والذي هُوَ مجيء الوثنيين أيضاً. وهو يشير إلى دخولهم ملَكُوتُ اللهُ (قا؛ ٨: ١١؛ رو ١١: ٢٥)، يرد أيضاً المعنى المجازي لأحداث آتية في الزمن بشكل خاص، في الأخرويات؛ الأيام والساعة عندما تأتي .. (مثل؛ مت ٩: ١٥؛ مر ٢: ٢٠؛ يو ٢: ٤)، جاءَ مِلْءُ الزمان (غل ٤: ٤)، والإيمَانِ أيضاً (٣: ٢٣، ٢٥)، والغضب (أف ٥: ٦)، والدينونة (رؤ ١٠: ١٨).

٢. إضافة سابقات كلام متنوعة لـ *erchomai* مِنَ أجل تشكيل أفعال مُركّبة تعطي مجال واسع مِنَ المعاني. عامةً ما يتفق الاستخدام هنا مع ث ي و سب.

(أ) تعني *aperchomai* يمضي بعيداً (مر ١: ٣٥؛ ٦: ٤٦؛ ١٤: ٣٩). وهي مستخدمة أيضاً بشكل مجازي بمعنى ضَلّ عن يَسُوعَ (يو ٦: ٦٦، يَهُ ٧) وَ "السَّمَاءِ الأولى والأرض الأولى" وَ الأشياء العتيقة" قَدْ مَضَتْ (رؤ ٢١: ٤).

(ب) تعني *dierchomai* يذْهَب، يجتاز (أع ١٤: ٢٤؛ ١٥: ٣، ٤١.. إلخ)، وتستخدم لإجتياز المَوْتُ "إِلَى جَمِيعِ النَّاسِ" (رو ٥: ١٢)، ويَسُوعَ كرئيس كهنة قَدِ اجْتَازَ السَّمَاوَاتِ (عب ٤: ١٤).

(ج) *eiserchomai*، تعني يدخل، يبدأ في، استخدمت لدخول الْهَيكل أو المَجْمَع (لو ١: ٩؛ ٤: ١٦)، واستخدمت مجازياً لدخول المَلَكُوتَ، وإلى الحَيَاةُ أو الراحة (مت ١٨: ٣؛ عب ٣: ١١، ١٨).

(د) *exerchomai*، يخرج، ينطلق، ينتشر، كثيراً ما استخدمت بمعنى حرفي (مثل؛ مت ١٤: ١٤)، لكنها استخدمت مجازياً لخروج المسيا (٢: ٦)، والأخبار التي انتشرت (٩: ٢٦)، وإصدار مرسوم الإمبراطور (لو ٢: ١)، وخروج الشياطين مِنَ الشخص (مر ١: ٢٥-٢٦)، وفي لغة يوحنا استخدم لخروج يَسُوعَ مِنَ عند الله (يو ٨: ٤٢؛ ١٣: ٣).

(هـ) *eperchomai*، يقترب، يدنو، هُوَ شكل مُكثّف لـ *erchomai*. استخدمت بمعنى حرفي (أع ١٤: ١٩)، وبمعنى عدائي (لو ١١: ٢٢)، وبمعنى محايد للدهور الآتية (أف ٢: ٧)، وتدل عَلى مجيء الشر الوشيك (لو٢١: ٢٦؛ يع ٥: ١)، ومجيء الرُّوحُ (لو ١: ٣٥؛ أع ١: ٨).

(و) *parerchomai* يمر، يجتاز، يعبر، استخدمت للإشارة إلى الموقع (مر ٦: ٤٨؛ لو ١٨: ٣٧)، وإلى الوقت (مر ١٤: ٣٥)، ولها أيضاً معنى يتخطى (لو ١٥: ٢٩).

(ز) استخدمت *pareiserchomai* لمجيء النَّامُوسِ (رو ٥: ٢٠)، الَّذِي كان لَهُ دوراً ثانوياً في خطة الله للخلاص، وللإخوة الكذبة الذين اندسوا بين كَنِيسَةِ أُورُشَلِيمَ (غل ٢: ٤).

(ح) *perierchomai*، متجول، استخدمت لطاردي الأرواح من اليَهُود المتجولين (أع ١٩: ١٣)، وللذهاب مِنَ بيت لآخر، وللأرامل الشابات (١ تي ٥: ١٣)، ولتجوال شهود الإيمَانِ المضطهدين (عب ١١: ٣٧).

(ط) *proerchomai*، تقدّم، يتقدّم، يسَبَقَ (أع ٢٠: ٥؛ ٢كو ٩: ٥)، واستخدمت بمعنى مجازي للمضطهد مِنَ أجل المَسِيحَ (لو ١: ١٧).

(ي) *proserchomai*، يذْهَب إلى، يقترب، لقد استخدمت بشكل أكثر بمعنى حرفي (مثل؛ مت ٥: ١). يتكلّم عب ٤: ١٦ يتحدث عن اَلْتَقَدَّمْ بِثِقَةٍ إِلَى عَرْشِ النِّعْمَةِ، و١٠: ٢٢ و١١: ٦ يتحدث عن تقدم المُؤْمِنِ إِلَى اللهُ بطريقة تفوق امتياز رئيس الكهنة.

(ك) *synerchomai* يأتي معاً، يجتمع إلى، يمكن أن تُشير إلى إجتماع محفل مِنَ الجمع أو كَنِيسَةِ محلية، ويمكن ايضاً أن يجتمع بمعنى الاتحاد الجنسي (مت ١: ١٨).

٣. (أ) فكرة المجيء لَها مغزى لاهوتي بالعلاقة مع مجيء الْمَسِيحَ واللهُ ومَلَكُوتَه. تقدم الأناجيل الازائيّة يَسُوعَ كمن جاء ليكرز بالإِنْجِيلَ، وليس لينقض نَامُوسِ مُوسَى بل ليتممه، ويدعو الخطاة إلى التوبة وليس ليلقي سَلاَماً بل سيفاً عَلى الأرض وليرمي ناراً عَلى الأَرْضِ (مت ٥: ١٧؛ ٩: ١٣؛ مر ١: ٣٨-٣٩؛ ٢: ١٧؛ لو ٥: ٣٢؛ ١٢: ٤٩). لقد أتى ابْنَ الإِنْسَانِ ليقدم حياته فدية وليطلب ويخلص الضالين (مت ٢٠: ٢٨؛ مر ١٠: ٤٥؛ لو ١٩: ١٠).

يشهد يوحنا ليَسُوعَ بأنه نور الْعَالَم (يو ١: ٩؛ ٣: ١٩؛ ٨: ١٢)، وقد جاء ليعطي للذين هم لَهُ الحياة بمَلء معناها (١٠: ١٠)، وهو لم يأتِ ليدين الْعَالَم ولكن ليخلصه وليشهد للحق (١٢: ٤٦-٤٧؛ ١٨: ٣٧)، جاء مِنَ عَند الله في اسم الآب (٥: ٤٣؛ ٨: ٤٢؛ ١٦: ٢٨). جاء يوحنا قدامه (لو ١: ١٧)، وهو أيضاً جاء- الَّذِي كان حقاً إِيلِيَّا- الَّذِي كان سيأتي ثانيةً (مت ١١: ١٤، ١٨؛ ١٧: ١٠؛ مر ٩: ١١؛ قا؛ مل ٤: ٥). أشار يوحنا إلى شخص أَعْظَمُ منه سيأتي (مت ٣: ١١؛ مر ١: ٧؛ لو ٣: ١٦).

(ب) مجيء يَسُوعَ في الْجَسَدِ (ايو ٤: ٢)، أثار الشك حتى في نفس يوحنا الَّذِي كان في السجن فتساءل: "أَنْتَ هُوَ الآتِي أَمْ نَنْتَظِرُ آخَرَ؟" (مت ١١: ٣)، وسيأتي يَسُوعَ ثانية في مجد عَلَى سحاب السَّمَاءِ (٢٤: ٣٠؛ ٢٦: ٦٤ وز). سيأتي المسيح كديّان (١٦: ٢٧؛ ٢٥: ٣١؛ رو ٢: ٦؛ ١٤: ١٠؛ ٢كو ٥: ١٠). تظهر قوة الرجاء الْمَسِيحَي في صرخة الصلاة *Marana tha*، (١كو ١٦: ٢٢) " تعال أيها الرَّبّ"(قا؛ رؤ ٢٢: ٢٠).

الصلاة من اجل مجيء الرَّبّ مرتبطة مع الصلاة بمجيء مَلَكُوتُ اللهُ (مت ٦: ١٠؛ لو ٢:١١). الأنبياء الكذبة، والمسحاء الكذبة، حتى "ضد الْمَسِيحَ" سوف يَسْبَقَ مجيء الْمَسِيحَ (مت ٢٤: ٢٤؛ مر ١٣: ٢٢-٢٣؛ ٢تس ٢: ٣-٩؛ ايو ٢: ١٨). والآب وحده من يعرف اليوم والساعة (مت ٢٤: ٣٦؛ مر ١٣: ٣٢؛ أع ١: ٧)، سيأتي الرَّبّ مثل لص في الليل (مت ٢٤: ٤٢-٤٣؛ لو ١٢: ٣٩؛ ١تس ٥: ٢)، لذا يجب أن يكون التلاميذ ساهرين (مت ٢٤: ٤٤؛ ٢٥: ١٣).

(ج) يرى الإِنْجِيل الرابع عيد الفصح وحلول الرُّوحُ الْقُدُسُ في ضوء مجيء الرَّبّ يَسُوعَ، والرُّوحُ الْقُدُسُ. لن يترك يَسُوعَ تلاميذه كأيتام ولكنه سيعود إليهم كالشخص الحي. الآب والابْنَ، سيأتيان ويصنعان مسكنا لهما معهم (يو ١٤: ١٦-٢١)، كما يعد يَسُوعَ بالمعونة من خلال الْمعزي، الْمحامي *paraklētos* (١٤: ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ٧، قا؛ ١٦: ١٢-١٥؛ ايو ٢: ١،← ٤١٥٦)، الَّذِي يشهد ليَسُوعَ ويقود التلاميذ إِلى كُلِّ الْحَقِّ.

(د) لقد دُعينا الآن لأن نأتي لِهَذَا الرَّبّ الَّذِي أتى وسيأتي ثانية. يُشير يَسُوعَ إِلى هَذَا في مثل العشاء العظيم (مت ٢٢: ١-١٤؛ لو ١٤: ١٥-٢٤). لكن يستطيع البشر رفض المجيء، وبقول آخَرَ، تجاوبنا لدعوته هِوَ عمل نعمة الله (يو ٦: ٣٧، ٤٤).

انظر أيضاً *katantaō*، يصل، يبلغ (٢٩١٨)، *mellō*، يكون عَلَى وشك، ينوي، يعتزم (٣٥١٦).

٢٢٦٣ ἐρωτάω، ἐρωτάω (*erōtaō*)، يسأل، يَطْلُبُ (٢٢٦٣)؛ ἐπερωτάω (*eperōtaō*)، يسأل (٢٠٨٩)؛ ἐπερώτημα (*eperōtēma*)، سؤال، التماس، مناشدة (٢٠٩٠).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تعني *erōtaō* يطلب ، يسأل سؤالاً. *eperōtaō*، يستشير شخصاً أو يصيغ سؤالاً، واستخدمتها لاحقاً الْيُونَانِيَّة لصياغة سؤال رسمي في اجتماع، أو أثناء كتابة عقد. وقد يعني قبول شروط المعاهدة في السياقات الدينية، وقد يعني كلا الفعلين أن يضع سؤالاً لمشاور حكيم أو لله. قد يعني الاسم *eperōtēma* طرح سؤال مِنَ شخص ما إلى شخص آخَرَ في سلطة لإجابة رسمية مُلزمة.

٢. تعني *erōtaō* في سب يسأل (مثل؛ تك ٢٤: ٤٧، ٥٧؛ خر ٣: ١٣؛ إش ٤١: ٢٨)، كما استخدمت *eperōtaō* لنفس الفكرة (مثلاً؛ تك ٢٤: ٢٣؛ ٢٦: ٧؛ إش ١٩: ٣)، متضمنة سؤال الله (مثل؛ ٦٥: ١). ترد *eperōtēma* فقط في نسخة ثيود دا ٤: ١٤؛ وفي سي ٣٣: ٣.

ع. ج ١. ترد *erōtaō*، ٦٣ مرة في ع. ج، عادة ما تعني يسأل، يحقق. الأسئلة التي كان يسألها يَسُوعَ أو يواجهها كانت جزءاً مِنَ منهجية تَعْليمه، وقد تمت صياغتها لتكشف الشخص المهتم بتطبيقات أسئلته، أو تجعل شخصاً ما يظهر اتجاهاته (مثل؛ مت ١٦: ١٣؛ ١٩: ١٧؛ ٢١: ٢٤). كما استخدمت أيضاً للأسئلة اللاهوتية التي سألَهُا التلاميذ (مر ٤: ١٠؛ لو ٩: ٤٥؛ أع ١: ٦). يُلَمّح يو ١٦: ٢٣ إلى إنه في الخلاص المستقبلي لن يكون هناك حاجة لأن نسأل يَسُوعَ أي سؤال آخَرَ. يشير التساؤل إلى معرفة غير كاملة التي يتم التغلب عليها بالشركة الكاملة مع يَسُوعَ (قا؛ ١٦: ٣٠، قا؛ ١٦: ٥، ١٩)، وعلى العكس، لا يحتاج يَسُوعَ لأي أسئلة، لأنه يعلم مسبقاً ما في داخل الكائن البشري (٢: ٢٥).

في يوحنا السؤال هُوَ سمة للشك، فأسئلة الْيَهُود مثيرة للنزاع (مثل؛ يو ١: ١٩، ٢١، ٢٥)، لكنها قد تقابل بأسئلة اليونانيين (١٢: ٢١)، ومع أسئلة يَسُوعَ الَّذِي يسأل أشياء لتلاميذه من الآب (١٤: ١٦؛ ١٧: ٩؛ ١٥: ٢٠). استخدم الفعل لتأثير شفاعة المؤمنين لبعضهم البعض في ايو ٥: ١٦، إن هَذَا الاستخدام يمد المؤمن بمفهوم الفعل- الَّذِي في يوحنا- يكون على العكس مطبقاً عَلَى يَسُوعَ. تصف ٢يو ٥ عمل الكاتب في التوسل إلى قرائه لأن يتبعوا الْمَحَبَّةِ (قا؛ آ ٦). تعني في أع ١: ٦ يسأل سؤالاً، في الأماكن الأخرى عامة ما تعني يلتمس: التلاميذ مِنَ يَسُوعَ (مت ١٥: ٢٣؛ لو ٤: ٣٨)، واليهود من بيلاطس (يو ١٩: ٣١). وفي كتابات لوقا عن الدعوة (لو ٧: ٣٦؛ ١١: ٣٧؛ أع ١٠: ٤٨؛ ١٨: ٢٠).

٢. *eperōtaō* هِيَ تقريباً شائعة (٥٦ مرة)، وغالباً ما ترد في الأناجيل. المعنى الرئيسي هو أن يسأل – أي مرادف لـ *erōtaō* (مثل؛ مت ١٦: ١؛ مر ٩: ٢٣؛ لو ٢: ٤٦؛ ١كو ١٤: ٣٥). على أي حال، يمكن أن تتكشّف بعض الاختلافات البسيطة بالمعني في بعض الفقرات.

(أ) إستقصاء، الفريسيون والصدوقيون اللذين كانوا تقليدياً أعداء، ولكنهم تحالفوا معاً ليطلبوا منه أن يعمل آية، التي لربما تكون قد أعطت يَسوعَ سلطة شعبية (مت ١٦: ١). في رو ١٠: ٢٠ يقتبس بُولُسَ إش ٦٥: ١ فيما يتعلق الذين "لم يطلبوا"(*zēteō* ،٢٤٢٦) إياه أو " لم يسألوه" (*eperōtaō*)، هَذَا الآية من أش يطبق عَلَى استعداد يَهْوَهَ لإن يُوجِد لإِسْرَائِيلَ المتمردة حتى وإن لم تكن تسعى في طلبه. يُطبّق بُولُسَ هَذَا المبدأ عَلَى الأُمَم الذين في الأزمنة الماضية لم يسعوا ليطلبوا يَهْوَهَ ولكهنم الآن وجدوه بالإِيمَانِ في الْمَسِيحَ حيث تبقى إِسْرَائِيلَ عاصية ومستبعدة، لا يزال من الممكن تطبيق إش ٦٥: ٢ عليهم.

(ب) إمتحان، في جدال المقاومين، سألوا يَسُوعَ أسئلة ليمتحنوه- والتي يلزم أجابتها- ومقابل ذلك سألهم يَسُوعَ أسئلة (مت ٢٢: ٤٦؛ مر ١١: ٢٩؛ لو ٦: ٩).

(ج) مساءلة عن السلطة، تبين بعض الفقرات بأن السائل يقترب من سلطة أعلى منه. في أيام الأعياد والسبوت فإن السنهدرين في الْهَيكل يتلقى أسئلة رسمية ويقرُّ بتقاليدهم. في إحدى هذه المناسبات سأل الصبي يَسُوعَ شيوخ الْهَيكل (لو ٢: ٤٦). وبمفهوم مماثل، لم يجرؤ التلاميذ أن يسألوا يَسُوعَ عن تنبوات آلامه (مر ٩: ٣٢)، وكان يتعين عَلَى الزوجات في كُورِنْثُوسَ أن يسألن أزواجهن في البيوت (١كو ١٤: ٣٥).

٣. يرد الاسم *eperōtēma* في ع. ج فقط في ١بط ٣: ٢١ فيما يتعلق بالْمَعْمُودِيَّة "الَّذِي مِثَالُهُ يُخَلِّصُنَا نَحْنُ الآنَ، أَيِ الْمَعْمُودِيَّةُ. لاَ إِزَالَةُ وَسَخِ الْجَسَدِ، بَلْ سُؤَالُ [*eperōtēma*] ضَمِيرٍ صَالِحٍ عَنِ اللهِ بِقِيَامَةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" إن كان "السُؤال" هُوَ المعنى الدقيق هنا، فهو يدل عَلى تصريح الإِيمَانِ الَّذِي يقدمه الشخص (مِنَ يعتمد) بالإجابة عن سُؤال رسمي يجب عَلَى مثل هَذَا الشخص إِن يُصرح بهذا البيان بضمير صَالِحٍ. أو مرة أخرى، قد يعني إجابة الله لمثل هَذا السؤال أي منح ضمير صَالِحُ نحو الله (قا؛ عب ١٠: ١٩-٢٥).

انظر أيضاً *aiteō*، يسأل، يَطْلُبُ، يلتمس (٧٦٠)؛ *gonypeteō*،

يجثو، يسجد (١٢٠٦)؛ *deomai*، يسأل، يَطْلُبُ، يتوسل، يلتمس (١٢٨٩)؛ *proseuchomai*، يصلي، يتضرّع (٤٦٦٧)؛ *proskyneō*، يسجد، يُقدّم الإجلال والتوقير، ينطرح أرضاً، يُبجلّ (٤٦٨٦)؛ *krouō*، يقرع (٣٢١٨)؛ *entynchanō*، يتجه لـ، يقترب من، يتضرّع، يتشفع (١٩٦١).

٢٢٦٦ ἐσθίω، ἐσθίω، (*esthiō*)، يأكل (٢٢٦٦).

ث ي&ع. ق ١. الأكل مع الشرب ضروريان لإستمرارية الحَيَاةُ الْجَسَدِية، يوجد تطرفان للأكل عَلَى مستوى الحَيَاةُ البشرية: الشرَه والزهد. فيما هو أبعد مِنَ الحَيَاةُ الْجَسَدِية، سعى الناس إلى التحادث بصُورَةِ حميمة مع الآلِهَة بواسطة الطعام، والوجبات المقدسة، وبذلك ينالون نصيب مع قوى الحَيَاةُ الخالدة أو حتى في الآلِهَة نفسها.

٢. تفهم كُلّ الأطعمة في ع. ق عَلَى أنها عطية مِنَ اللهُ سواء أكان البشر هم مِنَ قاموا بزراعتها أم نمت طبيعياً (تث ١٤: ٤). إن هذا يضع الكائنات البشرية تحت إلتزام نحو الله ووصاياه (تك ٣: ٢-٣). وهكذا الامتناع عن، أو استهلاك أطعمة محددة (٢: ١٧؛ لا ٧: ٢٣-٢٧= سب ٧: ١٣-١٧)، هِيَ اختبارات لطاعة الإِنْسَانِ. ويمكن للعصيان أن يجلب العقاب (تك ٣: ٦، ١٧)، لكن، وبشكل عام- فإن إشباع احتياج الشخص للطعام يرجع لله (مز ٢٢: ٢٦). كما أن عدم وجود ما يكفي للطعام أو عدم القدرة عَلَى الأكل (١٠٢: ٤، ٩-١٠)،هِيَ براهين عَلَى غضب الله وعقابه (قا؛ هُوَ ٤: ١٠).

يجب عَلَى الْبَارّ ألا يقلق فيما يتعلق بالطعام (مز ١٢٧: ٢؛ إش ٣: ١٠، قا؛ مت ٦: ٢٥)، لإن علاقته مع الله هِيَ في ترتيب (جا ٩: ٧). ويجب تسبيح الله بعد تناول الطعام (تث ٨: ١٠)، وألا يُنسى (٦: ١١-١٢). حيث يجب أن نأكل ليس بمعزل عن علاقتنا بالله، ولكن كتعبير عن علاقتنا به، وكما يتعين علينا مشاركة خبزنا مع الجياع (إش ٥٨: ٧ ، قا؛ لو ١٦: ١٩-٢٥). يستطيع الشخص أن يشرب ويأكل لمجدِ الله (خر ٢٤: ١١؛ قا؛ ١كو ١٠: ٣١)، ويعمل ذبائح مِنَ أطعمته لله (لا ٢: ٣، ٦، ٩-١٦). يصف إش ٢٢: ١٣، السلوك غير المسؤول لأولئك الذين لا يهتمون سوى بالأكل والشراب (قا؛ مت ٢٤: ٣٨؛ لو ١٢: ١٩؛ ١كو ١٥: ٣٢).

ع. ج ١. التقاليد المتنوعة عن يوحنا المعمدان (مت ١١: ١٨؛ مر ١: ٦ ؛ ٢: ١٨)، تسرد بأنه صام وعاش في زهد. تذكر الأناجيل أيضاً كيف شجع يَسُوعَ على مائدة الشركة مع الآخرين (مثل؛ الْفَرّيسِيّينَ لو ٧: ٣٦)، كما مع تلاميذه (مر ١٤: ١٨). لقد تمت مواجهة الشَكوى مِنَ كونِ يَسُوعَ يأكل مع العشارين والخطاة في مر ٢: ١٦-١٧ مَا بَالُهُ يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ (*pinō*، ٤٤٠٣) مَعَ الْعَشَّارِينَ وَالْخُطَاةِ؟"، بالجواب: "لَمْ آتِ لأَدْعُوَ أَبْرَاراً بَلْ خُطَاةً إِلَى التَّوْبَةِ". وفي لوقا - بشكل خاص- والذي لَهُ أهمية أن التلاميذ أكلوا مع يَسُوعَ بعد قيامته مِنَ الأَمْوَاتِ (لو ٢٤: ٣٠-٣١، ٣٥، ٤١-٤٣؛ أع ١: ٤؛ ١٠: ٤١). لم يكن نموذج حَيَاةُ الْمَسِيحَيين الأوائل تقشفياً بأي حال مِنَ الأحوال، فقد كان للمؤمنيين وجبات شركة مبهجة (أع ٢: ٤٦)، وَ رُفِضت النواهي الطقسية (غل ٢: ١٢). ترمز مائدة الشركة إلى الشركة عموماً، حتى أن لوقا يذكر الباروسيا parousia كمغزى لمائدة الشركة في مَلَكُوتُ اللهُ (لو ١٤: ١٥؛ ٢٢: ٣٠)، قصص إشباع الجموع (مر ٦: ٣٤-٤٤)، وَ ٨: ١-٩ هِيَ جزء مِنَ قصص المعجزات التي تُمجّد قوة يَسُوعَ وعظمته.

٢. نوقشت عملية الأكل في سياق الإرسالية حيث للمرسل الْحَقّ أن يُدعّم (١كو ٩: ١٤، قا؛ مت ١٠: ١٠؛ لو ١٠: ٧). وتأتي الوصية بالعمل ضمن سياق حث الْكَنِيسَةِ عَلَى إنّ كُل مِنَ لا يعمل لا يأكل أيضاً (٢تس ٣: ١٠).

٣. أصبح الأكل والشرب مشكلة في كُورِنْثُوسَ حيث سعت مجموعات معينة أن تثبت قوتها وحريتها بالاشتراك عمداً في تناول من الذبائح المقدمة للوثن (١كو ١٠: ١٤-٢٠)، إلا أن بُولُسُ أشار بإنه لا يستطيع أي وَاحِدٌ أن يشترك في مائدة الرّبّ والوثن أو الشياطين في نفس الوقت، إذ أن الاشتراك في واحدة يستبعد الأخرى (١٠: ٢٠-٢٢). كان السؤال الآخر هو الشراء من الأسواق وجواز أكل اللحم المذبوح للأوثان وقد أجاب بُولُسُ هَذَا السؤال بالإيجاب (١٠: ٢٥)، ولكن بشرط وضع الْمُؤْمِنِينَ "الضعفاء" في الاعتبار (١كو ٨: ٩-١٣، قا؛ رو ١٤: ١-١٥: ٦).

حتى العشاء الرّبّاني قد تسبب في أزمة في كُورِنْثُوسَ، لأنه لغياب الرسول أضرت لوائح معينة بالوجبة المشتركة، والتي تعبر عن عيد الْمَحَبّةِ التي تَسْبَقُ العشاء الرّبّاني (١كو ١١: ١٧-٣٤). كان بعض الأعضاء- الذين بحسب الظاهر يفعلون الأفضل- حضروا مبكرين بأطعمتهم واتخموا أنفسهم بها، وعندما يصل الفقراء والعبيد كان القليل منها قد فَضُلَ ولذلك "فَالْوَاحِدُ يَجُوعُ وَالآخَرُ يَسْكَرُ" (١١: ٢١). في مثل هذه تغيب الْمَحَبّةِ وهو ما لا يتناسب وعشاء الرّبّ، وهو تدنيس لوحدة جَسَدِ ودم الرّبّ، بمعنى آخَرَ، أشارت إساءة التصرف هذه إلى فشل كَنِيسَةِ كُورِنْثُوسَ لتفهم نفسها في العشاء الرّبّاني كَجَسَدِ الْمَسِيحَ (قا؛ ٦: ١٥؛ ١٠: ١٦؛ ١١: ٢٩؛ ١٢: ٢٧). في الاحتفال العام بعشاء الرّبّاني ينبغي عَلَى كُلّ أعضاء الْكَنِيسَةِ- فقراء وأغنياء عَلَى السواء- أن يشتركوا في الْمَحَبّةِ.

٤. (أ) يطرح يوحنا أسئلة أخرى عن الخبز الحقيقي النازل مِنَ السّمَاءِ (يو ٦: ٣٢)، هو يَسُوعَ نفسه (٦: ٣٥، ٤٨). ويعني الأكل منه- كخبز الْحَيَاةُ- الإيمَانِ به، ومن ثمَ قبول الحَيَاةُ الأَبَدِيّةَ (٦: ٤٧-٥١). تقليدياً، فُسّر هَذَا الْقسم عَلَى إنه تلميح إلى سر القربان الرّبّاني المقدس، عندما نأكل رمزياً "تَأْكُلُوا جَسَدَ ابْنِ الإِنْسَانِ وَتَشْرَبُوا دَمَهُ" (٦: ٥٣، قا؛ ٥٤-٥٦).

(ب) يعني أكل الدرج الصغير في (رؤ١٠: ١٠ قا؛ حز ٣: ١-٣)، إلى التقدير الحقيقي للإعْلاَنِ المضمون (قا؛ ص ١٢ وما يليه) حيث وصف بأنه "حلو" [إشَارة للنصرة] و" مر" [رمز الصراع] .

٥. ليس واضحاً إلى ماذا يشير" المذبح" في عب ١٣: ١٠ فالكاتب يقارن هنا بين الذين التزموا بـ ع. ق بالذين آمنوا بيَسُوعَ. يأخذ مِنَ يؤمنون بيَسُوعَ العون مِنَ ذبيحة الْمَسِيحَ، الذي لم تكن متاحاً للأولين، وقد يكون هنا أيضاً تلميح للعشاء الرّبّاني.

انظر أيضاً *peinaō*، جوع (٤٢٧٧)؛ *brōma*، طعام (١١٠٩)؛ *geuomai*، مذاق، يتشارك فِي، يَتَمَتع بـ، خبرة (١١٧٤)، *pinō*، يشرب (٤٤٠٣).

٢٢٧٤ ἔσχατος، ἔσχατος، (*eschatos*)، كصفة: آخَرَ، أخير، أقل، وكأسم محايد: نهاية ؛ ἐσχάτως (*eschatōs*)، أخيراً (٢٢٧٥).

ث ي&ع. ق ١. (أ) في ث ي الصفة *eschatos* (شكل المقارنة التفضيلية الأعلى مشتقة مِنَ حرف الجر *ek/ex* أي خارج من، بعيداً عن) مكانياً أبعد مكان (النهايات الأبعد مِنَ الأَرْضِ)، زمنياً آخَرَ الأحداث في السلسلة؛ مادياً الطرف (أخفض مكان في رتبة). عَلَى نحو دائم، تعني *eschaton* النهاية بأبعاد مكانية وزمنية، ويمكن أن تستخدم كظرف *eschatos* لتعني "نهائياً".

(ب) غالباً ما تُشير *eschatos*، في الفكر اليوناني، إلى نقطة النهاية لمفهومات مستمرة ومتتالية من الحوادث. فمن الناحية الكيفية فإن *eschatos* تُعبّرَ عن أقصى درجات الإيجابية أو السلبية، (مثل؛ أقدح ظلم أو أشد خطر). عند أرسطو، يُعبّرَ المصطلح عن خلاصة إتجاه تفكير منطقي. وكما في التعبير عن ترتيب الدرجات بين الكائنات البشرية، فإن *eschatos* تقابل وتضاد *prōtos* (الأول). فالفكر اليوناني، على سبيل المثال، لم يكن لديه فهم أخروي متطور للزمن، أي

توّجه نحو هدف مستقبلي أو نهاية مرحلة تاريخية.

٢. إن الفهم التاريخي المختلف جداً في ع. ق يتضح للتو في ورودها ١٥٠ مرة في سب، فـ *eschatos* لها معنى محدد فقط عندما تأتي بمفردها (مثل؛ تث ٢٨: ٤٩؛ إش ٤٨: ٢٠؛ ٤٩: ٦؛ إر ٦: ٢٢). أما استخدامها الوقتي السائد فهو يعني: أخيراً، نهائياً، النتيجة، النهاية. في الأسفار التاريخية لا تلعب هذه الكَلِمَةَ أي دور حقيقي بعيداً عن العبارة النمطية والمميزة "الأولَى وَالأخِيرَةِ" (قا؛ ٢أخ ١٦: ١١؛ ٢٠: ٣٤؛ ٢٥، ٢٦). ومِنَ ناحية أخرى فإن *eschatos* تُبرز بصورة عملية توقعات المستقبل للكتابات الرؤيوية والنبوية.

(أ) يستخدم العديد مِنَ الأنبياء الصيغة "في الأيام الأخيرة" وحرفياً "فِي آخِرِ الأيَّامِ" (مثل؛ إش ٢: ٢؛ هُوَ ٣: ٥؛ مي ٤: ١، قا؛ إر ٢٣: ٢٠؛ ٤٩: ٣٩= سب ٢٥: ١٨؛ حز ٣٨: ١٦). يشير هَذَا إِلى تفكير الأنبياء المتوجه نحو المستقبل، والّذِي يشير إِلى فهم إسْرَائِيلَ لنفسها- والتي كانت في ذلك الوقت متمركزة حول أحداث الماضي- في توجه جديد. علاوة عَلَى ذلك، فإن السياق الّذِي ترد فيه هذه الصيغة تكشف إن الأنبياء لم يفكرون في "نهاية الأيام" كامتداد تاريخي متجدد أو نهاية للزمان.

إنه لجدير بالملاحظة بأن هذه الصيغة كثيراً ما صادفناها في إعْلاَنات الخلاص. والزمن الأخروي سوف يُطبع بعمل يَهْوَهَ المُخلِّص. وسيُمكن يهوه شعبه من الرجوع (هو٣: ٥)، وسيهلك أعدائه (إر ٢٣: ٢٠؛ ٣٠: ٢٤= سب ٣٧: ٢٤)، وستأتي الأمَم إلى أورشليم ويقبلوا تَعْليماً مِنَ إسْرَائِيلَ (إش ٢: ٢-٤؛ مي ٤: ١-٥)، وسيصل الخلاص إلى "أقْصَى الأرْضِ" (إش ٤٨: ٢٠؛ ٤٩: ٦). على أي حال، تختلف الصورة الفرديَة باختلاف الأنبياء الذين قدموها عن الخلاص؛ ولكن توقع عصر الخلاص الشامل في نهاية الزمان والّذِي سيُحضره إليهم يَهْوَهَ بنفسه، وهو معروف للجميع.

(ب) يحتوي الأدب الرؤيوي على تلمحيات عديدة للأيّامِ الأخِيرَةِ (مثل؛ دا ٢: ٢٨، ٤٥؛ ١٠: ١٤؛ ٢إسد ٦: ٣٤؛ ٢با ٦: ٨). يتميز هَذَا الأدب، بالمقارنة بتوقعات الأنبياء، بالتقدم مِنَ صورة المستقبل البسيط إلى عالم الرؤى والمجاز والعالم الآخر. هناك عنصر محدد فيما يتعلق بالأزمنة الأخيرة يمكن تبينه: (دا ٨: ١٩-٢٥؛ ١٠: ١٤؛ ١٢: ٥-١٢؛ ٢إسد ١٤: ٥). وبحسب مجمل الأسفار الرؤيوية، فإن معارك دراماتيكية سوف تحدث بين قوى العَالَم المتنوعة. وسوف يكون هناك كوارث كونية في نهاية الأزمنة قبل أن يؤسس يَهْوَهَ مملكته الفائقة والتي لا تزول (قا؛ خاصة دا ٢: ٣-٤٥؛ ٧: ١٧-٢٧). ونهاية هَذَا العالم يحدد بداية العالم الآتي (٢إسد ٦: ٧؛ ٧: ١١٣).

٣. إن صيغة "نهاية الأيام" التي ترد في مخطوطات البحر الميت (مثل؛ فحب ٢: ٥-٦؛ ٩: ٦؛ وثص ٤: ٤؛ ٦: ١١)، حولتها نزعة الاعتبارات الرؤيوية إلى إدراك صارم جامد لنهاية الأزمنة وإنه زمن محدد سلفاً للافتقاد الإلهي (نج ٣: ١٨، ٢٣؛ وثص ٨: ٢-٣)، وحينها يُباد الأشرار والأثمة، ويحيا الأبرارَ والصادقون للأبد (نج ٤: ١٨-٢٣؛ مد ٦: ٣٠-٣١). ولا تقف صفةَ الأزْمِنَةُ الأخيرة في المقدمة- كما في الأنبياء- ولكن في يوم الكارثة والدينونة والانتقام (نج١٠: ١٨-٢١؛ مد ١٩: ٥-١٦)، وهناك مجموعة صغيرة فقط هي التي تُختار وسوف تخلص (فلور.مد.أ ٣: ١٩).

ع. ج كما في سب، فإن البُعد المكاني لـ *eschatos* يلقي ظلالاً على خلفية ع. ج. ففي أع ١: ٨، ١٣، ٤٧، كما في إش الصيغة المكانية "إِلَى أقْصَى الأرْضِ" لَها دلالة أخروية عامةً. ولكن الأكثر أهمية هيَ المَعاني الإضافية لَلأقل والأدنى (مثل؛ لو ١٤: ٩). وغالباً ما تكون في مقابل *prōtos* و*eschatos* (مثل؛ مر ٩: ٣٥)، ولكن أكثر ما يركز عليه في ع. ج هُوَ البعد الزمني لـ *eschatos*. وبالمقارنة مع الفترات السابقة للزمن، فإن يَسُوعَ جاء "فِي هَذِهِ الأيَّامِ الأخِيرَةِ" (عب ١: ٢).

وهكذا فإن *eschatos* تقارن أيضاً بين زمان الله الأخير والزمان الحاضر (مثل؛ يو ١١: ٢٤).

١. تُسجل الأناجيل الازائيّة ٤ مرات هذه الحقيقة مِنَ يَسُوعَ: "كَثِيرُونَ أوَّلُونَ يَكُونُونَ آخِرِينَ، وَآخِرُونَ أوَّلِينَ" (مت ١٩: ٣٠؛ ٢٠: ١٦؛ مر ١٠: ٣١؛ لو ١٣: ٣٠). يمكن أن تعني هَذه الحكمة في الأصل هذا المعنى: "كيف يمكن أن ينقلب حال شخص بين ليلة وضحاها؟". ولكن بحسب أقوال يَسُوعَ فإنه يمكن أن تمر على بُعد أخروي أساسي كمحصلة نقاش فيما يتعلق بمكافأة التلمذة (مر ١٠: ٢٨-٣١ وز). في المجتمع، حيث يكون الملوك والحكام والأشراف هم الأوائل، في حين يكون العبيد والمتشردين هم الآخرين. بينما في عصر المَلَكُوتُ الآتي، عَلَى أي حال، تنقلب هذه الأسبقية، ويقف الله أولئك الآخرين والمحتقرين في الأرْضِ. فلهؤلاء، وللفقراء الذين يتبعون يَسُوعَ، الوعد بمَلَكُوتُ الله. أما الذين يحسبون أنفسهم أهلاً للدخول يُستبعدون (مت ٨: ١١-١٢؛ لو ١٣: ٢٨-٣٠). أعطى لأتباع يَسُوعَ، الآن، تحقيق هذا الانعكاس الأخروي. وهكذا أجاب يَسُوع على نزاع التلاميذ عمنَ هُوَ الأفضل: "إِذَا أرَادَ أحَدٌ أنْ يَكُونَ أوَّلاً فَيَكُونُ آخِرَ الْكُلِّ وَخَادِماً لِلْكُلِّ" (مر ٩: ٣٥).

٢. **(أ)** تتفق مسيرة بُولُسُ الحَيَاتِيةُ وإعْلاَنه مع تَعْلِيمَ يَسُوعَ. فقد واجه حماس الكورنثيين الذين بحماس قائلاً "فَإِنِّي أرَى أنَّ اللهَ أبْرَزَنَا نَحْنُ الرُّسُلَ آخِرِينَ كَأنَّنَا مَحْكُومٌ عَلَيْنَا بِالْمَوْتِ. لأنَّنَا صِرْنَا مَنْظَراً لِلْعَالَمِ لِلْمَلاَئِكَةِ وَالنَّاسِ" (١كو٤: ٩-١٣، قا؛ ١٥: ٨، حيث الفكرة السلبية عنَ النوعية ارتبطت بقائمة الشهود المرتبة ترتيباً زمنياً).

(ب) من خلال إطار نموذج: آدَمَ / الْمَسِيحَ الّذِي يقدمه بُولُسُ (قا؛ رو ٥: ١٢-٢١؛ ١كو ١٥: ٢١-٢٢)، يقارن الرسول في ١٥: ٤٥ بين الإنْسَانِ الأول (آدَمَ) مع الْمَسِيحَ ("آدَمُ الأخِيرُ"). ليس آدَمَ والْمَسِيحَ هنا فكرة لَلتعبير عن شخصين، ولكن كُل منهما يُمثِّل البشرية بجُملتها، لذلك فـ "آدَمُ الأخِيرُ" لا يعني آخر إنسان سيوجد سواء من ناحية العدد أو الزمن، لكن الْمَسِيحَ، هو الممثل الثاني الجديد للبشرية الْجَدِيدَةَ المخلوقة عَلى صُورَةِ اللهِ. وقد فهم بُولُسُ الرسول الْمَسِيحَ المُقام، والخالق الحَيَاةَ، كنموذج أخروي أصيل لخليقة الله الْجَدِيدَةَ. وبقيامته يكون الزمان الأخير قد بدأ فعلاً.

(ج) تؤكد رسائل الكُتّاب الآخرين بأن هذه الفكرة تعود- عامةً- إلى الأخرويات الْمَسِيحِيَة المبكرة. في عب ١: ٢ إن التوقع النبوي للأزْمِنَةَ الأخيرة والذي عُبّر عنه بالصيغة "فِي هَذِهِ الأيَّامِ الأخِيرَةِ"، تعود إلى الوقت الحالي للمَسِيحِيين الأوائل، الّذِي فيه "كَلَّمَنَا ... فِي ابْنِهِ". فقد جاءت نقطة التحول للأزمنة مع تتويج يَسُوعَ كابْنَ ورب للخليقة. يتحدث بُطْرُسُ أيضاً عنِ الْمَسِيحَ الّذِي "أظْهِرَ فِي الأزْمِنَةِ الأخِيرَةِ" (١بط ١: ٢٠، قا؛ أيضاً مر ١٢: ٦). ويجعل يوحنا مُتلقي رسالته مدركين بشدة أنهم يعيشون في "السَّاعَةُ الأخِيرَةُ" (١يو ٢: ١٨)، ولقد برزت الآن ملامح آخَرَ الزمان، بما فيها إنْسِكَابِ الرُّوحُ الْقُدُسُ (أع ٢: ١٧، قا؛ يو ٢: ٢٨-٣٢)، بالإضافة لتزايد الفساد الأخلاقي (٢تي ٣: ١-٩)، وظهور المستهزئين (٢بط ٣: ٣؛ يه ١٨)، وأضداد الْمَسِيحَ (١يو ٢: ١٨).

(د) ومع هذا، فإن تعبير *eschatos*، لا يعني مجرد الإشارة إلى الأزْمِنة النهائية والتي بدأت بمجيء يَسُوعَ، ولكنه يشير أيضاً إلى عمل الله النهائي والكامل الّذِي لم يأتِ بعد. في ١كو ١٥: ٢٣-٢٨ يعبر بُولُسُ عن التتابع الزمني لأحداث المستقبل في الأزمنة الأخيرة. وفي هَذَا المخطط، فإن الْمَوْتِ سيكون، زمنياً، هُوَ آخَرَ وأقوى عدو جَسَدِي يُباد قبل الوصول إلى الغاية (*telos*، ٤٥٦٥) النهائية لله (١٥: ٢٦-٢٨).

٣. إنْجِيل يوحنا هو الوحيد الذي فيه إشارة صريحة عن "الْيَوْم الأخِير" (٦: ٣٩-٤٠، ٤٤، ٥٤؛ ١١: ٢٤؛ ١٢: ٤٨). وهذا التعبير يتبنى ويمتد بشرح الأنبياء لـ "يوم يهْوَهَ". والعلامة الفاصلة لـ "الْيَوْم

الأَخِير" هِيَ القيامة من المَوات، ودينونة غير المُؤمِنِينَ (١٢: ٤٨)، تمثل الجانب السلبي لَهُ. وهكذا فإن ترجي النهاية في إِنْجِيلِ يوحنا كما في الإعْلانات الأخروية لأنبياء ع. ق لا تقف في طليعة الدينونة بل بكل ما يتصل بالخلاص.

٤. يقدم سفر الرؤيا رؤية "السَّبْعُ الضَّرَبَاتُ الأَخِيرَةُ" حيث من خلالها ينسكب الغضب الإلهي (١٥: ١؛ ٢١: ٩). ولكن مع ملاحظة إن ذروة هذه الرؤية ليست في إبادة الأعداء، ولكن في تسبحة الحمد للحمل (١٥: ٣-٤؛ ١٩: ٧-٨؛ ٢١: ٢٢).

كذلك نجد أيضاً في رؤ صيغة "الأَوَّلُ وَالآخِرُ" كلقب شخصي للمَسِيحَ المُقام (١: ١٧؛ ٢: ٨؛ ٢٢: ١٣)، وهذا يعود بنا لوصف الله في إش ٤١: ٤؛ ٤٤: ٦؛ ٤٨: ١٢. وهذه الصيغة تعود بالأساس للعبارات المترادفة "الأَلِفُ وَالْيَاءُ" (رؤ ١: ٨؛ ٢١: ٦؛ ٢٢: ١٣)، و"الْبِدَايَةُ وَالنِّهَايَةُ" (٢٢: ١٣). يعني تطبيق هذه الإعْلانات إلى المَسِيحَ المُقام ونسبة رتبة مساوية لله كمن يسهم في وظائف كالخالق والمتمم.

انظر أيضاً *engys*، قريب، قرب (١٥٨٤)، و*telos* غاية، هدف (٥٤٦٤).

٢٢٧٥ (*eschatos*، آخَرَ، أخير، نهاية) ← ٢٢٧٤.

٢٢٧٨ **ἐσώτερος**، ἐσώτερος، (*esōteros*)، داخل، داخلي، ومع أداة التعريف: التابوت الداخلي (٢٢٧٨).

ث ي&ع. ق *esōteros* هِيَ صفة في صيغة مقارنة، تُستخدم لوصف أشياء بكونها أكثر عمقاً، أو في الداخل، أو أكثر حميمية. واستخدمت في سب كحرف جر: في، ضمن (مثل؛ التابوت الداخلي في خيمة الاجتماع أو دَاخِلَ الْحِجَابِ [خر ٢٦: ٣٣؛ لا ١٦: ٢، ١٢، ١٥]؛ واستخدمت أيضاً لوصف الكهف الذي اختبأ فيه داود ورجالُهُ (١صم ٢٤: ٤)، كذلك كصفة لتصف الأبواب والمداخل والأروقة و..إلخ في مجمع مباني الْهَيكل (مثل؛ ٢أخ ٤: ٢٢؛ حز ٨: ٣).

ع. ج تستخدم *esōteros* كنعت وصفي للزنزانة الداخلية لسجن فيلبي حيث وضع بُولُسُ وسيلا (أع ١٦: ٢٤). استخدم الشكل الاسمي مع أداة التعريف مجازياً في عب ٦: ١٩ "إِلَى مَا دَاخِلَ الْحِجَابِ" وهذا يقابل التابوت الداخلي في خيمة الاجتماع حيث يتواجد إِلَهُ إِسْرَائِيلَ غير المرئي.

٢٢٧٩ **ἑταῖρος**، ἑταῖρος، (*hetairos*)، صاحب، رفيق، صديق (٢٢٧٩).

ث ي&ع. ق الاسم *hetairos* يعني: "شخص مرتبط بآخر". وهذه الرابطة قد تكون عسكرية، أو دينية، أو سياسية، أو مجرد صداقة. وهي غالباً ما تستخدم بين الأنداد، أو المرؤوسين مثل؛ تلاميذ يصاحبون مُعلمهم، أو جنود مترابطين مع تحت إمرة ضابطهم الأعلى.

في سب *hetairos* عادة ما تترجم *rēa'* (صديق) ومتشابهاتها، ولكن في سفر نشيد الإنشاد تترجم مرتين *ḥabēr* (صاحب، حبيب نش ١: ٧؛ ٨: ١٣). يستخدم فيلو مصطلح الأصدقاء والرفقاء، بينما يطبقها يوسيفوس ليس فقط عَلَى الجنود والضباط الأصغر، بل أيضاً على الشركة السيئة. وفي التلمود الأورشليمي يطبق *ḥabēr* عَلَى مُعَلِّمِينَ مؤهلين، ولكن لسبب ما لم يُعينوا كمُعَلِّمِينَ رسميين. وفي قمران تشير نفس فئة هذه الكلمات إلى أي شخص في الجماعة.

ع. ج ترد *hetairos*، ٣ مرات فقط في ع. ج، وكلُها في صيغة المنادي (مت ٢٠: ١٣؛ ٢٢: ١٢؛ ٢٦: ٥٠)، في كل حالة، فإن الشخص المتحدث يُقدم شخصاً أقل منه ولكنه أساء إليه بصُورَةٍ ما، مع أن الكلمات بدون حق. وعلاوة عَلَى ذلك، فإن المتحدث والشخص الذي يوجه إليه الحديث هما في علاقة إلى حد ما. وفي المثلين كان للمتحدث الكَلِمَةَ الأخيرة. لقد عانى يَسُوعَ من حادثة عرضية على أيدي الخونة. ولكن الانطباع المنقول الَّذِي لا يخطيء أن يَسُوعَ لا يزال متحكماً بمصيره (قا؛ مت ٢٦: ٥٣؛ يو ١٠: ١٧-١٨).

انظر أيضاً *adelphos*، أخ (٨١)، *plēsion*، جار (٤٤٤٦).

٢٢٨٠ (*heteroglōssos*، تكلم بلغة أجنبية، مِنْ كلام غريب، ذو لسان آخَرَ) ← ١١٨٥.

٢٢٨١ (*heterodidaskaleō*، تَعْلِيمَ مختلف، وبمعنى آخَرَ: ضلالي، مذهبي) ← ١٤٣٧.

٢٢٨٢ (*heterozygeō*، تحت نير) ← ٢٤٣٣.

٢٢٨٣ (*heteros*، آخَرَ، شيء) ← ٢٥٧.

٢٢٨٤ (*heterōs*، بشكل مختلف، بخلاف) ← ٢٥٧.

٢٢٨٦ (*hetoimazō*، يستعد، يُعِدّ) ← ٢٢٨٩.

٢٢٨٨(*hetoimasia*، حالة الاستعداد، تحضير) ← ٢٢٨٩.

٢٢٨٩ **ἕτοιμος**، ἕτοιμος، (*hetoimos*)، جاهز، مستعد (٢٢٥٩)؛ ἑτοίμως، (*hetoimōs*)، عَلَى إستعداد، مستعد (٢٢٩٠)؛ ἑτοιμάζω، (*hetoimazō*)، يستعد، يُعِدّ (٢٢٨٦)؛ ἑτοιμασία، (*hetoimasia*)، حالة الإستعداد، تحضير(٢٢٨٨)؛ προετοιμάζω، (*proetoimazō*)، يعدُّ مسبقاً (٤٦٠٢).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تدل مشتقات هذه الكَلِمَةَ عَلَى التحضير سواء في البناء للمعلوم (يجعل جاهزاً) أو في المجهول (استعداد قدرة). وهي موجودة فقط عند هوميروس بمعنى ديني في إرتباطها بالتحضير للذبيحة.

٢. في سب، فإن هذه الكلمات ترجمت حالة المبني للمجهول، والمبني للمعلوم السببي، والمعاني الرئيسية هِيَ: يؤسس، يقيم، يجهز، يجعل، يهيئ. **(أ)** ومع أنها أستخدمت بمعنى علماني، يمكن أن يكون لها معنى ديني بالارتباط مع الفصح (٢أخ ٣٥: ٤، ٦)، والحيوانات الذبائحية (عد ٢٣: ١، ٢٩)، وتابوت العهد (١أخ ١٥: ١؛ ٢ أخ ١: ٤)، والْهَيكل (٣١: ١١).

(ب) استخدمت هذه الكلمات أيضاً في العمل الإلهي في الخليقة، سواء في التحضير أو التأسيس **(i)** أسس الله السموات (أم ٣: ١٩؛ ٨: ٢٧)، وثبّت الأرْضِ عَلَى الْمِيَاهِ (مز ٢٤: ٢)، وثبّت الجبال (٦٥: ٦)، وأحضر المطر(١٤٧: ٨)، ويعطي طعاماً لخليقته (٦٥: ٩)، ويهتم بنفسه بمصيرهم (تك ٢٤: ١٤، ٤٤).

(ii) الخلق والتدبير الإلهي يمتدان أيضاً لعمل الله في الخلاص في التاريخ. فالله أقام إِسْرَائِيلَ ليكونوا شعبه للأبد (٢صم ٧: ٢٤)، وحلف إنه سيحضرهم إِلَى الأَرْضِ المعينة لَهُم (خر ٢٣: ٢٠؛ حز ٢٠: ٦)، لذلك فقد خلق لَهُم طعاماً (مز ٧٨: ١٩-٢٠)، وبالرغم مِنَ عدم إمانتهم وعداوتهم؛ فقد قادهم إِلَى موضعه المقدس الَّذِي صنعته يداه (خر ١٥: ١٧). علاوة عَلَى ذلك، فقد أقام ملوك إِسْرَائِيلَ (وبالأخص داود) وثبّت حكمهم (مز ٨٩: ٤، قا؛ ٢ صم ٧: ١٢؛ ١أخ ١٤: ٢؛ ١٧: ١١).

(iii) لقد صنع الله كُلّ هَذَا لأنَّ أمانته مثبّتة في السموات (مز ٨٩: ٢)، هناك أسس عَرْشه مِنَ البدء (٩٣: ٢؛ ١٠٣: ١٩)، مؤسس عَلَى البر والعدل (٨٩: ١٤)، وعلى الدينونة (٩: ٧)، وليوم القضاء أعد ذبيحة (صف ١: ٧-٨).

(ح) وعلى أي حال، فإن عمل الله في الخلق، وإعالة لشعبه، يتضمن إصلاح شخصي واستعداد مِنَ جانبنا. لقد كان على موسى والشعب أن يجهزوا أنفسهم (طقسياً) لإعْلانَ الله عَلَى جبل سيناء (خر ١٩: ١٠-١١، ١٥؛ ٣٤: ٢). وقد تحدى الأنبياء إِسْرَائِيلَ ليتجهزوا للقاء إلههم (عا ٤: ١٢، قا؛ مي ٦: ٨؛ ٢أخ ٢٧: ٦)، وهذا يستلزم تهيئة القلب (سي ٢: ١٧، قا؛ مز ٥٧: ٧؛ ١٠٨: ١؛ سي ٢: ١؛ ١٨: ٢٣).

ع. ج ١. يرد الاسم *hetoimasia* مرة واحدة فقط في ع. ج (أف ٦: ١٥). إلا أن الأفعال *hetoimazō* وَ *proetoimazō* تردان ٤٢ مرة، والصفة والظرف يردان ٢٠ مرة. وعندما تستخدم للإشارة إلى أشياء، فإن المعنى يتفق مع ما ورد في ع. ق، بالرغم أن كلمات هذه الفئة لم تستخدم في الإشارة إلى الخليقة والتدبير الإلهي في الطبيعة وغقامة العبادة، ولكن فقط بالإشارة لعيد الفصح (مثل؛ مت ٢٦: ١٧، ١٩). وبعيداً عن المعنى الدنيوي، فهي تتضمن عمل الله التدبيري في تاريخ الخلاص.

٢. أعلن سمعان في تسبحة شكره "الأَنَّ عَيْنَيَ قَدْ أَبْصَرَتَا خَلاَصَكَ، الَّذِي أَعْدَدْتَهُ قُدَّامَ وَجْهِ جَمِيعِ الشُّعُوبِ" (لو ٢: ٣٠-٣١، قا؛ ٣: ٦؛ إش ٥٢: ١٠). ولم يستطع العَالَم، برؤيته الخاصة، أن يتعرف على الخلاص المُقدّم له مِنَ خلال يَسُوعَ؛ ولكن أعده الله لأولئك الذين يحبونه (١كو ٢: ٩). ولكن الله، بنعمته المجانية اختار "لِكَيْ يُبَيِّنَ غِنَى مَجْدِهِ عَلَى آنِيَةِ رَحْمَةٍ قَدْ سَبِقَ فَأَعَدَّهَا لِلْمَجْدِ" (رو ٩: ٢٣). ولقد عزّى يَسُوعَ تلاميذه بالقول: "أَنَا أَمْضِي [إلى بيت أبي] لِأُعِدَّ لَكُمْ مَكَاناً" (يو ١٤: ٢-٣).

وبنفس الطريقة، يشجع بُطْرُسُ الْمَسِيحِيين الذين يجوزون تجارب في آسيا الصغرى ويقول لهم "أَنْتُمُ الَّذِينَ بِقُوَّةِ اللهِ مَحْرُوسُونَ، بِإِيمَانٍ، لِخَلاَصٍ مُسْتَعَدٍّ[*hetoimos*] أَنْ يُعْلَنَ فِي الزَّمَانِ الأَخِيرِ" (١بط ١: ٥)، وكتب لهم أيضاً بأن الله "هُوَ عَلَى اسْتِعْدَادٍ أَنْ يَدِينَ الأَحْيَاءَ وَالأَمْوَاتَ" (٤: ٥)، وفي الكلام عن الدعوة "تَعَالَوْا لأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ قَدْ أُعِدَّ" (لو ١٤: ١٧، قا؛ مت ٢٢: ٤، ٨؛ يو ٧: ٦). ومع أن هذه الدعوة قُدمت إلا أن كثيرين أثبتوا أنهم غير مستحقين لها. فلا أحدٌ، عَلَى أي حال، يمكن أن يفتخر بأعمالهُ "لأَنَّنَا نَحْنُ عَمَلُهُ، مَخْلُوقِينَ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ لأَعْمَالٍ صَالِحَةٍ، قَدْ سَبَقَ اللهُ فَأَعَدَّهَا لِكَيْ نَسْلُكَ فِيهَا" (أف ٢: ١٠، قا؛ ٢تي ٢: ٢١).

٣. في هذا المجال الَّذِي يُصنف بعمل اللهُ للإستعداد والَّذِي ينشأ مِنَ اختياره الحر، ينتمي أيضاً إلى التعبيرات عن إستعدادنا الشخصي. يدعو ع. ق "صَوْتُ صَارِخٍ فِي الْبَرِّيَّةِ: أَعِدُّوا طَرِيقَ الرَّبِّ" (إش ٤٠: ٣)، ويطبق هَذَا في ع. ج عَلَى يوحنا المعمدان (مت ٣: ٣؛ مر ١: ٣؛ لو ٣: ٤)، الَّذِي بوعظه عن التوبة مهّدَ الطَرِيقَ أمام الرَّبِّ الآتي لشعبه.

الرَّبِّ الذي قد جاء؛ هُوَ الرَّبّ الَّذِي سيأتي أيضاً مثل اللص في الليل أو مثل العريس للعروس. ولذلك تُحثُ الْكَنِيسَةِ عَلَى أن تكون مستعدة لمجيئه (مت ٢٤: ٤٤؛ لو ١٢: ٤٠)، فقط العذارى المستعدات عندما وصل سُمِح لَهُن بالدخول (مت ٢٥: ١٠). والعبد الَّذِي لم يستعد، بالرغم مِنَ معرفته أن سيده سيأتي كان مداناً (لو١٢: ٤٧). يتعين عَلَى الْكَنِيسَةِ أيضاً أن يكونوا "مُسْتَعِدِّينَ لِكُلِّ عَمَلٍ صَالِحٍ" (تي ٣: ١)، وَ "لمجاوبة كُلّ مِنَ يسألكم" (١بط ٣: ١٥ ، قا؛ أف ٦: ١٥)، وَ "أن ننتقم عَلَى كل عصيان" (٢كو ١٠: ٦)، يكتب بُولُسُ الرسول بأنه ليس مستعداً فقط أن يسجن مِنَ أجل الرَّبِّ يَسُوعَ بل أن يَمُوتَ في أورُشَلِيمَ (أع ٢١: ١٣).

انظر أيضاً *kataskeuazō*، يستعد، يهيئ، يبني، ينصب، يجهز، يؤثث (٢٩٤١)، *zōnnymi*، يمنطق (٢٤٣٩).

٢٢٩٠(*hetoimōs*، عَلَى إستعداد، مستعد) ← ٢٢٨٩.

٢٢٩٣ Εὔα، Εὔα، (*Heua*)، حواء (٢٢٩٣).

ع. ق يشتق اسم حواء في تك ٣: ٢٠ مِنَ أنها بالحقيقة "اُمُّ كُلِّ حَيٍّ". تحكي لنا قصة الخليقة الأولى عن خلق الرجل والمرأة معاً عَلَى صُورَةِ الله (١: ٢٧)، بينما في القصة الثانية (٢: ١٨-٢٥)، خُلقت المرأة مِنَ الرجل لتكون له معينه. في تك ٣، فإن المرأة هي التي إلتفتت لمدانة الحية وأكلت مِنَ الثمرة المُحرّمة وبعدها أعطت زوجها. وقد ذُكِرَ اسم حواء فقط بعد السقوط. وذكرت كأم لقايين (٤: ١)، وهابيل، دون أي ذكر آخر لها في أي موضع من ع. ق.

ع. ج ذكرت حواء بالاسم في ٢كو ١١: ٣؛ ١تي ٢: ٣، وتُلمّح الفقرة الأخيرة إلى تك ٢-٣ في دعم محاججة بُولُسَ: لماذا "لَسْتُ آذَنُ لِلْمَرْأَةِ أَنْ تُعَلِّمَ وَلاَ تَتَسَلَّطَ عَلَى الرَّجُلِ" (١تي ٢: ١٢)، ذلك لأن قصة تك تصور آدَمَ الذي جُبِلَ أولاً، والمرأة التي أغويت أولاً. وبالنسبة لبُولُسُ، فإن القصة هِيَ رمز لدور الجنسين في الحَيَاةْ عامةً، وفي الْكَنِيسَةِ. في ٢كو ١١: ٣ ينظر إلى إغواء الحية لحواء عَلَى إنه مثال لكيف يمكن أن ينخدع الْمَسِيحِيين.

انظر أيضاً *Adam*، آدَمَ (٧٧)، *gynē*، إمرأة (١٢٢٢).

٢٢٩٤ (*euangelizō*، يجلب أو يعلن أخبار سارة)← ٢٢٩٥.

٢٢٩٥ εὐαγγέλιον، εὐαγγέλιον، (*euangelion*)، أخبار سارة، بشارة، إِنْجِيلِ (٢٢٩٥)؛ εὐαγγελίζω، (*euangelizō*)، يُجلب أو يُعلن أخبار سارة، يُعلن، يُبشّر(٢٢٩٤)؛ εὐαγγελιστής، (*euangelistēs*)، مُعلن الأخبار السارة أو الإِنْجِيلِ، مُبشّر (٢٢٩٦)؛ προευαγγελίζομαι، (*proeuangelizōmai*)، يُعلن مُسبقاً أخبارا سارة (٤٦٠٣).

ث ي&ع. ق ١. (أ) تُشتق فئة هذه الكلمات مِنَ *angelos*، رسول (← ٣٤) أو *angellō*، يحمل رسالة، يعلن (← ٣٣). في ث ي تعني *euangelos*، رسول، يحمل رسالة نصرة، أو أخبار سياسية، أو شخصية تسبب الفرح. في الفترة الهلينية كانت الْكَلِمَةَ تعني أيضاً شخص يُعلن وحياً. وبالمثل، فإن الفعل *euangelizōmai* يعني أن يتحدث شخص كرسول فرح ليعلن أخباراً سارة، وعندما تستخدم بمعنى ديني فأن معناها: يَعد. وغالباً ما يوجد الفعل مع المعنى الأصلي، فيضعفه ليصبح مترادفاً مع *angellō* .

(ب) يعني الاسم *euangelion*، **(i)** المكافأة التي ينالُها بواسطة رسول النصر (حيث تجلب أخباره السارة راحة (نجدة) لمن يتلقاها، فيكافئ **(ii)** الرسالة نفسها – أساسياً مصطلح تقني لرسالة النصرة، وإن كانت قد استخدمت أيضاً في السياسية والرسائل الخاصة التي تجلب الفرح. هذه الرسائل تُرى عَلَى إنها هبات مِنَ الآلهة. وعندما تؤخذ، فإن الذبائح تُقدّم للألَهة تعبيراً عن الإمتنان، وأيضاً لكي تستمر الألَهة في عطاياها **(iii)** إرتبطت *euangelion* مع الوحي الإلَهي أساساً (أي الوعد بحدث مستقبلي) وفي العبادات الإمبراطورية والتي تحوي معنىً دينياً، مثل؛ ميلاد حاكم إلَهي، بداية عصر جديد، أو اعتلاء العَرْش، بالإضافة إلى خطاباته، ومراسيمه، وأعمالَهُ هِيَ أخبار سارة تحقق آمالاً طال انتظارها لخير العَالَم وسعادته وسَلاَمه. وليس مِنَ الصعب أن نتتبع أثر الارتباط بين هَذَا الاستخدام الديني لـ *euangelion* في العَالَمِ الهُليني، خاصة في العبادة الإمبراطورية وبين استخدامها في ع. ج.

٢. (أ) في نفس الوقت، لا يجب تجاهل جذور ع. ق لمفهوم ع. ج *euangelion*. في سب لم تظهر *euangelion* مطلقاً في شكل المفرد. أما الجمع فيعني مكافأة للأخبار السارة (٢صم ٤: ١٠). أحياناً *euangelia* تكون في صورة غير محددة في ع. ج، وتظهر بمعنى الأخبار السارة (مثل؛ ٢صم ١٨: ٢٠، ٢٢).

(ب) الحقيقة الأكثر أهمية هِيَ أن الفعل *euangelizō* – لا يرد بتكرار في مواضع أخرَىَ وهو محصور في بُضع كتابات. وهو يترجم الفعل العبري *biśśar*، يعلن، يخبر، ينشر (مثل؛ ١مل ١: ٤٢؛ إر ٢٠: ١٥). استخدم هَذَا الفعل في مز ٤٠: ٩؛ ٦٨: ١١؛ ٩٦: ٢؛ إش ٥٢: ٧، وذلك ليعلن نُصرة يَهْوَهَ الكلية عَلَى العَالَم، وحكمه الملكي، وذلك عندما يتوج (قا؛ مز ٩٦: كمزمور التتويج عَلَى العَرْشِ)، والرجوع إلى صِهْيَوْنَ (قا؛ إش)، وبداية عصر جديد. والشخص الَّذِي يجلب "الأخبار السارة" (*euangelizōmenos*، إش ٤٠: ٩؛ ٥٢: ٧)، يعلن هذا العصر الجديد مِنَ تاريخ العَالَم، ويفتتحه بكلمته القديرة. والآن قد

جاء الخلاص والسّلاَم وتوج يَهْوَهْ ملكاً، ويمتد مَلَكُوته إلى كُلّ الْعَالَم (مز ٩٦: ٢-١٠).

هَذَا "الإِنْجِيل" هُوَ كلام فعّال، قول قوي، كلمة تحمل كمالها داخلها. اللهُ نفسه يتكلّم بأفاه رُسلُه، وتتحقق كلمته، وهُوَ يأمر فيكون (قا؛ مز ٣٣: ٦، ٩). إن فعل الإِعْلاَن هو بذاته بزوغ عصر جديد. لذلك مِنَ السهل أن نفهم الدلالة الخاصة التي تصاحب رسول هذه الأخبار السارة. لذلك فبوصولهُ إلى الساحة وإطلاق رسالته؛ فإن الخلاص والفداء والسّلاَم يصيرون واقعاً (قا؛ إش ٦١: ١).

٣. حافظت الْيَهُودِيّة الرّابِيّة عَلَى مفهوم رسول الأخبار السارة. فهو كشخص سابق للمسيا أو هو المسيا نفسه، كان يتوقع أن يكون مختلفاً بسبب شخصيته غير المعروفة. ولكن مضمون رسالته معروفاً مِنَ إش، ولم يعد بالتالي له الاهتمام الذي كان له في البداية. كان الشيء المهم عنه هو وبالأكثر مجيئه، وحقيقة إنه بالإعْلاَن عنه سيبدأ عهد الخلاص. فكُلّ شيء يعتمد عَلَى ظهوره والإِعْلاَن عنهُ (قا؛ بسيكتا. رب ٣٦).

هنا يمكن أن نورد نفس الملاحظة كما طُبقت فيما يتعلق بـ ع. ق. فالحدث الأخروي يجد له تعبيراً في الفعل العبري (*biśśar*)، والذي يعني يُبشّر برسالة عن فرح آتٍ)، وخاصة الاسم الّذِي هُوَ اسم فاعل *m*[e]*baśśēr*، رسول الفرح الأخروي)، ولكن ليس في الاسم *b*[e]*śōrâ*، أخبار سارة. هذه الحقيقة تُظهر أن مصطلح ع. ج *euangelion* مشتق مِنَ الاستخدام اليوناني أكثر مِنَ العبري، أو بأكثر توضيح مِنَ لغة العبادة الإمبراطورية. والاختلاف الرئيسي هُوَ في مضمون *euangelion*.

ع. ج ١. بالرغم مِنَ إن الفعل *euangelizō* والاسم *euangelion* هما مصطلحان مهمان في ع. ج؛ فإن الكلمتين وردتا بدرجات متنوعة في التكرار في كتابات مختلفة. يرد *euangelizō* مرة فقط في (مت ١١: ٥)، وفي لوقا؛ و أع مِنَ ناحية أخرى ترد ٢٥ مرة، وعند بُولُسُ ٢١ مرة. وَالفعل غير موجود في مر، ولكن الاسم يرد ٨ مرات، و ٤ مرات في مت في حين أن لوقا يستخدم الاسم مرتين فقط (أع ١٥: ٧؛ ٢٠: ٢٤)، ويستخدمه بُولُسُ ٦٠ مرة، والاسم والفعل كلاهما غائبان في كتابات يوحنا. وطبعاً مِنَ الخطأ الإفتراض أنه بسبب أن بعض الأسفار في ع. ج لا تستخدم الفعل أو الاسم، أن يكون هذا الفكر غائب عنهم. في كتابات يوحنا،عَلَى سبيل المثال، المفهوم مُعبّر عنه بالكلمات مثل: *martyreō* يشهد، و *martyria*، شهادة (← ٣٤٥٦).

٢. حسب مت ٢٤: ١٤؛ ٢٦: ١٣؛ مر ١: ١٥؛ ٨: ٣٥؛ ١٠: ٢٩؛ ١٣: ١٠؛ ١٤: ٩ (قا؛ أيضاً مت ٤: ٢٣؛ ٩: ٣٥؛ مر ١: ١، ١٤)، استخدم يَسُوعَ *euangelion* (أو الْكَلِمَة الآرامية الضمنية). ربما استخدمها يَسُوعَ ليشير أن كلمات التوقع المسياني في إش ٣٥ وَ ٦١ قد تحققت في كلماته وأعمالهُ (قا؛ مت ١١: ٥؛ لو ٧: ٢٢، حيث أعلنت "الأخبار السارة" (*euangelizōntai*، رج أيضاً ٤: ١٨). ولكن إذا كان كذلك، فتكون قد اكتملت بطريقة مُحبطة (مت ١١: ٦)، فالتوقعات، غالباً، ما إرتبطت برسول الأخبار السارة في إش (أي تحرير سياسي، وهلاك أعداء إِسْرَائِيل). وَبالتأكيد فإن الإجابة في مت ١١: ٥ -٦ على سؤال يوحنا المعمدان تعني أن الأخبار السارة المنتظرة منذ إش قد أُستعلنت الآن وبقوة.

لا شك بأن يَسُوعَ رأى رسالته في مَلَكُوتُ اللهُ الآتي (مر ١: ١٤)، والتي كانت موجودة بالفعل في كلماته، وأعمالهُ كأخبار سارة "طُوبَى لِعُيُونِكُمْ لأَنَّهَا تُبْصِرُ وَلآذَانِكُمْ لأَنَّهَا تَسْمَعُ" (مت ١٣: ١٦). لم تعد رسالة الفرح بعد مفصولة عن الرسول الّذِي يحضرها، وهذا الرسول هُوَ يَسُوعَ نفسه (قا؛ مت ٥: ١-٢؛ لو ١١: ٢٠). علاوة عَلَى ذلك، هُوَ أيضاً موضوعها، الشخص الّذِي تُخبر عنه الرسالة. وهكذا أخذت الْكَنِيسَة الأولى المصطلح *euangelion* لتشرح رسالة الخلاص وإرتباطها بمجيء يَسُوعَ.

٣. أعطى بُولُسُ المصطلح *euangelion* زخماً أقوى في مفردات ع. ج، مع أن استخدام الْكَلِمَة فيها يَسْبَقَ استخدامه المتكرر لها دون شك (عَلَى الأقل ٢٣مرة). هذا يبين أنه كان يستعير عبارت مألوفة لدى قرائه. ربما في الكنيسة الأولى يكون هَذَا المصطلح قد تطوّر مِنَ التناظر الوظيفي بالقياس مع العبادات الإمبراطورية بالرغم مِنَ تضادهما. في الإرساليات الخارجية، فإن رسالة الخلاص بواسطة يَسُوعَ الْمَسِيحَ تضاربت مع الرسالة السياسية بسبب مطالبها العالمية. مِنَ المؤكد أن عبارات وأفكار ع. ق، وبشكل خاص في إش، صارت مرتبطة مع المصطلحات الهلينية.

في كتابات بُولُسُ، فإن *euangelion* صارت مفهوماً مركزياً في لاهوته. فهو يعني الأخبار السارة المألوفة: أن اللهَ قدّمَ الخلاص أو فدى الْعَالَم في تَجَسَد، وموت، وقيامة يَسُوعَ (قا؛ تطورت هذ ه الأفكار في الصيغة الإعترافية في رو ١: ١-٤؛ ١كو ١٥: ٣-٧). وكما أن هَذَا الحدث موعود به في ع. ق، فإن ع. ق ينتمي للإِنْجِيل (*proeuangelizōmai* في غل ٣: ٨). على أي حال، *euangelion* كما استخدمه بُولُسُ، لا يعني فقط مضمون ما بُشّر به، لكن أيضاً عمل وتنفيذ الإِعْلاَن. والمحتوى والفعل للإعلان هما شيء واحد، وليسا مفصولين في الفكر (رو ١: ١)، وبعيداً عن وضعهما معاً بجانب بعضهما البعض (١كو ٩: ١٤، ١٨)، لأنه في كُلّ عمل الإِعْلاَن المُحدد فإن مضمون *euangelion* يصير واقعاً ويحقق الخلاص الّذِي يحتويه.

إن عمل الخلاص لا نتعرف عليه فقط بواسطة الفعل *euangelizō* (كما في ١كو ١: ١٧)، لكن أيضاً بواسطة *euangelion* عندما تستخدم كاسم في الفعل. وهكذا في ٢كو ٨: ١٨ فإن *euangelion* تعني البشارة بالإِنْجِيل. وبالمثل، فإن حالة الإضافة في عبارة إِنْجِيل "الله" أو "الْمَسِيحَ" (مثل؛ رو ١: ١؛ ١٥: ١٦؛ ١كو ٩: ١٢؛ ٢كو ٢: ١٢)، يمكن أن يؤخذ عَلَى إنه مفعول به أو كفاعل. الْمَسِيحَ أو اللهَ كلاهما مضمون الإِنْجِيل ومؤلفه، ومن الصعوبة وضع تمييزاً واضحاً بينهما هنا. فبُولُسُ أحياناً يركز عَلَى جانب، وأحياناً عَلَى جانب آخر.

حينما يُبشّر بالإِنْجِيل، فإنه يُشحن بالقوة، ويخلق الإيمان (رو ١: ١٦-١٧؛ في ١: ٢٧)، ويُعطي خلاصاً وحَيَاةً (رو ١: ١٦؛ ١كو ١٥: ٢)، ودينونة (رو ٢: ١٦)، ويستعلن بر الله (١: ١٧)، ويُعطي ملء الرجاء (كو ١: ٥، ٢٣)، ويشفع في حَيَاةُ المؤمنين، ويقيم الكنائس. وحيث إن هَذَا الإِنْجِيل ليس مِنَ اختراع إِنْسَان (غل ١: ١١)، لكن بالأحرى اللهَ أو الْمَسِيحَ هو المتكلّم خلال رسلهُ ومرسليه، فإن الإِنْجِيل مرتبط بشدة مع الرسولية (٢كو ١٠-١٣، قا؛ أيضاً غل ٢: ٧-٨). تماماً مثل إش ٤٠: ٩؛ ٥٢: ٧؛ ونا ١: ١٥، فإن المبشرين والواقفين عَلَى الأسوار يعلنون مجيء اللهِ، هكذا الرسل يعلنون الإِنْجِيل (رو ١٠: ١٥).

كان بُولُسُ مدركاً بأنه قد دعي ليعلن الإِنْجِيل ولاسيما للأمم (رو ١: ٥؛ غل ١: ١٦)، بناءً عليه حمل هذا الحدثَ الأخروي إلى ما وراء حدود إِسْرَائِيل (رو ١٥: ١٩). لذلك كان كُلّ نشاطه هو *euangelizesthai*، التبشير بالإنجيل (١كو ١: ١٧). وكمن يُشارك في بركات الإِنْجِيل (٩: ٢٣)، فاستطاع بذلك أن يقول " إِنْجِيلِي" أو "إِنْجِيلنا" (مثل؛ رو ١٦: ٢٥؛ ٢كو ٤: ٣). وهو يعنى بهذَا الإِنْجِيل الّذِي كُرّز به في أورُشَلِيمَ (غل ١: ٦-٩؛ ٢كو ١٠: ١٣-١٦)، ولَكِن ذلك الإِنْجِيل قد تحرر من قيود النّامُوسِ الْيَهُودِيّ، وصار إِنْجِيل الأُمَم متحرراً مِنَ النّامُوسِ (رو ١: ١٥؛ غل ١: ١٦؛ ٢: ٧-٨). أمّا معارضو بُولُسُ فلهم "إِنْجِيلَ آخَرَ" (٢كو ١١: ٤؛ غل ١: ٦-١٠)، وحيث أن الرسولية والكرازة بالإِنْجِيل هما معاً، فكُلّ هجوم عَلَى بُولُسُ ورسوليته هُوَ هجوم عَلَى الإِنْجِيل، والعكس صحيح. إن الكرازة بالإِنْجِيل لا تعني تزكية الشخص لنفسه، بل تزكية الرّبّ (٢كو ٤: ٥؛ ١٠: ١٨؛ غل ١: ١٠).

٤. في كتابات بُولُسُ الأخيرة نجد أن نفس هذه الاستخدامات مستمرة. فقد أوكلت إليه *euangelion* ككارز، ورسول، ومعلم (٢تي ١: ١٠-

١١). رسالته عن يَسُوعَ الْمَسِيحَ- الذي مِنَ نسل داود، والمقام مِنَ الأَمْوَاتِ (٢ : ٨) – ليست مقيدة بحدث ماضي وحيد، ولكن مختبرة ككلمة مشحونة بقوة في الحاضر، وبذا لا يمكن أن تقيد بسلاسل بشرية (٢: ٩)، فهي تجلب سَلاَماً (أف ٢: ١٧؛ ٦: ١٥)، وهي تجذب على السواء أولئك البعيدين والقريبين (أي الأمَم واليهود، ٣: ١-٩). وتمنح خلاصاً (١: ١٣)، "وَأَنَارَ الْحَيَاةَ وَالْخُلُودَ بِوَاسِطَةِ الإِنْجِيلِ" (٢تي ١: ١٠). في ١بط *euangelion* ليست كلمة بشرية، بَل كلمة الله (١: ١٢)، التي تعطي ميلادا جديداً وحَيَاةً جديدة (١: ٢٣-٢٥).

٥. وبطريقة مشابهة، فإن *euangelion* في الأناجيل الإزائية هُوَ الاسم المُعطى للأخبار السارة، لحدث الخلاص في يَسُوعَ الْمَسِيحَ كما هو مُبشر به في الْكَنِيسَةِ. إن المبشرين الإنْجِيليين يعملون كلٌ عَلَى حدة، ولكن لديهم تشديدات مختلفة عندما يأتونَ إِلَى التفاصيل.

(أ) يقرب استخدام مر مِنَ إستخدام بُولُسُ لـ *euangelion* ودائماً في الحالة المُطلقة (فيما عدا ١: ١، ١٤). مر و بُولُسُ كلاهما يَسُوعَ الْمَسِيحَ كمضمون ومؤلف الإِنْجِيلِ. فحيثما يُبشر بالإنجيل، فهو حاضر ويعمل – موجود إلى حد أن أي شيء يُعمل من أجل الإِنْجِيلِ هُوَ معمول من أجل يَسُوعَ أيضاً (٨: ٣٥؛ ١٠: ٢٩). ومضمونَ هَذَا الإِنْجِيلِ هُوَ تاريخ يَسُوعَ في أحداثه الشخصية (قا؛ ١٤: ٩). لم يسجل مر مثل هذه الأحدث لمجرد الاهتمام التاريخي، بل استخدم السرد القصصي عن يَسُوعَ مِنَ أجل التعبير عما هُوَ الإِنْجِيلِ: رسالة الخلاص مِنَ خلال آلام ابْنَ الإِنْسَانِ، والَّذِي أخفى مجده كابْنَ الله، ولم يظهر (إلا في حالات محدودة) لأتباعه. وهكذا جعل مر *euangelion* كعنوان لإنجيله (١: ١، "بَدْءُ إِنْجِيلِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ ابْنِ اللهِ")؛ وهَذَا يعني أن هذه المرويات ليست مجرد تقارير عن يَسُوعَ، ولكنها الأخبار السارة التي أعلنها يَسُوعَ، الإله الحي، والَّذِي وجه حديثه إلى قرائه عبر مر معطياً تشديدا للإيمان (١: ١٥).

(ب) يعتمد متى و لوقا عَلَى مر في تحديد أفكار هم، وإن كانا يطوران أفكاره. فلم يستخدم متى هذه الْكَلِمَةَ عَلَى الإطلاق إلا مع مزيد مِنَ التحويرات "بِشَارَةِ الْمَلَكُوتِ" (٤: ٢٣؛ ٩: ٣٥) أو "يُكْرَزُ بِهذَا الإِنْجِيلِ" (٢٦: ١٣، قا؛ ٢٤: ١٤). وعندما فعل ذلك قلل من التشديد. وفي المقدمة، الآن يَسُوعَ هُوَ الذي جلب الإِنْجِيلِ وأعلنه. إن مضمون الإِنْجِيلِ بالأساس هو التَعْلِيمِ الَّذِي علم به يَسُوعَ تلاميذه (٤: ٢٣؛ ٩: ٣٥؛ ٢٤: ١٤). والْكَنِيسَةِ وهي توصل هَذَا الإِنْجِيلِ، فإن يَسُوعَ نفسه هُوَ أيضاً مضمونه (رج خاصة ٢٤: ١٤؛ ٢٦: ١٣).

(ج) في كتابات لو يرد هَذَا المصطلح *euangelion* فقط في أع ١٥: ٧؛ ٢٠: ٢٤، مِنَ المحتمل أن يعكس عمل لو بالتحديد حسب عصر يَسُوعَ الذي ينبغي تمييزه عن عصر الرسل. وهكذا فإنه يستطيع أن يصف *euangelion*، الكرازة الرسولية، ولكن ليس كرازة يَسُوعَ. فالتَعْلِيمِ في هَذَا السياق، تحديداً، هُوَ تعديل لـ *euangelion* في مر ١٠: ٢٩ إلى *basileia* في لو ١٨: ٢٩.

لا يتعارض هَذَا الاقتراح مع حقيقة إن لوقا كان يميل للفعل *euangelizō* الَّذِي صار تقريباً، مصطلحاً متخصصاً للإعْلاَنِ. لاحظ كيف أنه استخدم هَذَا الفعل مترادفاً مع أفعال أخرى مثل؛ *kēiyssō* (قا؛ لو ٤: ١٨، ٤٣-٤٤؛ ٩: ٢، ٦)؛ و *katangellō* (أع ١٣: ٥، ٣٨؛ ١٥: ٣٥-٣٦؛ ١٦: ١٧؛ ١٧: ١٨، ٢٣؛ ٢٦: ٢٣)؛ و *didaskō* (لو ٢٠: ١). علاوة عَلَى ذلك، فإن لو يساوي عموماً مثل هَذَا الإعْلاَنِ الشفهي بالعبارة: "مَلَكُوتُ اللهِ" (٤: ٤٣؛ ٨: ١) أو "يَسُوعَ" (أع ٥: ٤٢؛ ٨: ٣٥؛ ١١: ٢٠). وهكذا فإن لو يصف خدمة المعمدانِ *euangelizō* (لو ٣: ١٨)، بالرغم مِنَ إعلانه المُشدد بأن مَلَكُوتُ اللهِ لم يكن قد أعلِن حتى بعد ظهور المعمدان (١٦: ١٦).

٦. ومهما كان التنوع في مصطلح *euangelion* في ع. ج من حيث التشديد والتطور، فإن المرجعية تعود دائماً إلى الإعْلاَنِ الشفهي لرسالة الخلاص، وليس أبداً لشيء مكتوب، مثل: كتاب أو رسالة. إن ع. ج يُعرف فقط بالإِنْجِيلِ، و"الاناجيل" بصيغة الجمع تتناقض مع طبيعته. بالإضافة إلى ذلك فمِنذ القرن الثاني فإن الإشارة إلى الأناجيل فقد كانت تعني الأناجيل المكتوبة (قا؛ إريناوس. ضد الهرطقات ٣. ١١. ٨؛ قا؛ ٣. ١. ١؛ إكلمندس الأسكندري. المتفرقات ١. ١٣٦. ١). هَذَا هُوَ خلاصة التطور الَّذِي يمكن تتبع آثاره رجوعاً حتى مرقس، الَّذِي ربط *euangelion* مع القصص المكتوبة عن يَسُوعَ، مع أنه لم يُعرِّف الاثنين. في مقدمة إنجيله مر ١: ١ (رج ما سبق)، لم يعن بوضوح أن يكتب سيرة حَيَاةَ يَسُوعَ. وهَذَا التعريف حدث في مرحلة لاحقة كنتيجة للميل للتاريخ والتي هِيَ واقعة أصلاً عند متى و لوقا. ومن هنا صار "الإِنْجِيلِ" يُستخدم كوصف لكتاب، وبالتالي فإن الصيغة الجمعية *ta euangelia* صارت ممكنة كمصطلح جمعي لِهَذه التقارير.

٧. *euangelistēs* هومصطلح لشخص يُعلن الإنجيل *euangelion*. هذه الْكَلِمَةَ نادرة الإستخدام في الأدب غير الْمَسِيحَي، ولكنها منتشرة في الكتابات الْمَسِيحَية المبكرة. وترد فقط في ع. ج في أع ٢١: ٨ (عنَ فيلبس)، أف ٤: ١١(كواحدة مِنَ مواهب الخدمة المُعطاة لِلْكَنائسَ)، و٢تي ٤: ٥، (عنَ تيموثاوس). في هذه الفقرات نجد تميزاً بين الْكارز عن الرسول. ويظهر هذا واضحاً في حالة فيلبس المبشر، والَّذِي كان لابد من تصديق الرسولين بُطْرُسُ ويوحنا عَلَى نشاطه (أع ٨: ١٤-١٥). ويشير هذا المصطلح بوضوح إلى أشخاص يؤدون عمل الرسولية في الكرازة بِيَسُوعَ الْمُقام. لكن مِنَ الصعوبة أن نقرر إذا ما كان *euangelistēs* يُشير إلى منصب معين، أو ببساطة إلى خدمة محددة.

٢٢٩٦ (*euangelistēs*، معلن الإِنْجِيلِ، مبشر) ← ٢٢٩٥.

٢٢٩٧ (*euaresteō*، إرضاء [شخص ما]، يرضى بـ) ← ٧٤٣.

٢٢٩٨ (*euareslos*، مقبول، سارٍ) ← ٧٤٣.

٢٣٠٢ εὐγενής ،εὐγενής، (*eugenēs*)، شريف، شريف النسب أو الجنس (٢٣٠٢)؛ νόθος، (*nothos*)، مولود غير شرعي، غير قادر عَلَى إثبات صحة نسبه (٣٧٨٥).

ث ي&ع. ق مِنَ هوميروس وما بعده، عنت *eugenēs* شريف النسب (شريف الجنس) مِنَ أصل طيب. استخدمت أيضاً للأشياء: الحيوانات مِنَ سلالات جيدة، ولاحقاً للنباتات مِنَ أصل جيد. *nothos* عنت شخص وُلِدَ بطريقة غير شرعية. رغم إن الكُتّاب الأثينيين استخدموها عندما لا يكون أحد الآباء مواطناً من أثينا. وكان لها نفس اشتقاق المعنى: غير شرعي أو مزيف سواء للأشخاص أو الأشياء. إستخدمت سب *eugenēs* في أي ١: ٣ لتترجم *gādôl* التي تعني: مُفضّل، ثري، خاصة في سلع هَذَا الْعَالَمِ. كذلك استخدمت *eugenēs* في ٢مك ١٠: ١٣؛ ٤مك ٦: ٥؛ ٩: ١٣، ٢٣، ٢٧؛ ١٠: ٣، ١٥، تطابقاً بالإشارة إلى نبل الشخصية كبرهان على الاستعداد للإستشهاد.

ع. ج يستخدم ع. ج *eugenēs* بشكل قليل، وهي تعني إِنْسَانٌ شَرِيفُ الْجِنْسِ في لوقا ١٩: ١٢؛ ١كو ١: ٢٦ (حيث تعتبر من الدرجة الثَّالثة مع "حَكيم" وَ "ذي نفوذ"). في أع ١٧: ١١ تُستخدم مع اليهود في بيرية الذين كانوا "أشرف" مِنَ التسالونيكيين لأَنَّهُمْ "قَبِلُوا الْكَلِمَةَ" بكل نشاط ذهني (*prothymia*) و فاحصين ما سمعوه.

ترد *nothos* فقط في عب ١٢: ٨، حيث تدل عَلَى الذين لا يقدرون أن يشهدوا بأنهم أبناء الله.

انظر أيضاً *gennaō*، يلد، يولد، مولود، والد، يحبل (١١٦٤)؛ *ginomai*، يصير، يكون (١١٨١)؛ *ektrōma*، فشل، سقط (١٧٦٥)؛ *palingenesia*، ولادة جديدة، تجديد (٤٠٩٨)؛ *tiktō*، يلد، مولود، ينتج (٥٥٠٣).

٢٣٠٤ (*eudia*، طقس لطيف، يوم جيد) ← ٨٤٧.

٢٣٠٥ εὐδοκέω، εὐδοκέω، (*eudokeō*)، يُسر، يستحسن، يرضى (٢٣٠٥)؛ εὐδοκία، (*eudokia*)، مسرّة، أمنية، رغبة، إحسان (٢٣٠٦).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تعني *eudokeō* أن يكون مسرور، أو راض أو يستحسن. في المبني للمجهول تعني يكون مفضل، أي مزدهر. إن هَدف الفلسفة الأبيقورية في الحَيَاةُ أن يكون الشخص قانعاً.

٢. (أ) في سب ترد *eudokeō* أكثر مِنَ ٦٠ مرة وتعني يتلذذ بـ، أو يفرح، يختار، يقرر، وَهي تدل عَلَى عاطفة وإرادة إيجابية. إن الْبَارّ يفرح بالمقادس (١أخ ٢٩: ٣؛ مز ١٠٢: ١٤)، وأعمال الحَق (١إسد ٤: ٣٩). لقد إجتمع الشعب والكهنة على تعيين سمعان كقائد (١مك ١٤: ٤١)، كما ناشد المشيرين الشيوخ رحبعام ليكون رحيماً مع الشعب ويرضيهم (٢أخ ١٠: ٧). أما المعنى السلبي لـ *eudokeō*، فهو يزدري (حب ٢: ٤).

(ب) يرضى يَهْوَهَ عن شعبه (مز ٤٤: ٣؛ ١٤٩: ٤)، خاصة الأبرار الأتقياء (٢صم ٢٢: ٢٠)، والذين يخافونه (مز ١٤٧: ١١). يصلي كاتب المزمور أن يرضى يَهْوَهَ فيُطلِقه (٤٠: ١٣)، ولكن الله لا يُسر بالقوة الْجَسَدية (١٤٧: ١٠)، أو بفاعل الشر (مل ٢: ١٧)، فالقلب التائب أكثر مسرة عندهُ مِنَ الذبيحة (مز ٥١: ١٦-١٩؛ إر ١٤: ١٢).

(ج) صاغت سب الإسم *eudokia* مِنَ الفعل، ويرد ٢٦ مرة. وقد يدل *eudokia* عَلَى كُلٍّ مِنَ الإرادة أو السرور البشري (قا؛ مز ١٤١: ٥؛ سي ٩: ١٢)، واللذة أو السرور الإِلَهي الصَّالِحْ (مثلاً؛ مز ٥: ١٢؛ ٥١: ١٨)، كما يظهرسي، بشكل خاص، ميلاً لإستخدام *eudokia* ليصف مسرة الله الصَّالِحْة وفعالية إرادته المُنعمة (مثلاً؛ ١: ٢٦؛ ١١: ١٧؛ ١٥: ١٥).

٣. (أ) الصيغة "أن يصنع مشيئة اللهِ الصَّالِحْة" كثيراً ما تتردد بين الرَّابِّيين. والتعبير "كان مرضياً في عيني الله" ناشيء مِنَ لغة كنيسة لطيفة وشائعة. كذلك الصيغة: "لعل هذا يكون مرضياً في عيني الرب" تعني: لتكن"حسب مشيئة الله"، وهذا التعبير يتوافق مع تعبير ما قاله يَسُوعَ في مت ١١: ٢٦ ("لأَنْ هَكَذَا صَارَتِ الْمَسَرَّةُ أَمَامَكَ") قا؛ مت ١٨: ١٤؛ لو ١٠: ٢١؛ ١٢: ٣٢).

(ب) في قمران نجد تعبيرات مثل "كُلّ أبناء مسرة [اللهُ] الصَّالِحْة (مد ٤: ٣٣؛ ١١: ٩) أو "المختارين بمسرة [إلَهِية] صَالِحْة"(نج ٨: ٦)، "المسرة الصَّالِحْة" هنا هِيَ مصطلح مرتبط بالاختيار. ولا تعبر الْكَلِمَة عن إرادة بشرية صَالِحْة ولكن اختيار الله الحسن.

ع. ج ١. تردeudokeō، ٢١ مرة في ع. ج؛ و *eudokia*، ٩ مرات، وللفعل كائن بشري كفاعل ٧ مرات، وَ الاسم مرتين. عَلَى سبيلِ المثال، مجموعات في مكدونية قرروا أن يجمعوا للكَنِيسَة الأم في أورُشَلِيمَ (رو ١٥: ٢٦-٢٨)، واعتبر بُولُسُ أنه مِنَ الأفضل أن يَتَغَرَّبَ عَنِ الْجَسَدِ وَيَسْتَوْطِنَ عِنْدَ الرَّبِّ (٢كو ٥: ٨). وهُوَ يفرح بضعفاته لأَجْلِ الْمَسِيحِ (١٢: ١٠)، وكان مستعداً أن يشارك مع كَنِيسَة تسالونيكي ليس الإِنْجِيلِ فقط ولكن نفسه أيضاً (١تس ٢: ٨)، بالإضافة إلى أنه قرر أن يتأخر في أثينا وحده (٣: ١). كل مِنَ يفرح في الإثم سيُدان (٢تس ٢: ١٢). في رو ١٠: ١ يقول بُولُسُ أن رغبة قلبه وصلاته أن يخلص اليهود. وفي وقت سجن بُولُسُ، فإن بعض الأشخاص كرزوا بالْمَسِيحَ مِنَ بَابُ الغيرة والتنافس، ولكن آخرون كانوا يميلون إلى بُولُسُ (في ١: ١٥).

٢. (أ) في كُلِّ الفقرات الأخرى تُشير كل من *eudokeō* وَ *eudokia* إلى هدف الله وتصميمه واختياره. فالله "لم يُسرّ" بالذبائح (عب ١٠: ٦، ٨؛ قا؛ مز ٤٠: ٦-٨ في سب)، ومع أولئك اللذين ارتدوا (عب ١٠: ٣٨ ، قا؛ حب ٢: ٤). إن الْمَسِيحِ يعمل مشيئة الله بتقديم نفسه كذبيحة، لذلك نال رضى الله. إنها مسرة الله أن يُعطى المَلَكُوتُ للقطيع الصغير (لو ١٢: ٣٢)، كما ان الله "سُرّ" أن يعلن يسُوعَ الْمَسِيحَ لبُولُسُ (غل ١: ١٥)، ويخلص الْمُؤْمِنِينَ بجهالة كرازة الصليب (١كو ١: ٢١). والله "لم يُسرّ" بغالبية إسْرَائِيل في فترة البرية وأهلكهم (١٠: ٥). وقرر الله أن يحل كُلّ ملء اللاهوت في الْمَسِيحَ (كو ١: ١٩).

(ب) في معمودية يَسُوعَ جاء صوت الله مِنَ السَّمَاءِ "هَذَا هُوَ ابْنِي الْحَبِيبُ الَّذِي بِهِ سُرِرْتُ" (مت ٣: ١٧، قا؛ مر ١: ١١، قا؛ تك ٢٢: ٢؛ مز ٢: ٧)، وقد تكرر هَذَا الصوت وسماع هذه الكلمات عينها في تجلي يَسُوعَ (مت ١٧: ٥، قا؛ ١٢: ١٨). وهنا أيضاً، إنه حالة اختيار الله وتصميمه الَّذِي عيّن يَسُوعَ كالمسيا، تصف *eudokia* في ١١: ٢٦ قصد الله الفائق.

(ج) أفضل مكان ترد فيه *eudokia* في ع. ج هُوَ لو ٢: ١٤، وهو تعبير يتوافق مع ما يرد في قمرانِ (رج ما سبق) حيث تشير هذه العبارة إلى أناس "وَبِالنَّاسِ الْمَسَرَّةُ [الله]" أي اللذين اختارهم الله ليحضرهم إلى الخلاص في الْمَسِيحَ. تعلن رسالة الملائكة لرعاة بيت لحم بأن الله أرسل مَسِيحُه إلى الأَرْضِ، ولذلك مجد في السَّمَاءِ، وتأثير ذلك عَلَى الأَرْضِ هُوَ" السَّلاَمُ" الإِلَهِي (← *eirēnē*، ١٦٤٥)، لا نتعامل هنا مع إرادة بَشرية صَالِحْة بقدر ما نتعامل مع إرادة إلَهِية مسيطرة والمُنعمة، الَّتِي تختار لنفسها شعباً للخلاص والتقديس.

(د) في (في ٢: ١٣) يدعو بُولُسُ الجماعة ليكملوا خلاصهم بخوف ورعدة لأن الله هوالعامل فيهم ملهُماً "أَنْ تُرِيدُوا وَأَنْ تَعْمَلُوا مِنْ أَجْلِ الْمَسَرَّةِ [أو مِنَ أجل هدفه المختار]". لقد اختار الله المؤمنين، ويستمر بالعمل فيهم لكي يصل هدفه المختار إلى غايته. والمقطع يجمع معاً كُلّ مِنَ سيادة الله والمسئولية البشرية.

في أف ١: ٥، ٩ *eudokia* هِيَ مترادف مع "الإرادة" أو "القصد" و"الخطة". وللمؤمنين مكان في إرادة الله الأزَلِيَّة واختياره، حيث أن الخلاص والحَيَاةُ المقدسة هِيَ هدفهم. إن نعمة الله المجانية هِيَ النقطة المحورية في هذه العبارات. إن الصيغة المختصرة في صلاة ٢تس ١: ١١ ("أَنْ يُؤَهِّلَكُمْ .... وَيُكَمِّلَ كُلَّ مَسَرَّةِ الصَّلاَحِ) وأيضاً تعني بأن قصد الله في الإختيار يتوجه نحو سلوك الْمَسِيحَيين. ويصلي بُولُسُ أن تتحقق مشيئة الله وتصل لغايتها.

٢٣٠٦ (*eudokia* ، مسرّة، أمنية، رغبة، إحسان) ← ٢٣٠٥.

٢٣٠٧ (*euergesia*، شفقة، فعل خير، إحسان) ← ٢٢٢٣٧.

٢٣٠٨ (*euergeteō*، يعمل، يُفيد، يُظهر شفقة) ← ٢٢٣٧.

٢٣٠٩ (*euergetēs*، محسن) ← ٢٢٣٧.

٢٣١١ (*eutheōs*، للوقت، حالاً، في الحال، فوراً)← ٢٨٩.

٢٣١٧ (*euthys*، للوقت، حالاً، فوراً) ← ٢٧٨٩.

٢٣٢٠ (*eukaireō*، تتيسر له فرصة، يتوفق وقت)← ٢٧٨٩.

٢٣٢١ (*eukairia*، فرصة مناسبة، وقت مناسب)← ٢٧٨٩.

٢٣٢٢ (*eukairos*، مناسب)← ٢٧٨٩.

٢٣٢٣ (*eukairōs*، فرصة مناسبة، وقت مناسب)← ٢٧٨٩.

٢٣٢٥ εὐλάβεια، εὐλάβεια، (*eulabeia*)، خوف، رهبة، تقوى (٢٣٢٥)؛ εὐλαβής، (*eulabēs*)، تقي (٢٣٢٧)؛ εὐλαβέομαι، (*eulabeomai*)، يوقِر، يكون خائفاً (٢٣٢٦).

ث ي&ع. ق ١. دلت فئة هذه الكلمة *eulabeia* في الأصل على الاحتراس، والتحفظ وفيما بعد إلى التوقير. وردت معاني المهابة والتوقير في الأدب الْمَسِيحَي المبكر، يمكن أن تكون قد نشأت فكرة إضافية، للخوف، والفزع، و القلق.

٢. غالباً ما يرد الفعل في سب. والمعنى الأصلي لـ *eulabeomai* "يحترز"، يمكن تمييزه في تث ٢: ٤؛ سي ١٨: ٢٧؛ ٢٦: ٥، ولكن

المعنى "يخاف"، يغلب في سب (مثل؛ خر ٣: ٦؛ ١صم ١٨: ١٥، ٢٩). في عب ٢: ٢٠ تدل على مهابة التوقير التي يجب أن تكون للأرض كلها أمام يَهْوَهْ. كثيراً ما تصاحب هذه الكلمة مع *phobeomai* التي يصعب أن تتميز بدقة. لكنها يُمكن أن تعني يثق، يسعى أو يلتجأ، أو يتكرّم (مثل؛ نح ١: ٧؛ صف ٣: ١٢). *eulabeomai*، هكذا يمكن أن تقترب مِنَ فكرة التكريس، والصفة *eulabēs*، يمكن أن تعني مكرّس، تقي، أما الاسم *eulabeia*، يمكن أن يعني خوف، (يش ٢٢: ٢٤؛ حك ١٧: ٨)، أو الحيطة (أم ٢٨: ١٤).

ع. ج ١. *eulabēs* ، تقي، خائف الله، ترد ٤ مرات في ع. ج. وهذه الصفة تصف تقوى سمعان الشيخ في لو ٢: ٢٥، وحنانيا في أع ٢٢: ١٢. في ٢: ٥ فإن الشهود من الشتات في يوم حلول الرُّوحُ الْقُدُسُ وصفوا بـ"رِجَالٌ أَتْقِيَاءُ" (قا؛ أيضاً "رِجَالٌ أَتْقِيَاءُ" اللذين دفنوا استفانوس في أع ٨: ٢).

٢. ترد *eulabeia* في ع. ج فقط في عب ٥: ٧؛ ١٢: ٢٨. وفي ٥: ٧، سُمِعَ لِيَسُوعَ "مِنْ أَجْلِ تَقْوَاهُ" (قا؛ ٥: ٨). وقيامة يَسُوعَ مِنَ الأَمْوَاتِ إجابة لصلوات الابْنَ في حياته بالْجَسَدِ (قا؛ في ٢: ٨-١١). في عب ١٢: ٢٨ فإن فهم *eulabeia* كخوف يظهر في ١٢: ٢٩ (قا؛ في ٢: ١٢، ("بِخَوْفٍ وَرِعْدَةٍ") ولكن فكرة التقوى هِيَ محتملة بالتساوي ("بتوقير" [ت. ع. م]) .

٣. يرد الفعل *eulabeomai* في ع. ج مرة فقط في أع ٢٣: ١٠ (كقراءة مغايرة لـ *phobeomai*، والتي لها نفس معنى الخوف). وفي عب ١١: ٧ حيث تدل عَلَى اتجاه لـ "خوف مقدس" حيث خاف نوح الله وبنى فلكاً.

انظر أيضاً *sebō*، يتقي، ينكمش مِنَ الخوف، عبادة (٤٩٣٦).

٢٣٢٦ (*eulabeomai*، يختشي، لكي يكون خائفاً)← ٢٣٢٥.

٢٣٢٧ (*eulabēs*، تقي)← ٢٣٢٥.

٢٣٢٨ (*eulogeō*، يبارك، يمجد، قول حسن)← ٢٣٣٠.

٢٣٢٩ (*eulogētos*، ممدوح، مبارك)← ٢٣٣٠.

٢٣٣٠ **εὐλογία**، εὐλογία (*eulogia*)، قول حسن، بركة، تمجيد (٢٣٣٠)؛ εὐλογέω (*eulogeō*)، يبارك، يمجد، قول حسن (٢٣٢٨)؛ εὐλογητός (*eulogētos*)، ممدوح، مبارك (٢٣٢٩)؛ ἐνευλογέω (*eneulogeō*) يبارك (١٩٢٢)؛ ἀσπάζομαι (*aspazomai*)، يرحب بـ، يُسلِّم عَلَى (٨٣٢)؛ ἀσπασμός (*aspasmos*)، تحية، سَلاَم (٨٣٣).

ث ي ١. فئة هذه الكلمة *eulogeō* مركبة مِنَ الظرف *eu*، حسن والجذر -*log* ، يتكلّم (كلمة). ومن هنا يعني يتحدث حسناً **(أ)** من حيث الشكل: يتحدث حسناً تُشير إلى مناشدة جميلة أو إلى تقديم جذاب لما يقولُهُ الشخص. **(ب)** منن حيث المضمون: تدل عَلَى الرضى والحديث الحسن، لتعبّر عن المدح والإطراء سواء كان للأشياء أو للأشخاص، وبما فيها الآلَهُة (صفة في حالة الإضافة). في مثل هَذَا السياق يقترب معنى *eulogeō* مِنَ معنى *eucharisteō*، يشكر (← *eucharistia*، ٢٣٧٤). لا يستطيع الشخص أن يصف الآلَهَة الْيُونَانِيَّة بأفعال بركة معينة.

٢. إن دراسة أصل الْكَلِمَةَ *aspazomai* هُوَ غامض، ولكنها في الأصل عبرت عن المحبة والترحيب والإحترام ومحبة الأشخاص والأشياء. ولكن مؤخراً فإن إستخدامها صار محدوداً بالترحيب أمام كلمة تحية (قا؛ *chairs*، هتاف!). وتتضمن مد اليد أو العناق، والتقبيل، وإحناء الركبة احتراماً. عَلَى نحو متناظر فان إستخدام الكلمة في الجملة كإسم فإن *aspasmos* تعني أولاً يعانق، يحب، ثم تحية، وزيارة.

ع. ق فئة هذه الْكَلِمَةَ شائعة في سب (*eulogeō*، ٤٥٠ مرة)، غالباً ما ترجمت إلى أشكال مِنَ الجذر *bārak* (بارك). ومثل هذه الكلمات تحديداً شائعة في تك و تث و مز و طو. ولكي نفهم مفهوم ع. ق للبركةِ لا يجب أن نتعامل فقط مع فئة الكلمة *bārak/eulogeō*، ولكن أيضاً مع النصوص التي تصف الْبَرَكَةِ دون استخدام المصطلح.

١. تعني *bārak* أساسياً يمنح بركة بقوة، وتتضمن عملية إعطاء البركة وحالة الذي وُهِبَت له. لذلك فالْبَرَكَةِ في الأصل هي اكتساب قوة نافعة يستطيع الشخص أن ينقلها لآخرين، وهي بذلك تتناقض مع قوة اللعنة المدمرة (← *kataraomai*، لعنة ٢٩٣٣).

٢. في ع. ق (خاصة تك ١٢-٣٦) نستطيع أن نجد عناصر مواضيع وأعراف الْبَرَكَةِ، التي كانت معروفة في ديانات الشرق الأدنى القديم **(أ)** تصبح الْبَرَكَةِ مؤثرة بسبب الكلمات، جنباً إلى جنب مع الأعمالِ التي تصدق عليها، وتستثمر مع قوة نافعة (مثل؛ "اَنْتَ الآنَ مُبَارَكُ الرَّبِّ!" (تك ٢٦: ٢٩). إن الأعمال التي تصاحب إِعْلاَنِ الْبَرَكَةِ لَها دلالة رمزية – مثل وضع الأيدي (تك ٤٨: ١٣-١٨)، رفع الأيدي أو الأذرع (خر ١٧: ١١)، التقبيل أو العناق (٤٨: ١٠)، ولمس الثياب (٢مل ٢: ١٣-١٤)، أو وضع اليد تحت الفخذ (تك ٢٤: ٩؛ ٤٧: ٢٩).

(ب) تعمل الْبَرَكَةِ الممنوحة دون شرط ولا يُمكن إلغائها، فهي دائمة، ولا يمكن أن تُلغى أو تصير بلا مفعول (تك ٢٧: ٣٣؛ ٢صم ٧: ٢٩).

(ج) في وضعها الأصيل فإن البركة ليس لها مكان في السياق الديني للعبادة، ولكن في روابط القرابة العائلة.

(د) توجد مناسبات مختلفة للبركة (عندما لقاء شخص أو مغادرته) (تك ٤٧: ٧-١٠)، وفي نقاط الذروة في الْحَيَاةُ – مثل؛ الميلاد (را ٤: ١٣-١٤، قا؛ لو ٢: ٣٤)، والزواج (تك ٢٤: ٦٠)، والْمَوْتُ (٤٨: ١-٢٢؛ ٤٩: ٢٨-٣٣). لاحظ خاصة بركة الوارث، قبل أن يموت رَأسَ العائلة، فهو أساساً ينقل قوته لابْنَه البكر، وهكذا تنتقل إلى الجيل التالي (٢٧: ١-٤٠؛ ٤٨: ١-٤٩: ٢٨).

(هـ) يستطيع أي شخص أن يمنح الْبَرَكَةِ أو اللعنة. لكن أعطي بعض الأشخاص سلطاناً ليباركوا أو يلعنوا، مثل؛ ملكي صادق (تك ١٤: ١٨-٢٠)، بلعام الرائي (عد ٢٢)، والقادة المُلهمين مثل يشوع (يش ٦)، ولاحقاً الأنبياء والكهنة.

(و) في الأزمنة المبكرة الْبَرَكَةِ لَها صفة متبادلة، حيث العظيم ليس فقط يمنح البركة لمن هو أقل منه شأناً (مثل؛ ملكي صادق مع إِبْرَاهِيمَ، تك ١٤: ١٨-٢٠)؛ لكن أيضاً الأقل شأناً للأعلى مرتبة (مثل؛ يَعْقُوبَ مع فرعون، ٤٧: ٧-١٠). إن البشر يجيبون على بركة إلههم بأن يباركونه، أي يُسبحونه ويدركون قوته.

(ز) تعطي الْبَرَكَةِ خصوبة للناس (تك ٢٤: ٣٤-٣٦)، وفي الماشية والأرض (٣٠: ٢٥-٤٣)،وهي تعمل تصاعدياً بالنمو المستمر في الأجيال المتتابعة، وأفقياً في السَّلاَم والأمن مِنَ الأعداء، والثروة والرفاهية للقبيلة أوالجماعة (عُبّرَ عنها بشكل كلي في مفهوم *šālôm*، رفاهية).

٣. (أ) قِصة بلعام (عد ٢٢-٢٤)، تبرهن على سلطة يَهْوَهْ لمباركة. فبالاق مَلِك موآب خاف من غزو إِسْرَائِيلَ لأرضه، فدعا بلعام العرّاف الوثني ليساعده بلعن الأعداء (٢٢: ١-٦). محور القصة هو أن يَهْوَهْ، إِلَهُ إِسْرَائِيلَ، هو صاحب السلطان لنطق الْبَرَكَةِ. فقد حرم بلعام مِنَ قوته الفطرية، فقد بارك فقط ولم يستطع أن يلعن، بحسب أمر يَهْوَهْ (٢٢: ١٢، ٣١، ٣٨؛ ٢٣: ٣-٥).

(ب) إن نطق البركات في قصة بلعام (عد ٢٣: ٧-١٠، ١٨-٢٤؛ ٢٤: ٣-٩، ١٥-٢٤)، لَها مكانتها الحقيقية في النطق الرسمي للبركات واللعنات (قا؛ تك ٩: ٢٤-٢٦، ٤٩؛ تث ٢٨؛ ٣٣)، إن الْبَرَكَةِ تعود إلى لغة الرائي، وهي تختلف عن وعد الخلاص النبوي عن طريقة وصفها

للخلاص. وهي تصور الرفاهية البشرية سواء للناس أو الأَرْضِ (رج مثلاً؛ عد ٢٤: ٥-٦).

(ج) إن الحادثة الفاصلة في فهم الْبَرَكَةِ في تاريخ إِسْرَائِيلَ يرد في المقدمة التمهيدية لقصص الآباء (تك ١٢: ١-٣)، حيث يحتوي النص على وصية ثلاثية ووعد سداسي.

(i) في الوصية الثلاثية وصايا (١٢: ١) ينبغي عَلَى إِبْرَاهِيمَ أن يترك أرضه، وعشيرته، وعائلته، واضعاً حداً لطريقة الحَيَاةِ المستقرة وذلك مِنَ أجل أن يرتحل تجاه مصير غير واضح ومجهول.

(ii) في الوعد السداسي، يرد الجذر *bārak*، ٥ مرات وتصبح الْبَرَكَةِ موضوع وعد يهوه للأزمنة المستقبلية. في تك ١٢: ٢-٣ لم يدعُ الابْنَ بشكل خاص كالموعود به بالبركة لإبراهيم، بل الْبَرَكَةِ هِيَ أمّة عظيمة، والاسم العظيم الّذِي ستنالُهُ هذه الأمة (يجيء موافقاً لفترة داود وسليمان قا؛ ٢صم ٧: ٩)، على كل حال، فإن تك يأخذ بتقليد ابْنَ الموعد والازدهار في القصص الآبائية (قا؛ تك ٢٦: ٢٤)، كما هُوَ ضروري لبركة تتحقق بكمالها.

الجملة الختامية هِيَ الأشمل "وتتبارك فيك جميع قبائل الأَرْضِ" (ترجمة بديلة مِنَ ١٢: ٣ ب، قا؛ ١٨: ١٨؛ ٢٨: ١٤)، تفهم هذه الجملة في سياق تك ١-١١، حيث تُذكر خمس لعنات عَلَى الجنس البشري (٣: ١٤، ١٧؛ ٤: ١١؛ ٥: ٢٩؛ ٩: ٢٥)، وفي المقابل ١٢: ٣ ب: تضع أمام "كُلّ قبائل الأَرْضِ" تاريخ الْبَرَكَةِ، لتشمل التحرر مِنَ النير الباطل (٣: ١٧)، التيهان (٤: ١١- ١٢)، والعبودية (٩: ٢٥)، وخراب ودمار الأمم (١١: ١-٩). وهكذا، فإن تك ١٢: ١-٣ يمد جسراً بين تاريخ الآباء، وبين الأمة والبشرية بوعد الْبَرَكَةِ.

٤. (أ) بعد استيطان إِسْرَائِيلَ في كنعان، بدأ صراع طويل عَلَى إذا ما كان آلِهَةُ الخصب الكنعانية (البعليم) أو يَهْوَهَ (إِلهُ المواعيد الذي أخرجهم مِنَ مصر)، الذي يجب أن يُكرّم كواهب الْبَرَكَةِ. ظهرت حدة هَذَا الصراع بالأخص في الروايات عن النبي إِيلِيَّا (١مل ١٧-١٩)، حيث ينتصر يَهْوَهَ ويتم الاعتراف به كرب الأَرْضِ. واستمرارية عملهُ في إعطاء الْبَرَكَةِ في الأَرْضِ الموعودة في كنعان أضاف عنصراً جديداً لعملهُ في التاريخ.

(ب) يمكن فهم الْبَرَكَةِ في تث. فهنا تنال كُلّ الأمة عطايا المجتمع المتحضر كبركة مِنَ يد يَهْوَهَ (تث ٢٨: ٣-٧، قا؛ ٧: ١٣-١٦). وعُبّرَ عن بركة يَهْوَهَ في مصطلحين مِنَ هَذَا الْعَالَمِ. وهذا نقيض لمفهوم الْبَرَكَةِ في تك ١٢: ٢-٣؛ ١٥: ١-٦؛ ١٨: ١٨؛ ٢٦: ٢٤. فسفر التثنية لا يتحدث عن الْبَرَكَةِ في شكل وعد غير مشروط، لكن الوعد في جملة مُحددة "وَإِنْ سَمِعْتَ سَمْعاً لِصَوْتِ الرَّبِّ إِلهِكَ لِتَحْرِصَ أَنْ تَعْمَلَ بِجَمِيعِ وَصَايَاهُ ... وَتَأْتِي عَلَيْكَ جَمِيعُ هَذِهِ الْبَرَكَاتِ" (تث ٢٨: ١-٢، قا؛ ٢٨: ١٥-١٦)، فالوعد هو إذاً مادة عهد بين يَهْوَهَ وإِسْرَائِيلَ. فكما يحقق يَهْوَهَ التزامات عهده في البركة، لذا فعلى إِسْرَائِيلَ أن تلتزم بحفظ هذا العهد.

الجانب العكسي لهذه الْبَرَكَةِ المشروطة هِيَ اللعنة التي تلازم إخفاق إِسْرَائِيلَ في حفظها لإلتزامها (iii) هذه هي دلالة الوصية في تث ١١: ٢٩ لوضع الْبَرَكَةِ عَلَى جبل جرزيم واللعنة عَلَى جبل عيبال. وهما الإختيارين الّذِين ينبغي عَلَى إِسْرَائِيلَ أن تختار بينهما (٣٠: ١٩)، وقد تطورا باستفاضة في ص ٢٨.

(ج) إلى جانب يَهْوَهَ، المانح الحقيقي للْبَرَكَةِ، يوجد أيضاً أشخاص أو جماعات يعملون كوسطاء للْبَرَكَةِ: الملوك، الأنبياء، الكهنة. دور الملك كوسيط للبركة ليس بارزاً في إِسْرَائِيلَ كما هو الحال في مصر. ولكن الوعد الّذِي أعطاه ناثان (٢صم ٧: ١٦)؛ يظهر أن الملكية الدَاوُدِية توصل البركة. فقد كان الهيكل الأول في أورُشَلِيمَ مُكرساً بعمل بركة مزدوجة بواسطة سُلَيْمَانَ قبل وبعد صلاة التكريس (١مل ٨: ١٤، ٥٥). والمدى الّذِي يظهر فيه الملك كجالب الْبَرَكَةِ، يظهر بوضوح في النصوص المسيانية التي تتكلم عن ملك جديد، سيُحضر البركة لأمته ومعها الرفاهية والسَلاَم (قا؛ إش ٩: ٦-٧؛ ١١: ١-١٦).

كان جزء مِنَ مهمة الأنبياء الأوائل هو أن يتشفعوا من أجل بركات يَهْوَهَ عَلَى الأمة (إِيلِيَّا في ١مل ١٨: ٤١-٤٥؛ أليشع في ٢مل ٦: ٢٤-٧: ٤١؛ عا ٧: ١-٦). أعلن الأنبياء المتأخرون السعادة وذلك في عمل يهوه في المستقبل، والتي صوروها كأنها خلاص أرضي. ورؤيت كأنها مملكة سَلاَم مسياني (إش ١١؛ زك ٩: ٩-١٠)، حَيَاةَ هُادئة مزدهرة (مي ٤: ٣-٤؛ صف ٩: ١٧) ورخاء (إش ٥٥: ١-٥)، وهلاك الأعداء (٢٧: ١)، وسعادة عامة وشاملة (٦٥: ١٧-٢٥).

٥. (أ) تلعب الْبَرَكَةِ أيضاً دوراً مهماً في العبادة الإِسْرَائِيلِية، ويظهر هذا في تدشين سُلَيْمَانَ للْهيكل (١مل ٨: ١٤، ٥٥). فالْهيكل كمنطقة مقدسة، هو المكان الحقيقي لنوال الْبَرَكَةِ للأمة والأرض. والْبَرَكَةِ كانت تُمنح للأعضاء أي جماعة العبادة عندما يعودون لمنازلهم (قا؛ *bārak*، مز ٦٥؛ ١١٥: ١٢-١٥؛ ١٢٨؛ ١٢٩: ٨؛ ١٣٢ إلخ). وكانت الجماعة تجيب بتسبيح يهوه مستخدمة الْكَلِمَةَ نفسها *bārak*، (رج ١٨: ٤٧؛ ٢٨: ٦؛ ٦٦: ٢٠؛ ٦٨: ٢٠؛ ١٢٤: ٦ إلخ).

(ب) إن لاهوت الْبَرَكَةِ في التقليد الكهنوتي يستلزم وجود مؤسسات العبادة. لذلك فإن منح الْبَرَكَةِ هُوَ امتياز خاص بالكهنة اللاويين، فيخبرنا لا ٩: ٢-٢٣ بأول نطق بالبركة الكهنوتية في نهاية أول خدمة للذبيحة في خيمة الاجتماع، وقد تثبتت بظهورِ مجد يَهْوَهَ. يُسجل عد ٦: ٢٤-٢٦ كلمات الْبَرَكَةِ الكهنوتية، لتقال كُلّ نهاية كُلّ خدمة عمل في العبادة : "يُبَارِكُكَ الرَّبُّ وَيَحْرُسُكَ. يُضِيءُ الرَّبُّ بِوَجْهِهِ عَلَيْكَ وَيَرْحَمُكَ. يَرْفَعُ الرَّبُّ وَجْهَهُ عَلَيْكَ وَيَمْنَحُكَ سَلاَماً". هذه الْبَرَكَةِ المُقفاة تنقسم إلى ثلاثة أجزاء، كُلّ منها يصف بركة يَهْوَهَ وتسرد مواعيده: حمايته، ونعمته، والسعادة (في العبرية *šālôm*).

(ج) بينما مفهوم الْبَرَكَةِ في تك ١: ٢٨ يحتضن كُلّ الخليقة " أَثْمِرُوا وَاكْثُرُوا وَامْلأُوا الأَرْضَ وَأَخْضِعُوهَا" (قا؛ تك ١: ٢٢)، في النهاية في يقصد الله أن يبارك كُلّ البشرية.

٦. (أ) تُظهر الحوارات الدرامية في أي محدودية تَعْلِيمَ ع. ق عن الْبَرَكَةِ. لا يوجد تطبيق ميكانيكي للاهوت الْبَرَكَةِ في تث. واللاهوتِ الّذِي أيده أصدقاء أي لأنه لا يتوازن مع واقع معاناة أي (قا؛ أيضاً مز ٧٣، والنزعة الشكوكية في جا). إن بركة يَهْوَهَ لم تعد تختبر في الحاضر بشك أساسي ولكن تنتظر في الوعود الأخروية *eschaton*.

(ب) إعلانات الْبَرَكَةِ والتسبيح في اليَهُودِيّةِ الرَّابِّية واسعة الانتشار، في القطعة الأولى مِنَ المشنا *Berakoth* والتي تتضمن تسابيح عديدة تُقدّم بالصيغة "مُسبّح الرَّبّ". لقد كان الرَّابيون عَلَى علم بالتسابيح اللائقة لمعظم الحالات المتنوعة الأكثر انتشاراً للحَيَاةُ اليومية والدينية.

(ج) تشتمل نصوص جماعة قمران تسابيح يبدأ بعض منها بالصيغة "مُبارك أنتَ أيها الرَّبّ" القطع الباقية مِنَ بركات مخطوطات (منجب) تحتوي على بركات الكهنة وأشخاص آخرين.

ع. ج بالمقارنة مع مغزى الْبَرَكَةِ الأساسي في ع. ق، فإن ع. ج لا يقدم توضيحاً لكل مِنَ المفهوم والعمل. وفئة الكلمات التي تشترك مع الجذر -*eulog* ترد ٦٧ مرة في ع. ج، وكثيراً ما ترد فئة هذه الكلمات في لوقا ورسائل بُولُسُ و عبرانيين.

١. يرد المعنى الجمالي لـ *eulogia* في الكلاسيكية الْيُونَانِيّةِ، ويُلمّح إليها في صورة إستنكارية في رو ١٦: ١٨"لأَنَّ مِثْلَ هؤُلاَءِ لاَ يَخْدِمُونَ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحَ بَلْ بُطُونَهُمْ وَبِالْكَلاَمِ الطَّيِّبِ وَالأَقْوَالِ الْحَسَنَةِ يَخْدَعُونَ قُلُوبَ السُّلَمَاءِ".

٢. (أ) لأكثر مِنَ ٤٠ مرة، فإن الجذر يحمل معنى التسبيح والتمجيد. والصفة *eulogetos*، تعني مُبارك، مُسبّح. وهذا الإستخدام مُشتق مِنَ المعنى اليوناني العلماني والذي يعني تكلم حسناً على شخص ما، ومِنَ

سب : مُبارك الله أي مُسبّح يهوه. وفي هذا السياق تأخذ شكل التمجيد. تسبحة زكريا (لو ١: ٦٨)، وفي بعض الرسائل (٢كو ١: ٣؛ أف ١: ٣؛ ١بط ١: ٣) والتي تبدأ بالصيغة: "مبارك الله". شكل آخر للتمجيد موجود في إقحامات قصيرة للتسبيح في رسائل بولس (رو ١: ٢٥ب؛ ٢كو ١١: ٣١) وقد إستطالت التسبحة في (رو ٥: ١٣ب؛ ٧: ١٢).

(ب) إن تحيات الرئيس لا تُعبّر عنها بالصفة التمجيدية *eulogētos* باسم الفاعل في الماضي الأتم المبني للمجهول *eulogeō*: *eulogēmenos*. هذا لا يمثّل فقط التسبيح والتحية ولكن الإعتراف بأن الله قد بارك الشخص المعني. يسوع، على سبيل المثال، رُحِبَ به عند دخوله أورشليم بهتاف النصر (مر ١١: ٩وز ، قا؛ مز ١١٨: ٢٦). فهذا الشكل من الترحيب هو نفسه أيضاً ترحيب بمجيء مَلَكُوتُ الله والَّذِي يُصاحب مجيء المسيا (مر ١١: ١٠). وأيضاً يُطبّق عَلَى مريم، أم المسيا (لو ١: ٤٢).

(ج) في العُرف اليَهُودِيّ لتقديم التسبيح في المناسبات المختلفة على مسيرة الحَيَاةُ اليومية وفي العبادة، والتي أيضاً يشهد بها في كتابات ع. ج (لو ١: ٦٤؛ ٢: ٢٨-٢٩، ٣٤؛ ٢٤: ٥٣؛ ١كو ١٤: ١٦؛ يع ٣: ٩-١٠). وحسب الأناجيل الازائيّة، فإن يسوع نطق بالبركة كصلاة عَلَى المائدة، قبل وبعد تناول الوجبات (مر ٦: ٤ وز؛ ٨: ٧؛ ١٤: ٢٢-٢٣؛ لو٣٠:٢٤)، وكتواز بين *eulogeō* وَ *eucharisteō* (← *eucharistia*، ٢٣٧٤) في مر ٨: ٦ -٧؛ ١٤: ٢٢-٢٣ تظهر الْبَرَكَةِ عَلَى الطعام بأنها تُقدّم الشكر للخالق عَلَى العطايا المادية.

٣. حيثما ترد فئة الكلمة *eulogia* بمعنى يبارك أوبركة (٢٨ مرة)، فإن ع. ج يتوجه بالأكثر نحو لاهوت الْبَرَكَةِ في ع. ق أكثر مما هو يتوجهُ للبركة في اليَهُودِيّة المتأخرة. لذلك لا يقدم ع. ج أي لاهوت خاص بالْبَرَكَةِ، ويشير إليها عرضياً كشي مألوف لقرائه.

(أ) في الأناجيل الازائيّة، فإن فكرة الْبَرَكَةِ واضحة في ثلاثة مواضع **(i)** مُباركة الأطفال **(ii)** تكليف يَسُوعَ للإثني عَشَرَ **(iii)** عند إرتفاع يَسُوعَ المُقام تاركاً أتباعه.

(i) في وضع يديه عَلَى الأطفال ومباركتهم (مر ١٠: ١٣-١٦ وز)، فإن يَسُوعَ لم يصنع أي شيء غير عادي، بل عَلَى العكس، فقد عمل مثل اي أب أو معلم يَهُودِيّ. ويجب ملاحظة أن عمل يسوع غير منحصر مع البالغين فقط، ولكنه يشمل أيضاً الصغار، وهكذا احتضن كُلّ الناس في كُلّ مراحل الحَيَاةُ.

(ii) في سياق التكليف في مت ١٠: ١-١٦ يظهر أن تَعْلِيمَات تحيات البيوت (١٠: ١٢، *aspazomai*)، تشير إلى تحية البركة (قا؛ ١٠: ١٣، "سَلاَم"). كما في خدمة يَسُوعَ، فإن التلاميذ لَهُم مهمة مزدوجة: أن يكرزوا بالمَلَكُوتُ ويشفوا المرضى (١٠: ٧-٨أ). لقد أرسلوا كمبشرين وحاملين الْبَرَكَةِ مثل إرسالية يَسُوعَ. يُظهر أع أيضاً الخدمات المتممة للرسل في إعْلاَن الخلاص بالكلمة والفعل. ولم تصل رسالتهم إلى ملئها إلى أن تعطى الإرسالية التبشيرية الطريق إلى بناء منتظم للكنائس. مِنَ هنا، ليس مفاجأةً أن نقول أن الْبَرَكَةِ في ع. ج هي هي التي في ع. ق.

(iii) ما وراء بركة المَسِيحَ المُقام في لو ٢٤: ٥٠-٥١، تقع عادة الْبَرَكَةِ قُبيل الرحيل. فالرّبّ الصاعد يشارك كنيسته قوة بركته، والتي مِنَ خلالَها يظل من خلالها يظل ملتصقاً بها. ومضمون الْبَرَكَةِ هُوَ وجود الرّبّ المُمجّد مع كنيسته (رج مت ٢٨: ٢٠، قا؛ تك ٢٦: ٣).

(ب) يستخدم بُولُسُ مفهوم الْبَرَكَةِ بطريقة مدروسة ويعطيها شكل كريستولوجي جديد **(i)** في غل ٣: ٨ يذكر تك ١٢: ٣ ب "فِيكَ تَتَبَارَكُ جَمِيعُ الأمَمِ". فقد رأى الآن إتمام الوعد بالْبَرَكَةِ التي وعد بها إبْرَاهِيمَ عَلَى إنه عمل المَسِيحَ في الفداء. لم تعد عطية الْبَرَكَةِ بعد في أمة عظيمة أو في إثمار أرض، ولكن في رُوحَ المَسِيحَ الموعود به (٣: ١٤). الأرضية المشتركة بين الاقتباس مِنَ تك وتفسير بُولُسُ بأن الْبَرَكَةِ الموعود بها وتحقيقها تصل إلى كُلّ الأمم (٣: ٨، ١٤). في ٣: ٨-١٤ فإن بُولُسُ يفسر العلاقة بين الْبَرَكَةِ واللعنة خلال المَسِيحَ الذي حمل لعنة النَّامُوسِ بمَوْتِهِ (٣: ١٣)، ونال المؤمنون من كُلّ الأمم بركة فداء الله في المَسِيحَ (٣: ١٤، قا؛ أف ١: ٣؛ أع ٣: ٢٥ -٢٦).

(ii) العبارة *eulogias Christou* (رو ١٥: ٢٩)، لا تعني عمل الْبَرَكَةِ ولكن تأثير كرازة المَسِيحَ في الْكَنِيسَةِ. كان بُولُسُ عَلَى يقين إن مجيئه إلى روما سيؤول لمزيد مِنَ نمو الجماعة.

(iii) العلاقة بين الْبَرَكَةِ والعطايا (قا؛ تك ٣٣: ١١)، تظهر بوضوح خاصة في ٢كو ٩: ٥-٦. يدعو بُولُسُ عملية تجميع العطايا التِي يعملها لأجل كَنِيسَةِ أورُشَلِيمَ، كأنها *eulogia*، عطية سخية. يتعين عَلَى كَنِيسَةِ كُورِنْثُوسَ أن تساهم بسخاء (*ep' eulogiais*)، وليس ببخل، وهكذا مِنَ خلال هذه العطية، فإن بركة الله تعطي تعبيراً ملموساً في كَنِيسَةِ أورُشَلِيمَ.

(ج) تجعل العبرية ملء استخدام مفهوم بركة ع. ق في قصص الآباء (مثل؛ ٦: ٧-٨). وكثيراً ما تُلمّح أو تكرر قول بركات ع. ق ٦: ١٤ (إبْرَاهِيمَ قا؛ تك ٢٢: ١٦-١٧)؛ ٧: ١-٧، (ملكي صادق قا؛ تك ١٤: ١٨-٢٠)؛ ١١: ٢٠ (إسْحَاقَ قا؛ تك ٢٧: ٢٧-٤٠)؛ ١١: ٢١ (يَعْقُوبَ قا؛ تك ٤٨: ١٥-١٦). فقصد الكُتّاب في سرد هذه الأمثلة يعبّر عنه في عب ٦: ١٢ "مُتَمَثِّلِينَ بِالَّذِينَ بِالإِيمَانِ وَالأَنَاةِ يَرِثُونَ الْمَوَاعِيدَ". إن التناظر بين الْبَرَكَةِ والمواعيد يبيّن هنا أن الْبَرَكَةِ تعني السعادة الأخروية (قا؛ أيضاً مت ٢٥: ٣٤).

(د) ختاماً، توجد نصوص تهذيبية عن الْبَرَكَةِ في لو ٦: ٢٧- ٢٨؛ رو ١٢: ١٤؛ ١كو ٤: ١٢؛ ١بط ٣: ٩. وهنا فإن يَسُوعَ يحث تلاميذه أن يقابلوا لعنات أو بغض أعدائهم بالعكس، أي بالْبَرَكَةِ. الْبَرَكَةِ تعني ببساطة إنعطاف وودي تجاه الأعداء. فوصية محبة الأعداء التي هي إعطاء الْبَرَكَةِ للأعداء تحل محل *lex talionis* (قا؛ خاصة ١بط ٣: ٩)، الصيغة التي نحتها بُولُسُ كريستولوجياً تطورت في paraenesis. وأباد تضاد الْبَرَكَةِ واللعنة، حيث أن المَسِيحَ حمل اللعنة عَلَى نفسه (غل ٣: ١٣). ويُحضّ المَسِيحَيون عَلَى الْبَرَكَةِ فقط (رو ١٢: ١٤).

انظر أيضاً *makarios*، مُبارك، مغبوط (٣٤٢١).

٢٣٣٥ (*eunouchizō*، يخصي) ٢٣٣٦.

٢٣٣٦ εὐνοῦχος ،εὐνοῦχος (*eunouchos*)، خصيّ، مخصيُ (٢٣٣٦)؛ εὐνουχίζω (*eunouchizō*)، يخصي (٢٣٣٥).

ث ي& ع. ق يبدو إن هذه كلمة دخيلة ومِن أصل سامي، تدل بشكل أساسي عَلَى حارس النساء، وهو المنصب الَّذِي كان يتولاه عادة رجال مخصيين. في بعض الأحيان استخدمت *eunouchos* لمنصب عالٍ في الدولة (قا؛ أع ٨: ٢٧)، وليس مِنَ الواضح إذا كان يشير هذا المصطلح إلى مخصي حرفياً أو هو مجرد لقب. وقد استخدم المصطلح أيضاً للحيوانات المخصية، والنباتات التي لا تحمل بذور. والفعل *eunouchizō* يدل عَلَى عملية الإخصاء.

تقريباً نصف المواضع التي وردت فيها هذه الْكَلِمَةَ في ع. ق توجد في سفر أستير. حيث لا يبدو أن هناك تركيز مقصود. الْكَلِمَةَ العبرية المستخدمة هنا (*sārîs*) هي غالباً وببساطة لقب موظف محكمة (قا؛ استخدام هذه الْكَلِمَةَ في ع. ق مثل؛ فوطيفار في تك ٣٩: ١). إن الأصل التاريخي لكلمة *sārîs* ليس له علاقة بالإخصاء، وإن اكتسبت معنى الخصي وذلك بسبب وجود كثير مِنَ موظفي المحكمة الذين يندرجون تحت هذه الطبقة.

كان يستبعد الخصي مِنَ جماعة إسْرَائِيلَ (قا؛ تث ٢٣: ١). كان هذا يفصل إسْرَائِيلَ عن عبادات الخصوبة التي كان جيرانها الذين يمارسون

فيها كُلّ مِنَ العهارة المقدس، والإخصاء مِنَ أجل تمجد الآلِهَة. ولكن في الأيام الأخيرة، فإن الخصي الَّذِي أُبعد سوف يجد مكاناً في خلاص الله (إش ٥٦: ٣-٥). رفضت اليَهُودِيَّة الرَّابِّية، مثلها في ذلك مثل ع. ق، الإخصاء أساسياً بسبب وصية الزواج (رج تك ١: ٢٨). ولكن هناك تمييز، مع ذلك، بين مِنَ صاروا عقيمين بسبب عيب جسدِي، وبين أولئك الذين أخصوا.

ع. ج دُعي وزير ملكة كنداكة بـ "خصي" (أع ٨: ٢٧)، ولكن ربما لا يجب أن تؤخذ بشكل حرفي (قا؛ استخدامات ع. ق). فإن كان حقيقةً خصياً، فإن تجديده يمكن أن يُرى عَلَى إنه إتمام لـ إش ٥٦: ٣-٥. فمنذ قيامة يَسُوعَ، فإن عصر الخلاص والمسيا قد بزغ، وصار من الممكن لكثيرين أن يُقبلوا في جماعة الخلاص. يمكن أن يكون الوزير شِبْهِ دخيل، حيث لا يمكن لخصي أن يكون للدخيل صلاحية كاملة. ولقد قدّم الإِنْجِيلِ لهؤلاء النصف دخلاء، أو أي نوع آخر من الذين كانوا، حتى ذَلِكَ الحين، مستبعدين عِنَ جماعة الخلاص (← *prosēlytos*، ٤٦٧٠).

يرد الفعل *eunouchizō* مرتين مرتبط مع *eunouchos* في مت ١٩: ١٢ حيث بوصف ثلاثة نماذج مِنَ الخصيان (١) خِصْيَانٌ وُلِدُوا هَكَذَا مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِهِمْ (٢) خِصْيَانٌ خَصَاهُمُ النَّاسُ (٣) و "خِصْيَانٌ خَصَوْا أَنْفُسَهُمْ لأَجْلِ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ". يتحدث يَسُوعَ بوضوح ليس فقط عن البتولية، ولكن عدم الصلاحية للزواج، خاصة لأسبَابُ جَسَدِية. ولقد تبنى يَسُوعَ في النوعين الأولين التقسيم الذي قبله الرابّيون. ولكن التصنيف الثالث وحده يُقدّم شيئاً ما مختلفاً، مظهراً بأنه هنا موقع التركيز الحقيقي. عدم القدرة الجَسَدِية بالطبيعة أو الإخصاء، في المثالين الأوليين، ولكن ليس هَذَا غالباً في الثالث. وجد مِنَ فهم ذلك حرفياً في القرون الأولى مِنَ الْكَنِيسَةِ (مثل؛ أوريجانوس)، مع إنه لاحقاً رفض بوضوح الفهم الحرفي لِهذه الفقرة.

قد يكون يَسُوعَ هنا يتفاعل ضد تشويه السمعة الَّذِي وجه ضده وتلاميذه. فلأنه كان غير متزوج، فربما يكون قد اتهم بكونه خصي (قا؛ الإتهامات في مت ١١: ١٩ "هُوَذَا إِنْسَانٌ أَكُولٌ وَشِرِّيبُ خَمْرٍ"). ويجيب يَسُوعَ بالإشارة إلى مَلَكُوتُ الله. إن فرح الشخص بمَلَكُوتُ الله قد يكون عَظِيماً للغاية لدرجة أن ينكر مِنَ أجل المَلَكُوتُ كُلّ شيء آخَرَ – تحت بعض الظروف حتى الزواج.

٢٣٣٨ (*euodoō*، يقود على طريق جيد، ينجح)← ٣٨٤٧.

٢٣٤٧ (*euprosdektos*، مقبول، مسر، مرحب به)← ١٣١٢.

٢٣٥١ εὑρίσκω، εὑρίσκω، (*heuriskō*)، يجد، يكتشف (٢٣٥١).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تعني *heuriskō* يجد، يكتشف سواء بالبحث أو اكتشاف بالمصادفة. تُستخدم حرفياً للبحث واكتشاف شيئاً ما، وبمعنى مجازي لأن يكتشف الشخص نفسه (في المبني للمتوسط)، وفي اكتشاف فكري (مثل؛ قانون للطبيعة). ويمكن أن يعني أيضاً: يستخرج، يتحصل، يحرز، يدبر بمشقة، لآخر.

٢. في سب تستخدم الكلمة *heuriskō* أيضاً بمعنى حرفي أو مجازي. ومادة البحث يمكن أن تكون أشياء (تك ٣١: ٣٥)، أو أشخاص (مثل؛ شاول ١صم ١٠: ٢١). وفي السياقات اللاهوتية فإن الله هُوَ مِنَ يتم اكتشافه (مثل؛ إش ٥٥: ٦)، والنعمة (تك ١٨: ٣؛ خر ٣٣: ١٣؛ عد ١١: ١١)، والرَحْمَةَ (تك ١٩: ١٩؛ قض ٦: ١٧). وقد يشير ع. ق حتى إلى أن يجد الشخص الحَيَاةُ (أم ٢١: ٢١)، والراحة (سي ١١: ١٩). في معظم الفقرات المرتبطة بالسعي (← *zēteō*، ٢٤٢٦)، فإن الله هُوَ الَّذِي يتعين أن يُبحث عنه ونجده (إش ٥٥: ٦؛ ٦٥: ١، قا؛ أم ٨: ١٧؛ إر ٢٩: ١٣= سب ٣٦: ١٣؛ حك ١٣: ٦). والحكمة مثلها مثل معرفة الله يمكن أن نجدها (١٤: ٦)، بالرغم مِنَ أن هذه الفكرة مُختلف عليها في سفر أيوب حيث معاناته التي يتعذر تفسيرها (أي ٢٨: ١٢-١٣).

أن نبحث وأن نجد اللهُ يكون في الصلاة (إش ٥٥: ٦)، وفي الاستماع (إر ٢٩: ١٢-١٣= سب ٣٦: ١٢-١٣)، في الدعوة وفي الاستجابة. فالصلاة بدورها تؤدي إلى رجوع الخاطئ والذي غيّر مسيرة حياته (إش ٥٥: ٧)، ومن خلال غفران اللهُ يُقاد ليتعرف أفكار الله وطرقه (٥٥: ٨) إنها ليست كأفكاره. يجب أن نتذكر أيضاً أنه عندما نجد الله فأنه يُقرّب نفسه لنا ويدع نفسه موجوداً (٥٥: ٦؛ إر ٢٩: ١٤= سب ٣٦: ١٤).

ع. ج ١. (أ) إن مجال المعاني للكلمة *heuriskō* في ع. ج هُوَ نفسه الموجود في سب. قد يجد شخص أشياء ما مصادفة (مثل؛ الكنز مت ١٣: ٤٤؛ ورق شجر (٢١: ١٩)، أو يقابل أناس (٢٢: ٩؛ يو ١: ٤١، ٤٥) وقد يفرح الرسول لأنه "وَجَدْتُ مِنْ أَوْلاَدِكِ بَعْضاً سَالِكِينَ فِي الْحَقِّ" (٢ يو ٤). وسيكون هناك من يسعون للمَوْتُ كملاذ في الضيقة العظيمة ولكنهم لن يجدونه (رؤ ٩: ٦). ولكن الأمر الأكثر أهمية هُوَ هل أسماؤنا "مَكْتُوبَةً فِي سِفْرِ الْحَيَاةِ" (رؤ ٢٠: ١٥).

(ب) إن لـ *heuriskō* دلالة لاهوتية في يو ١: ٤١ "«قَدْ وَجَدْنَا مَسِيّا»" (قا؛ ١: ٤٥). إن هذا الإكتشاف الإِنْسَانِي صنو عطاء الله المجاني (٦: ٣٩؛ ١٧: ١٢، ٢٢؛ ١٨: ٩). ثلاثة أمثال عن أشياء مفقودة والتي وجدت في لو ١٥، تُعبّرَ عن عنصر الفرح على المفقود الذي وجد (١٥: ٧، ١٠، ٢٣).

اللهُ الَّذِي يلتقي بنا في يَسُوعَ الْمَسِيحَ يَطْلُبُ ويجد الضال (لو ١٥: ٦، ٨-١٠). وهو يسلك كراعي له ضمير حي (١٥: ١-٦؛ يو ١٠: ٩)، وكمثل أب غفور (لو ١٥: ٢٠، ٢٢-٢٤، ٣٢). يمكن تمثيل الذي فقد والذي وُجِدَ بأفكار الْمَوْتِ والعودة للحَيَاةُ مِنَ جديد (١٥: ٢٤، ٣٢). هذا الإكتشاف الإلهي، والذي هو عمل خلّاق مرتبط برجوعنا مِنَ جانبنا بالتوبة (١٥: ٧، ١٠، ٢١)، وأن نحيا ملء الحَيَاةُ.

(ج) من المفهوم أن استخدام صيغة المبني للمجهول بالتحديد لا ترد كثيراً بمعنى أن يجد الشخص نفسه – وُجِد (لو ١٧: ١٨؛ أع ٨: ٤٠). كما يوجد مع معنى يجد، يظهر نفسه. إن أتباع المَسِيحَ ليسوا بعد خطاة (غل ٢: ١٧)، أو شهود كذبة (١كو ١٥: ١٥)، عن اليَهُودِيّ التقي الذي يريد أن يُظهر نفسه وكأنه يحارب ضد الله (أع ٥: ٣٩)، والمَسِيحَيون مهتمون بأن يكونوا وكلاء أمناء (١كو ٤: ٢)، ليكونوا في المَسِيحَ (في ٣: ٩)، وأن يكونوا مستحقين (رؤ ٥: ٤)، وَ بلالوم (١بط ٣: ١٤)، راسخين في الإيمان (١بط ١: ٧). لا تهم نوع الحَيَاةُ التي سيجدها الرّبّ الآتي في عبيده (مسئولية تجاه القريب/ الجار، مت ٢٤: ٤٦؛ الإيمان لو ١٨: ٨؛ السهر، مت ٢٥: ١-١٣؛ حكمة الوكلاء ٢٥: ١٤-٣٠).

مِنَ السهل أن نتكلم عن أن نبحث لنجد أو لا نجد علّة. وهذا هو ما حدث عند السؤال عن علّة على يَسُوعَ أثناء محاكمته (لو ٢٣: ٤، ١٤، ٢٢؛ يو ١٨: ٣٨؛ ١٩: ٤، ٦؛ أع ١٣: ٢٨، قا؛ أيضاً ١بط ٢: ٢٢ حيث يقتبس إش ٥٣: ٩، مع تفسيركريستولوجي). وأيضاً استخدمت في محاكمة التلميذين بُطْرُسُ ويوحنا (أع ٤: ٢١)، ولاحقاً مع بُولُسُ (٢٣: ٩؛ ٢٤: ٢٠). حيث يستطيع أن "يجد" بُولُسُ حالة محددة في علاقته بالنَّامُوس (رو ٧: ٢١)، والكَنِيسَةِ في أفسس إستطاعت أن تكتشف أناس كذبة في صفوفها (رؤ ٢: ٢). إن معنى الإكتساب موجود في عب ٩: ١٢ حيث وجد لنا المَسِيحَ فداءً أَبَدِياً.

٢. *heuriskō* تظهر كثيراً في ع. ج مع *zēteō* (استخدمت حرفياً في مت ١٢: ٤٣؛ يو٧: ٣٤؛ ٢تي ١: ١٧، واستخدمت مجازياً في مت ٧: ٧-٨؛ أع ١٧: ٢٧؛ رؤ ٩: ٦؛ وإستخدمت في الأمثال مت ١٣: ٤٥-٤٦). حتى إذا لم تكن *zēteō* موجودة بصراحة؛ فإن *heuriskō* عادة تضمن نوع ما مِنَ العمل التمهيدي قبل أن يجد (مثل؛ ١٠: ٣٩؛ ١١: ٢٩؛ لو ٢٣: ٤). الفقرات التي مثل مت ١٣: ٤٤ والتي تشير بوضوح إلى أنه قد وجد مصادفةً هي أقلية. لا يشدد ع. ج على طريقة

وأسلوب البحث التي بإمكاننا أن نجد فيها، ولكن عَلَى ما الَّذِي وجدناه (مثل؛ يو ١: ٤١، رج أعلاه). ومن المفترض مسبقاً أن البحث قد حدث في البداية (مت ٧: ٧؛ لو ١١: ٩). إن ما يُكافح الشخص مِنَ أجلَهُ ويجده هُوَ بالطبيعة هبة (عب ٤: ١٦)، كذلك يُفترض ايضاً أنه بأسلوبنا في الحَيَاةُ فإننا نُظهر أنفسنا أتباع ليَسُوعَ الْمَسِيحَ (قا؛ في ٢: ٨ مع ٣: ٩).

٣. النفس الطبيعية تبحث أساساً لتمسك بالحَيَاةُ الطبيعية، بمشاعر الغريزة من أجل حفظ النفس نَحْنُ قادرون أن نجد حياتنا، ولكن فقط مِنَ خلال الْمَوْتِ لأجل الْمَسِيحَ (قا؛ مت ١٦: ٢٥؛ مر ٨: ٣٥؛ لو ٩: ٢٤؛ يو ١٢: ٢٥ -٢٦). الأمر الحقيقي هو أن نُوجد في مَلَكُوتُ اللهِ (مت ١٣: ٤٤-٤٦)، و"الطَرِيقَ الَّذِي يُؤَدِّي إِلَى الْحَيَاةِ" (٧: ١٤) و"الراحة" (مت ١١: ٢٩، قا؛ إش ٢٨: ١٢؛ إر ٦: ١٦)- حيث الرُّوحُ النجسة لا يمكنها أن تجده (مت ١٢: ٤٣؛ لو ١١: ٢٤)- و"نِعْمَةَ عِنْدَ اللهِ" (لو ١: ٣٠، قا؛ أع ٧: ٤٦؛ عب ٤: ١٦).

يُصوِّر يَسُوعَ كأنه شخص الَّذِي يجد الإِيمَانِ (مت ٨: ١٠)، أو لا يجده (قا؛ لو ١٨: ٨). وهو يريد أن يجد أناساً يؤمنون به وبرسالته. وحينما يجد يَسُوعَ إِيمَان، فإن أولئك الذين فيه يقيمون فيه يجدون طريق الحَيَاةُ، أو بالأحرى طريقة جديدة للحَيَاةُ (في ٢: ٥-١١).

انظر أيضاً *zēteō*، يَطْلُبُ (٢٤٢٦)؛ *eraunaō*، يبحث (٢٢٣٦).

٢٣٥٤ (*eusebeia*، تكريس، تقوى، مخافة الله، دين) ← ٤٩٣٦.

٢٣٥٥(*eusebeō*، يتقي ، يوقر) ← ٤٩٣٦.

٢٣٥٦(*eusebēs*، تقي، مؤمن، مستقيم) ← ٤٩٣٦.

٢٣٥٧(*eusebōs*، بالتقوى، تقي، بطريقة تقية) ← ٤٩٣٦.

٢٣٥٩(*eusplanchnos*، شفوق، مشفق) ← ٥٠٧٣.

٢٣٧٠ **εὐφραίνω** ،εὐφραίνω (*euphrainō*)، يفرح، يهتف [عالياً] (٢٣٧٠)؛ εὐφροσύνη (*euphrosynē*)، فرح، بهجة، سرور (٢٣٧٢).

ث ي& ع. ق ١. تعني *euphrainō* في ث ي في المبني للمعلوم يسر، يُفرِّح شخصاً، بينمافي المبني للمتوسط والمجهول: يجعل بهيج= يبهج. وتعني *euphrosynē* البهجة، والفرح، والسرور الصَّالِحُ. مثل هَذَا الفرح يتقدم باتساع عن الأحداث والأحوال التي تنهض فرح الشركة مثل: الولائم. والفلاسفة يستخدمون أيضاً الْكَلِمَةَ مِنَ أجل الفرح الرُّوحي، والفاحص للأفكار والدوافع.

٢. (أ) ترد *euphrainō* في سب أكثر مما ترد *chairō*، وليست متميزة بشكل واضح تماماً عن *agalliaō* (←٢٢). ترد في سفر التثنية، والأعمال التاريخية في سفر التثنية، وبشكل خاص في مز و مرا و جا و إش. وفي الأسفار الرؤيوية يستخدمها ابْنَ سيراخ مراراً. وانتشارها أيضاً مُشابه لـ *euphrosynē*. مِنَ الواضح أن الكَلِمَةَ هِيَ التعبير اللائق للفرح الَّذِي تعبر عنه الجماعة المؤمنة في الاحتفال الديني أو الأعياد الذبائحية.

(ب) قد يكون الفرح أيضاً لقلب الفرد خاصة في تجاوب مع معونة الله في حالات الحاجة (قا؛ مز ١٣: ٥). تستخدم *euphrainō* جنباً إلى جنب مع *agalliaō* لتعبر عن الفرح الذي تشترك فيه الأرْض والسَّمَاءِ (مز ٩٦: ١١؛ ٩٧: ١)، والله أيضاً يفرح معهم (إش ٦٥: ١٩). فالفرح هُوَ سمة مميزة لعالم الله الأبدي. أفراح العيد في أعياد الجماعة العظيمة – استمتاع البشر بالأكل، والشرب، والانتعاش الْجَسَدِي- يصبح صُورَةِ مفعمة بالحَيَوِيَةِ بالْمَلَكُوتُ الآتي.

(ج) بالنسبة لبقية الاستخدامات الواسعة الَّتِي يُمكن أن نجدها: الفرح كعاطفة (مثل؛ مز ١٦: ١١)، والفرح بشخص ما أو بشيء ما (٢صم ١: ٢٠؛ جا ١١: ٩)، والفرح باللهِ (نح ٨: ١٠-١٢؛ مز ٣٣: ٢١)، والفرح بكلمة الله (مز ١١٩: ٧٤؛ أر ١٥: ١٦)، والفرح بوقت الخلاص (إش ٣٥: ١٠؛ ٥٥: ١٢).

٣. الفرح في اليَهُودِيَّة الرَابِّية لا يزال لَهُ أهمية كبيرة. حيث يشغل الفرح بنَامُوسِ الرَّبِّ مكانةً كبيرةً. فاحتفالات العيد، وتحديداً الفصح وعيد المظال، هما مناسبتان مفرحتان. في قمران يُرى الخلاص كأنه حاضر فعلاً، وهناك ابتهاج بعطايا الله الفادية (قا؛ نظح ١٢: ١٣؛ ١٣: ١٢-١٦؛ مد ١١: ٢٣؛ ١٨: ١٤-١٦؛ وثص ٢٠: ٣٣).

٤. تتميز تقوى فيلو خاصة بالـ *euphrosynē* فقد أخذ فرح العيد كنقطة انطلاق، وحصر الفرح فقط في طلب الله. الله نفسه يشع الفرح من خلال *logos* اللوغوس.

ع. ج في ع. ج الْكَلِمَةَ *chairō* (← ٥٨٩٧) هِيَ الْكَلِمَةَ المفضلة للفرح. وتردـ*euphrainō*، ١٤ مرة (٥ مرات منها في اقتباسات مِنَ ع. ق).

١. في توافق مع ع. ق، فإن الكلمات بوضوح مرتبطة بوضوح مع الأفراح المصاحبة لوليمة العيد. وهكذا تدل *euphrainō* في ع. ج على أفراح شركة العيد. في لو ١٢: ١٩؛ ١٦: ١٩ تشير إلى الأكل والشراب، وتمتع النفس. هَذَا هو حال الشخص بدون الله، فهو يراه وكأنه الأهم والغاية العظمى وأن الممتلكات المادية هي الهدف. ولكن التأكيد عَلَى الفرح الَّذِي من الله هُوَ أحد الخصائص المميزة لكتابات لوقا. ففي لو ١٥: ٢٣، ٣٢ تحتوي دعوة لعمل فرح بسبب عودة الابْنَ الشاطر، في حين أن الابْنَ الأكبر كان يشتهي بحسد إحتفال فرح مُشابه لذاته (١٥: ٢٩).

يتحدث أع ١٤: ١٧ عن الفرح بهبات الطبيعة، بكونها هبات الله في الخليقة. يُلمِح ضمنياً أع ٢: ٢٦، ٢٨ مُطبقاً مز ١٦: ٨-١١ على القيامة، يتحدث عن الفرح بحضور الربُ. ومن جهة أخرى يشير أع ٧: ٤١ إلى الفرح الوقح الذي كان لإسرائيل عندما عبدوا العجل الذَهَبِي (قا؛ خر ٣٢: ٤، ٦).

٢. في رو ١٥: ١٠؛ غل ٤: ٢٧، فإن بُولُس كان متأثراً باقتباساته من ع. ق، فهو يستخدم فئة هذه الكلمة ومشتقاتها. فهوو يرى في رو ١٥: ١٠ تحقيق لـ تث ٣٢: ٤٣ – مبتهجاً بأن رسالة الْمَسِيحَ قد جاءت الآن للأمم. وبصُورَةٍ مشابهة في غل ٤: ٢٧ (مقتبساً من إش ٥٤: ١)، فإن دعوة الابتهاج تُطبَق عَلَى أُورُشَلِيمَ (العُليا)، كَنِيسَةِ ع. ج. أيضاً في رؤ ١٢: ١٢؛ ١٨: ٢٠ مرتكزة عَلَى اقتباسات ع. ق (قا؛ إش ٤٤: ٢٣؛ ٤٩: ١٣؛ إر ٥١: ٤٨؛ وليس رؤ ١١: ١٠، عَلَى أي حال) فإن الفرح الأخروي يُعبَر عنه بـ *euphrainō*. وحتى الآن، فإن ذلك الفرح غالباً ما يظهر في ع. ج تحت شكل عيد مُبهج، ويَسُوعَ نفسه لم يتردد في الانضمام للولائم العامة. إن *euphrainō* هِيَ في توافق تام مع رسالة الإِنْجِيلِ المفرحة.

انظر أيضاً *agalliaō*، يبتهج، يتهلل، يَكُونُ مغتبطاً (٢٢)؛ *chairō*، يفرح، يُسر، يبتهج (٥٨٩٧).

٢٣٧٢ (*euphrosynē*، فرح، بهجة، سرور) ← ٢٣٧٠.

٢٣٧٣ (*eucharisteō*، يشكر، يؤدي الشكر) ← ٢٣٧٤.

٢٣٧٤ **εὐχαριστία** ،εὐχαριστία (*eucharistia*)، شكر (٢٣٧٤)؛ εὐχαριστέω (*eucharisteō*)، يشكر، يؤدي الشكر (٢٣٧٣)؛ εὐχάριστος (*eucharistos*)، شاكر (٢٣٧٥)؛ ἀχάριστος (*acharistos*)، ناكر الجميل (٩٤٠).

ث ي وع. ق ١. تأتي *eucharistia* مِنَ الجذر-*chair-/char* ،الكلمات الرئيسية التي تعبر عن مشاعر الفرح (*chairō*، يفرح، يُسر، يبتهج، ٥٨٩٧؛ *charis*، نعمة، ٥٩٢١)،. البادئة *eu* هِيَ ظرف، تعني

حسن ، جيد، صحيح. ومن هنا تعني *eucharistia* اتجاه قلب شكور، تعبير عن الإمتنان، تقديم الشكر. وتعني الصفة *eucharistos* أن يكون الشخص شاكراً، يدين بالشكر ويعطي شكراً.

٢. مشتقات فئة هذه الكلمة ترد مرة واحدة في أسفار ع. ق القانونية (أم ١١: ١٦، حيث ترجمت الصفة في الْكَلِمَةَ العبرية *hēn*، رائع، جميل). كما يرد الفعل ٦ مرات في الأسفار القانونية الثانية (مثل؛ حك ١٨: ٢؛ ٢مك ١: ١١؛ ١٠: ٧)، والاسم ٤مرات (مثل؛ حك ١٦: ٢٨؛ سي ٣٧: ١١). وكلاهما استخدم لتقديم شكر من شخص لآخر أو مِنَ البشر لله.

(أ) في ٢مك ١٢: ٣١ يشكر الجيش المكابي بعض الأفراد الوثنيين للرحمة التي أبدوها تجاه الْيَهُود الذين كانوا يعيشون في مدينة بيت شان. في إضافة سفر أستير ١٦: ٤، امتنع بعض المسئولون عن تقديم العرفان بالجميل لصاحب الفضل عليهم، الملك الفارسي. وفقاً لـ سي ٣٧: ١١، فإن الخبرة تُظهر أن الشخص لا يتعين عليه أن يستشير شخص متذمّر فيما يتعلق بالعرفان بالجميل والشكر.

(ب) إن أسبَابُ تقديم الشكر لله هِو الخلاص مِنَ ظلم وإضطهاد الأعداء (٢مك ١: ١١؛ ٣مك ٧: ١٦)، ولكن أيضاً أن توضع للامتحان، والتي تُرى كفرصة لله لكي يجلب خلاصه بحفظ الشخص (يَهُو ٨: ٢٥). تسجل حك ١٨: ٢، الشكر الّذِي قدمه المقدسون لأجل حفظهم مِنَ أن يُخطئوا تجاه أولئك الذين أساؤا معاملتهم. ينصح حك ١٦: ٢٨ الناس أن يبدأوا يومهم قُبيل الفجر بتقديم الشكر.

ع. ج ١. في ع. ج ترد *eucharisteō*، ٣٨ مرة وَ*eucharistia*، ١٥ مرة. ويستخدم بُولُسُ الفعل ٢٤ مرة، والاسم ١٢ مرة. وكلمة *eucharistos* ترد فقط في كو ٣: ١٥، في حين أن *acharistos*، ترد فقط في لو ٦: ٣٥؛ ٢تي ٣: ٥. الاسم والفعل محصوران تقريباً في ع. ج لتقديم الشكر لله. في ٣ مرات (لو ١٧: ١٦؛ أع ٢٤: ٣؛ رو ١٦: ٤) استخدمت لتقديم الشكر للناس، الأول والأخير يمكن فهمهما في سياق عمل رُوحَي، بينما في أع ٢٤: ٣ فهو نموذج لحديث يَهُودِيّ وقور.

٢. هذه الكلمات شائعة في افتتاحيات رسائل بُولُسُ. فمهما كانت تفاصيل التوبيخ والنقد الّذِي قد يوجد في الرسائل؛ فإن الرسول عادةً يكتب شكره لله لأجل الذين يكتب إليهم؛ لأجل إيمانهم وتأثيره "في كُلّ الْعَالَمِ" (رو ١: ٨، قا؛ ٢كو ١: ١١)، ولأجل الإنسجام بين الإِيمَانِ والْمَحَبَّةِ بالعمل (أف ١: ١٥-١٦؛ كو ١: ٣-٤؛ ١تس ١: ٢-٣)، ومِنَ أجل النعمة المُعطاة للكَنِيسَةَ (١كو ١: ٤)، ومن أجل مشاركتهم الإِنْجِيلِ (في ١: ٣، ٥)، من أجل عمل الله في الاختيار (٢تس ٢: ١٣)، ومِنَ أجل الثبات في الرجاء (١تس ١: ٢-٣).

٣. عندما يحث بُولُسُ قراءه عَلَى الشكر، عادة ما يستخدم الاسم. فالْكَلِمَةَ تُستخدم دائماً بشكل مُطلق وتُبْرِز على الشكر وإظهار العرفان بالجميل كعنصر أساسي ودائم في الحَيَاةُ الْمَسِيحية (قا؛ *eucharisteō* في أف ٥: ٢٠؛ كو ٣: ١٧؛ ١تس ٥: ١٨). فلا يمكن تقديم طلبة أو دعاء دون تقديم شكر في نفس الوقت (في ٤: ٦؛ كو ٢: ٧؛ ١تي ٢: ١). فالحَيَاةُ المرتكزة عَلَى الشكر هِيَ (أف ٥: ٤) هي نقيض الحَيَاةُ الشريرة.

٤. يرد الفعل في مت ١٥: ٣٦؛ مر ٨: ٦؛ أع ٢٧: ٣٥؛ رو ١٤: ٦؛ ١كو ١٠: ٣٠؛ والاسم يرد في ١تي ٤: ٣ بمعنى تقني للبركة قبل تناول الطعام، حسب التقليد اليَهُودِيّ، وتبدا بالكلمات "مبارك أنتَ، يَهْوَهَ إِلهُنا، مَلِكَ الكون". يرد الفعل أيضاً في كلمات التأسيس في العشاء الرَّبَانِي مع كُلّ مِنَ الخبز والخمرفي لو ٢٢: ١٧، ١٩، ومع الخبز فقط في ١كو ١١: ٢٤ (برغم أن ١١: ٢٥، "بنفس الطريقة" تستخدمها مع الخمر)، ومع الخمر فقط في مت ٢٦: ٢٧؛ مر ١٤: ٢٣ (ولكن استخدام *eulogeō* ، يبارك، مع الخبز هُوَ مكافيء لـ ← *eulogia*، بركة، ٢٣٣٠). حيث أنه خلال القرن الثاني صارت *eucharistia* هي الاسم العام لكامل خدمة العشاء الرَّبَانِي (الأفخارستيا).

ولدينا صلوات عنَ تقديم الشكر مقتبسة في لو ١٨: ١١-١٢ (عن الفريسي المعتز بنفسه)، وَ يو ١١: ٤١-٤٢(يَسُوعَ عند قبر لعازر). واستخدمت الْكَلِمَةَ عَلَى نحو جازم في ١كو ١٤: ١٦-١٧ لصلاة تقديم الشكر بالألسنة.

٥. وبعيداً عن مقدمات رسائلَهُ، غالباً ما يذكر بُولُسُ التسبيح من أجل عطايا النعمة الخاصة والعامة: ولأجل النعمة المتفاضلة (٢كو ٤: ١٥)، ومن أجل أنه "أَهّلَنَا لِشَرِكَةِ مِيرَاثِ الْقِدِّيسِينَ فِي النُّورِ" (كو ١: ١٢)، ولقبول كلمة الوعظ ككلمة الله (١تس ٢: ١٣)، ومن أجل موهبة التكلم بالألسنة (١كو ١٤: ١٨). من أجل كل هذا، في ١كو ١٤: ١٨، (قا؛ ١: ١٤) هناك ملحوظة استنكارية، عندما يتحدث عن شكره، وذلك أن قراءه قد إنحرفوا في إهتمامهم عن البناء ووحدة الْكَنِيسَةِ. العطايا التي يجمعها بُولُسُ لابد أن توقظ أولئك الذين يتقبلونها فيقدمون شكر لله (٢كو ٩: ١١-١٢).

٦. كل من الاسم والفعل يمكن أن يعني تمجيد الشكر حسب تسابيح سفر الرؤيا (رؤ ٤: ٩؛ ٧: ١٢؛ ١١: ١٧).

انظر أيضاً *aineō*، يُسبح (١٤٠).

٢٣٧٥ (*eucharistos*، شاكر) ←٢٣٧٤.

٢٣٧٦ (*euchē*، صلاة، نذر، قسم) ← ٤٦٦٧.

٢٣٧٧ (*euchomai*، يَطْلُبُ، نذر)← ٤٦٦٧.

٢٣٧٩ (*eupsycheō*، يهتف، تطيب النفس) ← ٦٠٣٤.

٢٣٨٠ (*euōdia*، عطر، رائحة) ← ٤٠١١.

٢٣٨١ (*euōnymos*، يسار [يد]) ← ٧٥٤.

٢٣٨٤ (*ephapax*، مَرَّةً وَاحِدَة)← ٥٦٢.

٢٣٩٢ *ephistēmi*، يظهر، يقف بجانب)← ٢٢١١.

٢٣٩٧(*echthra*، عداوة) ← ٢٣٩٨.

٢٣٩٨ ἐχθρός **ἐχθρός**، (*echthros*)، معادي، مكروه، عدو (٢٣٩٨)؛ ἔχθρα (*echthra*)، عداوة (٢٣٩٧)؛ ἀντίδικος، (*antidikos*)، عدو، خصم (٥٠٨).

ث ي& ع. ق في ث ي تعني *echthros* في المبني للمجهول مكروه، كريه؛ وفي المبني للمعلوم تعني: عدو، معادٍ، مقاوم. *antidikos* كانت في الأصل الخصم في المحاكمة.

ترد *echthros* في سب أكثر مِنَ ٤٥٠ مرة، عادة لتصنف أعداء في مواجهات عسكرية، والأمَم التي تحارب الدولة (١صم ٢٩: ٨؛ نح ٣: ١١، ١٣)، أو أعداء شخصيين للفرد (خر ٢٣: ٤؛ عد ٣٥: ٢٣؛ مز ٥: ٨؛ ١٣: ٢، ٤).

في حالة أعداء إِسْرَائِيلَ ليست القضية مجرد أعداء قوميين بالمعنى العادي، فبما أن إِسْرَائِيلَ شعب الله فإن أعداءها هم أعداء الله بالضرورة (خر ٢٣: ٢٢؛ يش ٧: ٨). عندما كان شعب الله يبتعد عنه، فإن أعدائه قد يوجدون بين إِسْرَائِيلَ نفسها (إش ١: ٢٤). الأشرار هم أعداء الأبرار (مز ٥: ٨-١٢؛ ٥٥: ٣)، وهم أيضاً أعداء الله (٣٧: ٢٠). يتمحور الرجاء في المستقبل في التخلص مِنَ الأعداء ودهلاكهم (عد ٢٤: ١٨؛ مز ١١٠: ١-٢؛ ١٣٢: ١٨؛ إش ٦٢: ٨؛ مي ٥: ٩).

ع. ج ١. في ع. ج *echthros* (ترد ٣٢مرة). هِيَ قبل اي شيء عدو شخصي لكل أحد (رو ١٢: ٢٠؛ غل ٤: ١٦). ويعكس ع. ج أيضاً استخدام ع. ق في مجيء عصر جديد للخلاص يتضمن تحرير لكل فرد مِنَ الأعداء (لو ١: ٧١، ٧٤). في النبوءات التي تتكلم عن أُورُشَلِيمَ؛ فإن الأعداء سيحيطون بها ويدمرونها (١٩: ٤٣). وسيقوم الأعداء ضد الشاهدين (رؤ ١١: ٥، ١٢). وسيبتلى أعداء صليب الْمَسِيحَ (أع ١٣:

١٠؛ في ٣: ١٨)، ويشار إلى أعداء الْمَسِيح في الفقرات مز ١١٠: ١ التي تسرد عَلَى أنها نبوءة عن الْمَسِيحَ (مت ٢٢: ٤٤؛ مر ١٢: ٣٦؛ لو ٢٠: ٤٣؛ أع ٢: ٣٥؛ ١كو ١٥: ٢٥؛ عب ١: ١٣؛ ١٠: ١٣). في ٢تس ٣: ١٥ الإشارة هِيَ إلى شخص ما لا يطيع تَعْلِيمَات بُولُسَ، ويكون عقابه أن يُعزل عن الشركة، ولكن لا يُعتبر هَذَا الشخص كعدو.

ممكن أن يوصف الشَّيْطَانَ أيضاً كـ echthros (مت ١٣: ٢٤-٣٩؛ لو ١٠: ١٩) وأيضاً antidikos (١بط ٥: ٨)، من المحتمل هنا أن تكون الفكرة أن يكون هو المتهم في الدينونة النهائية (قا؛ زك ٣). حيث أن antidikos ترد في مواضع أخرى مِنَ ع. ج فقط بمعنى الخصم في محكمة قانونية (مت ٥: ٢٥؛ لو ١٢: ٥٨، قا؛ ١٨: ٣).

حيث يتمرد الإِنْسَانِ الطبيعي عَلَى اللهَ في الفكر والعمل، فمثل هَذَا الشخص يُحسب echthros في علاقته باللهَ (رو ٥: ١٠؛ كو ١: ٢١). وبحسب رو ١١: ٢٨، فإن هؤلاء الْيَهُود الذين لم يؤمنوا بعد هم "أعداء" مِن أجل خلاص الأمَم. فبسبب قساوة قلوبهم وعدم إيمانهم جاء خلاص الله للأمم .

عندما نقارن وصية محبة القريب/ الجار في مت ٥: ٤٣-٤٤ مع دعوة كراهية الأعداء، فمِنَ الصعوبة الإشارة لأي فقرة في ع. ق (ولكن قا؛ مز ٣١: ٦ب؛ ١٣٩: ٢١-٢٢). نستطيع أن نقارن ملاحظات يَسُوعَ هنا مع بعض اللوائح في جماعة قمران. فأولئك الذين ينتمون إلى هذه الجماعة يتعهدون بنذر "محبة كُلِّ مِنَ اختارهم [الله] وكراهية كُلِّ مِنَ رفضهم" (نج ١: ٣)؛ وأكثر مِنَ ذلك "محبة كُلّ أبناء النور، كُلّ حسب دوره في جماعة الله، وكراهية كُلَّ أبناء الظلمة، كُلّ حسب ذنبه، في انتقام الله" (نج ١: ٩-١١). يُسجل يوسيفوس أيضاً أن الأسينيين كان عليهم أن يقسموا أن يكرهوا غير الأبرار ويعينوا كُلّ الأبرارَ. وعلى النقيض من كل ذلك فقد دعانا يَسُوعَ إلى محبة أعدائنا.

٢. echthra، كراهية، عداوة. كمثل تلك التي كانت بين هيرودس أنتيباس وبين بيلاطس (لو ٢٣: ١٢)، ولكن بسبب عملهم المشترك ضد يَسُوعَ انقلبت هذه العداوة إلى صداقة. في قائمة الخطايا في غل ٥: ١٩-٢١ صُنفت echthra بوضوح على أنها من أعمال الطبيعة الخاطئة (٥: ٢٠)، و"الذهن الخاطيء" هُوَ في echthra لله (رو ٨: ٧)، "عدو لله"، عَلَى أي حال، لقد أتى الْمَسِيحَ بالسَّلاَم وبصليبه أزال تلك العداوة بين الأمَم واليهود (أف ٢: ١٤، ١٦).

انظر أيضاً miseō، يبغض، يمقت (٣٦٣١).

٢٤٠٠ μετέχω ،ἔχω ،ἔχω (echō)، عنده، لَهُ (٢٤٠٠)؛ (metechō)، يُشارك في، شريك (٣٥٧٦)؛ μετοχή (metochē)، اشتراك، شركة (٣٥٨٠)؛ μέτοχος (metochos)، شريك، رفيق (٣٥٨١).

ث ي& ع. ق ١. تعني echō يملك أو يقبض على، وبمجال واسع مِنَ المعاني: يحوز، يحفظ، يملك، يقبض. وفي الماضي البسيط الثاني: يكتسب، يأخذ لنفسه، وفي الفعل اللازم: يحفظ، يمسك نفسه. وهكذا فإن الارتباط بين الفاعل والمفعول به لـ echō قد يدل عَلَى مجال واسع مِنَ المعاني المجازية والمادية والشخصية. وفي بعض الأحيان قد يتبادل الفاعل والمفعول به في الأماكن (أي في الْيُونَانِيَّة قد يقول أي وَاحِدٌ "لديه مرض" أو أن تقول "مرض لديه"). علاوة عَلَى ذلك، قد تدل الْكَلِمَةَ عَلَى احد هذه المعاني: يصل، يبلغ، يصل.

تعني metechō يقاسم أو يشارك مع مفعول به في حالة الإضافة. ويعني الاسم metochē مساهمة، أو مشاركة؛ والصفة metochos بطريقة مماثلة تعني مشاركة. لهذه الكلمات دلالتان لاهوتيتان: يرد معنى عقلي ومادي للملكية، ويوجد معنى حماسي للملكية، وذلك كون الشيء مملوكاً، أو يوجد فيه مشاركة سرائرية. يتحدث كُتاب عديدون عن شخص "عليه شيطان" daimonion echein، ولاحقاً اتسعت هذه الفكرة إلى مكلية الوحدانية والسرائرية التي للواحد الإِلَهي. في الفلسفة المتأخرة لم يقال بعد إن شخص لَهُ nous أو logos (عقل). ولكن يُقال عن الشخص إنه يشارك (metechō) فيهم. ويستخدم أفلاطون metechō (المشاركة) ليدلل عن العلاقة بين أشياء محددة لأفكار أو أشكال. الأقل والنسبي يتشارك مع الأعلى والمطلق.

٢. ليس في اللغة العبرية كلمة خاصة للتعبير عن echō. وبدلاً من ذلك تستخدم الإسهاب، مثل أن تقول: إن هذا الشيئ هُوَ في يد شخص ما. استخدمت echō في ترجمة أكثر مِنَ ٥٠ تعبير عبري مختلف. وترد أكثر مِنَ ٥٠٠ مرة في سب، بالرغم إن العديد منها يرد في فقرات ليس لها أصول عبرية. وهي مثلها مع المركبات metechō، metochē وmetochos – كلمات ظهرت فقط في الكتابات المتأخرة مِنَ ع. ق.

أن الأهمية اللاهوتية لفئة هذه الكلمات هِيَ أنها مشتقة مِنَ سياق أوسع للكتاب العبري. وفي قلب رسالة ع. ق يقف الاعتراف بأن الله اختار شعبه، وأنهم صاروا مقتناه، والعكس صحيح، فهو إله شعبه (مز ٣٣: ١٢؛ ١٤٤: ١٥، قا؛ هُوَ ٢: ٢١-٢٥). لذلك لا يجب أن يكون هناك إِلَهُ آخَرَ بجانبه (خر ٢٠: ٢-٦). ولأن يَهْوَهَ هُوَ إِلَهُ شعبه، فهُوَ الصخرة، والقوة، والحصن، والمخلص الشخصي (مثل؛ مز ١٨: ٣؛ ٢٧: ١). حيث اعتراف إِسْرَائِيلَ "اَللهُ لَنَا إِلَهُ خَلاَص" (٦٨: ٢٠، قا؛ ٧٣: ٢٥)، والرَّبُّ هُوَ نَصِيب اللاويين (مثل؛ تث ١٠: ٩؛ حز ٤٤: ٢٨).

تقدم العلاقة الموصوفه من خلال هذه المفاهيم أساساً لما يصفه ع. ج في استخدامه اللاهوتي لفكرة الملكية. فعلى سبيل المثال، فإن بُولُسَ يشير بوضوح لهذا عندما كتب أن إسرئيل يملك النَّامُوس، ولكنه تعالى به (رو ٢: ٢٠، ٢٣، قا؛ ١٠: ٢) "هُمْ إِسْرَائِيلِيُّونَ وَلَهُمُ التَّبَنِّي وَالْمَجْدُ وَالْعُهُودُ وَالاِشْتِرَاعُ وَالْعِبَادَةُ وَالْمَوَاعِيدُ ....وَلَهُمُ الآبَاءُ وَمِنْهُمُ الْمَسِيحُ حَسَبَ الْجَسَدِ" (رو ٩: ٤-٥).

ع. ج تنتشر echō في ع. ج تماماً كانتشار ها الواسع المعاني كما في ث ي وسب، ووهاك بعض المعاني اللاهوتية:

١. تستخدم echō كتعبير عن الملكية والعلاقات. والعبارة daimonion echein (به شَيْطَانَ، أو روح شريرة) والتي ترد في ث ي ترد أيضاً في الأناجيل الازائيّة (مت ١١: ١٨؛ لو ٧: ٣٣). ولكن أشير إلى الشَّيْطَانَ فقط في سياق ربوبية يَسُوعَ عليه، لهُذا السبب وجه له إتهام بأن به بَعْلَزَبُولَ (شَيْطَانَ) أي إن الشَّيْطَانَ قد امتلكه وهذا بالطبع كلام سخيف وتجديف (مر ٣: ٢٢، ٣٠، قا؛ يو ٧: ٢٠؛ ٨: ٤٨؛ ١٠: ٢٠-٢١). ويمكن مقارنته بالتعبير: akatharton pneuma echein به أو مستحوز عليه مِنَ رُوحَ شرير (مثل؛ مر ٧: ٢٥، قا؛ لو ٤: ٣٣).

ونفس هذه العبارات تُستخدم في ع. ج للدلالة على ملكية أطفال، أبناء إخوة، زوجة.. إلخ. وَالإنسان الأعرج عند بركة بيت حسدا يقول "لَيْسَ لِي إِنْسَانٌ يُلْقِينِي فِي الْبِرْكَةِ مَتَى تَحَرَّكَ الْمَاءُ" (يو ٥: ٧)، وبصُورَةِ مشابهة بُولُسَ "لَيْسَ لِي أَحَدٌ آخَرُ نَظِيرُ [عن تيموثاوس]" (في ٢: ٢٠، قا؛ ١: ٧). مِنَ غير ريب Echō استخدمت أيضاً في الاتصال الجنسي (مت ١٤: ٤).

استخدمت الملكية بطريقة لَها دلالة لاهوتية في الفقرات التي تستلزم العلاقة مع اللهَ. ادعى الْيَهُود بأن اللهَ كأب لَهُم (يو ٨: ٤١)، وبطريقة مشابهة يعلم بُولُسَ "أَيُّهَا السَّادَةُ، قَدِّمُوا لِلْعَبِيدِ الْعَدْلَ وَالْمُسَاوَاةَ، عَالِمِينَ انّ لَكُمْ انْتُمْ ايْضاً سَيِّداً فِي السَّمَاوَاتِ" (كو ٤: ١)، وقد تحددت هذه العلاقة بين الله والبشر بصُورَةِ أكبر بواسطة الْمَسِيحَ، الذي صار للمؤمنين كالشفيع عند الآب (١يو ٢: ١)، وكرئيس كهنتهم (عب ٤: ١٤؛ ٨: ١؛ ١٠: ١٩-٢١)، وأولئك الذين رذلوه فلهم دينونة (يو ١٢: ٤٨).

٢. كما في ع. ق فإن هذه الملكية لا تؤخذ بالجهاد البشري، ولكن

بوعود اللهِ وهباته. وهذه هي أرضيته في ع. ق. فأن يكون لنا الخلاص معناه أن يكون لنا هذا من خلال يَسُوعَ الْمَسِيحَ "إِنَّ مَنْ يَسْمَعُ كَلاَمِي وَيُؤْمِنُ بِالَّذِي أَرْسَلَنِي فَلَهُ حَيَاةٌ أَبَدِيَّةٌ" (يو ٥: ٢٤). وقد شدد عَلى هذه المفاهيم كل من بولس ويوحنا وكاتب الرسالة إلى العبرانيين. ويتبنى يوحنا هذا بطريقته الخاصة "مَنْ لَهُ الابْنُ فَلَهُ الْحَيَاةُ، وَمَنْ لَيْسَ لَهُ ابْنُ اللهِ فَلَيْسَتْ لَهُ الْحَيَاةُ" (١يو ٥: ١٢، قا؛ يو ٣: ١٥-١٦، ٣٦؛ ٢يو ٩).

أي شخص يستطيع أن يعرف الله، ويتكلم عنه، أو حتى يدعي بأنه لَهُ، كما يفعل المعلمون الكذبة، مع أنه ليس لَهُم. هنا *echō* هِيَ تعبير عن الشركة الحقة مع الله، وإيمَان حقيقي في ملئها وعمقها. ليكون "لَنَا شَرِكَةٌ" مع بعضنا ومع الْمَسِيحَ (١يو ١: ٦) لـ "نعرفه" (٣:٢) و"نحيا فيه" (٢: ٦). هذه الكلمات الجدلية تشير كلها إلى ذات المضمون.

يرى معارضو يوحنا أن هذه الشركة مع اللهُ هي كسيادة الله سرية. ولكن هذا ممكن فقط بواسطة ابْنَ اللهِ الَّذِي صار جَسَداً. وتأتي من خلال شهادة الرُوحُ الْقُدُسُ الَّذِي يملكه الْمَسِيحَيون (١يو ٢: ٢٠، ٢٧؛ ٥: ١٠). وهؤلاء الذين ليس لَهُم شهادة الآب وكلمته تحيا فيهم لا يعرفون الله وليس لَهُم حَيَاةٌ (يو ٥: ٣٨-٤٠). ولكن أولئك الذين لهم علاقة شخصية مع يَسُوعَ الَّذِي ظهر في التاريخ، بواسطة الرُوحُ القدس، لَهُم الآب والحَيَاةُ (١يو ١: ١-٣؛ ٤: ١٣-١٦)، ولَهُم الاعتراف (٤: ٢، ١٥)، ثبات في عقيدة الْمَسِيحَ (٢ يو ٩)، ويحفظون كلمته ووصاياه (١يو ٢: ٣).

وبهذه الطريقة، فإن يوحنا يصعد بالرسالة النبوية التي ليوحنا المعمدان، والتي رأت أن الزمان الموعود بالخلاص قد بدا بالْمَسِيحَ. هَذَا هو الرابط الذي يربط يوحنا بالأناجيل الازائيّة و بُولُسَ. عَلى سبيل المثال، فالآن، الْمُؤْمِنِينَ لَهُم حالياً سَلام مع الله (رو ٥: ١)، والفداء بواسطة دمه (أف ١: ٧؛ كو ١: ١٤)، ولَهُم الدخول إلى قصد النعمة الإلهية في الخلاص (أف ٣: ١٢)، فالآن يوم الخلاص (قا؛ ٢كو ٦: ٢).

٣. يشدد بُولُسَ الرسول على هَذَا الموضوع بقوة وبطرق متعددة. فلكي نشترك في الخلاص فيجب أن نكون في يَسُوعَ الْمَسِيحَ من خلال رُوحَه. إنها ملكية رُوحَية "وَلَكِنْ إِنْ كَانَ أَحَدٌ لَيْسَ لَهُ رُوحُ الْمَسِيحِ فَذَلِكَ لَيْسَ لَهُ" (رو ٨: ٩). فأن يكون الرُوحُ لأحد أي أن يقاد بالرُوحُ (٨: ١٤)، فلم يعد الْمُؤْمِن لنفسه أو لنفسها (١كو ٦: ١٩، قا؛ ٣: ١٦)، فهُوَ أو هِيَ عبد للْمَسِيحَ (رو ١: ١؛ ١كو ٧: ٢٢)، وهذا أيضاً يعني أنه عندما نقتني الرُوحُ وعندما نكون ملتصقين لهذا الرب، فإنه يكون لنا هذاالكنز في أواني خزفية (٢كو ٤: ٧)، وأن نحمل في أجسادنا سمات مَوْتِ يَسُوعَ (٢كو ٤: ١٠-١٢). وبالرغم مِنَ أن الرُوحُ هو العربون و البَاكُورَةُ (← *arrabōn*، ٧٧٥؛ رو ٨: ٢٣؛ ٢كو ١: ٢٢؛ ٥: ٥)، فإن الْمُؤْمِن يبقى على هذا الجانب مِنَ حاجز الْمَوْتِ، الَّذِي قد سَبَقَ واخترقه الْمَسِيحَ. ولكن كعربون لمجد القيامة العتيد فقد أعطانا اليقين (رو ٨: ١١). إنه في يوم من الأيام فإن خيمتنا الأرضية ستنحل (٢كو ٥: ١) وسنشاركه مجده.

وهنا مكمن الاختلاف بين بُولُسَ وأولئك المتحمسين في كُورِنْثُوسَ الذين يدعون بأنهم قد سَبَقَ ونالوا مجد القيامة (١كو ٤: ٨، ١٠؛ ١٥: ١٢). ويعارض بُولُسَ هَذَا بإِنْجِيلِ الصليب (١كو ١: ١٧، ٢٣). وفي مواجهة طلب العظمة "المعرفة" التي تهلك؛ فإن بُولُسَ يشدد عَلى الْمَحَبَّةِ التي تبني (٨: ١). الْمَحَبَّةِ التي تتعارض مع الخلاعة (١٠: ٢٣-٢٤؛ ١٣: ٢). فمِنَ أجلِ الإِنْجِيلِ؛ فقد وجب عَلى بُولُسَ أن يقاسي معاناة أكبر بما فيها مَوْتِ الْمَسِيحَ في جَسَده (٢كو ٤: ١٠). ولكنه في هذه المعاناة أيضاً نال قوة وتعزية عظيمة (٢كو ١: ٥).

٤. لا يجوز فهم هذه الملكية على أساس أنها ملكية دائمة أو كحل مِنَ الطاعة. وهذا يتأكد باستخدام *metechō* عند بُولُسَ وفي الرسالة إلى العبرانيين. فأن نتشارك في *dikaiosynē* (بر، تبرير)، فهنا يضع كل شيء للشخص تحت الإلزام ويمنع الخطية *anomia* (بلاناموس، ٢كو ٦: ١٤). فأن نكون مع الْمَسِيحَ، فهذا معناه لا يترك مكاناً للخطيئة، كما يُبعد الاشتراك في العشاء الرّبّاني المشاركة في الذبائح الوثنية، وَ العكس بالعكس (١كو ١٠: ١٧، ٢١). أخيراً، استخدمت *metechō* كمترادف لـ *koinoneo*،(← ٣١٢٦). جل ما تعنى به عبرانيين هُوَ الاشتراك في آلام الْمَسِيحَ وصبره "لأَنَّنَا قَدْ صِرْنَا شُرَكَاءَ الْمَسِيحِ" (عب ٣: ١٤؛ قا؛ ٦: ٤)، وبذا دعوا لاحتمال الاضطهاد بصبر، وأن يتمسكوا بالإيمَانِ الصَحِيحَ، حتى لا يخسروا نصيبهم في مجد العتيد لنكون شركاء في التلمذة (١٢: ٨)، هُوَ في الحقيقة علامة عَلى كون الشخص ابْنَاً بالحقيقة، فالرّبّ يؤدب أولئك الذين يحبهم (١٢: ٦، قا؛ أم ٣: ١٢).

٥. تماماً مثل كُلِّ ملكية رُوحِية تأتي من قبل الرّبّ الحاضر والمستقبل، هكذا فإنه هُوَ ملكية كُلِّ المقتنيات المادية "وَأَيُّ شَيْءٍ لَكَ لَمْ تَأْخُذْهُ؟" (١كو ٤: ٧). فلأجل كُلِّ الأمور المادية يتعين أن نسأل الله بقلب سليم (يع ٤: ٢)، كذلك فإن استخدامها يجب أن يكون في ظل الأخرويات. لم يكن بُولُسَ نفسه يملك أي شيء ولكنه برغم ذلك كان يملك كُلِّ الأشياء (٢كو ٦: ١٠). لهذا، فهو يحض الكورنثيين لأن يمتلكوا كما لو كانوا لا يملكون أي شيء (١كو ٧: ٢٩-٣١). ليس ببساطة أنه من أجل المجد العتيد يجب أن يتخلوا عن كل أملاكهم. وهذه الممتلكات يجب أن تُعطى لأولئك الذين في حاجة (أف ٤: ٢٨). الشركة مع الرب ومع بعضنا البعض هي الآن حقيقة بواسطة الرُوحُ الْقُدُسُ الَّذِي أسسنا في البنوة، والطاعة، والْمَحَبَّةِ، والرجاء.

انظر أيضاً *koinōnia*، شركة، مُشاركة، توزيع (٣١٢٦).

Z zeta

٢٤٠٩ (*zaō*، يحيا) ←٢٤٣٧ .

٢٤١٢ (*zestos* ، حار، مغلي) ←٦٠٣٧ .

٢٤١٤(*zeugos*، زوج) ← ٢٤٣٣.

٢٤١٩ (*zēlos*)، ζῆλος ζῆλος، حماس، غيرة، حسد، محاسدة (٢٤١٩)؛ (*zēloō*) ، ζηλόω، يحسد، يغار، يُجاهد، يجدّ (٢٤٢٠)؛ (*zēlōtēs*) ، ζηλωτής، غيور، مُتحمّس لـ (٢٤٢١).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تَدُلُّ الْكَلِمَةُ *zēlos* عَلَى جنوح عاطفي نحو شخص، سواء كان فكرةٍ، أو قضية. حينما يكون الْهدف خير، فهي تَعْني كفاح متحمّس، منافسةً، وحماسَ، وحتى مديح، ومجد. وحينما يكون الْهدف سيئاً، فهي تَعْني غيرةً، نية سيئة، حسدَ. وفقاً لذلك، فإن الْكَلِمَةَ *zēlōtēs* يُمْكِنُ أنْ تَدُلَّ عَلَى شخصٍ يُريدُ الوُصول لأهدافٍ خيرة، أو فردٍ حسودٍ غيورٍ. وعلى نفس النمطِ، فإن الْكَلِمَة *zēloō* يُمْكِنُ أنْ يُقصدُ بها أنْ يَكُونَ متحمّساً أو أن يَكُونَ غيوراً.

٢. (أ) ترد فئة هذه الْكَلِمَةَ غالباً في الأقسامِ المتأخرةِ للـِ سب (مثل؛ أم ٦: ٣٤)، حيث تَعْني: حماسَ مُوجّهُ غالباً نحو الله، أو الإستعداد العاطفي للخدمةِ الخاضعة لإرادة الله، وبقول آخَرَ: مِن خلال الشريعة (مثل؛ ١مل ١٩: ١٠، ١٤؛ مز ٦٩: ٩). أما مفهومُ الجِهاد نحو الكمالِ الأخلاقي (إستعملِ فيلو الْكَلِمَةَ) لا يَظْهرُ في سب.

(ب) المقاطعَ التي تَتَكلّمُ عن حماسُ الله، أكثر تكراراً وتُترجمَ "غيرة" أحياناً. في خر ٢٠: ٥ الله يَدْعو نفسه *zēlōtēs*، غيور، ويورد إتّجاهين لغيرتِه: فهو يأخذ موقفاً ضدّ الأشرار لمُعاقَبتهم (وبمعنى آخَرَ: *zēlos* تَعْني غضبَ الله؛ عد ٢٥: ١١؛ تثَ ٢٩: ٢٠)؛ لكنه مع أولئك الذين يَخَافونَه، يُقدم نفسه كرحمة (أش ٦٣: ١٥). وهو كرب للتاريخ، يُظهر الله *zēlos* غيرته لشعبه الخاص ضدّ الأمم الوثنيةِ (ومثل؛ ٢مل ١٩: ٣١؛ أش ٩: ٧؛ ٢٦: ١١؛ حز ٣٦: ٦؛ ٣٨: ١٩). لَكنّه يُظهرُ *zēlos* غيرة أيضاً لخيانةِ إسْرَائِيلَ، التي تُقدّمُ في أغلب الأحيان كزنا (حز ١٦: ٣٨؛ ٢٣: ٢٥-٢٧).

(ج) استعمال ع. ق لهَذه الْكَلِمَة إستمرّ في اليهودية حتى زمن ع. ج. تَتَكلّمُ نصوصُ قمران عن غيرة الله، التي تظهر في أحكامِه الصَّالِحَةِ. هَذَا بينما تردد الرابيونُ في الكلام عن حماس الله أو غيرة الله تجنباً للتشبيهيةِ (خلع الصفات البشرية على الله).

ع.ج ١. في ع. ج الْكَلِمَةَ *zēlos* ترد ١٦ مرة، والْكَلِمَة *zēlōtēs* ترد ٨ مرات؛ و*zēloō* ترد ١١ مرة. كما ترد فئة هذه الْكَلِمَةَ بكل مِنَ معنى الخير والسيئ. (أ) المعنى السيئ للغيرةِ يرد في أع ٧: ٩ (عن إخوةِ يوسف)؛ ٥: ١٧؛ ١٣: ٤٥؛ ١٧: ٥ (عَنْ غيرةِ اليهود مِنَ نجاح الرسل). الغيرةُ خطرُ قاتلُ يهدد استمرار وجودِ الْكَنِيسَةِ (١كو ٣: ٣؛ ٢كو ١٢: ٢٠؛ يع ٣: ١٦). يجب عَلَى الْمَسِيحي أنْ لا يُظهر الغيرة لكن يَجِبُ أنْ يسلك بالرُوحَ (غل ٥: ١٦، ٢٠) وأن يتعامل بمودّة مَع الآخرينَ (رو ١٣: ١٣). يَبدي أيضاً ع. ج تحفظاً نحو الغيرة اليهودية عَلَى الشريعة (قا؛ رو ١٠: ٢). هكذا يَرْفضُ بُولُسُ موقفه السابق أنْ يَكُونَ "وَكُنْتُ أَتَقَدَّمُ فِي الدِّيَانَةِ الْيَهُودِيَّةِ عَلَى كَثِيرِينَ مِنْ أَتْرَابِي فِي جِنْسِي، إِذْ كُنْتُ أَوْفَرَ غَيْرَةً فِي تَقْلِيدَاتِ آبَائِي." (غل ١: ١٤)، وهو ما صيّره مضطهداً للكنيسة (أع ٢٢: ٣؛ في ٣: ٦).

(ب) لكن الحماسَ في حد ذاته غير مرْفوض. يُسرُّ بُولُسُ بأنّ الحزنِ التقي أنتجَ توبةً وحماسَ لدى الكورنثوسيين (٢كو ٧: ١١)، وهوَ يَدْعونا بشكل واضح لِكي نَكُونَ متحمّسينَ لِخدمةِ الْمَسِيحِ (تي ٢: ١٤)، إذ أن الْمَسِيحَ نفسه كَانَ متحمّساً مِنَ أجل الله (يو ٢: ١٧). يَمْدحُ بُولُسُ الحماسَ التبشيري الّذِي يُحيطُ الآخرين بالخير (غل ٤: ١٨؛ قا؛ ٢كو ١١: ٢). كما أنه يَأمرُنا بشكل خاص لأن يكون لدينا "تشوق" لمواهب الرُوحَ (١كو ١٢: ٣١؛ ١٤: ١، ٣٩)، التي تُستَخدمُ بشكل صحيح في مَحبّة خالية مِنَ الغيرةِ (١كو ١٣: ٤). أخيراً، يُؤيد ع. ج الغيرة الإيجابية التي تعمل عَلَى خير الآخرين (٢كو ٧: ٧؛ ٩: ٢) ولِعَمَلِ كُل ما هُوَ صالح (١بط ٣: ١٣)، لكن هنا أيضاً المحبّة يَجِبُ أنْ تَأخذَ الأسبقية عَلَى الحماس.

٢. في عصر ع. ج، كان هناك عِدّة جماعات مقاومة ضدّ الاحتلال الروماني مِنَ أولئك الذين تحت قيادة يَهُوذَا الجليلي (٦ ق.م.) إلى مدافعين عِن قلعةِ/ حصون ماسادا (٧٤م.)؛ الحُمس/الغيورون *zēlōtēs* كلمةُ عامةُ كانت تُطلق عَلَى كُلِّ هذه المجموعاتِ. فسّرَ يَهُوذَا الوصية الأولى لتعني بأنّ لا أحد غير الله يَجِبُ أنْ يُبجّلَ كملك أو رب؛ ونتيجة لذلك، يَجِبُ أنْ يُرْفَضَ الدفع ضرائب للإمبراطور الروماني. كما إلتزمَ المتطرفين *zēlōtēs* بصرامة بحفظ السّبتَ، وطالَبوا بالختان حتى للوثنيين، واستلزمُت صرامتهم هذه وجود قائمةَ للطهارةِ. وبرضى لاَقوا الإستشهادَ في سبيل إعتقاداتِهم.

كان أحد تلاميذ يَسُوعَ اسمه سِمْعَانُ (لو ٦: ١٥؛ أع ١: ١٣) يُدْعَى *zēlōtēs* الْغَيُور؛ وبقول آخَرَ: إنه مِنَ المفترض أنه كان متطرّفاً غيوريا *zēlot*. كما أنه مِنَ المحتمل أن يكون مثل "سِمْعَانُ الْقَانَوِيّ" (مت ١٠: ٤؛ مر ٣: ١٨، رج ملاحظة ت. ي)، حيث أنه مِنَ المحتمل أن يكون لقب *ho kananaios* قد ترجمَ مِنَ الآرامية *qan'ān*، متطرّف، وبمعنى آخَرَ: غيور *zēlōtēs*. وجودُ متطرّفٍ سابق بين تلاميذ يَسُوعَ لا يَدُلّ بالضرورة، كما جادل البعض، بقبولهُ لِهذه الحركةِ، ولتفسير موقف تَطهير الْهيكل (ومثل؛ مت ٢١: ١٢-١٧؛ قا؛ يو ٢: ١٣-١٧) كفعل مقاومةِ ضد روما لا يُعدّ دليلاً. هَذَا إذا نظرنا إلى تَعْليمَ يَسُوعَ عن دفع الضرائب للقيصرِ (ومثل؛ مر ١٢: ١٣-١٧) فهو يُنكرُ نماذجَ المتطرّفِ، هَذَا بجانب موقفه مِنَ حفظ السّبتِ (مثل؛ ٢: ٢٣-٣: ٥) والتطهير الطقسي (مثل؛ ٧: ١٥).

انظر أيضاً *spoudē*، حماس، اجتهاد، جهد (٥٠٨٢).

٢٤٢٠ (*zēloō*، يحسد، يغار، يجدّ) ← ٢٤١٩.

٢٤٢١ (*zēlōtēs*، غيور) ← ٢٤١٩.

٢٤٢٢ (*zēmia*، ضرر، خسارة، غرامة) ← ٣٠٤٦.

٢٤٢٣ (*zēmioō*، يخسر، يعاني مِنَ الضرر، يتغرّم) ← ٣٠٤٦.

٢٤٢٦ (*zēteō*)، ζητέω ζητέω، يَطْلُبُ، يلتمس، يفتش، يسأل، يتساءل، يريد (٢٤٢٧)؛ (*ekzēteō*)، ἐκζητέω، يَطْلُبُ، يفتش (١٦٩٩)؛ (*epizēteō*)، ἐπιζητέω، يَطْلُبُ، يلتمس، يبحث

عن، يُجاهد لأجل، غرض ما (٢١١٨)؛ ζήτημα ،(zētēma)، مسألة (٢٤٢٧)؛ ζήτησις ،(zētēsis)، مباحثة، مسألة (٢٤٢٨)؛ ἐκζήτησις ،(ekzētēsis)، توقع غير مجدي (١٧٠٠).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي zēteō لَها معنى عامّ للبحث. أصبحت تعبيراً تقنياً للكفاح مِنَ أجل المعرفةِ، إستعملت بشكل خاص للتحقيقِ الفلسفي. مِنَ حينِ لآخر استخدمت zēteō كمصطلح قانوني للتحقيقِ القضائي. يُؤكِّدُ كُلّ مِنَ الكلمتين ekzēteō وَ epizēteō المعنى الأساسي يبحثُ، يَتحرّى، يُكافحُ. ما عَدا ذلك ، الكَلِمَةَ ekzēteō يُمكِنُ أنْ تُشيرَ إلى التحقيق العلمي وَ الكَلِمَةَ epizēteō إلى البحث أو الدعاوى القانونية. كما يُمكن أن يُستعمل الاسم zētēsis كتعبير تقني للتحقيقِ الفلسفي.

٢. تَستعملُ سب الكَلِمَةَ zēteō حوالي ٤٠٠مرة ويَقصدُ بها يبحث، يَطمحُ، يَطْلبُ، يَسألُ؛ وترد بشكل أقل مع المُركباتِ ekzēteō و epizēteō لتَدُلّ عَلى استعلام، تحقيق، أو سُؤال عن مواضيع. (أ) الكَلِمَةَ zēteō يُمكِنُ أنْ تُشيرَ إلى العملياتِ غيرِ الدينية: فيوسف يبحث عن إخوته (تك ٣٧: ١٦)؛ وشاول يبحث عنَ الحميرِ المنفلتةِ (١صم ١٠: ٢، ١٤)؛ وفرعون سعى لقَتْلِ موسى (خر ٢: ١٥؛ قا؛ ٤: ١٩). العبارةُ "يَطْلُبُ حَيَاةَ/ نفس" تُستَعملُ بإنتظام لتعبر عن نيةِ القَتْل (ومثل؛ ١صم ٢٤: ١٠؛ ٢٥: ٢٩؛ ٢٦: ٢٠؛ ١مل ١٩: ١٠، ١٤؛ أر ١١: ٢١). ففي ع. ق "يُريدُ" تَستلزمُ نشاطاً يتضمّن الشخص بكامله. لقد اعتبر الناسُ في الشرق الأدنى القديم "البحث"متضمناً لعنصر إرادي وعاطفي .

(ب) مت طُبق الشكل المجازي فهو يُشير إلى علاقة شخص بالله ، فالكَلِمَةَ zēteō ومُركّباتها تَدُلّ عَلى الرجوع الواعي للإسرَائيليين إلى إلآهَهم بكُلّ كيانهم، أو يهوه إلى شعبه. كثيراً ما يُوبّخُ الأنبياء الشعب الإسرَائيلي عَلى إنّهُمْ لا يطلبون الله (أش ٩: ١٣؛ ٣١: ١؛ أر ١٠: ٢١) ويُحذّرونَ الشعب العاصي لأن يطلبوا إلآهَهم، وبقول آخَرَ: لِكي يَكُونَ مطيعاً لَهُ (تث ٤: ٢٩؛ أش ٥٥: ٦؛ أر ٢٩: ١٣-١٤ = سب ٣٦: ١٣-١٤). خاصةً مز (مثل؛ ٢٤: ٦؛ ٢٧: ٨؛ ٨٣: ١٦ ؛ ١٠٥: ٤) و ٢ أخ (مثل؛ ٧: ١٤ ؛ ١١: ١٦؛ وفي العبادةِ. ١٥: ١٢؛ ١٨: ٤، ٧) يُشيرُ لِسؤالِ الرّب، يَطْلُبُ الرّب، أو يَطْلُبُ وجهَ الرّبِ. تُبرزُ هذه التعابير لتعني الإطاعةَ المتحمّسةَ ليهوه، ولو أنّها أيضاً تُلمّح إلى الممارساتِ الدينيةِ كالعبادةِ والصلاةِ. وهكذا فطلب الله يَكتسبُ معنى سؤال الله حيث أنّه هُوَ الّذِي يمكن أن يجيب، ومثال عَلى ذلكَ: في: الهُيكلِ وفي العبادةِ.

(ج) المقاطع التي تُشيرُ إلى طلب الله أقل، بيد أنّها مهمةَ جداً. فالله كالرّاعِيَ الّذِي يفتقد شتات شعبه الضال ويجمّعهم (حز ٣٤: ١٢-١٦). لِذلك، فالإستعمال اللاهوتي للكلمة zēteō في سب يخدم وبشكل واضح علاقةِ العهد المتبادلِ بين يهوه وإسْرَائيل.

(د) عند فيلو، التّفكير الفلسفي ومواضيعَ الفكرِ ترتبط بطلب القلب، لتكوين تركيب فريدَ.

ع.ج ١. في ع. ج الكَلِمَةَ zēteō ترد ١١٧ مرة، غالباً في الأناجيل وفي رسائلِ بُولُسَ. المعنى في مداه يتضمن عناصر ث ي وَ ع. ق. وهكذا، الكَلِمَةَ zēteō تُشير في ع. ج إلى متابعة وإرادة البحث عن شيئ (لو ١٥: ٨) وإلى تقصّي الأفكارِ وردود الفعل (مر ١١: ١٨؛ ١٤: ١، ١١)، هَذا بالإضافة إلى التحقيقِ القضائي (يو ٨: ٥٠ ب). كما يُمكِنُ أنْ يَعْني أيضاً أيّ شئ متعمّد مِنْ كفاح ورَغبة (مت ٦: ٣٣؛ ١كو ١٠: ٣٣) وليُصرّح عن صدق إدّعاءاته (مر ٨: ١٢). الكَلِمَةَ ekzēteō ترد ٧ مرات فقط في ع. ج ولَها معنى مركزّ (لو ١١: ٥٠-٥١؛ أع ١٥: ١٧؛ رو ٣: ١١؛ عب ١١: ٦؛ ١٢: ١٧؛ ١بط ١: ١٠). الكَلِمَةَ epizēteō ترد ١٣ مرة ولَها قوةُ مركّزةُ مماثلةُ (ومثل؛ مت ٦: ٣٢؛ ١٦: ٤؛ لو ٤: ٣٢؛ أع ١٢: ١٩؛ رو ١١: ٧؛ عب ١١: ١٤). الكَلِمَةَ ekzētēsis، توقع بدون فائدة، ترد فقط في ١ تي ١: ٤.

٢. مِثل يُخبرُنا عن التاجرِ الّذِي يَبْحثُ عن لآلئ جميلةِ (مت ١٣: ٤٥)، أو بحث ربّةِ البيت الدؤوب في كُلّ بيتِها لتجد درهمها المفقود (لو ١٥: ٨). تَذكرُ قصصَ الآلام بأنّ يَهُوذَا كَانَ يَطْلُبُ فُرْصَةً لِيُسَلِّمَ يَسُوعَ (مت ٢٦: ١٦؛ مر ١٤: ١١؛ لو ٢٢: ٦). استعمال الكَلِمَةَ zēteō هنا يَدُلّ عَلى فعلِ الإرادةِ.

٣. كما فعل الأنبياء، دعا يَسُوعَ سامعيه لأن يطلبوا الله ، وبمعنى آخَرَ، لِوَضْع حياتِهم ضمن مشيئة إرادة وقانون الله: مثل؛ "لَكِنِ اطْلُبُوا أَوَّلاً مَلَكُوتَ [اللهِ] وَبِرَّهُ وَهَذِهِ كُلُّهَا [الأشياء التي تُقلقكم] تُزَادُ لَكُمْ." (مت ٦: ٣٣؛ قا؛ ٧: ٧٨؛ لو ١١: ٩-١٠؛ ١٢: ٣١). طبقاً لإنجيلِ يوحنا، عارضَ اليَهُود هذه الدعوة بطلب حَيَاةَ يَسُوع (٥: ١٨؛ ٧: ١، ١٩؛ ٨: ٣٧) وبمُحَاوَلَة سعيهم في طلب مجدهم الخاصِ (٥: ٤٤؛ ٧: ١٨).

٤. يَعطي بُولُسَ البَيانَ الأوضحَ للمقارنةِ بين الإعتماد عَلى النّفسِ وبين طلب مشيئة الله وذلك في مُناقشتِه بتوبيخ إسْرَائِيلَ عَلى سعيه لإثبات بره الذاتي (رو ١٠: ٣)؛ وهو ما يَضعُه في موقف مُعارض لطريق الإيمان الّذِي يَطلبُ بُلُوغ البر الّذِي في المَسِيحِ (غل ٢: ١٧). وبنفس الطريقةِ، يَنتقدُ معارضيه الذين "يَطْلُبُونَ مَا هُوَ لأَنْفُسِ[هِمْ] لاَ مَا هُوَ لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ" (في ٢: ٢١)، بينما يتحدى بالتّصريح عن نفسه بأنّه "غَيْرَ طَالِبٍ مَا يُوَافِقُ" نَفْسه (١كو ١٠: ٣٣؛ قا؛ ١٣: ٥، حيث يُصرّح بأنّ الْمَحَبَّةَ لاَ تَطْلُبُ مَا لِنَفْسِهَا). مرةً أخرى، الإرادة الإنسانية مشتركة في ذلك.

٥. في أع ١٧: ٢٧ يَقرّ بُولُسَ ببحثِ الأممِ عن الله، وفي ١كو ١: ٢٢ يُشيرُ إلى طلب اليونانيون للحكمةِ. في ع. ج، يَجيءُ المفهومُ اليوناني للكلمة zētēsis بمعنى حجّةَ، التباري بالكلام، أو مُبَاحَثَة (يو ٣: ٢٥؛ أع ١٥: ٢؛ ٢٥: ٢٠). مثل هذه المُبَاحَثات لا تنشر الإيمان أو تُعزّزُ وجود الجماعة المَسِيحيةَ، لكنها تُنتج الْحَسَدُ وَالْخِصَامُ وَالافْتِرَاءُ وَالظُّنُونُ الرَّدِيَّة (١تي ٦: ٤؛ ٢تي ٢: ٢٣، تي ٣: ٩). إنّ الكَلِمَةَ zētēma لَها علاقة مُحدّدة في ع. ج بنقاطِ الخلافِ الدينِي، سواء داخل الجماعةِ اليهودية (أع ١٥: ١٨؛ ٢٣: ٢٩) أو داخل الكَنِيسَةِ (١٥: ٢).

٦. أخيراً، يجب أنْ يُذكر طَلَب الله. إنه يَتضمّنُ كلُّ مِنَ دعوة الله إلى ثمارِ الطاعةِ (لو ١٣: ٦)، وإلى العبادةِ الحقّةِ (يو ٤: ٢٣)، وإلى وكالة المُؤْمِنِ (١كو ٤: ٢) والمسعى المكرّس لابْنِ الإِنْسَانِ، الّذِي مهمّتِه هي أنْ يَطْلُبَ وَيُخَلِّصَ مَا قَدْ هَلَكَ.(لو ١٩: ١٠).

انظر أيضاً heuriskō، يجد، يكتشف (٢٣٥١)؛ eraunaō، يبحث (٢٢٣٦).

٢٤٢٧ (zētēma، مسألة، موضوع جدلي) ← ٢٤٢٦.

٢٤٢٨ (zētēsis، مباحثة، مسألة، جدل، قضية جدلية، استقصاء) ← ٢٤٢٦.

٢٤٣٣ ζυγός، ζυγός، (zygos)، نير، ميزان (٢٤٣٣)؛ ζεῦγος، (zeugos)، زوج (٢٤١٤)؛ ἑτεροζυγέω، (heterozygeō)، تحت نير، ومجازياً على نحو غير ملائم (٢٢٨٢)؛ συζεύγνυμι، (syzeugnymi)، معاً تحت النير، مشتركان معاً، يجمع (٥١٨٣)؛ σύζυγος، (syzygos)، زميلُ نيرِ، أو شريكِ، مِنَ المحتمل زوجةِ (٥١٨٧).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي الكَلِمَةَ zygos لَهاَ معنيان: (أ) النير هُوَ ما يوضع عَلى الوحوشِ أو العبيدِ (بنفس المعنى)؛ والفعل zeugnymi

هُوَ القريب منها ويُقصدُ به الجَمْع، والرَّبْط؛ **(ب)** لوح الميزانِ الخشبي أو الميزانِ نفسه (الذي يُشبهُ النير).

٢. (أ) يُحرّمُ ع. ق بشكل واضح وضع النير عَلَى نوعينِ مختلفينِ مِنَ الحيواناتِ (تث ٢٢: ١٠؛ ويُلاحظ مِنَ السياقِ، أنه يُحرّمُ خَلْطَ المحاصيلِ، والحيواناتِ، والمادّة). في لا ١٩: ١٩، الاسم *heterozygos* قَدْ يُشيرُ إليه عدم السَّماحُ لنوعينِ مختلفينِ مِنَ الحيواناتِ بالتزاوج معاً.

(ب) يَعْرِفُ ع. ق كلا المعنيين للكلمة *zygos*:

(i) في أغلب الأحيان تَدُلُّ عَلَى نير، وهو قطعةٌ مِنَ الخشب مُشَكَّلةٌ عَلَى شكل رقابِ الحيواناتِ (ومثل؛ عد ١٩: ٢). لكن الاسمَ استعملَ كثيراً بشكلٍ مجازي، ومثل؛ كتعبير عن العبوديةِ (لا ٢٦: ١٣) أو العبوديّة الثقيلة للأمةِ (*zeugos*، ١مل ١٢: ١٩-٢١). بهذا المعنى تصبح الكَلِمَةَ *zygos* رمزاً للقمع السياسي (٢أخ ١٠: ٤، ٩-١٤). وَ بهذا المعنى وضع أرميا عَلَى عنقه النير حيث مُثّل كمثل، فيه يُطْلَبُ مِنَ إِسْرَائِيلَ الإذعان لنبوخذ نصر (٢٧: ٢-١١ = سب ٣٤: ٢-١١). وبنير أرميا المَكْسُورِ، أعلنَ النبي حنانيا الخلاص مِنَ الحُكم الأجنبي لبابلَ (٢٨: ٢-١١ = سب ٣٥: ٢-١١)، وهي النبوءة التي لَمْ تتحقق (٢٨: ١٣-١٧ = سب ٣٥: ١٣-١٧). فالتحريرُ مِنَ الخضوع المفروضِ هُوَ جزءٌ مِنَ النبوءةِ المسيانيةِ (أش ٩: ٣ = سب ٩: ٤؛ ١٠: ٢٧).

(ii) يُمكِنُ أيضاً أَنْ تَعْني ميزانَ، وَ يُوازنُ (ومثل؛ لا ١٩: ٣٦؛ أش ٤٠: ١٢، ١٥). يُطالبُ يهوه بميزانَ حق وتعاملاتٍ صادقةٍ مِنَ الشعب. لَكنّه أيضاً يَزِنُ بشراً في موازينه ويَجِدُهم فِي الْمَوَازِينِ إِلَى فَوْقُ (مز ٦٢: ٩؛ دا ٥: ٢٧). يُطْلَبُ أيوب أَنْ يُوزَنَ مصائبه في الموازين (أي ٦: ٢). في الخلفيةِ تَقدّمُ فكرةَ الميزانِ كرمز العدالةِ وقضاء يهوه النهائي كالقاضي (٣١: ٦).

(iii) تَلاقي الكَلِمَةَ *zygos* شكلاً مجازياً إضافياً يَعْني في سب في الأدب الحكمي (سي ٥١: ٢٥-٢٦) مثل؛ يُوجّهُ القارئَ لتقديم رقبته تحت نيرِ الحكمةِ. وهذا يَدُلُّ عَلَى دعوةٍ للإقرار بالتوراةِ، في هذه الفترةِ تُعاطفتْ الحكمة مع الشريعة. كما يُصوِّرُ أرميا حقيقة علاقة إِسْرَائِيلَ مَعَ يهوه بالنير المنفلت والمُتساقط (٢: ٢٠؛ ٥: ٥؛ تُبرزُ الآيةُ الأخيرةُ هذه العلاقةَ كمعرفة يهوه والشريعته). تربط اليهودية الهَلينية النيرَ بالتوراةِ، التي يَجِبُ عَلَى الشخصِ أَنْ يُسلمَ نفسه لإرادةِ يهوه. يُميزُ هَذَا النوعُ مِنَ العبءِ إِسْرَائِيلَ عَنْ كُلِّ الشعوب الأخرى.

(ج) الكَلِمَةَ *zeugos* تَعْني مدى تضمين زوجَ مِنَ الحيواناتِ معاً ولذلك أيضاً فهم زوج (١مل ١٩: ١٩، ٢١؛ ٢مل ٥: ١٧؛ أي ١: ٣).

(د) يُقصد بالكَلِمَةَ *zeugnymi* الرَبط (١صم ٦: ٧، ١٠؛ ٢صم ٢٠: ٨)؛ والكَلِمَةَ *syzeugnymi* ترد فقط في حز ١: ١١، ٢٣ ويُقْصدُ بها: الضفْر، تلامس.

ع.ج ١. ترد الكَلِمَةَ *zygos* فقط ٦ مرات في ع. ج. . **(أ)** فقط في رؤ ٦: ٥ والتي تعني كفّةَ ميزان أو ميزانَ، الذي يُمسكه بيده راكبُ الحصانِ الأسودِ. في الرؤيةِ تَرْمِزُ إِلَى التضخم والندرةَ، التي تُسبب ضيقاً بين الطبقات الدنيا لكنها لا تُؤثِّرُ بجدية عَلَى الأغنياء.

(ب) ١تي ٦: ١ مِنَ رسائل بُولُسَ: "جَمِيعُ الَّذِينَ هُمْ عَبِيدٌ تَحْتَ نِيرٍ"، يَحثُّهم عَلَى الخضوع للنظام الإجتماعي الحالي بإظهار الإحترامِ لسادتهم. فالعبيدُ لَيسَ لَهُم أن يؤولوا الشريعة التي بين أيديهم بنظرتهم الخاصة ويسعون لتَحرّير أنفسهم مِنَ العبوديّةِ، لكن فَلْيَحْسِبُوا سَادَتَهُمْ مُسْتَحِقِّينَ كُلَّ إِكْرَامٍ، لِئَلاَّ يُفْتَرَى عَلَى اسْمِ اللهِ وَتَعْلِيمِهِ. وَالَّذِينَ لَهُمْ سَادَةٌ مُؤْمِنُونَ لاَ يَسْتَهِينُوا بِهِمْ لأَنَّهُمْ إِخْوَةٌ، بَلْ لِيَخْدِمُوهُمْ أَكْثَرَ، لأَنَّ الَّذِينَ يَتَشَارَكُونَ فِي الْفَائِدَةِ هُمْ مُؤْمِنُونَ وَمَحْبُوبُونَ" (٦: ٢).

(ج) دعوة يَسُوعَ في مت ١١: ٢٩-٣٠ بها إستدعاء للغة تقليدِ الحكمةِ: "اِحْمِلُوا نِيرِي عَلَيْكُمْ وَتَعَلَّمُوا مِنِّي لأَنِّي وَدِيعٌ وَمُتَوَاضِعُ الْقَلْبِ فَتَجِدُوا رَاحَةً لِنُفُوسِكُمْ. لأَنَّ نِيرِي هَيِّنٌ وَحِمْلِي خَفِيفٌ»." (قا؛ أم ٨: ١-١١؛ خصوصاً سي ٥١: ٢٥-٢٦). فأولئك الذين يَأتونَ إلى يَسُوعَ فهم يَجيئون إلى مِنَ يُؤيّدُ الشريعة (مت ٥: ١٧-١٨)، لكن أيضاً إلى مِنَ يُفسّرَ الشريعة بإحساسَ حر مِنَ العبودية. هُوَ مَنْ تتحقق فيه نبوءاتِ الشريعة والأنبياء (قا؛ ومثل؛ ١: ٢٢-٢٣؛ ٢: ٦، ١٥؛ ٤: ١٣-٢٦). هُوَ حاملُ سند الخلاص وهو مَنْ أتى بمَلَكُوتُ اللهِ والفداء (٤: ١٧؛ ١٢: ٢٨).

(د) في خطابه أمام مجمع أُورُشَلِيمَ سَأَلَ بطرس المُطالبين بمذْهَب الختان لماذا يفرضونه: "لِمَاذَا تُجَرِّبُونَ اللهَ بِوَضْعِ نِيرٍ عَلَى عُنُقِ التَّلاَمِيذِ لَمْ يَسْتَطِعْ آبَاؤُنَا وَلاَ نَحْنُ أَنْ نَحْمِلَهُ؟" (أع ١٥: ١٠). فهو يُوافقُ عَلَى لغةٍ يهودية مِنَ المحتمل حول نير الشريعة ويُترجمُه كنير العبوديةِ. ومن الصحيحُ أن اليهودي التقي لَمْ يَعتبرْ نيرَ الشريعة كعبء (قا؛ يو ٨: ٣٣). رغم ذلك فأن اتباع الشريعة لم يكَنْ يفهمَ في الحقيقة كخبرة مُحرّرة (قا؛ مت ٥: ٢٠؛ ٦: ٢-١٨؛ ٢٣).

(هـ) في غل ٥: ١، يُلمّحُ بُولُسَ بنفس الطريقة إلى وجهة النظر اليهودية عن نير الشريعة، الّذي يَشْجبُ كنير للعبوديةِ: "فَاثْبُتُوا إِذًا فِي الْحُرِّيَّةِ الَّتِي قَدْ حَرَّرَنَا الْمَسِيحُ بِهَا، وَلاَ تَرْتَبِكُوا أَيْضًا بِنِيرِ عُبُودِيَّةٍ." فَهمَ العديد مِنَ الْيَهُود الشريعة، خصوصاً شريعة الختانِ، كالشيئ اللازم تنفيذه كشرط ديني للقبولِ والخلاص. قال الرسول هَذه الفكرة كأساس في الخلاف حول الموتِ الكفاري للمسيح (٣: ١٠-١٤) والحَيَاةُ التي يقودها الرُوح (٥: ١٨)؛ إنّ الحَيَاةُ الْمَسِيحِيَة تعتمد عَلَى النعمةِ والوعدِ، وأولئك الذين لا يَعيشونَ بوعدِ اللهِ لَيسوا أولاد اللهِ بل عبيدَ (٤: ٢٨-٣١). هكذا، يَدْعو قرّائه للتمَسْك بحريتِهم في الْمَسِيحَ وللسلوك بالرُوحَ (٥: ١-٢٦).

٢. الصفه *syzygos* (حرفياً، مربوطان معاً) يُمكِنُ أَنْ تَعْني زميل النير، أو الشريك، أوحتى الزوجة. هويةُ "زميلِ النيرِ المُخلِص" في فِل ٤: ٣ لَيسَ واضحَا. إذ قَدْ يَكون اسمَ علم (سيزيجوس/سِنْتِيخِي)، يُشيرُ إلى أَبَفْرُودِتُسَ (قا؛ ٢: ٢٥-٣٠)، أو يَكُونَ شخصاً آخراً معروفاً لدى الفيليبين لكن لَيس لنا.

٣. *Zeugos* تَعْني نيرَ لحيوانين (لو ١٤: ١٩) وزوج (٢: ٢٤؛ قا؛ لا ٥: ١١).

٤. الفعل *zeugnymi*، للإنْضمام إلى ، يرد كقراءة مختلفة في مر ١٠: ٩. ما عدا ذلك *syzeugnymi* المركب مستعملُ (رج مت ١٩: ٦). كلا الفعلين يرد في ث ي وكتابات يوسيفوس للدلالة عَلَى الإتحادِ الزوجي (*chōrizō*، للفَصْل، يُطلّق، ٦٠٠٤).

٥. في ٢كو ٦: ١٤ يَستعملُ بُولُسَ الكَلِمَةَ *lrererozygeō*، ربما للتلميحُ إلى وضع النير عَلَى أنواع مختلفةٍ مِنَ الحيواناتِ في لا ١٩: ١٩؛ تث ٢٠: ٢٠. ما يعنيه بُولُسَ في هَذا القسم مسألة نِقاش. تُترجمُ الـ ت ي الأمرَ كتحذير مِنَ الزيجات المختلطةِ: "لا تكونوا مقرونين بغير الْمُؤْمِنِينَ في نير وَاحِدٌ. أي صلة بين البر والإثم؟ وأي اتحاد بين النور والظلمة؟" وهو ما يبدو مستحيلاً (قا، صورة الهيكل المستعملة في ٢كو ٦ :١٦، والتي استعملت في ١كو ٦: ١٨ كحجّة ضدّ الزنا). لكن السياقَ الكاملَ والجدال في ٢كو ٦: ١٤-٧: ١ ينظر إلي ما بعد زيجات مختلطةِ الذِي يقود إلى عبادةِ الأوثان والإنتهاكِ عُموماً. لذا، لا يريد بُولُسَ للمؤمنين أَنْ يَدخلوا في أيّ شراكة مَع غير الْمُؤْمِنِينَ حتى لا يفسح مكاناً لما قد يُغريهم بالتَخلي عن معاييرهم الأخلاقيةِ المَسِيحِيَة.

فالْمَسِيحِيَةُ ليست نسخة مِنَ جماعة قمران التِي تُشدد عَلَى الإنفصالِ عَنْ إِسْرَائِيلَ الدنيوية والعاصية. ففي حين يَظَلُّ الْمَسِيحِيون في العالم،

غير أنّهم يتجنّبون أية صلة بعبادة الأوثان والإنتهاك الأخلاقي. عليهم أنْ يَسْعوا إلى ربْح العالم، لكن لا يَجِبُ أنْ يَسْمحوا لإيمانِهم أنْ يُساوم عليه، خاصة بعبادةِ الأصنام الوثنيةِ والأعراف الجنسيةِ لغير الْمُؤْمِنِينَ (١كو ٥: ١؛ ٦: ١٢-٢٠؛ ١٠: ١٤-٢٣). إنّ الْكَنِيسَةَ جماعةُ الله منتخبة، مفروزة عن العالم (١: ١٩). ومن حيث الشكل الخارجي فهم أموات عن العالم (٧: ٢٩-٣١)، والمؤمنون سَيَدينونَ العالمَ يوماً ما (٦: ٢٣).

٢٤٣٤ ζυμόω؛ ζύμη، ζύμη (zymē)، خميرة (٢٤٣٤)؛ (zymoō)، يختمر، يخمّر (٢٤٣٥)؛ ἄζυμος (azymos)، خالي مِنَ الخميرة، جَعل بدون خميرة(١٠٩).

ث ي& ع. ق ١. التخميرةُ، مِنَ تَخَمُّر الحبوب، ولكنها ليست بالخميرة عَلَى وجه التحديد، لكنها العجينة المتخمرة القديمة (تُخزنَ ثم تُستخدم فيما بعد ذلك كمادة تخمير بإضافتها إلى العصائر)، التي تختفيَ في العجينةِ الجديدةِ لكي تَتخلّلَهَا وتعطيها خفّةً. في الديانةِ الرسميةِ الرومانيةِ، لَمْ يُسْمَحْ فلامين دياليس أي إتّصال بالخميرةِ لأنها تُحمض وتُفسدُ.

٢. تستخدم سب الْكَلِمَة zymē في سياقاتِ الدينيةِ المُتعلّقة بتَعْليمَاتِ للأعيادِ والأضحياتِ (ومثل؛ خر ١٢: ١٥، ١٩؛ تث ١٦: ٣). كما إستعملتْ في تقدمة القربان والسلام (zymitēs لا ٧: ١٣ = سب ٧: ٣)، لكن حُرِّمَت في تقدمات الحبوبَ التي تُلتهم بالنار (٢: ١١؛ ٦: ١٧). في طقوس عيدِ الفصح وعيدِ الفطير الخالي مِنَ الخميرةِ حيث تنزع كل خميرة مِنْ كُلّ بيت يهودي سنوياً، ويأكلون خبزاً خالياً مِنَ الخميرةَ فقط مِنْ ذلك المساء والأيام السبعة التي تليهْ (خر ١٢: ١٤-٢٠)، إحياءً لذكرى الخروج مِنْ مَصر (١٢: ٣٤، ٣٩). أدّتْ هذه العمليةِ إلى تحقيق غرضَ صحّي أيضاً في كسر أيّ قيد للعدوى أسّسَ بالإستعمالِ المتعاقب مِنَ الخميرةِ الحامضةِ.

٣. الخميرةُ أعطتْ معاني مختلفةً في التقليدِ الرباني: مجازياً للمعوقَاتِ الإنْسَانِيةِ في طَاعَةَ الله، والتوراة بقوّتِها لقيَادَةَ الإسْرَائِيلِيين المُلزمة بالرجوع إلى الله. فيلو استخدمها مجازياً لتعني ليس فقط التعالي والتكبّر وذريعة لكن الغذاءَ (الرُوحي) الكامل أيضاً وفرح السعادةَ.

ع.ج ١. تَظْهرُ الكلمتين zymē وzymoō في الأناجيل الازائيّة وفي رسائل بُولُسَ. وتأتي بشكل أدبي في كُلّ حالة، إذ يَتفاوتُ المعنى مِنْ سياقٍ إلى سياقٍ.

(أ) المثل في مت ١٣: ٣٣؛ لو ١٣: ٢١، الإخفاء لكنه حضور متوسّع مثابر لمَلَكُوتُ الله يُشبّهُ الخميرة المخفية في العجين والتي تَتخلّلُ الكتلةَ كلّها. وهذا يَتّفقُ مع المثلِ السَابِقِ لحبةِ الخردلِ، الّذِي يَدُلّ عَلَى التوسّع الْهَائل مِنْ شيئ دقيق. والإشارةُ هذه لا تُعطى مِنْ أهميةِ العجينةِ، سواءَ كان يُقْصَدُ بها الإشارة إلى ثقافةِ المجتمع أو إلى العالم ككل.

(ب) الإستخدام المجازي في مر ٨: ١٥ للخميرة كرمز للفريسيين والهيرودِيين، والذي فيه يحذر التلاميذ. والتحذير في مت ١٦: ١١-١٢، مِنَ الْفَرّيسِيّينَ والصدوقيين، يُؤوّل كإستعارةٍ لـ"تَعْليمهم"، وفي لو ١٢: ١، التحذير مِنْ خَمِيرِ الْفَرّيسِيّينَ الّذِي هُوَ الرّيَاء.

(ج) المثل في ١كو ٥: ٦ وغل ٥: ٩ يَستخدمُ بُولُسَ الكلماتَ، "خَمِيرَةٌ صَغِيرَةٌ تُخَمّرُ الْعَجِينَ كُلّهُ" وهذا النموذج التمثيلي غير مُستخدم إلا مِنْ قِبَلِ بُولُسَ، لَرُبّمَا شوركتْ هذه الكلمات في الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحِيةِ مَع مَثَلِ يَسُوعَ عن الخميرةِ (قا؛ فوق). يُمثّلُ المثلُ الفكرةَ التي في ١كو عن افتخارَ أهل كورنثوس الّذِي يفتح باباً للتجاوزات التي تَشُقّ، حتماً، وحدة الجماعةِ. وفي غل، تُشيرُ الصورةُ إلى تأثيرِ التّعْلِيمَ الخاطئِ عَلَى فَهم الجماعةِ.

(د) النموذج في ١كو ٥: ٧ يَحْثُ بُولُسَ الجماعة "نَقّوا مِنْكُمُ الْخَمِيرَةَ الْعَتِيقَةَ..." وهذا الأمرُ امّا بطَرْد المنتهكِ (٥: ١٣) أو لتَجريد أنفسهم من"إفتخارهم بـ" مع المشاركةِ مع المتجاوز. خلفيةُ هَذَا الأمرَ هُوَ أنّ فِصْحَنَا أَيْضاً الْمَسِيحَ قَدْ ذُبِحَ لأَجْلِنَا. إذاً لِنُعَيّدْ لَيْسَ بِخَمِيرَةٍ عَتِيقَةٍ وَلاَ بِخَمِيرَةِ الشّرّ وَالْخُبْثِ بَلْ بِفَطِيرِ الإِخْلاَصِ وَالْحَقّ.

يَستدعي هَذَا النموذجِ طقوسَ الفصح والتأكيدِ الْمَسِيحي عَلَى أن الْمَسِيحَ هُوَ حمل الفصح (يو ١٩: ١٤، ٣١؛ ١بط ١: ١٩). وكما نَزع الْيَهُود كُلّ خميرة قبل تناول الفصح، كذلك الْمُؤْمِنِينَ يُعزلوا كُلّ فجورَ لأن أضحيةَ الفصح كملت، لذا عليهم، أن يَتقبّلوا ويَصْنعُوا جديداً لله (١كو ٦: ١١). لذا فهي أغلب الأحيان ما ترِد في كتابات بُولُسَ، الألزام الْمَسِيحي مستندة عَلَى تلك الدلالة (قا؛ أيضاً رو ٦؛ ١كو ٦: ١٩-٢٠؛ كو ٢: ٢٠-٤: ١).

٢. فضلا عن إستعمالاتِ azymos في ١كو ٥: ٧-٨، فإن هذه الْكَلِمَةَ ترد في ع. ج في شكلِ الجمع كـ azyma، ويَعْني عيدَ الفطير الخالي مِنَ الخميرةِ. كَانَ هَذَا في الأصل عيداً للحصاد (خر ٢٣: ١٤-١٧) يُحتفلَ به في شهر أبيب. ثم أصبحَ جزءاً مِنْ طقوسِ عيدِ الفصح، وهو التّأهّبِ لـ ١٥-٢١ نيسان. سَاوى الْيَهُود بين إحتفال الفصح بإنتظام وعيدِ الفطير الخالي مِنَ الخميرةِ (قا؛ حز ٤٥: ٢١؛ لو ٢٢: ١).

٢٤٣٥ (zymoō، يختمر، يخمّر)، ←٢٤٣٤.

٢٤٣٧ ζωή، ζωή (zōē)، حَيَاةُ (٢٤٣٧)؛ ζάω (zaō)، يحيا (٢٤٠٩)؛ συζάω (syzaō)؛ يحيا مع، يعيش مع (٥١٨٢)؛ ζῷον (zōon)، مخلوقٌ حيٌ، حيوان (٢٤٤٢)؛ ζῳογονέω (zōogoneō)، يُحيي، يعيش، يُعطي حَيَاةً لـ، يَبْقى حيّاً (٢٤٤١)؛ ζῳοποιέω (zōopoieō)، يُحيي، يُعطي الحَيَاةَ لـ (٢٤٤٣)؛ συζωοποιέω (syzōopoieō)، يجعل حيّاً مَع (٥١٨٨).

ث ي ١. في ث ي تُشيرُ الحَيَاةِ في المركز الأول إلى النوعيةِ الطبيعةِ الحيّةِ المشتركة بين البشر، والحيوانات، والنباتاتِ. لذا، تَعُودُ الحَيَاةُ عند اليونانيين إلى صنفِ علمِ الطبيعة. الّذِي يُسبّبُ الحَيَاةُ psychē (النفس). كما أن psychē وzōē تَنتسبان معاً في الفكرِ اليوناني، كذلك psychē وَ sōma (الجسم)؛ فالحَيَاةُ الطبيعيةُ مُكوّنَةُ مِنَ النفس والجسم.

ليس فقط كُلّ فرد ولكن أيضاً الكون ككل يُنظرُ إليه ككائن حي أو كعالم ذو نفس. فحتى الآلهَةُ تُعتبَر كمخلوقاتَ حية (zōa)، وذلك بأن يكونُ لديها طبيعةُ ثنائية ذات قسمين متماثلينُ للجسمِ والنفس الإنْسَانِيةِ. مكوّن ثالث إلى الحَيَاةِ الإنْسَانِيةِ هو العقلُ، والفكر أوَ الفَهم (اسمُ)، وهو العنصرُ الديني الّذِي يَدْخلُ الحَيَاةُ الإنْسَانِيةِ مِنَ الخارج، ليُعزز فيما بعد حياتِه الطبيعيةِ.

٢. هناك إتّجاهان مرئيان في تاريخ الفلسفةِ اليونانية: الحَيَاةِ الحقيقيةُ تنفصلُ تدريجياً مِنَ الملموس، أحداثِ يوميةِ وتحوّلتْ إلى عالم ماوراء الطبيعةِ، العالمِ الديني؛ وحَيَاةُ تُرى عَلَى نحو متزايد كشيئ ملموس، "علمي،" لذا فالْحَيَاةُ الإنْسَانِيةِ الحقيقية تُظهرُ نفسها ليس في إستمراريةِ الأحداثِ التاريخية، بلْ كما في لحظاتٍ متقطعةِ مِنَ التصور المنتشي (الرؤيا الغيبية)، تُفصل كلياً عَنْ التاريخ.

(أ) بين الرواقيين، شعار "لِتَعُش وفق الطبيعة" حَيَاةُ متضمنةِ العفّةُ أو مَعيشةُ وفق العقلِ، التيَ تُمكّنُ الشخصَ مِنَ تَحقيق هدفِه أو وجودِه وهو ما عدا ذلك "ميتٌ". آثر الرواقيون الإنسحاب مِنْ النشاطِ الخارجي للعالمِ منصرفين إلى فلاحةِ حياتِهم الداخليةِ الخاصةِ.

(ب) فرّقَت الأفلاطونية المحدثة بين الحَيَاةِ في هَذَا العالم والحَيَاةُ فيما وراء هَذَا العالمِ. حازَ البشرُ حَيَاةُ طبيعية، بيد أن الحَيَاةُ المثاليةُ والحقيقية

يُمكِنُ فقط أَنْ تُنال مِنَ "الجوهر الأول" الأقدس عالم "الوَاحِدُ". الطريقُ إلى هذه الحَيَاةِ الحقيقيةِ دليلُهُ هُوَ طريق إنكارِ الجَسَدِ والتتطهُّرُ مِنْ كُلِّ الأشياء الدنيوية. بكلمة أخرى، حَيَاةُ إرتقاءٌ صاعدٌ.

(ج) الغنوسية، ينظرون إلى الحَيَاةُ كأصل. الحَيَاةُ أساساً مقدسة، شيئٌ راسخُ وخالدُ. في العالم الإِنْسَانِي هذه الحَيَاةُ النقيةِ مُخْتَلِطَةً بالمادةِ، وهي حبيسة في الجَسَدِ. لِذَلِكَ، يَجِبُ أَنْ يَتَحرَّرَ الفرد مِنْ هَذَا السجن لكي يَتمتَّع، عَلَى الأقل بشكل مؤقت، بالرؤيةِ الإنتشائية. تَبلغ هذه الحَيَاةُ الحقيقية، عَلَى الأرض، فقط بالإنطلاق في لحظاتٍ مِنْ النشوةِ؛ أما المتعة الكاملة فهي محجوزةُ للمستقبلِ، حيث تَتوحَّدُ ثانية المادةَ مَعَ العالم القدسي.

ع. ق ١. نَظرَ إِسْرَائِيلِيو ع. ق للحَيَاةُ كشيئٍ حيوي طبيعي جداً، ويَخُصُّ هَذَا العالم. بينما كان التقسيمُ اليوناني للحَيَاةُ إلى جسد، ونفس، وعقل كَانَ غريباً عليهم. صحيحٌ أن النفس (ومثل؛ يش ١٠: ٢٨) أو اللحم (مثل؛ تك ٦: ١٣ المترجمة في الترجمات العربية "بَشَر") يُمْكِنُ أَنْ تُستَعمل بدلاً مِنَ الحَيَاةِ، لكن هَذَا مثالُ لمُعالجة صناعيةِ، حيث الجزءِ يُمْكِنُ أَنْ يُمثِّلَ الكل. في تلك الفقراتِ حيث يُقالِ أَنَّ الحَيَاةُ هي الدمِ (لا ١٧: ١١، ١٤؛ قا؛ تك ٩: ٤؛ تث ١٢: ٢٣)، عَلَى أن هَذَا يَجِبُ أَنْ يُفْهَمَ ليس كبيان علمي؛ بل بالأحرى، غايته أَنْ يَجْذبَ الإنتباهَ إلى حقيقة أَنَّ الحَيَاةُ لَيسَت ملكاً لنا فلا يجوز التَخَلُّص مِنْها.

الإِسْرَائِيلِيون لَمْ يُعتبروا الحَيَاةُ كموضوع للتحليل العلمي، لكن مبدئياً كفترة أيام حَيَاةُ شخص ممنوحة مِن قِبلِ يهوه، رب الحَيَاةِ (تك ٢٥: ٧؛ ٤٧: ٢٨؛ قا؛ تث ٣٢: ٣٩). فطول البقاء إعتبرَ وَعداً دينياً كبركة للمطيعين (تك ١٥: ١٥؛ ٢٥: ٨؛ تث ٥: ١٦؛ ٣٠: ١٩؛ أم ٣: ١٢). تَجتاحُ قوَّةُ الموتِ الحَيَاةُ البشريةَ عَلَى شكل مرض، أو كراهيةِ، أو وحدةِ (مز ١٨: ٥-٦؛ ٣٣: ١٩؛ ٥٦: ١٣؛ ١١٦: ٨).

كانت الحَيَاةُ المثاليةُ للإِسْرَائِيلِي أحد الروابطِ الشخصية لحَيَاةُ أبدتْ، عَلَى سبيل المثالِ: بالجوع والعطشِ (ومثل؛ قض ١٥: ١٨-١٩)، الكراهية والحبّ (مثل؛ تك ٢٤: ٢٧)، الرغبات والشهوات (مثل؛ ١صم ١؛ ٢صم ١٣). الحيويةُ المجرّدةُ، صلابةُ، وتنويعُ الحَيَاةُ كَان مصدرَ السرور الأقصى (أمل ٣: ١١-١٤؛ أي ٢: ٤؛ أم ٣: ١٦)؛ الحَيَاةُ كَانتْ مرادفة للصحةِ، والعافيةِ، والنجاح (مز ٥٦: ١٣؛ أم ٢: ١٩؛ جا ٩: ٩؛ مل ٢: ٥). سمة ضرورية مِنْ الحَيَاةُ كَانتْ حضورَ في المكان المقدّس، حيث إرتبطَ المُتَعبد بالشراكة المُعاشة في تَمجيد يهوه، خالقِ الحَيَاةُ، وحتى مَنَحَ الإمتيازَ العرضي بالنظر إليه، ولو أنّه بشكل غير مباشر (خر ٣٣: ١٨-٢٣؛ مز ٢٧: ٤؛ ٦٥: ٥؛ ٨٤: ٥؛ ١٤٢: ٧). فقط في اليأس القاسي كَانَ هناك أيّ فكر الموتِ، الّذِي يَضِعُ حدّاً لحَيَاةُ كَانتْ لاتطاقَ (أر ٢٠: ١٤-١٨؛ أي ٣: ١١-١٢).

٢. يهوه مُمجّدَ كيَنْبُوعَ الحَيَاةُ (مز ٣٦: ٩؛ ١٣٩: ١٣ ١٦؛ أر ١٧: ١٣). في تك ٢: ٧ المراحل التي شُكّلَ فيها الإِنْسَان الأولَ مِنْ تراب أرضي ونُفخَ في جسده الميّتِ نسمة حَيَاةُ مِنَ اللهُ فَأصبحَ نفساً حيّةً. إنّ الإمتيازَ هنا بين الجَسَدِ والحَيَاةُ. الحَيَاةُ الثقافيةُ والعاطفيةُ والطبيعيةُ الكاملةُ للبشرِ تَنجمُ عن اللهِ. وإذ يَسْحبُ الله نفسه مِنَ الحَيَاةُ، فإن الإِنْسَانِ يَتحوّلُ إلى تَراب (أي ٣٤: ١٤-١٥؛ مز ١٠٤: ٢٩-٣٠).

التجاربُ الإِنْسَانِيةُ والعناءُ والفشلُ والمِحَنِ والخزيِ والخوفِ، وآلام الولادة كَانَ سببها السقوطِ الإِنْسَانِيةِ في الخطيئةِ (تك ٣). العقاب الإِلَهِيّ لَمْ يكن كثيراً بل كان المَوْتِ كإختصار لفترةِ حياته (٦: ٣)، أو أن يُعاني مِنَ التجاربِ المتعدّدةِ للحَيَاةِ. وهذا لم يتعارض وتشوّهُ الوجودُ الإِنْسَانِي، مع الإنسجامِ الأصلي للحَيَاةُ لِكَونِهِ مُحَطّم.

٣. إنّ وجهةَ النظر الإِسْرَائِيلِيّة للحَيَاةُ تظهر بشكل واضح جداً في تث في عيدِ تجديدِ الميثاقِ، فعبادة الجماعة تقف في مُوَاجَهةُ كلمةِ يهوه بالإختيارِ بين الحَيَاةُ والموتِ (تث ٣٠: ١-٢٠). للمطيعين مباركةَ مَوْعُودَةَ، بالإزدهارَ، والحَيَاةُ، بينما العصاةَ يُمْكِنُ أَنْ لا يَتوقّعوا شيئاً سوى اللعنة، والمصيبة، والموت (٣٠: ١٥، ١٩). القوّةُ الحيّةُ لكلمةِ الله تمتدُّ حتى إلى وجودِه الطبيعي: " لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ بَلْ بِكُلِّ مَا يَخْرُجُ مِنْ فَمِ الرَّبِّ يَحْيَا الإِنْسَانُ " (٨: ٣؛ قا؛ ٣٢: ٤٧؛ لا ١٨: ٥).

٤. بنفسِ الإسلوب، يدعو الأنبياء إِسْرَائِيلَ للرجوع إلى يهوه؛ فهذه هي الفرصةُ الوحيدةُ أمام إِسْرَائِيلَ للحَيَاةُ، وبينما هُوَ يهدّدهم بالكوارثِ الوشيكةِ بهم (عاموس ٥: ٤، ١٤). يَرْثي أشعياء عَلَى المتهكّمين مِن بين الشعب الذين عقدوا عَهْداً مَعَ المَوْتِ (٢٨: ١٥). كما يَضِعُ أرميا مرةً أخرى أمام إِسْرَائِيلَ الكافرة طَرِيقَ الحَيَاةِ وَطَرِيقَ المَوْتِ (٢١: ٨)، الذين تَركوا مصدرَ الحَيَاةُ (٢: ١٣؛ ١٧: ١٣). يُشدّدُ حزقيال مراراً وتكراراً بأنّ المستقيمين سَيَحيونَ، بينما الكافرون يَجِبُ أَنْ يَمُوتوا (٣: ١٨-٢١؛ ١٤: ٢٠؛ ١٨: ٤، ٩، ١٣، ١٧، ٢٠-٢٣؛ ٣٣: ١١؛ ٣٧: ٥). تُصبحُ هنا هبةُ الحَيَاةِ الطبيعيةِ عنصراً مكمّلاً للعهد: حيث تُؤدّي الطاعة إلى الإزدهارِ والمباركة، بينما يَخْسرُ المتجاوزَ الحقّ في الحَيَاةُ.

تمييزُ أرميا بين الطريقين يُوافق عليهِ في الأدب الحكمي، حيث تَعْرضُ الحكمةِ تَوجيهنا إلى إِنَّهَا تَزِيدُنَا طول أَيَّام وَسِنِي حَيَاةٍ، بينما طرق الحماقةِ تُؤدّي إلى الموتِ (ومثل؛ أم ٢: ١٨-١٩؛ ٣: ٢، ١٨؛ ٤: ٤، ١٠، ٢٢؛ ٦: ٢٣؛ ٨: ٣٥).

٥. يُصَوِّرُ يهوه في المزامير كالذي يَهبُ الحَيَاةُ ويُنقذُ مِنَ الموتِ (ومثل؛ ١٦: ١١؛ ٢٧: ١؛ قا؛ ٣١: ٤٥). يلاقي الأتقياء، عَلَى أية حال، أحياناً بأنّ تطلّعاتهم بطول البقاءِ والإزدهارِ مُتعارضة مع تجاربهم اليومية. لِذلك، فالحَيَاةُ الحقيقية في مكان آخَرَ تُرى كمنشأ عن العلاقةِ مَع يهوه: " رَحْمَتَكَ أَفْضَلُ مِنَ الْحَيَاةِ" (٦٣: ٣). والحَيَاةُ تُرى هنا مجازياً مِنَ الناحيةِ الرُوحَانيةِ التي تُريدُ اللجوء وتَجِدُ رضاءً في الشركةِ مَع يهوه (١٦: ٥، ٩-١١؛ ٢٣؛ ٣٦: ٨-١٢). في مز ٧٣، التوكيد عَلَى قُرب يهوه يَجْلبُ الإحساس بالأمانِ ويَعطي المُتَعبد الأملَ لما بعد الموتِ: " قَدْ فَنِيَ لَحْمِي وَقَلْبِي. صَخْرَةُ قَلْبِي وَنَصِيبِي اللهُ إِلَى الدَّهْرِ" (٧٣: ٢٦).

٦. لدرجة كبيرة ، تَبنّت الرابانية اليهودية وجهةَ نظرِ ع. ق للحَيَاةُ، بيد أنه تحت التأثيرِ الهَلِيني، الحَيَاةُ الحقيقيةِ رؤيتْ عَلَى نحو متزايد كهبة الحَيَاةُ الأبديّةِ، الحَيَاةُ بلا نهاية (٤مك ٧: ١٩؛ ١٥: ٣؛ ١٦: ٢٥؛ ١٧: ١٢؛ ١٨: ١٩). لِذلك، وكما في ع. ج، الحَيَاةُ الأبديّةِ يُمْكِنُ أَنْ يُشارَ إليها ببساطة كـ *zōē*(مثل؛ مزسُل ١٥: ١٥). مِنْ الفترةِ المكابية، أصبح الإعتقادِ في القيامة والحَيَاةُ الأبديّةِ واسع الإنتشارَ بين اللاهوتيين اليَهُود.

في اليهودية الهَلِينية، الإعتقادِ في قِيامة المَوتى إستبدلَ بمذْهَبِ خلودِ الرُوحِ بشكل كبير. حيث فَقدتْ الحَيَاةُ الدنيويةُ أهميتها (حك ٤: ٨٩) أو حتّى إعتبرَت كسجنَ للرُوحِ؛ واكتَسبَ فعلُ المَوت أهميةُ متزايدةُ (٢مك ٨: ٢١؛ ٤مك ١٥: ١٢)، والحَيَاةُ الحقيقية (وبمعنى آخَرَ: الحَيَاةُ الخالدةُ) حُوِّلَت إلى ما بعد العالم (١٥: ٣؛ مز سُل ٣: ١٦).

بالمقارنةُ، مع الإستخدامات الواردة في مخطوطات قمران المشابهة لـ ع. ق، الميزةِ الجديدةِ الوحيدةِ أَنْ تَكُونَ بالأحرى الرابطة الأساسية للحَيَاةُ ببركاتِ خلاص (نح ٣: ٧؛ ٤: ٧؛ مد ٢: ٢٠، ٣١؛ ٩: ٦٦؛ نظح ١: ٩؛ ١٢: ٣؛ وتص ٣: ٢٠).

ع.ج ١. الاسم *zōon* فضلا عن إستعمالِه في عب ١٣: ١١؛ ٢بط ٢: ١٢؛ يه ١٠ (جميعها يَعْني الحيواناتَ)، فهو محصورُ في ع. ج في رؤ، حيث يُشيرُ إلى المخلوقاتِ الحيّةِ الأربعة بالعَرْشِ السماوي. تُشيرُ

الكَلِمَةَ zōogoneō إلى إعطاء أو الإبقاء عَلَى الحَيَاةِ، يضمن ذلك الحَيَاةِ الطبيعيةِ (مثل: الحَيَاةُ الطبيعية لموسى في أع ٧: ٣٩).

٢. يَتضمّنُ تَعْلِيمَ ع. ج عناصرَ مِنَ ع. ق، سواء كانت يهودية، أو مِنَ أصلٍ يوناني. (أ) نظرة ع. ق للحَيَاةِ تُشبِهُ بشكل كبير الأناجيل الازائية. فالحَيَاةُ الطبيعية تُعتَبرُ حيازةً ثمينةً (قا؛ مر ٨: ٣٧). كما مارس يَسُوعُ قدرتَه كثيراً لكي يُحيي المريض وَ المُحْتَضر (٥: ٢٣؛ قا؛ يو ٤: ٤٧-٥٣)، أو حتى لإحياء الموتى (مر ٥: ٣٥-٤٣؛ لو ٧: ١١-١٥؛ يو ١١: ١-٤٤). تُعتَبرُ الحَيَاةُ شيئاً مليئاً بالقوة والنشاط، لكنها في ذات الوقت محدود وقصيرة (أع ١٧: ٢٨؛ يع ٤: ١٤). وهي ليست حدوث طبيعي مجرّد، لكنها حدث يُمكِنُ أَنْ يَنْجحَ أو يَفْشلَ (لو ١٥: ١٣؛ ٢تي ٣: ١٢). تَتوقّفُ الحَيَاةُ الحقيقيةُ عَلَى كلمةِ اللهِ (مت ٤: ٤، يَقْتبسُ تث ٨: ٣)، بينما أن يعيش الإنسان بعيداً عن الله تُصَوّرُ كما لو أنه كانَ ميتاً (لو ١٥ :٢٤، ٣٢).

الضروراتُ الأساسيةُ للحَيَاةُ، مثل المأكل والملبس، يُحَصّلُ عليها بإمتنانٍ كهبة مِنَ الخالقِ (مت ٦: ٢٥-٣٤؛ لو ١٢: ١٥). اللهُ، الذي يَقْدِرُ أَنْ يُهْلِكَ ويُعطي الحَيَاةَ (مت ١٠: ٢٨؛ رو ٤: ١٧)، هوالخالقُ بلا مُنازعٍ للحَيَاةِ (أع ١٧: ٢٥)؛ واللهُ الحيّ (مت ١٦: ١٦؛ ٢٦: ٦٣) واللهُ هُوَ إلهُ أحْيَاء (مت ٢٢: ٣٢؛ مر ١٢: ٢٧؛ لو ٢٠: ٣٨).

(ب) مقابل الحَيَاةِ الحاضرةِ تَنتصبُ الحَيَاةُ الآتية (مر ١٠: ٣٠؛ ١ تي ٤: ٨). وَ تُوصَفُ بـ"الحَيَاةُ الأبديّة" (مت ١٩: ١٦؛ مر ١٠: ١٧؛ قا؛ "الحَيَاةَ وَالخُلُود" في ٢تي ١: ١٠). وننالُها كهبة مِنَ اللهِ، الذي يُقيم المَوتى (مت ٢٢: ٣١-٣٢). الحقيقة بأنّ الحَيَاةَ المستقبلية يُشارُ إليها مِنَ حين لآخر بإستعمالِ الكَلِمَةِ zōē وحدها لتَدُلُّ عَلَى أنّ مثل هذه الحَيَاةُ تُعتَبَرُ حقيقية وواقعيةً (١٨: ٨-٩؛ مر ٩: ٤٣، ٤٥). لا يوجد هنا، عَلَى أية حال، تضمين لأي تخفيض لقيمة الحَيَاةُ الدنيوية. بل عَلَى العكس، فعلاقتنا بإرادةِ اللهِ في هذه الحَيَاةِ الحاضرةِ تُقرّرُ مصيرَنا في الحَيَاةُ الآتية (مت ١٩: ١٦؛ لو ١٠: ٢٥). مت ٧: ١٣-١٤ (قا؛ لو ١٣: ٢٣-٢٤) يَرْفعُ فكرةَ الطريقين الواردة في تث ٣٠: ١٩؛ أر ٢١: ٨. فهذه العلاقة الوثيقة بين الحَيَاةِ الحاضرةِ والحَيَاةُ المستقبليةِ يُظهَرانِ في مثلِ الدينونة الأخيرة (مت ٢٥: ٣١-٤٦): حيث سَيُلاقي العُصاة عَذَاباً أبَدِياً، بينما ينال الصَالِحُونَ حَيَاةً أبديّةً (٢٥: ٤٦).

٣. (أ) يَتأثّرُ رأي بُولُس في الحَيَاةُ بعمق بقيامةِ المَسِيحِ مِنْ بين الأمْوات (١كو ١٥: ٤)، والتي بَرهنَت عَلَى سلطته الإلَهِية للحَيَاةُ عَلَى الموتِ (رو ١٤: ٩). تتضمن سلطة المَسِيحِ عَلَى قوّةِ اللهِ المُحيّة، بقهره للموت وقيامته مِنَ بين الأمْوات (٢كو ١٣: ٤). فالحَيَاةُ تَعْني حَيَاةُ المَسِيحِ الأبَدِيّةُ.

مِنَ خلال قيامته أصبح المَسِيحِ، آدَمَ الأخير، مُعطي الحَيَاةُ الجديدةِ للبشرِ (رو ٥: ١٢-٢١؛ ١كو ١٥: ٢٠ ٢٢). في القيامة، أصبح المَسِيحَيون ". . . مَعَ المَسِيحِ" (إف ٢: ٥؛ كو ٢: ١٣). نتيجة ذلك فإنّ حَيَاةَ المَسِيحَيين لم تَعُد حياتهم الخاصةَ لكن حَيَاةُ المَسِيحِ؛ السَّاكنُ فيهم (غل ٢: ٢٠؛ في ١: ٢١)، وهم يَعِيشونَ حَيَاةُ المَسِيحِ (٢كو ٤: ١٠). حياتهم المُبَرّرةُ مِن قِبلِ المَسِيحِ (رو ٥: ١٨)، وبحياته سَيُخلّصونَ (٥: ١٠). إنّ حَيَاةُ المَسِيحَ تُتوسّط إلى المَسِيحَيين بكلمةِ الحَيَاةُ (في ٢: ١٦؛ قا؛ ٢تي ١: ١٠؛ تي ١: ٢-٣) وبالقوّةِ المبدعةِ للرُوحِ المنشّطةِ (رو ٨: ٢، ٦، ١٠-١١؛ ١كو ١٥: ٤٥).

(ب) التجدّد الرُوحي لحَيَاةُ المُؤمِنِينَ (رو ٦: ٤) ليس بأن يُحاولُوا الهُروب مِنَ الحَيَاةُ العاديةِ إلى اللامبالاةِ والزهدِ الرواقي. بل بالحرى، عَلَى المَسِيحَيين أَنْ يَخدموا إخوانهم البشرِ بمسؤولية، مهما كانت الحالة التَاريخية التي يَجدونَ أنفسهم فيها. إذ أنهم لا يَعِيشون لأنفسهم (رو ١٤: ٧؛ ٢كو ٥: ١٥) بل لأجل الله (رو ٦: ١٠-١١) وَ المَسِيحِ (١٤: ٨؛ ٢كو ٥: ١٥)، تُشوّفُ حياتَهم نَتائجَ إيجابية ملموسةً (غل ٥: ٢٥-٢٦) بينما يَسيرونَ عَلَى خطى المَسِيحِ قَابلين صليبه (٢كو ٤: ٩-١٠). لِذا، يُصرّح بُولُسُ بقول متناقضٍ قائلاً: فنحن.. "كَمَائِتِينَ وَهَا نَحْنُ نَحْيَا " (٦: ٩)، حيثُ الحَيَاةُ تأتي مِنْ خلال الموتِ. لا نَعيشُ لأنفسنا، وذلك يَعْني إمتِلاك موقفَ الحبِّ تجاه الآخرين (رو ١٣: ٨-١٠؛ قا؛ ١٤: ١١-٢١).

(ج) في الحَيَاةُ الجديدةِ للمؤمن هناك تَوتّر بين الحاضر والمستقبل، بين الدلالي والألزامي (غل ٥: ٢٥). فالحَيَاةُ الجديدةُ حتى الآن لَمْ تُظهرُ بالكامل (كو ٣: ٣-٤). قيامة المَسِيحِ وعدُ بمستقبلنا الخاص لقيامة في الحَيَاةُ الأبديّةِ، حيث إن الموتِ وكُلّ نقائص الخَلِيقَةِ الحالية سَتَنتهي(رو ٨: ١٨-٢١؛ قا؛ ١كو ١٥: ٢٢).

تُشيرُ الحَيَاةُ الجَدِيدَةَ إلى الأمام إلى الحَيَاةُ الأبديّةِ عندما يُقهر العدو الأخير، الموتِ (رو ٦: ٢٢؛ ١كو ١٥: ٢٦، ٢٨؛ غل ٦: ٨). يُصوّرُ بُولُسُ الإنتقالَ مِنَ المؤقت إلى الحَيَاةُ الأبديّةِ مِنَ ناحية الدراما الكونيةِ، تحويل إعجوبي، ونشوة (١كو ١٥: ٢٠-٢٨، ٣٥ -٤٤، ٥١-٥٧؛ ١تس ٤: ١٣-١٧). هذه الحَيَاةُ المستقبلية سَتَكُونُ حَيَاةُ جسديةَ (١كو ١٥: ٣٥-٤٩؛ ٢كو ٥: ١-١٠)، وَ يَتضمّنُ الرُؤية وجهاً لوجه (١كو ١٣: ١٢؛ ٢كو ٥: ٧)، دُخُول إلى الإمتلاء بالصلاح، والسلام، والفرحِ (رو ١٤: ١٧)، أَنْ يُمجّدَ (٢كو ٣: ٨٩؛ قا؛ رو ٨: ١٧)، وَ قبل كل شيء الحَيَاةُ مع المَسِيحِ إلى الأبد (syzaō ٢تي ٢: ١١؛ قا؛ رو ٦: ٨؛ في ١: ٢٣؛ ١تس ٤: ١٧).

٤. (أ) يُقدّمُ يو الكَلِمَةَ كوجود الحَيَاةُ الأبديّةَ حتى قبل تجسده. عاشَ إلى الأبد مَع اللهِ ولمنفعةِ الإنْسَانِيةِ (يو ١: ٤؛ ١يو ١:١-٢)؛ وبقول آخَرَ: هُوَ مصدرُ الحَيَاةُ الإِلهيةِ والقوة لكل مِنَ الخليقة القديمةِ والجديدةِ. في تجسدهِ يَكُونُ رؤية اللهِ. وهو ليس فقط جَالباً للحَيَاةُ الأبديّةَ بكلمتِه (يو ٦: ٦٨؛ ١٠: ٢٨؛ ١٢: ٥٠؛ ١٧: ٢)؛ بل هُوَ نفسه الحَيَاةُ الحقيقيةُ (١يو ٥: ٢٠). تأتي "أنا" في أقوالٍ مُتعددة تُشيرُ إليه: "أَنَا هُوَ خُبْزُ الحَيَاةِ" (يو ٦: ٣٥، ٤٨) ، "أَنَا هُوَ الْقِيَامَةُ وَالْحَيَاةُ" (١١: ٢٥) ، "أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ" (١٤: ٦). وهو الابْنُ الموجودُ مُسبقاً عند الآبِ الأبدي وقد أرسلَ إلى العالم لإعطاء الحَيَاةُ للبشرِ بكلٍ مِنَ كلمتِه وفي شخصِه الخاص (٦: ٣٣؛ ١٠: ١٠؛ ١يو ٤: ٩).

(ب) حَيَاةُ اللهُ تُستَلَمُ بالإيمانِ. فأولئك الذين يُؤمنونَ بالابْنِ لَهُم حَيَاةُ (١يو ٥: ١٢) حَيَاةُ أبديّة (يو ٦: ٤٠، ٤٧)؛ وقد عَبروا مِنَ الموتِ إلى الحَيَاةُ (٥: ٢٤؛ ١يو ٣: ١٤). هذه الحَيَاةُ الأبديّةِ تَبدي نفسها في الحب (يو ١٥: ٩-١٧) والفرح (١٦: ٢٠-٢٤). كما أن المحبّة الأخوية تُعد معياراً للحَيَاةُ الحقيقية: "نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّنَا قَدِ انْتَقَلْنَا مِنَ الْمَوْتِ إِلَى الْحَيَاةِ لأَنَّنَا نُحِبُّ الإِخْوَةَ. مَنْ لاَ يُحِبَّ أَخَاهُ يَبْقَ فِي الْمَوْتِ". (١يو ٣: ١٤).

٥. يَدْمجُ رؤ تقليدِ ابْنَ الإنْسَانِ (١: ١٣) بشخصِ الحملِ الذبيح: " أَنَا هُوَ الأَوَّلُ وَالآخِرُ، وَالْحَيُّ. وَكُنْتُ مَيْتاً وَهَا أَنَا حَيٌّ إِلَى أَبَدِ الآبِدِينَ. آمِينَ. وَلِي مَفَاتِيحُ الْهَاوِيَةِ وَالْمَوْتِ" (١: ١٧-١٨؛ قا؛ ٤: ٩-١٠). وبينما يُركّزُ إنجيل يوحنا عَلَى الحَيَاةُ الحاليةِ ، يربط سفر الرؤيا نفسه بالحَيَاةُ الآتية أساساً. ففي رؤيةِ أورُشَليمَ الجديدةِ. وصورُ شجرةِ الحَيَاةُ، وماءِ الحَيَاةُ، المألوفة في قصّةِ جنّة عدنٍ (تك ٢: ٩-١٧)، فهي تَظهرُ ثانية كرموز لملءِ الحَيَاةُ في مدينةِ اللهِ الجديدةِ (رؤ ٢١: ٦؛ ٢٢: ١-١٤، ١٧، ١٩). إنّ رؤيةَ السّماءِ الجديدةِ والأرض الجديدةِ ذات النطاق الأوسع والأكثر في الوعودِ: فالعدو الأخيرُ، الموتُ، سَيُقْهرُ، وحياتنا الأبديّةَ مَع اللهُ سَتَكُونُ كمال مطلقَ (٢١: ٣٤).

انظر أيضاً bios، حَيَاة، معيشة (٧٠٥٠).

٢٤٣٨ (zōnē، زنّارُ، حزامُ، منطقة) ← ٢٤٣٩.

٢٤٣٩ ζώννυμι، ζώννυμι (zōnnymi)، يمنطق (٢٤٣٩)؛ ζώνη (zōnē)، زنّارُ، حزامُ، منطقة (٢٤٣٨)؛ διαζώννυμι (diazōnnymi)، يتزر (١٣٤٦)؛ περιζώννυμι (perizōnnymi)، يتمنطق، متمنطق، ممنطق (٤٣٢٢).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تُشيرُ الأفعال في هذه المجموعةِ إلى رَبْطِ شخصٍ نفسه أو مع شخص آخَرَ. أما الاسم zōnē فيُمْكِنُ أنْ يَعْني: المِنطَقَةَ أو حزامَ مالٍ، زنّارُ (قا؛ مر ٦: ٨).

٢. (أ) بشكل عام، يَستخدمُ ع. ق هذه الكلماتِ بالطّريقة نفسها كث ي. الزنّار (zōnē)، يُصنَعُ مِنَ الكتّان أو الجلدِ، يخْدمُ ثني التنوراتِ الطويلةِ مِنْ عباءة شخص، لكي تُعطيه حريةً أكبرَ مِنَ الحركةِ. لذا إكتسبَ وَضْعُ الزنّار معنى مُعيّنَ للدلالة عَلى جاهزية شخص للذهاب (٢مل ٤: ٢٩)؛ إذا وَضَع شخص الزنّارُ علقه جانبياً فهذا يعني، تماثلياً، عَلى الإرتياح. كما أن لُبسَ الزنّارُ هُوَ جزء مِنْ زينة شخصٍ في السلطةِ (أش ٢٢: ٢١)، كما أنه شارة عَلى رتبة ضابط. شكّل زنّارُ مطرزُ بكثافة وهو جزءُ مِنَ الرداء الكهنوتي للكاهن الأكبر (خر ٢٨: ٤، ٣٩-٤٠ = سب ٣٥-٣٦؛ ٢٩: ٩؛ لا ٨: ٧، ١٣؛ ١٦: ٤). الزنّار الذّهبي، يلْبَس حول الصدر، كَانَ علامةً مميزة للملاكِ (دا ١٠: ٥؛ قا؛ رؤ ١٥: ٦). أما الزنّارَ الجلدي فهو واسع الإستعمالَ كدرعٍ، لحِماية الجزءِ الأسفل مِنَ الجسم (١صم ٢٥: ١٣)؛ هكذا، التعبير "كُلّ شخص الّذِي يَلْبسُ الزنّارَ" فهذا يَعني أن "الرجالَ ملائمين للحربِ."

(ب) يرد الإستعمال المجازي في أش ١١: ٥، حيث التطلّع لدَاوُدَ الجديدِ كملك مثالي، المسيا المنتظر، مَنْ هُوَ يُقال عنه: "وَيَكُونُ الْبِرُّ مِنْطَقَةَ مَتْنَيْهِ وَالأَمَانَةُ مِنْطَقَةَ حَقْوَيْهِ." أما الاستخدام المجازي للكلمة perizōnnymi في مز ٦٥: ٦ (حيث يهوه "الْمُتَنَطِّقُ [نفسه] بِالْقُدْرَةِ")؛ ١٨: ٣٢، ٣٩ (يهوه "يُمَنْطِقُنِي بِالْقُوَّةِ")؛ و٣٠: ١١ (يهوه "مَنْطَقْتَنِي فَرَحاً").

ع.ج ١. يستمر ع. ج في استخدام نفس هذه الكلماتِ. فالكلمة diazōnnymi ترد بمعنى مباشر في يو ٢١: ٧، حيث اتّزّرَ بطرس نفسه بِثَوْبِهِ لأَنَّهُ كَانَ عُرْيَاناً وخجل مِنْ مُقابَلَة الرّبّ بشكل غير لائق، وَ perizōnnymi في لو ١٧: ٨، حيث يمنطق الخادم نفسه لكي يَخْدمَ سيدَه. في يو ١٣: ٥ يُغيّرُ يَسُوعَ ملابسُه مُتّزِراً بمنشفة تحضيراً لإداء مهمّتهِ كعبدٍ.

٢. في بَعْض المقاطع، تأتي هذه الأفعال مِنَ هذه الفئةِ، وكما في سب، بمعنى خاصٍ لتَهْيئة شخص نفسه ليكون جاهزاً للمُغادَرَة، وبقول آخَرَ: للتَحرّك، موْقف الإستعدادِ. لذا في أع ١٢: ٨ يُؤْمَرُ بطرس بتَهْيئة نفسه لمُغادَرَة السجن، وفي يو ٢١: ١٨ يجد بطرس الأكْثَرَ حَدَاثَةً نفسه، الّذِي هو، عَلى نحو جيد، قادر عَلى أن يُمَنطِقَ ذَاته وَيَمْشِي حَيْثُ يَشَاء، يُخبَرُ بأنه مَتَى شَاخَ فَإِنّه سيَمُدُّ يَدَيْهِ وَآخَرُ يُمَنْطِقُهُ وَيَحْمِلُهُ حَيْثُ لاَ يَشَاءُ (ربما يكون هَذَا إشارةً إلى إستشهادِهِ). في لو ١٢: ٣٥ (يَحاكي ما جاء في خر ١٢: ١١)، حيث التحدي الموضوع أمام الْكَنِيسَةِ هُوَ الحَيَاةُ بغير قَيْدٍ يربطها بالعالم، في ترقّبِ مجئ الرّبّ، إستعداداً للمُغادَرَة (قا؛ ١كو ٧: ٢٩-٣١). فيَ مت ١٠: ٩، يُطلب مِنَ التلاميذ ألا يؤمنوا أنفسهم مالياً بأَخْذ المالِ الإضافي في "مَنَاطِقِهِمْ" (zōnē)، لكن بوضع كُلّ شيءٍ لتدبيرِ اللهِ.

٣. طبقاً لـ مر ١: ٦، يوحنا المعمدان لَمْ يَلْبسْ عَلى لباسه، الزنّارَ الكتّاني المألوفَ بين البدو، بل زنّار جلدي (قا؛ ٢مل ١: ٨). حيث يظهر كإيليا (قا؛ مل ٣: ٤؛ ٤: ٥)، المُتقدم أمام المسيا. لا يُشيرُ لباسه إلى عداوةٍ ثقافية أو إلى زُهدٍ لكن سَيُوضّحُ مِنَ ناحية على نموذج الشخصيةِ الصحراوية. أعلنَ زَيّ يوحنا دَعوته النبوية الواعية. في أع ٢١: ١١ أغابُوسُ (كأنبياء ع. ق؛ قا؛ أش ٢٠: ٢؛ أر ١٣: ١- ١١) نفّذ عملاً رمزياً بزنّارِ بُولُسُ (لبسَ قماشاً طويلاً حول الخصرِ)، للإشارة إلى سجنه الوشيكِ. في رؤيةِ رؤ ١: ١٣، يُشيرُ الزنّارَ الذّهَبي المَسِيحَ السامي كالكاهن الأكبر الحقيقي، بردَائه الطويل (قا؛ خر ٢٨: ٤).

٤. perizōnnymi مستخدمةُ بمعنى مجازي في إف ٦ :١٤: حيث يضع المؤمنون "حق" اللهِ مثل زنّارِ عسكري، وهو الّذِي سَيَحْميهم مِنَ هجماتِ الشرّير.

انظر أيضاً hetoimos، جاهز، مستعد (٢٢٨٩)؛ kataskeuazō، يستعد، يهيئ، يبني، ينصب، يجهز، يؤثث (٢٩٤١).

٢٤٤١ (zōogoneō، يُحيي، يُعطي حَيَاةً لـ، يَبْقى حيّاً، يعيش) ← ٢٤٣٧.

٢٤٤٢ (zōon، مخلوقُ حيُّ)، ← ٢٤٣٧.

٢٤٤٣ (zōopoieō، يُحيي يُعطي الحَيَاةُ لـ)، ← ٢٤٣٧.

H *eta*

٢٤٥٠ ἡγεμών ،ἡγεμών (*hēgemōn*)، الوالي، رئيس (٢٤٥٠)؛ ἡγέομαι (*hēgeomai*)، يحسب، يرى، يعتبر، مدبر، متقدم، مرشد (٢٤٥١).

يُمكن ان تُشير هذه الْكَلِمَةَ إلى امبراطور أو حاكم إقليم/ مقاطعة (والى) (قا؛ مت١٠: ١٨، مر١٣: ٩، لو٢١: ١٢ ،١بط ٢: ١٤) خاصة الولاة فى اليهودية – بيلاطس (مت٢٧: ٢، ١١، ١٤- ١٥، ٢٧ ؛ ٢٨: ١٤، لو٢٠: ٢٠) فيليكس (أع ٢٣: ٢٤، ٢٦، ٣٣؛ ٢٤: ١، ١٠) وفستوس (٢٦: ٣٠). فى مت٢: ٦ تعنى بشكل عام أكثر "حاكم". وفى ١بط ٢: ١٣- ١٤ يتوقع مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الخضوع وإحترام السلطة العامة.

الفعل *hēgeomai* ذو صلة بالاسم وهو مستخدم ٧مرات كإسم فاعل للإشارة إلى قائد أو حاكم (مت٢: ٦؛ عب١٣: ٧، ١٧، ٢٤). وفى موضع أخر؛ يُقدم بالفعل يعتبر أو يدبر (مثل ٢كو ٩: ٥؛ فى ٢: ٣، ١، ٦، ٢٥ ؛ ١تى ٦: ١).

انظر ايضاً *Kaisar* قيصر، امبراطور (٢٧٩٠)؛ *anthypatos* قنصل رومانى أو حاكم إدارى (٤٧٨)

٢٤٥١ (*hēgeomai* يقود أو يهتم)،← ٢٤٥٠.

٢٤٥٤ ἡδονή ،ἡδονή (*hēdonē*)، لذة (٢٤٥٤)؛ φιλήδονος (*philēdonos*)، محب للّذة (٥٧٩٨).

ث ي& ع. ق *hēdonē* مِنَ نفس الجذر كـ *hēdys* بمعنى حلو، لطيف، لذّة. وتعني فى الأصل شئ حلو المذاق، ثم الشيء اللذيذ عموماً. وترد فى معناها الواسع كمشاعر السرور، والمتعة. وهي أخيراً؛ تعنى الرغبة فى السرور أو اللذة. وعندما تُعتبر هبة الطبيعية، فإن *hēdonē* تعتبر صالحة.

فى الفترة الْهِلِينية أُجري تمييزاً بين اللذة *hēdonē* العليا والدنيا، ففيما يربطها البعض بالعقل والنفس، فالبعض الآخر يربطها بالْجَسَدِ. ثم أصبح المفهوم مقيداً بعوامل أخلاقية سيئة، فاستخدم بالمقارنة مع *chara* فرح، سرور، و*aretē* فضيلة. وقد استخدمها الرواقيون بمعانى السرور الخاصة بالأمور الجنسية، ثم بعد ذلك بالعواطف الغير منضبطة. أولئك الذين يتبعون أهوائهم محكومين مِنَ قبل *hēdonē* قد فقدوا هدف الْحَيَاةُ.

فى عد١١: ١٨ *hēdonē* تعنى مذاق طيب، نوعية الشيء تعطى السرور لشخص ما (رج أم ١٧: ١؛ حك ٧: ٢؛ ١٦: ٢٠). وهي لم تُستخدم بمعناها السلبي أولاً حتى ٤مك (١٠مرات) وخاصة فيلو الذى استخدم *hēdonē* كقوة للتمرد عَلَى الْكَلِمَةَ logos، فـ *hēdonē* جذر لكل الدوافع الشريرة، ويُمكنها فقط أن تأتى بالمتاعب والألم. كررت الكتابات الرابانية تحذيرات مِنَ قوة دفع شريرة" (*yēṣer hā-rā*) التى تجعل مِنَ الإِنْسَانِ متردداً في دراسة التوراة.

ع.ج ١. ترد *hēdonē* في ع. ج ٥ مرات فقط – جميعها فى الأسفار الأخيرة، وكلها تتضمن دلالات سيئة. الرغبة فى اللذة تملأ هؤلاء البعيدون عن الله، فالذين يحيون للرغبة فى اللذة لا تقاوم أهواءهم وشهواتهم، يصبحون منفصلون عن الله، وينتهي بهم الحال عبيداً للذاتهم *hēdonai*، والله وحده القادر عَلَى أن يخلصهم ويحررهم (تى ٣: ٣-٧). ويُعطي ٢بط ٢: ١٣-١٥ صورة لأولئك الذين سلموا أنفسهم للذاتهم *hēdonai* ويرينا كيف أصبحوا ضحايا لِهَذه القوى المدمرة.

٢. الأشخاص البعيدون عن الله ليسوا فقط مِنَ يلْهثون وراء لذات لا تشبع (تى٣: ٣)، فالْمُؤْمِنِينَ أيضاً معرضون لأن يجربوا مِنَ هذه القوى. حتى الصلاة قد يساء استخدامها فتصير وسيلة لإرضاء مشاعرنا (يع٤: ٣) وإذا أفسحنا لَهَا المجال وقعنا فى فخ عدم الاكتفاء الدائم وسنجد أنفسنا فى حالة مِنَ التشويش وعدم الرضى (٤: ١). تصور لنا قوائم النقائص في ع. ج، وبشكل واضح، خصائص وعواقب اللذة *hēdonē* بادئاً بالجنس غير المنضبط مِنَ خلال إنعدام الإنضباط الذاتي للنفس وصولاً إلى الانحصار فى الذات وغياب كُلّ اهتمام بالأشخاص الآخرين مِنَ حولَهُ.

٣. الخطورة مِنَ الأهواء والدوافع غير الممتحنة أنها تصيب الإِيمَانِ ويُرى ذلك بوضوح فى تفسير مثل الزارع (لو ٨: ١٤) عندما تسيطر *hēdonē* بالكامل يموت الإِيمَانِ مختنقاً وسط الأشواك.

٤. هَذَا التطور يُرى بوضوح فى أولئك الذين يوقعون أنفسهم فى التَعَالِيمَ الخاطئة، ويوقعون آخرين معهم، ويصبحون ضحايا الإنتحار الأخلاقي (رج ٢تى ٣: ١-٥، حيث أن هذه هي سمة "الأيام الأخيرة"؛ وقد استخدم بُولُسَ *philēdonoi* محبى اللذات، بالمقارنة مع *philotheoi* أى محبى الله).

٥. لا يجب أبداً أن نخلط بين *hēdonē* اللذة وبين الرغبة فى الفرح الحقيقى *chara* التى لم تُرفض أبداً في ع. ج. الفرح الذى يملأ فى الشركة مع الله، حتى فى وسط الآلام والإضطهادات. (قا؛ يع ١: ٢).

انظر أيضاً *epithymia*، رغبة، شهوة (٢١٢٣)؛ *oregō*، يكافح، يجاهد (٣٩٧٧).

٢٤٥٥ (*hēdyosmon*، نعناع) ← ٣٣٠٣.

٢٤٥٦ (*ēthos*، عادة، طريقة حَيَاةُ، أخلاق) ← ١٦٢١.

٢٤٥٧ (*hēkō*، يأتي، يكون حاضراً) ← ٢٢٦٢.

٢٤٦٠ Ἠλίας ،Ἠλίας (*Ēlias*)، إِيلِيّا (٢٤٦٠)؛ بالعبرية *ēlîyyâhû* أو *ēlîyyâ* (ياه [وه] هُوَ الله).

ع.ق ١. بحسب ع. ق يرد ذكر إِيلِيّا في ١مل ١٧ - ٢مل ٢. أتى إِيلِيّا مِنَ تشيبى في عبر الأردن وكان ناشطاً كنبى في المملكة الشمالية لإِسْرَائِيلَ فى النصف الأول مِنَ القرن التاسع ق.م. وقد أعد للثورة اليهودية، التى قضت عَلَى نسل عمرى الذي فضّل ثقافة وديانة كنعان. خاض إِيلِيّا معركة إعْلاَنِ أنِ الله وحده المستحق أن يُعرف، وبأن الإِيمَانِ به يجب أن يكون خالياً مِنَ كُلّ التأثيرات الكنعانية.

وعظ إِيلِيّا بأن يهوه هُوَ الذى يوجه مصائر الناس والشعوب، والطبيعة أيضاً(مثلاً؛ المجاعة فى ١مل ١٧، بينما لم يكن لدى عبدة البعل أي تفسير) هى تحت سلطان يهوه وفى خدمة تحقيق مقاصده. أمر يهوه أمة إِسْرَائِيلَ بحفظ الشريعة والعدالة وبالمحافظة عَلَى المعايير الأخلاقية والقانونية مدى الْحَيَاةُ، وهذا ينطبق أيضاً عَلَى الملك. فيهوه، وليس البعل، مِنَ يملك السلطان عَلَى الْحَيَاةُ والموت. ومن ثم إستدل إِيلِيّا عَلَى اسْتِحْقَاقِ يهوه وحده لطاعة شعبه.

لا يعلن يهوه عن طبيعته فقط في التعابير الصارمة عن غضبه ولكن أيضاً فى الصمت (قا؛ "صَوْتٌ مُنْخَفِضٌ خَفِيفٌ"[١مل ١٩: ١٢]). حيث يعمل فى خلفية الأحداث بشكل هاديء (قا؛ "مِيَاهَ شِيلُوهَ الْجَارِيَةَ بِسُكُوتٍ" [أش ٨: ٦]). لقد إختار إيليّا الإيمَانِ القديم بيهوه ووضعه فى قالب جديد عَلَى أساس جديد. وقد كان إبراز هَذَا التقليد هُوَ ما وضعه بجانب موسى. يُقدّم مل ٤: ٥-٦ إيليّا كشخصية للعصر المسياني، وهو مِنَ يمهد الطَّرِيقَ أمام الرّبِّ، ويطّهر الكهنة، وينشيء سلاماً.

٢. تطورت ثلاثة مفاهيم بشكل متوازي لعودة إيليّا فى فترة ما بين العهدين (القديم والجديد) والرابانية اليهودية. (أ) إيليّا منتمياً لسبط جاد، وهو يُمهّدُ الطَّرِيقَ أمام الرّبِّ ويخلص إِسْرَائِيلَ فى آخِرَ الأيام. (ب) إيليّا منتمياً لسبط بنيامين، وسيكون مُرسلاً أمام المسيا. (ج) إيليّا منتمياً لسبط لاوى، وهو سيكون الكاهن الأكبر فى العصر المسياني.

طبقاً لهَذِهِ التقاليد، فإن إيليّا بلا خطية ولَهُ وجود أبدي كذلك. ومن ثم، فإيليا هُوَ الشفيع لإِسْرَائِيلَ فى السَّمَاءِ. هُوَ أيضاً الشخص الذى أنقذ مِنَ الضيقة العظيمة. فى قائمة أَزْمِنَةُ ع. ج نجد فكرة أنه هُوَ الكاتب السماوى الذى وضع سجلاً لأعمال البشر وبشكل خاص حفظ سجلاً لزيجات الإِسْرَائِيليين. وقد رافق نفوس الموتى إلى العالم الآخر.

هناك توقع في سي ٤٨: ١٠ بأن إيليّا سيقوم بإعادة إصلاح أسباط إِسْرَائِيلَ، وهي بحسب أش ٤٩: ٦ إحدى مهام خادم الله. ومن ثم سيقوم إيليّا بعمل المسيا. وهناك إعتقاد شائع بأن إيليّا هُوَ السابق للمسيا، فيعلن الْخلاص فى الأيام الآتية، وهو مِنَ يُحارب الْمَسِيحَ الكذاب، وهو مِنَ سيقدم المسيا، بل وأحياناً يمسحه. ومنذ مل ٣: ١، ٤: ٥-٦ مع ٢: ٤، توقّع الْيَهُود إيليّا كالكاهن الأكبر الأخروي، وهو مِنَ سيرد للعقيدة نقاءها، وللجماعة صفوها ويُزيل الخلافات فى العقيدة، والشريعة، ويُوضح المقاطع الصعبة فى الكتاب المقدس. لذا؛ فالعديد مِنَ النقاط في اليهودية تُركتَ مفتوحة، فمجيء إيليّا وحده الذي سيقرر مثل هذه الأمور.

طبقاً للترجوم، فإن اللهُ سيجمع الشتات بواسطة إيليّا وموسى. والمدراش عَلَى مز ٤٣ يقول بأنه هناك مُحررين: إيليّا مِنَ سبط لاوي، والمسيا مِنَ بيت دَاوُدَ (قا؛ التوقع في جماعة قمران بأنه سيكون في العصر المسياني مسيا كهنوتي بجانب المسيا الآتي مِنَ سبط يَهُوذَا).

ع.ج يرد ذكر إيليّا في ع. ج ٢٩ مرة. وفي لو ٤: ٢٥- ٢٦؛ ٩: ٥٤؛ يع ٥: ١٧؛ رو ١١: ٦ ترد إشارات إلى تفاصيل تاريخية عن حياته. والتصريح في يع ٥: ١٧ عن الجفاف الذي دام ثلاثة سنوات ونصف مستنداً إلى التقليد الفلسطيني؛ وتُشدّد الآية عَلَى قوة الصلاة متخذة مِنَ إيليّا مثلاً. وفي لو ٤: ٢٥- ٢٦ يستند يَسُوعَ، إلى زمن إيليّا كمثال، في تهديده بأن الله سيقدم الخلاص للأمم مستثنيا إِسْرَائِيلَ. وفي لو ٩: ٥٤ يرفض يَسُوعَ الإقتراح بأنه يجب أن يتصرف مثل إيليّا، إذ أن مهمته أن يُخلّص، لا أن يهلك.

في مر ١٥: ٣٤ تتوازي صلاة يَسُوعَ عَلَى الصليب مع كلمات مز ٢٢: ١. لقد أساء فهم هذه الصلاة أولئك الذين كانوا عند الصليب، حيث اعتقدوا بأنه كان ينادي إيليّا ليساعده، إذ كان إيليّا بحسب إعتقادهم المُساعد عند الحاجة (١٥: ٣٥- ٣٦). كما أنهم إعتبروا بأن إدعاء يَسُوعَ بأنه المسيا إدعاء كاذب، بدليل عدم تدخل إيليّا.

وفقاً للـ ع. ج، فإن البعض قد توقع مجيء إيليّا قبل نهاية الأيام (مت ١٧: ١٠؛ مر ٩: ١١). حتى أن البعض قد تساءل إن كان يوحنا المعمدان هُوَ إيليّا (يو ١: ٢١، ٢٥)؛ بل أن البعض بأن يَسُوعَ نفسه هُوَ إيليّا وقد عاد (مر ٦: ١٥ وز؛ ٨: ٢٨ وز). في مر ٩: ١١ يعبر عن التوقع اليهودي لإيليا كمتقدم للمسيا وممهداً لَهُ. حجّة الْكُتَّاب كانت بأنه لو لم يكن إيليّا قد أتى، لما أمكن لِيَسُوعَ بأن يكون المسيا. وفي رو ١١: ٣ يظهر الإسترداد المتوقع مِنَ خلال الوعظ عن التوبة.

ينص يو ١: ٢١، ٢٥ عَلَى أن يوحنا المعمدان قد رفض شخصياً أن يقبل بأنه هُوَ إيليّا الأخروي. ومن وجهة نظر يَسُوعَ، عَلَى أية حال، أن ظهور يوحنا قد حقق التوقع بمجيء إيليّا (رج مر ٩: ١١- ١٣ وز؛ مت ١١: ١٠- ١٤ وز). كما يرينا مت ١١: ١٤ ("وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَقْبَلُوا فَهَذَا هُوَ إِيلِيَّا الْمُزْمِعُ أَنْ يَأْتِيَ") بأن هَذَا التصريح كان جديداً وغير معهود. وهوَ يقد بأنه لا يتضمن مجيء إيليّا بشكل مباشر وواضح شخصياً، لكن الوعد قد تحقق أيضاً. هُوَ يعني أيضاً بأن يَسُوعَ لم يأخذ الخلاص في معناه السياسي أو القومي، لكن فقط في شقه الديني مِنَ خلال التوبة والغفران. بل أن يَسُوعَ يقول عَلَى مصيره المنذور في يوحنا المعمدان الممثل لإيليا (مر ٩: ١٣). لقد قبلت الْكَنِيسَةِ الأولى إعلان يَسُوعَ وبذلك أقرّت بمسيانية يَسُوعَ (مر ١: ٢؛ لو ١: ١٦- ١٧، ٧٦).

كما ظهر إيليّا مع موسى عند تجلي يَسُوعَ (مر ٩: ٤- ٥ وما يوازيه). وفي التقليد الرؤيوي عُرف بأن هناك إثنين يتقدمان المسيا، عادة ما يكونا أخنوخ وَإيليّا (فكلاهما قد أختطفا)، بيد أنه في رؤ ١١: ٣٦ نجدهما موسى وَإيليّا . فعندما يظهر موسى وَإيليّا عند تجلى يَسُوعَ فهذا يؤكد عَلَى آلام يَسُوعَ الآتية وتأكيد عَلَى نبوة الآلام (مر ٨: ٣١- ٣٢؛ لو ٩: ٣١).

يُشير بُولُسَ إلى قصة إيليّا في ع.ق في رو ١١: ٢٥. إذ إكتسب قناعة مِنَ ١مل ١٩: ١٠، ١٤، ١٨ بأن الله أيضاً في زمن إيليّا قد إقتطع لنفسه بقية مقدسة مختارة، وهم في زمن بُولُسَ أولئك الْيَهُود الذين آمنوا بأن يَسُوعَ هُوَ المسيا.

٢٤٦١ **ἡλικια** ،**ἡλιкια** ،(*hēlikia*)، قامة، فترة الحَيَاةُ، سن (٢٤٦١).

ث ي& ع. ق في ث ي كان لـ *hēlikia* عدة معاني: (١) العُمر النسبي لحَيَاةُ شخص، (٢) سنوات تقديرية كتعبير للرجولة (*en hēlikia*، بالغ سن الرشد)، (٣) جيل، وَ (٤) إرتفاع، قامة، حجم الجسم.

ترد *hēlikia* في سب بالمعنيين الأولين فقط، وفي الأغلب في ٢، و٣، و٤مك. في اليهودية، كما في ع. ق عموماً، كان هناك إحترام عظيم للرجال الأكبر سنا (لا ١٩: ٣٢) إذ لديهم الحكمة والفهم (أي ١٥: ١٠؛ سي ٦: ٣٤- ٣٥؛ ٢٥: ٤٦). وفقاً لهَذَا؛ فقد مارس الشيوخ دوراً أساسياً بين الشعب.

في ع. ج تعني *hēlikia* قامة بلا شك في لو ١٩: ٣، لكن عادة ما تأتي في المعنيان الأولان السابقان (مثل؛ عب ١١: ١١، عمر/ سن؛ يو ٩: ٢١، ٢٣، نُضج). إن النقاط الثلاث التالية هامة:

١. ليس بقدرة الإِنْسَانِ إطالة عمره: فهو هبة الخالق. لذا في مت ٦: ٢٧؛ لو ١٢: ٢٥ *hēlikia* تعني "الْقامة" مدة حَيَاةُ الإِنْسَانِ عَلَى الأرض. ومهما إستطال قلق المرء فلن يقدر عَلَى إطالة عمره ولو بمقدار ضئيل.

٢. يقول لو ٢: ٥٢ عن يَسُوعَ بأنه كان :"يَتَقَدَّمُ فِي الْحِكْمَةِ وَالْقَامَةِ" وإستعمال الفعل "يتقدم/ ينمو (*prokoptō*، وبمعنى آخَرَ: يُحرز تقدماً) وهو ما يجعل الفعل *hēlikia* مِنَ المحتمل أنه قد أستخدم بشكل مجازي للكبر إلى النضج، إلى الرجولة الكاملة.

٣. ترد الْكَلِمَةَ بمعنى مجازي في أف ٤: ١٣ "قِيَاسِ قَامَةِ *hēlikia* نضج الْمَسِيحِ" (ترجمة حرفية، ولعل ت.ي هي الأقرب للترجمة الحرفية)، كما يُميز النضج مقابل الطفل (قا؛ ٤: ١٤)، وهو يرمي هنا إلى سهولة تأثره وتقلبه. وإحراز النضج يدل عَلَى هدف قد وضع، بيد أنه هنا ليس الْمُؤمِنِ الفرد هُوَ الْهدف بل الْكَنِيسَةِ، التي تُعزز كجسد الْمَسِيحِ (٤: ١٢). وكل عضو يُساهم بحجم فاعليته في التأثير بحسب

النعمة المعطاة لَهُ (٤: ١٦)، والهَدف هُوَ أن نصل إلى وحدة الإيمَانِ ومعرفة ابْنِ الله (٤: ١٣) (← plērōo ملء [٤٤٤٤]). فيْ هذه الحالة فقط، يصبح الْجَسَدِ مثل إنْسَانٍ كامل (٤: ١٣).

٢٤٦٣ ἥλιος، ἥλιος، (hēlios)، الشَّمْسِ (٢٤٦٣).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تُشير hēlios عادة إلى الشَّمْسِ، وهي الأكثر وضوحاً بين الأجرام السماوية. وقد إستعملت hēlios بشكل مجازي مِنَ حين لآخر. فالسمة الواضحة للشمس هُوَ أهميتها الأساسية للحَيَاةُ، وبشكل خاص للزراعة، كما أن رحلتها اليومية عبر السَّمَاءِ جعلت مِنَ عبادتها مقبولة تقريباً، عالميا في المجتمعات البدائية. فكثيراً ما تُشخص الشَّمْسِ كإلَهُ/ مثلاً؛ شاماس Shamash في بلاد ما بين النهرين، وهيلوس Helios في العالم اليوناني، وَ سول Sol في العالم الروماني.

١. (أ) في سب؛ إستخدام hēlos مُشابه للذي في ث ي، والإستخدام الأكثر شيوعاً لَهُا في مضي الوقت: سواء لليوم، أو بالإشارة إلى الشُرُوق والغروب، أو منتصف النهار، أو الفصل. والإستخدام الهُام الآخر هُوَ تعبير "تحت الشَّمْسِ"، والذي يصف به سفر الجامعة للحَيَاةُ في العالم الواقعي. كلاً مِنَ سب وث ي تستخدمه حرفياً لشُرُوقِ الشَّمْسِ لتعيين إتجاه الشرق. ودوام الشَّمْسِ وإنتظامها الثابت أحياناً ما يكون مؤثراً. ففي كافة أرجاء سب، يُفهم بأن الله قد خلق الشَّمْسِ، وجعلُهَا النور الأعظم لتنظيم اليوم (تك ١: ١٦).

(ب) في ع. ق، يمكن أن تُستخدم بشكل مجازي في الإشارة إلى: البراعة، والديمومة، والجمال، أو القوة (قض ٥: ٣١؛ مز ٨٩: ٣٦؛ نش ٦: ١٠= سب ٦: ٩؛ حك ٧: ٢٩؛ سي ٢٣: ١٩؛ ٢٦: ١٦؛ ٥٠: ٧). وهي مرتبطة بالبر أيضاً (حك ٥: ٦).

(ج) يقف ع. ق، بشكل واضح، ضد الممارسة الواسعة الإنتشار في عبادة أي مِنَ الأجرام السماوية، وهو يُحرّم بحزم أي تعظيم للشمس، أو القمر، أو النجوم (تث ٤: ١٩؛ ١٧: ٣؛ ٢مل ٢٣: ٥، ١١؛ أر ٨: ٢؛ حز ٨: ١٦). بينما نقترب مِنَ تجسيد للشمس في مل ٤: ٢ "وَلَكُمْ أَيُّهَا الْمُتَّقُونَ اسْمِي تُشْرِقُ شَمْسُ الْبِرِّ وَالشِّفَاءُ فِي أَجْنِحَتِهَا". وهو ما يعكس التمثيل الشائع للشمس كقرص مجنح في فن الشرق الأدنى القديم.

(د) مجموعة متخصصة مِنَ الإشارات في سب، والتي هي مهمة وبشكل خاص لخلفية ع. ج، قد توصف بنغمة رؤيوية (i) بالرغم مِنَ أن القضاء الَّذِي تنبأ به الأنبياء وهو ما يُشير إلى قضاء متوقع في التاريخ، فهم يتنبأون أيضاً عن دينونة غضب نهائي. والإشارة الأكثر تكراراً هي إظلام الشَّمْسِ كمقدمة إلى أو مكملة للقضاء الإلَهُي. وفي بعض الفقرات قضاء تاريخي وشيك منظور: أش ١٣: ١٠ (بابل)؛ حز ٣٢: ٧ (مصر)؛ يؤ ٢: ١٠، ٣١؛ ٣: ١٥؛ مي ٣: ٦ (أورُشَلِيمَ). بيد أنه هناك ميل في هذه اللغة لإلقاء الظل في وصف يوم الرَّبِّ الأخروي. علاوة عَلَى ذلك، قد يُشار إلى القضاء بمخالفات أخرى: مثلاً الشَّمْسِ التي لا تشرق (أي ٩: ٧)؛ أو تقف بلا حراك (حب ٣: ١١)؛ أو تغيب في الظهر (عا ٨: ٩) أو تغرب والنهار بعد باق (أر ١٥: ٩)؛ أو تشرق في الليل (٢إسد ٥: ٤). في سياقات هذه الفقرات تُشير إلى الخزي، والحزن، والتشويش.

(ii) في الْبَرَكَةِ الأخروية التي تتلي القضاء "لاَ تَكُونُ لَكِ بَعْدُ الشَّمْسُ نُوراً فِي النَّهَارِ وَلاَ الْقَمَرُ يُنِيرُ لَكِ مُضِيئاً بَلِ الرَّبُّ يَكُونُ لَكِ نُوراً أَبَدِيّاً" (أش ٦٠: ١٩).

(iii) وبالتباين، فالدال عن المجد الَّذِي لا يُضاهى عن الحقيقة الْجَدِيدَةَ الموعودة "نُورُ الشَّمْسِ يَكُونُ سَبْعَةَ أَضْعَافٍ كَنُورِ سَبْعَةِ أَيَّامٍ " (أش ٣٠: ٢٦). فهذه لغة مجازية للقضاء والبركة. فهناك بضعة متوازيات في الأدب الكلاسيكي لكون إطار التوقع الأخروي يفتقر إليه.

ع.ج ١. يواصل ع. ج الإستخدام المعتاد لـ hēlios كعلامة للوقت (مر ١: ٣٢؛ ١٦: ٢؛ أف ٤: ٢٦) وللإتجاه (أع ٢٧: ٢٠؛ رؤ ٧: ٢؛ ١٦: ١٢) وكمصدر للحرارة الحارقة (مت ١٣: ٦؛ مر ٤: ٦؛ يع ١: ١١؛ رؤ ٧: ١٦؛ ١٦: ٨). وهذا مُتسق مع فكرة ع. ق "الحَيَاةُ تحت الشَّمْسِ"، فيَسُوعَ يُعلِّم بأن الآب السماوي "يُشْرِقُ شَمْسَهُ عَلَى الأَشْرَارِ وَالصَّالِحِينَ" (مت ٥: ٤٥). وفي حجته فيما يتعلق بطبيعة جسد القيامة، يتكلم بُولُسُ عن المجد المتباين بين كُلِّ مِنَ الشَّمْسِ، والقمر، والنجوم (١كو ١٥: ٤١). وفي حكم بُولُسُ عَلَى عليم الذي تسبب لَهُ بعمى لا يجعلُهُ يرى الشَّمْسِ إلى حين (أع ١٣: ١١).

٢. يستخدم ع. ج hēlios بشكل مجازي في أغلب الأحيان. ففي قصة التجلي في مت ١٧: ٢، صار وجه يَسُوعَ "وَأَضَاءَ وَجْهُهُ كَالشَّمْسِ"، وفي رؤ تصف وجه الْمَسِيحَ بنفس الطريقة "وَوَجْهُهُ كَالشَّمْسِ وَهِيَ تُضِيءُ فِي قُوَّتِهَا" (رؤ ١: ١٦). ويصف الملاك الْهَائل في ١٠: ١ وَجْهُهُ كَالشَّمْسِ، والملاك الَّذِي يعلن العشاء العظيم لله في ١٩: ١٧ موصوف بـ "وَاقِفاً فِي الشَّمْسِ"، والمرأة في رؤ ١٢ (مِنَ المحتمل أنها تتطابق مع صِهْيَوْنَ أش ٦٦: ٧- ١٦) التي تلد الطفل الَّذِي سيرعى كُلِّ الأمم، مصورة كـ "مُتَسَرْبِلَةً بِالشَّمْسِ" (رؤ ١٢: ١). وفِي مت ١٣: ٤٣ يُعلِّم يَسُوعَ بأن "يُضِيءُ الأَبْرَارُ كَالشَّمْسِ فِي مَلَكُوتِ أَبِيهِمْ". والضوء الَّذِي مِنَ السَّمَاءِ الَّذِي رآه بُولُسُ في طريقه إلى دمشق كَانَ "أَفْضَلَ مِنْ لَمَعَانِ الشَّمْسِ" (أع ٢٦: ١٣).

٣. الإشارات الرؤيوية لـ hēlios متكررة في ع. ج، وتعتمد عَلَى نفس الصورة كما في ع. ق. (أ) والأكثر وضوحا، لإظهار غضب الله في القضاء، في إشارات مختلفة في رؤ عند إفتتاح الختم السادس "وَالشَّمْسُ صَارَتْ سَوْدَاءَ كَمِسْحٍ مِنْ شَعْرٍ" (٦: ١٢)؛ وعند نفخ البوق الرابع "فَضُرِبَ ثُلْثُ الشَّمْسِ وَثُلْثُ الْقَمَرِ وَثُلْثُ النُّجُومِ، حَتَّى يُظْلِمَ ثُلْثُهُنَّ، وَالنَّهَارُ لاَ يُضِيءُ ثُلْثُهُ" (٨: ١٢)؛ وفي البوق الْخامس "فَأَظْلَمَتِ الشَّمْسُ وَالْجَوُّ مِنْ دُخَانِ الْبِئْرِ" (٩: ٢). لاحظ أيضاً أقوال يَسُوعَ الْمُشابهة لذلك "تُظْلِمُ الشَّمْسُ" (مت ٢٤: ٢٩؛ مر ١٣: ٢٤)، أو الأقل تحديداً، بأنه سيكون هناك علامات في الشَّمْسِ (لو ٢١: ٢٥). فهذه الكلمات تُشكل حلقة أخروية بشكل واضح لَهُا، فبالرغم مِنَ انها قد تكون الإشارات الأساسية مِنَ المحتمل إلى الحدث التاريخي لسقوط أورُشَلِيمَ.

نفس الأمر في يواجهنا في الإقتباس مِنَ يؤ ٢: ٢٨- ٣٢ في أع ٢: ١٧- ٢١. كيف يفهم أحد أن "تَتَحَوَّلُ الشَّمْسُ إِلَى ظُلْمَةٍ"..الخ (أع ٢: ٢٠) كما هُوَ وارد في السياق؟ مِنَ المؤكد أن المعنى الرئيسي للتحقيق الأخروي المقابل لإنسكاب الرُوحَ القدس في يوم الخمسين/ عيد العنصرة. ربما يكون بطرس قد إعتبر النصف الثاني مِنَ الإقتباس (أع ٢: ١٩- ٢٠) كتحقيق رمزي لإقامة العصر الأخروي. علاوة على ذلك، لربما قا؛ بطرس ومستمعوه خسوف الشَّمْسِ في وقت الصلب (لو ٢٣: ٤٥؛ قا؛ مت ٢٧: ٤٥؛ مر ١٥: ٣٣) بنبوة يؤئيل. عَلَى أية حال، فإن هذه اللغة تتسق والمعنى في مكان آخَرَ (في كُلِّ مِنَ ع. ق وَ ع. ج) في فهم أع ٢: ١٩- ٢٠ كإشارة إلى قضاء قادم، وتلك النقطة هي بدء الأيام الأخيرة. ومن ثم فالتحذيرات والدعوات للتوبة تتناسب وذلك (٢: ٣٨، ٤٠؛ ٣: ١٩، ٢٣)، والخلاص متاح لأولئك الذين يدعون بإسم الرَّبِّ (٢: ٢١؛ قا؛ ٤: ١٢).

(ب) كـ سب، يستخدم ع. ج hēlos أيضاً في وصف السمة المجيدة للأخرويات، وكما يعرض هنا المدينة النازلة مِنَ السَّمَاءِ، أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ. تلك المدينة المتسربلة بالعظمة ليست في حاجة للشمس (رؤ ٢١: ٢٣). وخدام الله هناك سوف لن "يَحْتَاجُونَ إِلَى سِرَاجٍ أَوْ نُورِ شَمْسٍ، لأَنَّ الرَّبَّ الإِلهَ يُنِيرُ عَلَيْهِمْ" (٢٢: ٥).

(ج) مِنَ الجدير بالملاحظة أنه بينما أغلب الإشارات لـ hēlos في

سب حرفية بدلاً مِنَ أن تكون مجازية أو ملائمة رؤيوية، في ع. ج، عكس ذلك هُوَ الصَحِيح. وهو ما يوضح، بالطبع، التوجه الأخروي للـ ع. ج. علاوة عَلَى ذلك، فهناك إتصال لاهوتي بين بركات الله وقضاءه، حيث أنه في السابق قد تُمثّل البركات المُباركة الأخروية والقضاء السابق قد يُمثلان القضاء الأخروي. وكم هُوَ رائع أن يُفتتح المَلَكُوتُ بالمجيء الأول للمسيح، وهو يُميز بشكل واضح في تلك اللغة، وعلى وجه التحديد يُشير إلى الإتمام (مثلاً؛ لو ٤: ١٨؛ ٧: ٢٢؛ ١٠: ١٨، ٢٤). وبالطريقة نفسها؛ فإن سقوط أورُشَلِيمَ يعني إشارة دينونة القضاء الأخروي وتشير بشكل منطقي لنهاية الأزمان، ومن ثم توصف في لغة جزئية (مثلاً؛ إظلام الشّمْسِ).

انظر ايضاً *selēnē*، القمر (٤٩٤٣)؛ *astēr*، نجم (٨٤٣).

٢٤٦٥ ἡμέρα ،ἡμέρα (*hēmera*)، يوم، نهار (٢٤٦٥).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي يُمكن أن تدل *hēmera* عَلَى فترة ٢٤ ساعة، في هذه الحالة تتضمن الليل، أو قد يُستثنى الليل. لكنه مِنَ الممكن أن يعني فترةٍ زمنية أطول مِنَ ذلك أيضاً، بضمن ذلك العمر أو حتى الزمن عموماً.

٢. في ع. ق، مثل السنين والشهور (مثلاً؛ خر ٢: ٢؛ ٢مل ١٧: ١)، تكون الأيام كجزء مِنَ الوقت (تك ١: ٥- ٢: ٢؛ يش ٦: ٣)، فالكَلِمَةَ العبرية *yôm* غالباً ما تكون ثابتة تقريباً. فاليوم يُمكن أن يتضمن الليل، وفي الحالة هذه يبدأ بالمساء (تك ١: ٥)، أو يكون مُصنفاً عن الليل (أش ٣٤: ١٠). قد تُشير الكَلِمَةَ إلى يوم معين (تك ٤: ١٤، اليوم؛ أي ٣: ١، يوم المِيلاد) أو (في الجمع) فترة زمنية (تك ٦: ٣، عمر؛ ٨: ٢٢، طالما أن الأرْض باقية؛ مز ٩٠: ٤، ألف سنة؛ أش ٦٠: ٢٠، أيام الحداد؛ قض ١٧: ١٠، في السنة). بعض الأيام لَهُا شخصية خاصة مثل ستة أيام الأسبوع كأيان للعمل، بينما اليوم السابع سبت ، يوم الراحة (خر ٢٠: ٩- ١٠). يوم في ديار الرّبّ أفضل مِنَ ألف يوم في مكان آخَرَ (مز ٨٤: ١٠). وليس للإِنْسَانِ سلطان عَلَى يوم المَوْتِ (جا ٨: ٨).

٣. تلك الفقرات التي تتكلم عن "يوم الرّبِّ" هي هامة وبشكل خاص لاهوتياً. بيد أن للعبارة معاني مختلفة، وفي الأصل الّذِي فيه يهوه هُوَ يوم البهجة (مفترض في عا ٥: ١٨، ٢٠؛ قا؛ زك ١٤: ٧). لقد أعاد الأنبياء، عَلَى أية حال، ترجمة هذه الفكرة الشعبية ليوم الخلاص واعلنوا بدلاً مِنَ ذلك كيوم القضاء غير المريح (قا؛ يؤ ١: ١٥؛ ٢: ٢؛ عا ٥: ١٨، ٢٠). قد يكون الحدث المنظور سياسياً (حز ٣٤: ١٢) أو ديني، أو قد يكون الحدث الأخروي العظيم (مثلاً؛ أش ٢: ١١- ١٢، ١٧؛ عا ٨: ٩)، والموصوف مؤخراً، في أغلب الأحيان، في لغة كوزمولوجية cosmological (يؤ ٣: ١٤؛ صف ١: ١٥).

في العديد مِنَ الحالات يصعب التمييز بين الوَاحِدِ والآخرين. يُمكن أن يعني يوم يهوه سقوط أورُشَلِيمَ، لذا فهو يعود للماضي (مرا ١: ٢١)، أو كما في الفقرات الأخروية المذكورة سابقاً، ما يزال مستقبلياً. كما يمكن أن يكون وشيكاً (حز ٧: ٧)، بيد أن السامعون يجب أن يلتفتوا إلى الرسالة النبوية (مي ١: ٢). رغم ذلك فقد لا يُشار إلى فترة زمنية (أش ٢٤: ٢١). أو حتى قد يكون محدداً (بالإثم، عَلَى الأقل) كبعيد جداً (عا ٦: ٣؛ ٩: ١٠). هَذَا يرينا بأن وعظ أنبياء هَذَا اليوم لا يُمكن أن يُعزلوا عن الحالات الأساسية، لكن يجب دائماً أن تكون قد رأيت أنها قد حدثت في سياق تاريخي معين.

يعتقد بوضوح أن يوم الرّبّ لدى أنبياء الوحي أنه قضاء ضد الأُمَمِ الغريبة (أش ١٣: ٦؛ حز ٣٠: ٣؛ يؤ ٣: ١٤؛ عو ١٥)، ومع ذلك فإنَّ إِسْرَائِيلَ هي أيضاً موضوع القضاء (أش ٢: ١٢؛ حز ١٣: ٥؛ يؤ ١: ١٥؛ ٢: ١، ١١؛ عا ٥: ١٨، ٢٠؛ مل ٤: ٥). كما أنه لا يوجد تعبير إصطلاحي لِهَذَا اليوم "يوم الرّبِّ"، فقد يُدعى باسم "يَوْمَ هَلاَكِ" (أر ٤٦: ٢١= سب ٢٦: ٢١)، أو "يَوْم الضِّيقِ" (حب ٣: ١٦)، وَ "يَوْمَ سُقُوطِكِ" (حز ٢٦: ١٨؛ ٢٧: ٢٧؛ ٣٢: ١٠)، وَ "يَوْماً مُرّاً" (عا ٨: ١٠)، وَ "يَوْمَ البَلِيَّةِ" (٦: ٣)، الخ. بيد أنه يمكن أيضاً أن يكون يوم الخلاص: يوم "يَجْبُرُ الرَّبُّ كَسْرَ شَعْبِهِ" (أش ٣٠: ٢٦)، "يَوْمِ تَطْهِير" (حز ٣٦: ٣٣)، "يَوْم يُرِيحُكَ الرَّب" (أش ١٤: ٣)، الخ. وبنفس الطريقة، يُمكن أن يستخدم الأنبياء الجمع ("هُوَذَا تَأْتِي أَيَّامٌ يُحْمَلُ فِيهَا كُلُّ مَا فِي بَيْتِكَ وَمَا خَزَنَهُ آبَاؤُكَ إِلَى هَذَا اليَوْمِ إِلَى بَابِلَ") في كلام نبوات القضاء (مثلاً؛ أش ٣٩: ٦؛ أر ٧: ٣٢؛ ٩: ٢٤= سب ٩: ٢٥؛ ١٩: ٦) والخلاص (٣: ٣٠= سب ٣٧: ٣؛ ٣١: ٢٧، ٣١، ٣٨= سب ٣٨: ٢٧، ٣١، ٣٨؛ عا ٩: ١٣).

لذا، عموماً ما يقطع يوم الرّبّ التاريخ في أسلوب مدهش. علاوة عَلَى ذلك، مع أن القضاء قد يكون قريباً، ادةً ما يخلفه عصر ذَهَبي، قد يقدم لنا سواء كان قريباً أو بعيداً. بيد أن هَذَا اليوم لا يُجلب بالتحقيق الإِنْسَاني أو بالسياسات المدبرة مِنَ قبل البشر.

عادةً ما يوصف العصر الذّهبي في اللغة الرؤيوية، بسمة عالمية (قا؛ أش ١١: ٦؛ ٦٥: ١٧، ٢١؛ مي ٤: ٤). وأحياناً تُصور الأُمَمِ كخادمة لإِسْرَائِيلَ (أش ٦٠: ١٠- ١٦؛ ٦١: ٥؛ دا ٢: ٤٤؛ ٧: ٢٧)، أو نصيب مَلِكَ إِسْرَائِيلَ السيطرة عَلَى العالم (مز ٢: ٨؛ ٧٢: ٨- ١١؛ مي ٥: ٢، ٤؛ زك ٩: ٩- ١٠). وفي أر ٣: ١٧ يعلن أن خضوع الأُمَمِ لله فقط يُمكن أن تطيح بالذي ينهض ضد المصلحة. وفكرة مشاركة الأُمَمِ الذين يشتركون في إيمان إِسْرَائِيلَ تأتي في الرؤية النبوية أيضاً (مز ٢٢: ٢٧؛ ٩٦: ١- ٣؛ أر ١٦: ١٩- ٢١؛ صف ٣: ١٠؛ زك ٢: ١١؛ ٨: ٢٢- ٢٣). فمثل هذه العالمية ربطت بينهم وارسالية إِسْرَائِيلَ. والملاحظ أن الأُمَمِ مُصورون في أسفار راعوث، وَ يونان، كجزء مِنَ خطة الله العالمية. شخصيات ابْنِ الإِنْسَانِ، والخادم المتألم، والمسيا، تتلاقى وفكرة مَلَكُوتُ الله كلّهَا في يومِ الرّبِّ.

٤. لم يكن للعبرانيين كلمة محددة للوقت، وبنفس الطريقة لم يكن لديهم تعابير مطابقة للماضي، والحاضر، والمستقبل. بالأحرى، في العبرية كلمة يوم دائماً ما تحتاج إلى جملة قابلة أو مصدر أو جملة موصولة. لذا يُمكن أن يكون هناك *yôm* يوم خلاص يختبر في أحداث ماضية متعددة: يوم إختيار إِسْرَائِيلَ (تث ٩: ٢٤؛ حز ١٦: ٤٥)؛ يوم ضرب مر وأيام أخرى إرتبطت بأحداث خلاص الخروج مِنَ مصر (خر ١٠: ١٣؛ ١٢: ١٧؛ عد ١١: ٣٢)؛ يوم تقديس خيمة الإجتماع (٩: ١٥)؛ يوم إعطاء الشريعة (تث ٤: ١٠) يوم النصر عَلَى العموريين (يش ١٠: ١٢).

مثل هذه التعابير خرجت تشكيلة تعابير مثل: "مِنْ يَوْمِ صُعُودِ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ أَرْضِ مِصْرَ إِلَى هَذَا اليَوْمِ" (قض ١٩: ٣٠؛ قا؛ ١م ٨: ٨؛ ٢صم ٧: ٦؛ مز ٧٨: ٤٢؛ أش ١١: ١٦؛ أر ٧: ٢٢؛ ١١: ٤؛ ٣١: ٣٢= سب ٣٨: ٣٢؛ ٣٤: ١٣= سب ٤١: ١٣؛ هُوَ ٢: ١٧= سب ٢: ١٥). يزيد عَلَى هَذَا اليوم نموذج آخَرَ ليوم خلاص مِنَ الماضي أختبر في العودة مِنَ السبي (حج ٢: ١٥، ١٨- ١٩= سب ٢: ١٦، ١٩- ٢٠؛ زك ٤: ١٠؛ ٨: ٩)، فالذي كان ينطبق عَلَى شعب إِسْرَائِيلَ يمكن تطبيقه بنفس الطريقة عَلَى الفرد (مز ١٨: ١٨؛ ٢٠: ١٢؛ ٥٩: ١٦؛ ٧٧: ٢؛ ١٣٨: ٣؛ ١٤٠: ٧؛ مرا ٣: ٥٧).

بيد أنه يُمكن أن تُتذكر أيضاً كيوم قضاء (عد ٣٢: ١٠؛ ٢أخ ٢٨: ٦؛ مز ٧٨: ٩؛ ٩٥: ٨؛ ١٣٧: ٧؛ أش ٩: ٣، ١٣= سب ٩: ٤، ١٤؛ مرا ١: ١٢؛ ٢: ١= سب ٢: ٢؛ عو ١١، ١٤؛ زك ١٤: ٣). بينما في بعض هذه الحالات هنالك يوم *yôm* فعلي، وفي البعض الآخر يدل عَلَى وقت محدد يُعدّ أطول ومُيّز بحدث معين.

في هَذَا الصدد يُمكننا أن نلاحظ روايتي الخلق في تك كلتاهما تستخدم *yôm* واليونانية المطابقة لَهُا *hēmera* : رواية السبعة أنهرُ (تك ١:

٥، ٨، ١٣- ١٤، ١٦، ١٨- ١٩، ٢٣، ٣١؛ ٢: ٢٤) وخلق اليوم الوَاحِدْ وقصة السقوط (٢: ٤ بـ ٣: ٢٤) *yôm/hēmera* ترد في تك ٢: ١٧ بخصوص شجرة معرفة الخير والشر: "لانَّكَ يَوْمَ [حرفياً، في ذلك اليوم] تَاكُلُ مِنْهَا مَوْتا تَمُوتُ"، وهو لا يعني أن يكون المفهوم هنا هُوَ الْمَوْتِ حرفياً بموتٍ طبيعي خلال أربع وعشرون ساعة. بل بالأحرى، هُوَ ما جلب تغييراً في الطبيعة الإنْسَانِية التي تأثرت طوال أيام حياتها (٣: ١٤، ١٧).

المحاولات المختلفة التي أُقيمت للتوفيق بين تك مع وجهة النظر العلمية الحديثة في العالم، منها وجهة النظر حول الأيام الستة في تك ١ كمقابل لعصور جيولوجية. بيد أن هَذَا يُعدّ تحاملا كبيرا عَلَى كُلّ مِنَ النظرية العلمية والنص التوراتي. فحتى لو أخذنا بالقول التوافيقي لـ تك ١ كمقابل لعصور جيولوجية، فإن هَذَا الرأي لا يتوافق وَ تك ٢: ٤-٦، التي تجعل مِنَ خلق الإنْسَانِ "يَوْمَ عَمِلَ الرَّبُّ الالَهُ الارْضَ وَالسَّمَاوَاتِ"، وهو عَلَى ما يبدو قبل زراعة جنة عدن. لذا؛ يبدو مِنَ الأفضل فهم سفر التكوين في ضوء مفاهيم ما قبل العمية، مُمثلا لأصل العالم بشكل رمزي بحسب الحكم والنظام الخاص الَّذِي وضعه الله. وفي خر ٢٠: ١١ يؤسس قاعدة يوم السبت في ضوء يوم راحة الله الَّذِي تلى أيام الخلق الستة، إذ يحدد نشاط الإنْسَانِ في سياق شرح وصية حفظ السبت.

قد يُميز اليوم الحاضر كيوم أحزان وضيقات (مثل؛ ٢مل ١٩: ٣؛ مز ٢٠: ٩؛ ٨٦: ٧؛ أش ٣٧: ٣؛ ٦١: ٢)، لكنه أيضاً للخلاص (٤٩: ٨). هناك إستخدام مأثور للكلمة "يوم" وبشكل خاص في أقوال الحكمة الشعبية وفي التَعْلِيمَات الدينية. في *yôm/hēmera* يُشير الأخير إلى "اليوم" الَّذِي يتكرر حالياً وبشكل مستمر ومتكرر (مثل؛ خر ٢٠: ٨؛ ٣١: ١٥؛ ٣٥: ٣؛ ٤٠: ٢؛ مز ٢٠: ٩؛ ٣٧: ١٩؛ أم ١١: ٤؛ جا ٧: ١٥= سب ٧: ١٦؛ ٩: ١١؛ ١٢: ١).

٥. بالإضافة إلى التعابير السابقة، فإن ع. ق يحتوي عَلَى تعابير ظرفية للوقت مثل "في هَذَا اليوم" (ترد ٢٠١ مرة، منها ٨٩ مرة تُشير إلى الماضي، وَ ١١٢ مرة للمستقبل)، وَ "اليوم" (٢١٧ مرة). وبتحليل كل هذه الفقرات يؤدي إلى الإستنتاج بأن الإشارة إلى "يوم الرَّبِّ"، سواء كان في الماضي أو المستقبل، فهو يُلقي الضوء عَلَى "اليوم" الحاضر. يُؤلف الإستخدام الإلَهَامي لأحداث الماضي تسليط الضوء والحث عَلَى الحَيَاةُ في الحاضر. فيوم يهوه ليس بالضرورة يوم نهاية التاريخ كاليوم الحاسم لعمل يهوه، إذ أن ما يحدث في الحاضر هُوَ ما يقود للقرار النهائي. في الحقيقة؛ يُمكن أن يكون هناك أكثر مِنَ يوم وَاحِدْ للرب، بيد أن هذه الأيام تُصبح يومه، فقط، عندما يُظهر نفسه بالقضاء أو الخلاص (قا؛ مز ٩٥: ٨؛ أر ٢٨: ٩؛ حز ٣٣: ٣٣؛ مل ٣: ١، ٣، ١٩- ٢١).

إن هذه الفكرة قد تحولت، عَلَى أية حال، في الكتابات الرؤيويوية. إذ أن المستقبل يُجرّد بنحو متزايد عن الحاضر ولَهُ أزمنته الخاصة. لذا؛ زك ١٤: ٢١ يُصور المستقبل في صورة حالة معينة أكثر منه حدث (قا؛ أش ٦١: ٢٣؛ دا ٧).

يرى كُتّاب ع. ق الوقت بكلا النوعين: الكمي والنوعي. فمن حيث الكم فهو يُمثل إطار الإستمرارية ليسمح بترابط أحداث معينة. أما النوعية فتراه كتعاقب تاريخي للتجارب الفريدة. ووتعارض وجهة النظر هذه مع التي كانت لدى المصريين، الذين كانوا يرون الوقت في حالة إستمرارية بلا معنى ولا نهاية، يأخذ نمط موسمي دائم. بيد أن يهوه في إِسْرَائِيلَ هُوَ إلَهُ الماضي، والحاضر، والمستقبل، وهذه النظرة النوعية تُعطي للحدث التاريخي أهميته اللاهوتية.

في الأحداث الطقسية الدينية السنوية، تتقاطع كلا مِنَ وجتي النظر النوعية والكمية. ففي عيد الفصح، مثل؛ يُمكن أن تؤدي هذه الممارسة الدينية إلى موقف في الحَيَاةُ يُميز بأداء مناسك راسخة. لكن الغرض الكامل لِهُذا المنسك هُوَ أن يستدعي الإِسْرَائِيلي حدث هَذَا اليوم الَّذِي تم في الماضي بإخراج شعب الله مِنَ مصر (خر ١٣: ٣- ١٠). فيصير الخروج الجماعي مِنَ مصر مثالا ليوم الرَّبِّ المستقبلي.

٦. حملت اليهودية الرؤيوية وما تلاها فكرة أبعد لليوم المستقبلي، حيث يصبح الأخروي الآن جزءاً مِنَ عقيدة الأشياء الأخيرة والرؤيوية القوية النامية. وتُطرح الأسئلة: إلى متى يدوم هَذَا العصر؟ ومتى يُمكننا أن نتوقع العصر الجديد؟ (٢إسد ٤: ٣٣، ٣٥؛ قا؛ مر ١٣: ٤). العصر المسياني سيكون مسبوقاً بفترات أضيق، مُقسمة إلى إثنتا عشرة فترة أقصر (٢با ٢٧) مُشار إليه بين أشياء أخرى مِنَ الإثم والشر والإستباحة (٢إسد ٥: ٢- ١٣؛ مت ٢٤: ١٢). بينما سينشر العصر الجديد بالخطايا (٢با ٢٥: ٤؛ قا؛ مر ١٣: ٢٤)، وَ "النهاية" (٢بارم ٢٩: ٧- ٨؛ قا؛ مر ١٣: ٧) حيث سيكون الإنتقال إلى أيام المسيا عندما يُفسح المجال للحكمة، والبر والحَيَاةُ بالدينونة (١أخن ٥: ٨- ٩).

مِنَ المتوقع أن تجلب أيام المسيا التجديد، وتصحيح الأخطاء، وإسترداد كُل ما فُقد بسبب تعدي آدَمَ. لذا؛ فالأمَم التي إضطهدت إِسْرَائِيلَ ستُحطّم، بينما تسترد إِسْرَائِيل حدودها بالكامل في الْهُيكلِ الجديد (مع أن هذه النقطة لا تتمتع بإجماع حولَها). وستصير إِسْرَائِيلَ غنية بدرجة لم تكن معروفة مِنَ قبل، وسيزيد إثمار كلاً مِنَ الطبيعة والبشر، وسيُحطم الشَّيْطَانَ نفسه وكل الشهوات والشريرة. وسيُسكب الرُوحَ القدس، ويُزال المرض ويُبطل الْمَوْتِ وسيُقام الموتى.

٧. تعتبر نصوص قمران تاريخ اليوم الأخروي كيوم مُحدد (نح ١٣: ١٤). وسيسلم الذين لم يحفظوا الوصايا للسيف (وثص ٨: ١- ٣)؛ سيكون يوم أن يأتي الرَّبِّ، يوم الانتقام (نج ١٠: ١٩)، عندما يُحطم الأشرار. وستكون هناك معركة ومجزرة مخيفة (نح ١: ٩) حيث يشن أبناء النور حرباً ضد أبناء الظلام (١: ١١). بعد ذلك سيُمجّد الله (١٨: ٥- ٨)، وفي يوم الدينونة سيُخلص أولئك الراغبين في أن ينضموا للمختارين (١٤: ٧- ١٥).

ع.ج ١. تشتمل قصص القيامة عَلَى تعابير مُميزة للوقت:"في اليوم الثالث" (١كو ١٥: ٤؛ قا؛ مت ١٦: ٢١؛ لو ٩: ٢٢) أو "بعد ثلاثة أيام" (مر ٨: ٣١؛ ٩: ٣١؛ قا؛ ١٠: ٣٤؛ أيضاً هُوَ ٦: ٢).

إن الحالة المماثلة، فيما يتعلق بمدة الأربعين يوماً، والتي لَهُا أهمية في ع. ق لكلّ مِنَ موسى وَإِيلِيَّا اللذين صاما أربعين يوماً وليلة (خر ٣٤: ٢٨؛ ١مل ١٩: ٨). وهي بطول فترة صوم يَسُوعَ (مت ٤: ٢) وهو ما يبدو أنها مرتبطة بغيرها في ع. ق (قا؛ تث ٨: ٢- ٣، ١٥- ١٦). والملاحظ في قصة تجربة يَسُوعَ أنها تُلمّح لتجربة إِسْرَائِيلَ في البرية في تث ٨: ٣ (مت ٤: ٤؛ لو ٤: ٧). وهناك توازي آخَرَ بين يَسُوعَ وموسى ٩: ١٨ (قابل أيضاً الموعظة عَلَى الجبل بعدئذ)؛ ٣٤: ١٤؛ مز ٩١. وبقول آخَرَ، فإن يَسُوعَ يلخّص تجارب إِسْرَائِيلَ، خاصة جيل البرية.

٢. (أ) إن توقع اليوم الأخير وارد في كافة أنحاء ع. ج: ففي الأناجيل الازائيّة (مثل؛ مت ١٠: ١٥؛ ١٢: ٣٦؛ مر ١٣: ٣٢؛ لو ١٠: ١٢)، ويوحنا (يو ٦: ٣٩؛ قا؛ ايو ٤: ١٧)، وأعمال الرسل (١٧: ٣١)، وفي رسائل بُولُسُ (رو ٢: ٥؛ ١٣: ١٢؛ أف ٤: ٣٠؛ ٢تي ١: ١٢)، وفي الرسائل الجامعة (٢بط ٣: ١٢؛ يه ٦)، وفي رؤ (٩: ٦). يتفاوت أسلوب الكلام، مثل؛ ذلك اليوم (٢تي ٤: ٨)، اليوم الأخير (يو ٦: ٣٩- ٤٠)، يوم الغضب (رؤ ٦: ٧)، يوم القضاء (٢بط ٢: ٩)، يوم الرَّبِّ (١تس ٥: ٢)، يوم ابْنَ الإِنْسَانِ (لو ١٧: ٢٤)، يوم الْمَسِيحِ (في ٢: ١٦)، يوم الرَّبِّ العظيم (رؤ ١٦: ١٤)، أو مجرد اليوم (١كو ٣: ١٣).وكلّهُم في الجمع مشتركين أيضاً (ومثل؛ ٢تي ٣: ١؛ ٢بط ٣: ٣؛ رؤ ٩: ٦؛ ١٠: ٧).

(ب) هناك تصريحات مختلفة واردة عن اليوم الأخير. يُعلّم بُولُس عن ذلك اليوم بشكل رؤيوي بأنه مازال آتياً (رو ٢: ٥؛ ٢كو ١: ١٤)، وبرغم ذلك فهو يعتبر نفسه، في نفس الوقت، إشترك في الحدث الأخروي. فهو ليس فقط متبنيا التقليد السائد بقرب اليوم الأخير (رو ١٣: ١٢)، لكنه يدعو قرائه أيضاً لأن يسلوكوا " كما في النهار" (١٣: ١٣)، و"الآن" مقبول للخلاص (٢كو ٦: ٢). وبقول آخَرَ، فإن العصرين الحاضر والمستقبل متشابكين مع الباروسيا (← ٤٢٤٢) يكون متأخراً، وَ اليوم الوشيك رو ١٣: ١٢ منفصلاً عن البعيد "اليوم الأخير" (مثل؛ ٢بط ٣: ٨). التَعْلِيمَ عن مُفاجأة اليوم الأخير يرد في أماكن مختلفة للـ ع. ج (مثل؛ لو ٢١: ٣٤- ٣٥؛ ١تس ٥: ٢، ٤؛ ٢بط ٣: ١٠). فهو مجهول تاريخه (مت ٢٤: ٤٢؛ ٢٥: ١٣؛ مر ١٣: ٣٢). وكما في التقليد الرؤيوي ستَسبَقَ اليوم الأخير فترة محن وكوارث (قا؛ مر ١٣؛ ٢تي ٣: ١؛ رؤ ٢: ١٠).

(ج) ماذا سيحدث في اليوم الأخير؟ اللهُ (أع ١٧: ٣١) أو الْمَسِيحَ (١كو ١: ٨)؛ في ١: ٦، ١٠؛ قا؛ ٢كو ٥: ١٠) سيدين العالم وسيجازي كُلِّ وَاحِدٍ بحسب أعمالَهُ (رو ٢: ٥). وسيُفرّق بين أولئك الذين سيدخلون الْمَلَكُوتُ وبين الذين سيطردون منه؛ وبقول آخَرَ: في الحاضر لا تزال الْكَنِيسَةِ جسدا مختلطاً (قا؛ مت ٢٥: ٣٤، ٤١). سيُقام الموتى (يو ١١: ٢٤؛ قا؛ ١كو ١٥: ٥٢). وهكذا فاليوم الأخير سيصير يوماً للخوف (مت ١٠: ١٥) وللفرح (لو ٦: ٢٣؛ ٢١: ٢٨؛ ٢تي ٤: ٨).

إن رسالة اليوم الأخير لم تنحصر في المستقبل، عَلَى أية حال، بيد أنها ذات تطبيق محدد في الحاضر. يعتبر بُولُسُ الْكَنِيسَةِ الحالية ممجدة في اليوم الأخير (٢كو ١: ١٤؛ في ٢: ١٦). وأعضائها يحيون الآن كما لو أنهم يعيشون في اليوم الأخير (رو ١٣: ١٣)، وكمسئولين أمام اللهُ حتى يوم مجيء هَذَا اليوم (مت ٢٥: ٣١- ٤٦). ويجب أن يكونوا متيقظين إذ أن هَذَا اليوم غير معلوم (٢٤: ٤٢) حيث سيأتي بغتة (١تس ٥: ١٦).

٣. إن مستقبلية اليوم الأخير (مت ٢٥: ١٣) لا تغير مِنَ حقيقة أن اللهُ مُتسامي وممجد الآن في كنيسته (٢٨: ٢٠). في يوحنا، المعزي (٤١٥٦ ←*paraklētos*) مُمثل الْمَسِيحَ (قا؛ يو ١٦: ٥- ١٥ مع ١٦- ٢٨). ويُشار إليه بعبارات محددة مِنَ الوقت مثل "كُل يَوْم" (مت ٢٦: ٥٥؛ مر ١٤: ٤٩؛ أع ٢: ٤٦؛ ٣: ٢؛ ١كو ١٥: ٣١)، "يَوْماً بعد يوم" (عب ٧: ٢٧؛ ١٠: ١١)، "يَوْماً فَيَوْماً" (٢كو ٤: ١٦). هَذَا الوقت الحاضر، بالرغم مِنَ أنه يُدمج حتى الآن بعصر المجيء (رو ٨: ٣٦؛ ١كو ١٥: ٣١- ٣٢؛ ٢كو ١١: ٢٨)، إلا أنه مازال مُميزاً بالضيق (رو ٨: ٣٦؛ ١كو ١٥: ٣١- ٣٢؛ ٢كو ١١: ٢٨)

انظر أيضاً *marana tha*، مَارَانْ أَثَا (٣٤٤٨)؛ *parousia*، الحضورُ، ظهُور، المجيء، الإِعْلاَنُ (٤٢٤٢).

٢٤٧٧ Ἡρῳδιανοί ،Ἡρῳδιανοί (*Hērōdianoi*)، هيرودسي (٢٤٧٧).

ع.ج ١. بالرغم مِنَ أن الْهُيروديين، كما يُشير بذلك إسمهم، كانوا مِنَ المفترض مؤيدي بيت هيرودس، فإن المعروف عنهم قليل، ويرد ذكرهم في الإِنْجِيلِ مرتين كمتحدين مع الْفَرِّيسِيِّينَ في الجهود لتحطيم يَسُوعَ. في مر ٣: ٦ كان نتيجة مباشرة لشفاء الإِنْسَانِ ذي اليد اليابسة في يوم سبت بمجمع الجليل. وفي مت ٢٢: ١٦؛ وَ مر ١٢: ١٣ عندما أثاروا معاً مسألة دفع الجزية لقيصر.

مِنَ المحتمل أن الْهُيروديين لم يكونوا أعضاء بين موظفي هيرودس المحليين، إذ أنه مِنَ غير المحتمل أن يتحالف الفريسيون، المتحالفين مع الشعب، مع مثل هكذا نوعية، لذا فاللقب يدل عَلَى منزلة مساوية لَهُم. وليسوا مِنَ موظفي البلاط، لأن موظفي القصر حتى أدنى درجة فيهم كانوا غير مطالبين بدفع الجزية. مِنَ ثم؛ فالْهُيروديين، ربما لا يكونوا منتمين لتنظيم معين ولكنهم أولئك الذين يتبنون إتجاه سياسي مستقل مِنَ بيت هيرودس، وأيضاً مِنَ القوة الرومانية.

يبدو أن الْهُيروديين قد ظهروا أثناء فترة حكم أنتيباس وليس هيرودس الكبير، فذاك أكثر إحتمالاً، وأما تبنيهم الاسم هيروديين، فعلى ما يبدو كان بعد خل أرخيلاوس. أعاد أنتيباس بناء سيفورس Sepphoris التي هدمها فاروس Varus سنة ٤ ق.م، وأسسوا عَلَى الشاطيء الغربي لبحر الجليل طبرية. وللحيطة، جلب أنتيباس مسئولين يهوديين لحكم كلتا المدينتين، بدستور يوناني منتظم. لذا فقد كسب أنتيباس ولاء الطبقة الراقية مِنَ الْيَهُود، وهم مِنَ ملأوا المكاتب في المجالس والقضاة.

إن النزاع بين أنتيباس وبيلاطس، مهما كان أصلَهُ، لاشك في أنه ساهم في إرتفاع سهمه بين عامة الناس، إذ أن حكم بيلاطس لم يلاقي قبولاً واسع الإنتشار. لقد أنشأ قانون الوكلاء الرومانيين في الْيَهُود الرغبة في أن لا يعانوا مِنَ هيرودس الكبير آخَرَ، فقد رأو في حكم الوكيل الروماني قدراً مِنَ القبول. وفي ذات الوقت كان هناك إنتفاضة تدعم بشكل عام بيت هيرودس في شخص أنتيباس. ذلك الدعم الجزئي أعطى تعبيراً بالظهور في عهد الْهُيروديين، كما أنه مِنَ المحتمل أن يكون قد إنضم إليهم ليس فقط الأرستقراطية الرسمية التي أنشأها أنتيباس، بل واليهود الآخرين في التأثير والمقام. لم يكن الْفَرِّيسِيِّينَ حلفاء لْهُيرودس، لكنهم تحالفهم مع الْهُيروديين في حادثة تقدير المال لَهُو أمر مفهوم. وكلا الطرفين كان لديه الرغبة في التخلص مِنَ يَسُوعَ الَّذِي عدوه مثير الشغب، وأن نشاطاته أن عاجلاً أم آجلاً ستعطي الفرصة لتدخل الرومان وهو ما يهدد المؤسسة اليهودية.

لكن لماذا إتجه الفريسيون إلى الْهُيروديين في حادثة شفاء الإِنْسَانِ اليابس اليد في السبت بالمجمع؟ يبدو مِنَ الظاهر في هذه المسألة هُوَ الغيرة عَلَى التوراة، لكن الْهُيروديين كان إهتمامهم السياسي يغلب عَلَى الأمور الدينية. في الحقيقة، مِنَ المحتمل أنهم لم يكونوا حاضرين في الخدمة الموصوفة في مر ٣: ٦، إذ أن الفريسي قد خرج مِنَ المجمع ليتشاور مع الْهُيروديين. عَلَى الأغلب أن هَذَا الإجتماع قد حدث حين كان الْهُيروديين الحزب الوحيد المتواجد في الجليل. وبعد الكل، الحزب الأرستقراطي الصدوقيين (← *Saddoukaios*، ٤٨٨١) الموجود فقط في أُورُشَلِيمَ. بلا شك لم يكن السؤال الديني ذو بال عند الْهُيروديين، في خرق يَسُوعَ الظاهر للسبت، لكنهم كانوا مهتمين بمنع القلاقل التي قد تؤدي إلى الإضطرابات وتهدد النظام السياسي والإجتماعي. فإذا ما بدأ الشك بأن يَسُوعَ قد يكون المسيا، فهناك للحق يكون إضطراباً سياسيا، إذ أن أي إدعاء مسياني سيضرب آمال الْهُيروديين في إستعادة حكمهم عَلَى اليهودية.

٢٤٨٣ (*hēsyclazō*، يسكت، يَصمتَ، راحةَ) ← ٢٤٨٤.

٢٤٨٤ ἡσυχία ،ἡσυχία (*hēsychia*)، سكوت، هدوء (٢٤٨٤)؛ ἡσυχάζω (*hēsychazō*)، يسكت، يستريح، يهدأ (٢٤٨٣)؛ ἡσύχιος (*hēsychios*)، هادىء (٢٤٨٥).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تُستخدم *hēsychia* لْهُدوء السلام (مقابل الحرب)، والإغاثة مِنَ الألم، ومكان الخلوة، وحَيَاةُ الْهُدوء. والصفة *hēsychazō* تصف ترتيباً هادئا. وتدل *hēsychios* عَلَى توقف الخطاب عموماً، والعمل، أو النزاع، وهدوء الشخص، أو فرض الصمت.

٢. في سب يُمكن أن تُشير *hēsychia* إلى الحرية مِنَ حرب (١أخ ٤: ٤٠؛ ٢٢: ٩)، وَ سكون الليل (أم ٧: ٩)، وهدوء الحَيَاةُ (١١: ١٢؛ حز ٣٨: ١١؛ ١مك ٩: ٥٨). أما الفعل *hēsychazō* فيستعمل في أغلب الأحيان للسلام الَّذِي يلي الحرب (مثل؛ قض ٣: ١١، ٣٠؛ ٢مل

١١: ٢٠)، والإمتناع عن الكلام (نح ٥: ٨؛ أي ٣٢: ٦)، والتوقف عن العمل (٣٢: ١)، وَ مِنَ الإسترخاء (٣٧: ٨).

ع.ج ١. في كتابات لو تدل *hēsychazō* عَلَى الإرتياح مِنَ العمل في يوم السبت (لو ٢٣: ٥٦)، والتوقف عن محاولة للإقناع (أع ٢١: ١٤)، ويُسكت معارضةً محتملة (لو ١٤: ٤؛ أع ١١: ١٨). وتصور *hēsychia* في أع ٢٢: ٢ الصمت الَّذِي حلّ عَلَى حشد أورُشَلِيمَ المهتاج عندما سمعوا بُولُسَ يخاطبهم بالآرامية.

٢. في ١تس ٤: ١١ يحث بُولُسُ التسالونيكيين لأن يحرصوا عَلَى حَيَاةٍ خفية في هدوء (*hēsychazō*). علاوة عَلَى ذلك، أن يتفادوا عدم الترتيب، والإهتمام بعملِهِم بالهُدوء (*hēsychia*) ويكسبون قوتهم (٢تس ٣: ١٢). وبأي إبتهاج أخروي (قا؛ ٢: ١٢) قد ينتج إضطرابا للعلاقات أو تكاسل الفرد فهو موبّخ هنا.

٣. في الرسائل الرعوية، يحث بُولُسُ الْمَسِيحِيين عَلَى الصلاة مِنَ أجل الأمور التي تسمح لَهُم بـ "حَيَاةً مُطْمَئِنَّةً هَادِئَةً" *hēsychios* (١تي ٢: ٢)، خالية مِنَ الإضطرابات الخارجية. كما يوجه النساء للإستماع "بِسُكُوتٍ *hēsychia* فِي كُلِّ خُضُوعٍ لتَعَالِيمَ الْكَنِيسَةِ وتظهر الإحترام اللازم لمعلميها (٢: ١١). الشرح العام للآية غير متعلق بخضوع المرأة في الخدمة (مع ذلك قا؛ ١تي ٢: ٣- ٥)، كما أنها لا تمارس أي سلطة أكليروسية عَلَى الرجل. في الْكَنِيسَةِ كانت المرأة تبقى صامتة (١تي ٢: ١٢ *hēsychia*).

٤. يَصِرُّ بطرس عَلَى أن زينة المرأة لا يجب أن تكون خارجية بل داخلية "زِينَةَ الرُّوحِ الْوَدِيعِ الْهَادِئِ" (*hēsychios*) (١بط ٣: ٤)، رُوحَ يدفع بهدوء الإضطراب الناتج عن الآخرين، ولا تخلق مشاكل.

انظر أيضاً *ēchos*، صوت، هتاف، صيت (٢٤٩١)؛ *sigaō*، يسكت، يصمت، مكتوم (٤٩٦٧)؛ *siōpaō*، يهدأ، يسكت، يصمت (٤٩٩٥)؛ *phimoō*، يكمّ، يسكت (٥٨٢١)؛ *phōnē*، صوت، ضوضاء، قول، لغة (٥٨٨٩).

٢٤٨٥ (*hēsychios*، هادىء) ← ٢٤٨٤.

٢٤٩٠ (*ēcheō*، يضج، يطن) ← ٢٤٩١.

٢٤٩١ ἦχος[1]، ἦχος[1]، (*ēchos*[1])، صوت، هتاف، صيت (٢٤٩١)؛ ἠχέω، (*ēcheō*)، يضج، يطن (٢٤٩٠)؛ ἦχος[2]، (*ēchos*[2])، هدير، ضجيج (٢٤٩٢).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تدل *ēchos'* على صوت الكلمات، أو الحروف، أو الصوت. ويمكن أن تكون كـ *ēcheō* فتُستعمل للصدى، وفي المعنى الطبي، وللضوضاء المزعجة للأذن. يمكن للفعل *ēcheō* أن يصف رنين درع معدني أو سقسقة جندب.

٢. في سب ترد *ēchos* (٢٥مرة) وَ *ēcheō* (٢٢مرة). وكلا الكلمتان تدلان عَلَى الأصوات اللا مفصلية عموماً، مثل إنفجار البوق (خر ١٩: ١٦؛ مز ١٥٠: ٣)، وهدير الْمِيَاهِ (٤٦: ٣؛ أش ١٧: ١٢)، أو إضطرابات مدينة أو معسكر عسكري (را ١: ١٩؛ ١صم ٤: ٥).

ع.ج ١. ترد *ēchos* في ع. ج ٤ مرات، وتدل عَلَى هدير البحر والأمواج (لو ٢١: ٢٥)، أو صوت *ēchos* مِنَ السَّمَاءِ مثل هبوب الرِيح العنيف (أع ٢: ٢)، إنفجار البوق (عب ١٢: ١٩)، و"مجازياً" عَلَى إنتشار إشاعة في كافة أنحاء منطقة (لو ٤: ٣٧).

٢. في ١كو ١٣: ١ نجد الإستخدام الوحيد لـ *ēcheō* في ع. ج.يقترح بُولُسُ بأنه عند ممارسة أي مِنَ المواهب الرُوحِية، ومن ضمنها التكلم بالسنة، بدون محبة (وبقول آخَرَ: بدون مترجم لا يُمكن أن يُفهم أو يستفيد منها أحد، قا؛ ١٤: ٥- ١٢، ١٩) "فَقَدْ صِرْتُ نُحَاساً يَطِنُّ أَوْ صَنْجاً يَرِنّ *ēcheō*" وهو ما قد يُسمع في العبادة الوثنية.

انظر أيضاً *hēsychia*، سكوت، هدوء (٢٤٨٤)؛ *sigaō*، يسكت، يصمت، مكتوم (٤٩٦٧)؛ *siōpaō*، يهدأ، يسكت، يصمت (٤٩٩٥)؛ *phimoō*، يكمّ، يسكت (٥٨٢١)؛ *phōnē*، صوت، ضوضاء، قول، لغة (٥٨٨٩).

٢٤٩٢ (*ēchos*[2]، هدير، ضجيج) ← ٢٤٩١.

Θ thtea

٢٤٩٨ θάλασσα، θάλασσα، (*thalassa*)، بحر، بحيرة (٢٤٩٨).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تدل *thalassa* عَلَى المحيط، البحر المفتوح.

٢. غالباً ما تستعمل سب *thalassa* للبحر بدون أي تمايز بين البحر والبحيرات. حيث تدعو البحر الأبيض المتوسط (يش ١: ٤) وَ البحر الأحمر (خر ٢٣ :٣١) *thalassa* وأيضاً تُستخدم للبحر الميت (تك١٤: ٣)، وبحيرة جنيسارت (كِنّارَة، عد ٣٤: ١١). (أ) وحسب المفهوم العام للقدماء فإن ع. ق يُصوّر الأَرْضِ عَلَى شكل قرصٍ مُحاط ببحر (تك ١: ٦-١٠)، أو ماء (← *hydōr*، مائي ٥٦٢٣) الّذِي هُوَ نفسه خليقة الله (مز ١٠٤: ٢٤-٢٦)، وذاتَ مرة كانت تغطي الْمِيَاهِ كُل وجه الأَرْضِ (تك١: ٢) ولكن يهوه أعاد الْمِيَاهِ لتجتمع في مكان وَاحِدٌ (١:٩-١٠)، أسس الله أرضه عَلَى البحار والأنهار(مز ٢٤: ٢).

(ب) ولكن بسبب ارتباط البحر بالفوضى (تك١: ٢، *abyssos*، ← الْهَاوية، *abyss*،١٢) يصبح البحر تجسيداً للكارثة. وفي البحرقوة الْمِيَاهِ المُعادية لله (قا؛ مز ٤٦: ٣-٤: ٦٥: ٨)، فالبحر مسكن التنين الّذِي هُوَ عدو الله (أي٧: ١٢؛ قا؛ دا ٧؛ رؤ ١٣: ١).

(ج) لكِن البحر يرتعد أمام يهوه (حب ٣: ٨) الّذِي يحارب ويبيد وحوشه الشّيْطَانيَة، الحوت لوياثان، والتنين (مز٧٤: ١٣-١٤؛ إش ٢٧: ١). يهوه هُوَ رب البحر (قا؛ نح ٩: ٦؛ إش ٥٠: ٢)؛ وبإمكانه أن يأمر بفيضان غامر مدمر ليحرر الأَرْضِ في دينونة للإِنْسَانيَة التي غرقت في الشر (تك:٦-٨). حقاً؛ يستخدم يهوه البحر ليُغرق أعدائه خر ١٤ :٢٣، ٢٨؛ ١٥ :١). وفي المقابل، يختبر الصدّيق معونة يهوه وسط أخطار الْمِيَاهِ والنار (مز ١٨:١٧؛ إش ٤٣: ٢).

(د) يحتفظ البحر بدوره المُهدد في اليهودية، الآنِ فقط تُسمى القوى الشّيْطَانيَة أيضاً بوضوح أكبر كامتلاك سلطان عَلَى البحر. بانتصار يهوه عَلَى البحر، قوّة الفوضى في الزمن البدائي (سي ٤٣ :٢٣)، توقعت اليهودية دمار الله لقوّة وحوش البحر في نهاية الأزمان، بينما تثور مياه البحار والأنهار ضد الأشرار(حك ٥: ٢٢).

ع .ج ١. كما في ع. ق، كذا في ع. ج لا يوجد تمايز بين البحر والبحيرة. فقد دُعي كلٌ مِنَ البحر المتوسط (أع ١٠: ٦، ٣٢) والبحر الأحمر (٧: ٣٦؛ ١كو١٠: ١)، وبحر الجليل (مت ٤: ١٨) كلّها باسم *thalasssa*. لو وحده، متعمداً، يُسمي بحيرة جينيسارت (الجليل) *limnē*، بحيرة (← ٣٣٤٩).

٢. إن الدور الكوزمولوجي للبحر هو جوهرياً كما في ع. ق. فاللهُ هو خالق العالم الثلاثي الأقسام: السَّمَاءِ، والأَرْضِ، والبحر (أع ٤: ٢٤؛ ١٤: ١٥؛ رؤ١٠: ٦؛ ١٤: ٧). "بَحْرُ زُجَاجٌ" (٤: ٦؛ ١٥: ٢) هو السطح الشفاف لقبة السَّمَاءِ مع المحيط السماويّ، والذي كان يعتقد بأنه مصدر المطر؛ نار هَذَا البحر (١٥: ٢) هي برق العاصفة الرعدية السماوية، عَلَى الأرجح تُفهم هنا كدينونة. يسترجع مشهد انتصاب المنتصرين عَلَى البحر السماوي ترنيمة نُصرة إِسْرَائِيلَ عَلَى مصر بواسطة البحر الأحمر (خر١٥).

٣. والبحر أيضاً يُهدّدُ الحَيَاةَ في ع. ج (مثلاً؛ لو ٢١: ٢٥؛ أع ٢٨: ٤؛ ٢كو١١: ٢٦) مِنَ ثم فهو يقف بجانب مِنَ يعادي اللهُ. يوسّعُ رؤ على نحو خاص التقاليد اليهودية الرؤيوية خاصة في مفهومها عن البحر كقوة شخصية (رؤ ٧: ٢-٣) والذي سيُهزم في الأيام الأخيرة؛ كما يجب أن يُسلّم موتاه (٢٠: ١٣) ثم يُزال مِنَ الوجود (٢١: ١). البحر أيضاً هو مسكن الوحوش الشّيْطَانيَة (١٣ :١)، وبضربات آخَرَ الأيام سيتحول ماء البحر إلى دم (٨: ٨؛ ١٦: ٣).

٤. وكما هو الحال مع البحر المفتوح، فإن بحر الجليل أيضاً تحت سطوة القوى الشّيْطَانيَة، التي تحاول مع الرياح (قا؛ يع ١: ٦؛ رؤ ٧: ١) أن تدمر تلاميذ يَسُوعَ. ولكن الريح والبحر يجب أن يطيعا كلمة يَسُوعَ ذات السلطان (مت ٨: ٢٣-٢٧؛ مر ٤: ٣٥-٤١؛ لو ٨: ٢٢-٢٥). ويمكن أن يُفهم سير يَسُوعَ عَلَى البحر (مت ١٤: ٢٢-٢٣؛ مر ٦: ٤٥- ٥٢) كانتصار عَلَى القوى الشّيْطَانيَة الموجودة في الْمَاءِ (قا؛ أيضاً: غرق خنازير كُورَةِ الْجِرْجَسِيِّينَ في مت ٨: ٣٢؛ مر ٥: ١٣؛ لو ٨: ٣٣). والماء هو المكان المُفضل لتجلي الله للإِنْسَان (قا؛ دعوة التلاميذ الأوائل عند بحرالجليل، مت ٤: ١٨-٢٢؛ مر ١: ١٦-٢٠؛ قا؛ مت ١٧: ٢٤-٢٧). ويبدو أنه يوجد أيضاً معنى رمزي في اصطياد بطرس، وأندراوس، ويعقوب، ويوحنا صيداً وفيراً مِنَ السمك (لو ٥: ١-١١؛ يو ٢١: ١-١١)؛ وقد استخدم يَسُوعَ هذه المعجزة ليُصوّر حقل الخدمة المثمر.

انظر أيضاً *pēgē*، ينبوع، بئر (٤٣٨٠)؛ *hydōr*، ماء، مياه (٥٦٢٣)؛ *kataklysmos*، فيضان، طوفان (٢٨٨٦)؛ *lordanēs*، نهر الأردن (٢٦٧٤)؛ *limnē*، بحيرة (٣٣٤٩).

٢٥٠١ (*thambeō*، يندهش، يتعجب) ← ٢٥١٢

٢٥٠٢ (*thambos*، دهشة، خوف) ← ٢٥١٢

٢٥٠٥ θάνατος، θάνατος، (*thanatos*)، مَوْتِ(٢٥٠٥)؛ θανατόω، (*thanatoō*)، يقتل، يُميت (٢٥٠٦)؛ ἀθανασία، (*athanasia*)، خلود، عدم الْمَوْتِ (١١٤)؛ θνήσκω، (*thnēskō*)، يقتل، يُميت (٢٥٦٩)؛ ἀποθνήσκω، (*apothnēskō*)، يموت، مَوْتِ (٦٣٣)؛ συναποθνήσκω، (*synapothnēskō*)، يموت مع شخص ما (٥٢٧١)؛ θνητός، (*thnētos*)؛ هالك، مائت (٢٥٧٠).

ث ي ١. تعني *thanatos* عمل الْمَوْتِ أو حالة الْمَوْتِ. لكنها تُستخدم أيضاً للخطر المُهلك، وطريقة الْمَوْتِ، وعقوبة الْمَوْتِ. بنفس الطريقة تعني *thanatoō* إقتياد شخص ما للموت، يَقْتُل أو يَقتاد لخطر مُهلك. توصف المخلوقات الحية الخاضعة للموت بـ *thnētos*، هالك، فاني. والبشر يُدعون *thnētoi*، فانون، بخلاف الآلِهَة الذين لَهُم *athanasia*، الخلود. فقط في بعض الحالات الاستثنائية يرتفع البشر كالأبطال إلى مصاف الآلِهَة الخالدة.

تدل كلٌ مِنَ *thnēskō*، يموت وَ *apothnēskō*، ينتهي أو يفنى عَلَى فعل الْمَوْتِ. حيثما نجد إشارة إلى مَوْتِ مشترك مع آخرين نجد الشكل المركّب *synapothnēskō*، يموت مشاركا شخص ما.

في الفترة الْهِلينية، استخدمت الكلمات *thanatos* و*thanatoō* وَ *thnēskō* و*apothnēskō* بشكل مجازي للموت الثقافي والرُوحي.

٢. يعني الْمَوْتِ بالنسبة لليونانيين نهاية النشاط الحيوي، حتى إذا وجدت النفس مكاناً في عالم الموتى. والموت هو المصير المشترك لكل فرد، ويرون في الْمَوْتِ جانبه السلبي، وهو ما يظهر واضحا بين الفينة والأخرى، حيث يُشخصون الْمَوْتِ كشَيْطَانٍ أو وحش مِنَ العالم السفلي. وبما أن اليونانيين ليس لديهم عقيدة للخلق مِنْ ثم فالموت لا يطرح عليهم السؤال: "لماذا؟" وجد إدراك حتمية الْمَوْتِ نتيجته الطبيعية في المطالبة بالتمتع بمباهج الْحَيَاةُ إلى أقصى ما يمكن (قا؛ الحد الأقصى في اكو ١٥: ٣٢ "فَلْنَأْكُلْ وَنَشْرَبْ لأَنَّنَا غَداً نَمُوتُ!"). فالموت بسلام بعد حَيَاةُ طويلة كان بمثابة بركة عظيمة، بيد أن القدماء أيضاً كانوا يرون في الْمَوْتِ راحة كبيرة كتحرر مِنَ عبثية الْحَيَاةُ.

٣. تظهر إحدى طرق التغلب عَلَى معاناة الْمَوْتِ في فكرة أن الشخص يحيا كامتداد في أولاده. والمراثي والأنصاب الجنائزية العظيمة تُساعد أيضاً في إحياء ذكرى المتوفي، وهذا ما يجعل الْمَوْتِ محتملاً.

كانت إحدى سمات اليونانيين هي جعل الْمَوْتِ جزءاً مِنَ الْحَيَاةُ باعتباره كفعل إنجاز بشري. كان مِنَ المهم أن يموت الشخص بشكل مجيد ولائق، سواء كان ذلك في قتال بشجاعة أو مواجهة الْمَوْتِ بلا خوف ولا وجل، وفي مثل هذه الحالات أعتبر الْمَوْتِ شيئاً رفيعاً. كما كان للفلاسفة اليونانيين ردود أفعال مختلفة على عملية الْمَوْتِ ومعنى الْمَوْتِ.

٤. مِنَ حين لآخر نجد إعتقادا في خلود النفس لدى اليونانيين. فأفلاطون، مثلا؛ يناقش هَذَا الإعتقاد بالتفصيل ويعطيه أساساً فلسفيا كبديهية مِنَ وجهة نظر أخلاقية للشخصية. ففي الْمَوْتِ، تتخلص النفس مِنَ الْجَسَدِ، أي غير الفاني مِنَ الفاني. كما أن لدى أفلاطون عقيدة التناسخ، والتي ترتبط بالمكافآت والعقوبات عَلَى الأعمال التي حققتها النفس في حياتها. بينما رفض الرواقيون، بوجه عام، عقيدة الخلود الشخصي، ففي الْمَوْتِ تعود النفس المفردة لتتحد بالذات الكونية، التي تتخلل الكون.

ع.ق كُلّ الكلمات مِنَ فئة *thanatos* ترد في سب، ومع ذلك فإن *athanasia*، خلود، ترد فقط في الكتابات المتأخرة (حك؛ ٤مك). وطرق إستخدامها لا تختلف كثيراً عما في ث ي.

١. (أ) يعني الْمَوْتِ النهاية الحتمية لوجود فرد (٢صم ١٢: ١٥؛ ١٤: ١٤). لقد أخذ البشر مِنَ تراب وإليه يرجعون (تك ٣: ١٩). وحينما تنحدر النفس إلى الْهَاوِية (←*hadēs*، ٨٧) حيث لا تأتيها حَيَاةُ أخرى. وهذا واضح مِنَ الشكوى المتكررة بأن الْمَوْتِ يجلب معه الإنفصال عن يهوه، مصدر الْحَيَاةُ (مز ٦: ٥؛ ٣٠: ٩؛ ٨٨: ٥، ١٠- ١٢؛ أش ٣٨: ١١). فلا مفر مِنَ قبول نصيبنا المشترك في الْمَوْتِ (تك ٣: ١٩؛ سي ١٤: ١٨- ١٩؛ ٤١: ١- ٤).

إذا كان الله يسمح لنا بالموت في سن متقدمة وملء الأيام، حتى نحقق في هذه الْحَيَاةُ ما يمكننا، فربما نكون راضين وشاكرين له (تك ١٥: ١٥؛ مز ٩١: ١٦). صحيح أننا قد نتأوه لمفارقتنا الْحَيَاةُ (٩٠: ٣- ٦) ونتكلم في صلواتنا عن فخاخ الْمَوْتِ وعن الْهُبوط إلى الْهَاوِية (١١٦: ٣، ٨) إلا أن الْمَوْتِ لن يصبح موضوعا للخوف. لكن ما ينبغي الخوف منه هو الشر أو الْمَوْتِ المبكر، الَّذِي يُشير إلى عقاب الله عَلَى الْخَطِيّة البشرية. لأن الله يعاقب الأفراد بالموت لكي يُطهّر جماعة شعبه مِنَ فاعلي الشر (قا؛ تث ١٣).

(ب) لا يشتمل ع. ق عَلَى مفهوم الْخَطِيّة الأصلية أو وراثة الْمَوْتِ كنتيجة للخطية. فالموت نظرياً لا يرتبط بالعقاب الإلَهي. لقد هُدّد آدَمَ بالموت المبكر كعقاب لفعل مؤكد للعصيان (تك ٢: ١٧، "لأَنَّكَ يَوْمَ تَأْكُلُ مِنْهَا مَوْتاً تَمُوتُ"). وحتى في مز ٩٠، الَّذِي يُشير إلى قصة السقوط ويعكس الصلة بين الْخَطِيّة والموت، حيث الطبيعة العابرة لِلْحَيَاةُ تُنسب للخطية البشرية (قا؛ مز ١٤: ٢، ٥١).

(ج) وحيث أن الفرد يحيا حياته كأحد أفراد شعب يهوه، فإن فكرة أن الْمَوْتِ قد يتحقق كعمل بطولي غير واردة، وغير مقبولة. حتى حينما يدرك الفرد صعوبة الْحَيَاةُ وينظر لَهُا نظرة تشاؤمية، فإن الإنتحار يُعدُّ إنكاراً لِلْحَيَاةُ. فعندما قتل شاول نفسه بعد مَوْتِ أبنائه وهزيمته في المعركة، متفاديا بذلك الوقوع في أيدي الفلسطينيين، فإننا لا نجد أية إشارة إلى أنه قد أنهى حياته بشكل بطولي (١صم ٣١؛ قا؛ ٢صم ١٧: ٢٣).

(د) نادراً ما يُرى يهوه كرب عَلَى الْهَاوِية (مز ١٣٩: ٨). ففيه تُوضع الثقة الكلية، حتى تجاه الْمَوْتِ (٧٣: ٢٣- ٢٨).

٢. (أ) بعد السبي اكتسبت مفاهيم الشعب والعهد معنىً جديداً. فقد كان هناك فردانية في العلاقة مع الله (أر ٣١: ٢٩- ٣٤؛ حز ١٨: ٢- ٣٢). لقد عنى هَذَا بالنسبة لليهود، في القرون القليلة قبل الْمَسِيحِ، أن الْمَوْتِ فرض مشكلة صعبة. لقد كان يُنظر إليه على نحو متزايد عَلَى أنه شيء غير ملائم للمصير الإِنْسَانِي. لقد شدّد الْكُتّاب عَلَى أن خطية آدَمَ هي ما جلب الْمَوْتِ للعالم: "وضعت عليه [آدَمَ] واحدة مِنَ وصاياك، لكنه انتهكها، وفورا عيّنت موتا لَهُ ولأحفاده" (٢ إسد ٣: ٧).

(ب) حيث أن الْمَوْتِ اعتبر كشيء جلبه البشر عبر التاريخ، فالطريق كانت مهيئة لإمكانية عكس ذلك، بأن الله سيتغلب عَلَى الْخَطِيّة والموت. لذا نجد في الكتابات الرؤيوية اليهودية مفهوم مَلَكُوتُ الله في نهاية الأَزْمِنَةُ، حيث تنغلب الخطيئة ويفقد الْمَوْتِ قوته. وجد رجاء القيامة (← *anathasis*، ٤١٤) يرد أول مرة في أش ٢٦: ١٩؛ دا ١٢: ٢، مِنَ احتمالية الإيمان بأن الْمَوْتِ حتى للأجيال المبكرة سيُقهر بعمل إلَهي للخليقة الْجَدِيدَةُ. سيدخل الأبرار إلى حَيَاةُ أَبَدِيّة، فيما يبقى الأشرار في مَوْتِ أبدي (٢إسد ٧: ٣١-٤٤).

(ج) هناك أيضاً إستخدام متزايد للموت في لغة رمزية. فالموت يحدث حينما إسْرَائِيل، أو (بدءاً مِنَ حزقيال) الفرد الإِسْرَائِيلي، ينفصل عن الله (حز١٨: ٢١-٣٢). هنا تتوقف الشركة مع الله، التي تُرى كموت، كما تُرى متعة العلاقة معه كحَيَاةُ.

٣. مع تغيرات التأكيد الرُوحَي الَّذِي ميّزَ الفترة الْهَلينية فإن الأفكار الثنائية بدأت تشق طريقها لليهودية بقوة. وهكذا أتى اعتبار أن النفس خالدة (حك ٣: ٤؛ ٤: ١؛ ١٥: ٣). تبقى النفس في الأماكن السماوية منتظرة القيامة (١أخن ١٠٢-١٠٤؛ ٢ إسد ٧: ٨٨-٩٩)— ماعدا أولئك الكتّاب الذين رفضوا مفهوم القيامة واقتنعوا بأن وجوداً أبدياً بدون جسد بدأ مباشرة بعد الْمَوْتِ (٤ مك ١٦: ١٣؛ ١٧: ١٢).

ثمة أثر آخَرَ للتأثير اليوناني كان في الطريقة التي نظر بها للشهداء الْيَهُود موتهم كعمل بطولي، لذلك كان يُحتفل به كعمل مجيد (٤مك١٠: ١) وفاضل (٢مك ٦: ٣١). يذكر يوسيفوس أن أليعازر القائد اليهودي كان يشجع الْيَهُود في قلعة ماسادا masada عَلَى اختيار الْمَوْتِ بدلاً مِنَ الاستسلام للرومان. إذا كان مِنَ المستحيل أن يعيش الشخص بشرف فعليه أن يموت بشجاعة. واختيار مثل هَذَا النوع مِنَ الْمَوْتِ يترك إعجاباً ويقدر الذين يموتون في الجهاد مِنَ أجل الحرية كمطوّبين.

ع.ج في ع. ج ترد *thanatos*، مَوْتِ ١٢٠ مرة في الاناجيل؛ غالباً في الإشارة لموت يَسُوعَ، بينما في كتابات بُولُسَ، تُشير إلى الْمَوْتِ البشري. ويرد *thanatoō*، يقتل، ١١مرة، وَ *thnētos*، مائت، ٦ مرات، كلَّها في كتابات بُولُسَ. تُستخدم *apolhnēskō*، يموت، ١١٢ مرة في ع. ج. وفي الأناجيل الازائيّة نادراً ما تُستخدم لموت يَسُوعَ، بينما في بُولُسَ يتكرر هَذَا الاستخدام بسبب الصيغة الاعترافية: "الْمَسِيحَ مَاتَ مِنْ أَجْلِ خَطَايَانَا" (اكو ١٥: ٣؛ قا؛ رو ٥: ٨). أما *synapothnēskō*، يموت مع شخص ما، فترد في (مر١٤: ٣١؛ ٢كو ٧: ٣؛ ٢تي ٢: ١١)؛ تحمل في المثال الأخير فقط إشارة كرستولوجية، و*athanasia*، خلود، ترد ٣ مرات (اكو١٥: ٥٣-

٥٤؛ ١تي ٦: ١٦).

١. إن نظرة ع. ج للموت هي استمرارية مباشرة للنظرة اليهودية القديمة. فالبشر *thnētos* فانون، ويحيون في ظل الْمَوْتِ (مت ٤: ١٦؛ عب٢: ١٥). الله الَّذِي هُوَ مصدر كُلّ الحَيَاةُ، وهو الَّذِي وَحْدَهُ لَهُ عَدَمُ الْمَوْتِ (١تي ٦: ١٦). ويُرى الْمَوْتِ كموت فرد، ونسبياً فكرة أن الْمَوْتِ هُوَ استمرار الحَيَاةُ في الجماعة غريبة عن فكر ع. ج.

(أ) هَذَا هُوَ الوضع الَّذِي ارتبطت فيه أهمية السؤال ما الَّذِي يسبب الْمَوْتِ؟. لقد تمثلت الإجابة عن هَذَا السؤال فيما قالَهُ بُولُسُ: "لأَنَّ أُجْرَةَ الْخَطِيَّةِ هِيَ مَوْتٌ"(رو ٦: ٢٣). وعلى هَذَا الأساس يمكن اعتبار أن للشَيْطَانَ سلطان عَلَى الْمَوْتِ (عب٢: ١٤)، ومع ذلك؛ فالله نفسه بالطبع مِنَ يستطيع إبادة كل مِنَ الْجَسَدِ والنفس في جهنم (قا؛ مت ١٠: ٢٨؛ رو٢: ٢٣). بالنسبة لـ ع. ج، ما سبب الْمَوْتِ؟ فهذا سؤال لاهوتي. فالموت كوني ويشير إلى شمولية الْخَطِيَّةِ البشرية وإلى احتياجنا للفداء. فعندما ندير ظهورنا لله فنحن بذلك نعزل أنفسنا عن مصدر الحَيَاةُ ونصبح تحت سلطان الْمَوْتِ.

إذا ما كرسنا حياتنا للأمور الدنيوية، والتي نمارس سيطرتنا فيها، نكون قد فصلنا أنفسنا عن مصدر الحَيَاةُ الحقيقية. وفي تقدمنا نحو الْمَوْتِ نرى الحالة الأساسية للحَيَاةُ: نعيش كمذنبين في الْمَوْتِ. لذا؛ يسيطر الْمَوْتِ عَلَى حياتنا وإلى هَذَا الحد تكون الحقيقة الحالية. فالموت "الرُوحي" والموت "الْجَسَدِي" مرتبطان معاً بشكل معقد، ويشكلان حقيقة الحَيَاةُ في الْخَطِيَّةِ. لذا يصرخ الخاطيء "مَنْ يُنْقِذُنِي مِنْ جَسَدِ هَذَا الْمَوْتِ؟" (رو ٧: ٢٤).

(ب) إن بُولُسُ، مِنَ بين كُتّاب ع. ج، هو مِنَ يُسلّط الضوء عَلَى الصلة بين الخطيئة والْهَلاك. فبعد أن أشار إلى أن الجميع قد سقطوا في الخطيئة وأصبحوا تحت سلطان الْمَوْتِ (رو ١-٤)، وبأنهم مدعوون للحَيَاةُ في الْمَسِيحِ يتابع في ٥: ١٢-٢١ لتطوير هَذَا الموضوع مستعينا بنموذج آدَمَ والْمَسِيحَ. الحَيَاةُ التي قدمها الْمَسِيحَ هي مقارنة مشابهة لحقيقة أنه "بِإِنْسَانٍ وَاحِدٍ [آدَمَ] دَخَلَتِ الْخَطِيَّةُ إِلَى الْعَالَمِ وَبِالْخَطِيَّةِ الْمَوْتُ" (رو٥: ١٢؛ قا؛ ١كو١٥: ٢١-٢٢). ولكن الْمَوْتِ ليس قدراً قد ورثناه "إِذْ أَخْطَأَ الْجَمِيعُ". لذا فالموت هو عقاب لخطيئة كُلّ وَاحِدٍ شخصياً. ومن ناحية أخرى، الخلاص والحَيَاةُ، وبقول آخَرَ: النصرة عَلَى الْمَوْتِ، وهي لا تأتي كنتيجة لمجهوداتنا الخاصة، لكن مِنَ خلال عمل نعمة الله الآتية مِنَ خارجنا فقط والتي كيّفت نفسها لتناسبنا.

وفي تمردنا عَلَى الله نسعى لأن نجد الحَيَاةُ مِنَ خلال أعمالنا الذاتية، مِنَ ثم؛ حينما نجعل مِنَ الشريعة وسيلة لخلاصنا، فإننا نجد موتاً بدلاً مِنَ الحَيَاةُ. لذا فالشريعة، والخطية، والموت يتساوون في المستوى: "أَمَّا شَوْكَةُ الْمَوْتِ فَهِيَ الْخَطِيَّةُ وَقُوَّةُ الْخَطِيَّةِ هِيَ النَّامُوسُ" (١كو ١٥: ٥٦). وفقا لذلك؛ فأولئك الذين يُحاولون الحصول عَلَى الحَيَاةُ استنادا عَلَى الشريعة يكون الْمَوْتِ حقيقة حالية لَهُم (رج رو ٧: ٩- ١٠).

إذا كان الْمَوْتِ نتيجة الْخَطِيَّةِ البشرية فلماذا تخضع المخلوقات الحية الغير البشرية للفناء؟ عَلَى هَذَا يُجيب بُولُسُ بأن"الخليقة" أخضعت، ليس بإرادتها الحرة ولكن كنتيجة للخطية البشرية، للا دوامية، واللاجدوية. إنها تنتظر الآن أن تُعتق مِنَ الْمَوْتِ مع "أَوْلاَدِ اللهِ" (رو ٨: ١٩- ٢٢). لذا؛ فبُولُسُ لا يعتبر حتى الْمَوْتِ في الطبيعة ظاهرة "طبيعية".

(ج) مِنَ كُلّ ما سبق مِنَ الواضح أن ع. ج لا ينظر للموت باعتباره عملية طبيعية، لكنه حدث تاريخي ينتج عن الحالة الإِنْسَانِية الشريرة. فالموت هو القوة التي تستعبد الفرد في هذه الحَيَاةُ (عب ٢: ١٥). أما إمكانية التغلب عَلَى رعب الْمَوْتِ بواسطة الاستنارة الثقافية التي ترتبط بحتميته أو بفعل بطولي فهي مستثناة مِنَ فكر ع. ج.

٢. تُشكّل التصريحات حول مَوْتِ يَسُوعَ على الصليب النقطة المركزية لقصة الخلاص في ع. ج (← *stauros*، ٥٠٨٩). وعادة ما ترد مرتبطة بالتصريحات حول القيامة والتبرير أو الحَيَاةُ الْجَدِيدَةُ للذين يؤمنون.

(أ) تصرح اعترافات ما قبل بُولُسُ "أَنَّ الْمَسِيحَ مَاتَ مِنْ أَجْلِ خَطَايَانَا حَسَبَ الْكُتُبِ، وَأَنَّهُ دُفِنَ وَأَنَّهُ قَامَ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ حَسَبَ الْكُتُبِ، وَأَنَّهُ ظَهَرَ..." (١كو ١٥: ٣- ٥)، وأيضاً بأنه "الَّذِي أُسْلِمَ مِنْ أَجْلِ خَطَايَانَا وَأُقِيمَ لأَجْلِ تَبْرِيرِنَا" (رو ٤: ٢٥). فقد مات يَسُوعَ موتنا الإِنْسَانِي (في ٢: ٧- ٨؛ عب ٢: ١٤)، وهذا الْمَوْتِ لنا، أي لصالحنا (مر ١٠: ٤٥؛ ١٤: ٢٤؛ رو ٦: ٥- ٨؛ ١تس ٥: ١٠؛ عب ٢: ٩- ١٠). وبموته تغلب عَلَى الناموس (رو ٧: ٤؛ قا؛ غل ٢: ٢١)، والخطية (٢كو ٥: ٢١؛ كو ١: ٢٢)، وموتنا الخاص (رو ٥: ٩؛ ٢تي ١: ١٠؛ عب ٢: ١٤- ١٥؛ رؤ ١: ١٧- ١٨). فقائمة هذه الانتصارات توضح أن مَوْتِ يَسُوعَ، القائم، والحاضر، والآتي (١كو ١١: ٢٦؛ ٢كو ٥: ١٤- ١٥)، تُعلن؛ حتى لا يكون موته بلا جدوى (غل ٢: ٢١).

(ب) يُعبر عن إنجيل النُصرة عَلَى الْمَوْتِ في مظاهر مختلفة. فمثلاً؛ كان مَوْتِ يَسُوعَ ذبيحة كفارية تمحو إثم الْخَطِيَّةِ (رو ٣: ٢٥- ٢٦؛ ١كو ١١: ٢٤- ٢٥؛ قا؛ أيضاً أف ١: ٧؛ ١بط ١: ١٨- ١٩). كما نراه أيضاً بفكر ع. ق كذبيحة عهد (مر ١٤: ٢٤؛ عب ١٣: ٢٠) وكذبيحة الفصح (١كو ٥: ٧). أيضاً في مكان آخَرَ نرى مَوْتِ الْمَسِيحَ كذبيحة بدلية (٢كو ٥: ٢١) وفداء— مفهوم يتأصل في قوانين العبودية، بيد أنه مجازي بقوة في استخدامه الكرستولوجي (قا؛ مر ١٠: ٤٥؛ غل ٣: ١٣؛ ٢بط ٢: ١).

(ج) يضع يوحنا، بالمقارنة مع تقليدي ما قبل البُولُسي وَ البُولُسي، التركيز ليس عَلَى مَوْتِ يَسُوعَ كهذا، لكن عَلَى الحدث الكامل لمجيئه إلى عالم الْمَوْتِ هذا. فموته عَلَى الصليب هو التعبير الأسمى لتجسّد الْكَلِمَةَ *Logos*. وفي نفس الوقت، عند رؤيته كتمجيد، فإنه إشارة إِلَهِية للنصر العام عَلَى الْمَوْتِ (يو ١٢: ٣٣؛ ١٨: ٣٢).

(د) يكسّر الله قوة الْخَطِيَّةِ بربط نفسه بنا في مَوْتِ يَسُوعَ. فمنذ أن قدّم نفسه كأساس للحَيَاةُ نتحرر مِنَ الإلزام بارتكاب الْخَطِيَّةِ الأصلية للبر الذاتي. فنحن مُتبرّرون (مُبرّرون رو ٤: ٢٤)، وأحضرنا إلى منزلة لائقة (خَلِيقَةٌ جَدِيدَةٌ، ٢كو ٥: ١٧)، وأعطينا حَيَاةُ جديدة في الْمَسِيحَ (أف ٢: ٤-٥).

٣. يمنح ع. ج أهمية خاصة لَهزيمة الْمَوْتِ (أو الناموس أو الْخَطِيَّةِ)، والذي تحقق بموت يَسُوعَ وللوعد المطابق للحَيَاةُ الحالية. (أ) لاحظ، مثل؛ رو ٦: ١٠- ١١؛ "لأَنَّ الْمَوْتَ الَّذِي مَاتَهُ قَدْ مَاتَهُ لِلْخَطِيَّةِ مَرَّةً وَاحِدَةً، وَالْحَيَاةُ الَّتِي يَحْيَاهَا فَيَحْيَاهَا لِلهِ. كَذلِكَ أَنْتُمْ أَيْضاً احْسِبُوا أَنْفُسَكُمْ أَمْوَاتاً عَنِ الْخَطِيَّةِ وَلكِنْ أَحْيَاءً لِلهِ بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ رَبِّنَا" (قا؛ غل ٢: ١٩- ٢٠؛ كو ٢: ٢٠). تُخبرنا هذه الفقرات بأنه حيثما قهر مَوْتِ الْمَسِيحَ عَلَى الصليب حيثما سلّم الشخص للموت "الطبيعة القديمة"— أي الرغبة في تحقيق حَيَاةُ مُستقلة بالاعتماد عَلَى جهوده الذاتية— فهناك سيُختبر الْمَسِيحَ كقوة وحكمة الله (قا؛ ١كو ١: ٢٣- ٢٤). فالحَيَاةُ الحقيقية هي تلك الحَيَاةُ التي تعتمد عَلَى نعمة الله، والتي تبدأ بالإِيمَانِ بِالْمَسِيحَ.

(ب) يُعبّر يوحنا بشكل جوهري عن نفس المفهوم: "اَلْحَقَّ الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِنْ كَانَ أَحَدٌ يَحْفَظُ كَلاَمِي فَلَنْ يَرَى الْمَوْتَ إِلَى الأَبَدِ" (يو ٨: ٥١؛ قا؛ ٥: ٢٤). "نَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّنَا قَدِ انْتَقَلْنَا مِنَ الْمَوْتِ إِلَى الْحَيَاةِ لأَنَّنَا نُحِبُّ الإِخْوَةَ. مَنْ لاَ يُحِبَّ أَخَاهُ يَبْقَ فِي الْمَوْتِ" (١يو ٣: ١٤). فالحرية مِنَ الْمَوْتِ، بمعنى الْمَوْتِ الرُوحي كنتيجة عن الْخَطِيَّةِ، ينالُها أولئك الذين يعرفون أنهم قد قبلوا مِنَ الله حرية تقديم أنفسهم بلا تحفظ للقريب.

(ج) تُقدم هزيمة الْمَوْتِ في الأناجيل الازائية بشكل خاص بقصص المعجزات، خاصة إقامة الموتى. ففي وجه الْمَوْتِ يقول يَسُوعَ: "لاَ تَخَفْ. آمِنْ فَقَطْ" (مر ٥: ٣٦). مِنَ ثم يُمكن أن يقول لتلاميذه: "اتْبَعْنِي

وَدَعِ الْمَوْتَى يَدْفِنُونَ مَوْتَاهُمْ" (مت ٨: ٢٢). فمثل هذه الأقوال تتوافق مع وجهة النظر للتحرر مِنَ الْخَطِيّة كنجاة مِنَ الْمَوْتِ وبداية حَيَاةٌ حقيقية تُعاش بالنعمة.

(د) هزيمة الْمَوْتِ هنا والآن للمسيحي لَهُا بديهية طبيعية في الخضوع النهائي لغير الْمُؤمِنِ للموت. فكرازة الرسول هي: "لِهؤُلاَءِ رَائِحَةُ مَوْتٍ لِمَوْتٍ، وَلأُولئِكَ رَائِحَةُ حَيَاةٍ لِحَيَاةٍ" (٢كو ٢: ١٦).

٤. إن كان الْمَوْتِ نتيجة الْخَطِيّة، وإن كنا قد أُعتقنا مِنَ قوة الْخَطِيّة والموت (رو ٦: ١٣)، وإذا كنا الآن خليقة جديدة (٢كو ٥: ١٧)، فلماذا يواصل الْمَوْتِ الجسدي حكمه علينا؟ يُقدّم ع. ج إجابات عديدة عَلَى هَذَا السؤال.

(أ) عند بُولُسَ الْمَوْتِ الطبيعي مرتبط بجدلٍ "قد تحقق" و"ليس بعد". تظهر الفكرة بأن الْمَوْتِ هو "آخِرُ عَدُوٍّ يُبْطَلُ" (١كو ١٥: ٢٦) وحتى الآن لم يُبْتَلَعِ الْمَوْتُ إِلَى غَلَبَةٍ (١٥: ٥٤- ٥٥) جنباً إلى جنب مع نشيد انتصار الْمُؤمِنِ: "شُكْراً للهِ الَّذِي يُعْطِينَا الْغَلَبَةَ بِرَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (١٥: ٥٧). فعلى الرغم مِنَ استلامنا الرُوحِ كوعدِ الحَيَاةُ الأَبَدِيّةُ، إلا أننا ننتظر خلاص أجسادنا (رو ٨: ٢٣؛ ١كو ١٥: ٥٣). فتوقع هَذَا النصر عَلَى الْمَوْتِ يأخذ الشكل الأساسي لعقيدة قيامة الموتى، والتي ابتدأت بقيامة يَسُوعَ (١كو ١٥: ١٢- ٢١). مِنَ ثمّ؛ فالرجاء في اللهِ الَّذِي يُعطي الحَيَاةُ للموتى (رو ٤: ١٧) يُصبح عنصراً مكملاً لإيماننا (٢كو ٥: ١- ١٠؛ رو ٥: ١- ٥).

يتطوّر هَذَا الفكر على المستوى الكرستولوجي، حيث يتعلم الْمَسِيحَيون اعتبار معاناتهم وموتهم، عبر الإيمان، كمعاناة وموت مع الْمَسِيحَ. يجد بُولُسَ في الخبرة الكبيرة للمعاناة والموت شركة مع اللهِ، لذا فهي أيضاً تأكيد الخلاص والحَيَاةُ الأَبَدِيّةُ (رو ٨: ٣٦- ٣٩؛ ٢كو ٤: ١١- ١٢؛ في ١: ٢٠). بهذا المعنى يُمكن اعتبار الْمَوْتِ ببساطة خلع الْجَسَدِ المائت "لأَنَ لِيَ الْحَيَاةَ هِيَ الْمَسِيحُ وَالْمَوْتُ هُوَ رِبْحٌ" (في ١: ٢١).

(ب) لا يُعطي يوحنا إعتباراً شاملاً لموت الْمُؤمِنِ. فهو يُركّز عَلَى الزمن الحالي للخلاص ويُهمل تقريباً الصلة بين الْمَوْتِ والعقيدة التقليدية للدينونة والقيامة (لكن رج يو ٥: ٢٨- ٢٩). فقد إجتاز المؤمنون الدينونة ولَهُم حَيَاةٌ أَبَدِيّة، ولن يذوقوا الْمَوْتِ للأبد (١٠: ٢٨). لذا، في ١٤: ٢- ٣ يتكلم يَسُوعَ عن أخذنا إلى "مَنَازِلُ" بيت الآب، مِنَ المفترض في وقت الْمَوْتِ.

(ج) في كتابات ع. ج المتأخرة، يصبح التأكيد عَلَى الخبرة الحالية للخلاص مستبدلاً تدريجياً بتفسير أخلاقي قوي للإيمان الْمَسِيحَي، فلا يصبح الْمَوْتِ الْجَسَدِي مشكلة للمسيحي. مِنَ ثم يجب أن نموت كلنا بسبب خَطَايَانَا، فقط للحصول عَلَى النعمة في الدينونة النهائية. وبذا؛ مِنَ السهل أن نفهم كيف ظهر مفهوم الْمَوْتِ الثاني لأولئك الذين يُدانون "مَنْ يَغْلِبُ فَلاَ يُؤْذِيهِ الْمَوْتُ الثَّانِي" (رؤ ٢: ١١؛ قا؛ ٢٠: ١٣- ١٤).

(د) في التقاليد الأخرى هناك إعتقاد مشترك بأن الْمَوْتِ لا يفصل الْمُؤمِنِينَ عن اللهِ، بل بالحري يقودهم لشركة معاناة وموت الْمَسِيحَ وبذا بمصدر الحَيَاةُ "لأَنَّنَا إِنْ عِشْنَا فَلِلرَّبِّ نَعِيشُ وَإِنْ مُتْنَا فَلِلرَّبِّ نَمُوتُ. فَإِنْ عِشْنَا وَإِنْ مُتْنَا فَلِلرَّبِّ نَحْنُ" (رو ١٤: ٨؛ رج أيضاً ٨: ٣٨؛ يو ١٢: ٢٤- ٢٦؛ في ١: ٢٠؛ ١تس ٤: ١٣- ١٤؛ رؤ ١٤: ١٣).

انظر أيضاً *apokteinō*، يَقْتُلُ (٦٥٠)؛ *katheudō*، ينام (٢٧٦١)؛ *nekros*، ميت، شخص ميت (٣٧٣٨).

٢٥٠٦ (*thanatoō*، يقتل، يُميت) ← ٢٥٠٥.

٢٥٠٧ θάπτω، θάπτω، (*thaptō*)، يدفن (٢٥٠٧)؛ τάφος، (*taphos*)، قبر (٥٤٣٩)؛ ταφή، (*taphē*)، مقبرة (٥٤٣٨)؛ ἐνταφιάζω، (*entaphiazō*)، يستعد للدفن، يكفن، تكفين (١٩٤٦)؛ ἐνταφιασμός، (*entaphiasmos*)، يوضع للدفن، تكفين (١٩٤٧)؛ μνῆμα، (*mnēma*)، قبر (٣٦٤٥)؛ μνημεῖον، (*mnēmeion*)، قبر، مدفن (٣٦٤٦)؛ συνθάπτω، (*synthaptō*)، يدفن مع (٥٣١٣).

ث ي& ع. ق ١. تعني *thaptō* في ث ي يقدم الدفن اللائق لشخص ما. *taphos* ومتشابهاتها (المشتقة مِنَ *thaptō*) تعني طقوس الجنازة ، ثم لاحقاً، المقبرة، *taphē* هوالدفن، الجنازة، أو مكان الدفن، *entaphiazō* و*entaphiasmos* ، كلتاهما نادرتان، تنطبقان على أمثلة الدفن أو التحنيط، تعني *mnēma* أو *mnēmeion*، المشتقتان مِنَ الْكَلِمَةَ *mnaomai* (يكون على وعي بـ) مقبرة.

انتشر كُلِّ مِنَ الدفن وإحراق الموتى بكثرة في العصور القديمة. كان إحراق الموتى عاماً تقريباً بين الرومان في فترة ع. ج، لكن الدفن أصبح سائداً مرة أخرى في القرن الثاني. أما في الشرق ذو الفكر السامي كان الدفن سائداً. مما يدعو للتساؤل إلى أي مدى يجب ربط المغزى الديني بالاختلافات في طريقة التخلص مِنَ الميت، رغم أنه في بعض الحالات، كما في مصر، كان ينظر إلى حفظ الجسد ككلي الأهمية، كفوق الوصف لما بعد الحَيَاةُ. وإلا كان التركيز أكثر غالباً على العناية اللائقة والحماية للقبر كمكان عبادي.

٢. في سب يمكن أن تعني *taphos* و*mnēma* و*mnēmeion* جميعاً قبر بدون فرق حقيقي، *taphē* يمكن أن تعني كلّ مِنَ القبر والدفن. في تك ٥٠: ٢، ٣، ٢٦ *entaphiaz* و*taphē* و*thaptō* ترجمت نفس الجذر العبري *hānat* (يحنط) في الحديث عن تحنيط يعقوب ويوسف في مصر. في الأماكن الأخرى تعني *thaptō* يدفن.

كان الدفن أو وضع الأضرحة في الكهوف أو الصخور هو الممارسة اليهودية العامة في كلّ الأوقات. كانت المقابر ملكية مشاعة للعائلة (تك ٤:٢٣؛ إلخ)؛ والشخص الميت هناك "انْضَمَّ إِلَى قَوْمِهِ" (تك ٢٥: ٨؛ إلخ). إحراق شاول وأبناؤه كان أمراً استثنائياً (١صم ٣١: ١٢) وممكن أن تعتبر مثل هذه المعاملة إساءة فاضحة (قا؛ عا ٢: ١) أو عقاب جليل (يش ٧: ٢٥). استلزم القانون أن يدفن المجرم الَّذِي أعدم في نفس اليوم (تث ٢١: ٢٣) وأعطى دفن الأعداء الذين سقطوا في أرض المعركة عناية فائقة (١مل ١١: ١٥؛ إلخ) وإغفال دفن الميت يعتبر إهانة شنيعة (تث ٢٨: ٢٦؛ ١مل ٣١: ٢٢).

٣. كان مِنَ الشائع في أوقات ع. ج ممارسة دفن ثانوي، أي وضع العظام في مستودعات وتخزن في أضرحة العائلة الممتدة. أجريت عناية فائقة حتى لا يترك أي وَاحِدٌ مِنَ غير دفن. وشدد تفسير الرَّابِّيين لـ تث ٢١: ٢٣على أن يتم الدفن إن أمكن في نفس يوم الوفاة.

ع. ج ١. يستخدم ع. ج نفس الكلمات الثلاثة القابلة للتبادل للقبر كما في سب *mnēmeion* تتكرر ٤٠ مرة، *mnēma*، ٨ مرات وَ *taphos*، ٧ مرات.

٢. في مت ٢٣: ٢٧ يشبّه يَسُوعَ الكتبة والْفَرِّيسِيِّينَ بـ "قُبُوراً مُبَيَّضَةً" (قا؛ لو١١: ٤٤). كانت العادة هي تبييض الْقبور في ١٥ أذار خشية أن يتعرض أولئك الذين يسيرون فوقهم بغير عمد للتدنيس قبل الفصح (قا؛ يو ١١: ٥٥؛ ١٨: ٢٨). في مت ٢٣: ٢٩-٣١ يشير يَسُوعَ إلى إن الْفَرِّيسِيِّينَ يدققون في تزيين قبور الأنبياء الذين رفضهم وقتلُهم أسلافهم. التَناقض بين حفظهم الخارجي شديد الحساسية للطهارة وبين شر دوافعهم الداخلية (قا؛ رو٣: ١٣؛ أيضاً أع ٢٣: ٣).

٣. فيما يتعلق بتقاليد دفن ع. ج وقع الواجب على عائلة أو الأقارب الحميمين للميت (مت ٨: ٢١؛ ١٤: ١٢؛ مر ٦: ٢٩؛ لو٩: ٥٩-٦٠). وكان يُنفذ بأقصى سرعة ممكنة (أع ٥: ٥-١٠). أن تصنع تدبيراً

خاصاً لدفن الغرباء فهذا أُعتبر عملاً صالحاً (مت٢٧: ٧-٨). في رؤ ١١: ٩ يتعرض الشاهدان لإهانة وضع ميت وغير مدفون لمدة ثلاثة أيام ونصف. الوصفان الأكملان للممارسة الجنائزية هما الروايتان الخاصتان بموت لعازر (يو ١١) ودفن يَسُوعَ نفسه.

٤. عندما وصل يَسُوعَ بيت عنيا بعد مَوْتِ لعازر كان له في القبر اربعة أيام (يو ١١: ١٧). أنقضاء الوقت له مغزى.

كانت عادة الحزانى أن يزوروا الميت في الثلاثة أيام الأولى، والتي بعدها كان يُعتقد أن تقدم عملية التحلل الذي مِنَ المتعذر إبطاله. ومن هنا أظهر عمل يَسُوعَ سيادته المطلقة عَلَى المَوْتِ. يستقطب هذه الحادث ردود الفعل ليَسُوعَ ويشير إلى قيامة يَسُوعَ.

٥. كان قرار يوسف الَّذِي مِنَ الرامة أن يدفن يَسُوعَ يعبر عن طاعة الشريعة اليهودية وكذلك تكريس للشخص الَّذِي خاف أن يعترف به في حياته. تعلم تث ٢١: ٢٢-٢٣ بأن اي شخص معلق عَلَى خشبة يجب ألا يبقى هناك طوال الليل بل يدفن في نفس اليوم، وبذلك لا تتنجس الأرْضِ حيث إن مثل هَذَا الشخص ملعون.

أحضر نيقوديموس كمية كبيرة مِنَ المر والأطياب للدفن (يو ١٩: ٣٩) وهذا يتماشى مع الممارسات العادية (قا؛ ١١: ٤٤)، فيماعدا أن الكمية الكبيرة مِنَ الأطياب تعبر عن عمل تكريسي ليَسُوعَ ذي تكلفة عالية. هَذَا العمل المشابه لعمل مريم (١٢: ٢-١١) حيث ربط يَسُوعَ تقدمتها بموضوع دفنه (*entaphiasmos*، يو ١٢: ٧؛ قا؛ مت ٢٦: ١١؛ مر ١٤: ٨). لاحظ هدية المر ذات المغزى للطفل يَسُوعَ (مت ٢: ١١)، كان ينظر إليها مبكراً كدفن رمزي وتوقع للقيامة. عَلَى خلاف المصريين، لم يكن اليَهُود يحنطون الموتى ولكن المر والأطياب العطرية الأخرى تعبر عن حفظ الجَسَدِ. وكانت هذه بالنسبة للتفكير اليهودي مطلباً أساسياً للقيامة.

٦. يلعب دفن يَسُوعَ جزءاً في الوعظ المَسِيحي المبكر كدليل عَلَى مصداقية موته وقيامته (١كو ١٥: ٤)، يُلقي الظل عَلَى كليهما في الكتب المقدسة. كلمات مز ١٦: ١٠ ("لأنَكَ لَنْ تَتْرُكَ نَفْسِي فِي الهَاوِيَةِ. لَنْ تَدَعَ تَقِيَّكَ يَرَى فَسَاداً") طبقت بشكل خاص عَلَى المَسِيحِ المقام، وليس عَلَى دَاوُدَ، لأن جسد دَاوُدَ كان في القبر وقد فسد (أع ٢: ٢٧-٣١؛ ١٣: ٣٥-٣٧). يتكرر الدفن المركزي (تث ٢١: ٢٢-٢٣) أيضاً بتطبيق جديد، الذي يؤكد علة يَسُوعَ الحامل للخطية كتحت لعنتها (قا؛ أع ٥: ١٠؛ ١٠: ٣٩؛ غل ٣: ١٣؛ ١بط ٢: ٢٤).

أن هَذَا التركيز عَلَى دفن يَسُوعَ يتناقض مع عدم الاهتمام بالقبر الفعلي. تصف الأناجيل الأربعة كلها اكتشاف القبر الفارغ لكن لم يشار للموضوع في ١كو ١٥، أول شاهد باق عَلَى القيامة. عَلَى أي حال نفس ذلك الأصحاح يشدد بقوة الصلة عَلَى شهود العيان، وبُولُس يحاول أن يبرهن عَلَى إن المفاهيم الحرفية واللاهوتية للقيامة لا يمكن فصلها. لا يمكن أن تنفصل موضوعياً عن الحدث الَّذِي كان شديد الصلة بالشهادة.

٧. في رو ٦: ٤ وكو ٢: ١٢ يُستخدم الدفن (*synthaptō*، يُدفن مع) كرمز للمعمودية. يتماثل التلميذ مع المعلم في المَوْتِ، والدفن، والحَيَاةِ المقامة.

٢٥٠٩ (*tharreō*، يتشجع، يثق) ← ٢٥١٠.

٢٥١٠ θαρσέω، θαρσέω (*tharseō*)، يتشجع، يثق (٢٥١٠)؛ θαρρέω (*tharreō*)، يتشجع (٢٥٠٩).

ث ي& ع. ق يعني كلا الفعلين يكون ذو شجاعة جيدة ، يتشدد. صيغة الأمر *tharseite* ،*tharsei*، تشدد، شائعة في ث ي. الصيغة الغالبة في سب هي *tharseō* "لا تخف" سواء حض موسى للشعب الَّذِي استولى عليه الخوف (خر ١٤: ١٣؛ ٢٠: ٢٠)، أو كلمات التعزية التي قالَها إيليا لأرملة صرفة المهددة بالموت جوعاً (١مل ١٧: ١٣)، أو التشجيع النبوي للأمة أو لأورشليم (صف٣: ١٦؛ حج٢: ٥ = سب ٢: ٤٦؛ صف ٨: ١٣)، فإن التعزية والتشجيع ينبعان مِنَ التغلب عَلَى الخوف ويرتكزان عَلَى رجاء واثق في معونة الله ووعوده.

ع. ج ١. رفقاء بارتيماوس الأعمى الَّذِين وجهوا لَهُ التعبير *tharsei* تشدد (مر ١٠: ٤٩) لأن يَسُوعَ كان يناديه ويقدم لَهُ عوناً. وأما في المواضع الأخرى فصيغة الأمر تذكر عَلَى فم يَسُوعَ كما في غفران يَسُوعَ لخطايا المفلوج مما يدعو للبهجة (مت ٩: ٢). عندما ارتاع التلاميذ مِنَ ظهور يَسُوعَ عَلَى البحيرة تُعزز كلمة يَسُوعَ للتعزية (*tharseite*) بـ *mē phobeisthe*، لاَ تَخَافُوا (مت ١٤: ٢٧). يأمر يَسُوعَ في الخطابات الوداعية في الأناجيلِ الأربعة تلاميذه الذين تركهم وراءه في عالم مليء بالضيقات "ثِقُوا: أنَا قَدْ غَلَبْتُ العَالَمَ" (يو ١٦: ٣٣). في أع ٢٣: ١١ يقدم الرَّبِّ القائم لبُولُس في السجن كلمة تعزية مشابهة.

٢. في٢ كو٧: ١٦ يستخدم بُولُس *tharreō* ليعبر عن الثقة التي لَهُ في كَنِيسَةِ كورنثوس. في ١٠:١-٢ تُستخدم نفس الكَلِمَة للجراة التي عزم أن يواجه بها معارضيه في كورنثوس. في ٥: ٦، ٨ استخدم هَذَا الفعل ليتكلم عن الثقة التي تملأ قلبه. وفي معاناته تشجع بالثقة بأن لَهُ موطن أبدي مع الرَّبِّ. وكذلك عب يحث قُراءه على ثقة مشابهة في مواجهة بينة وثنية معادية لَهُم (١٣: ٦).

انظر أيضاً *paramytheomai*، تشجع ، ابتهج، تعزى (٤١٧٠).

٢٥١٢ θαῦμα، θαῦμα (*thauma*)، موضوع أو شيء مثير للدهشة، يندهش، يتعجب، معجزة (٢٥١٢)؛ θαυμάζω (*thaumazō*)، يتعجب، يندهش من، يتفاجأ (٢٥١٣)؛ θαυμάσιος (*thaumasios*)، عجيب، مدهش، رائع، بارز (٢٥١٤)؛ θαυμαστός (*thaumastos*)، عجيبة، مدهشا، رائعا (٢٥١٥)؛ ἐκθαυμάζω (*ekthaumazō*)، يكون مندهش جداً (١٧٠٣)؛ θαμβέω (*thambeō*)، يندهش، يتعجب (٢٥٠١)؛ ἐκθαμβέω (*ekthambeō*)، يندهش، يتنبه (١٧٠١)؛ ἔκθαμβος (*ekthambos*)، مندهش جداً (١٧٠٢)؛ θάμβος (*thambos*)، دهشة، خوف (٢٥٠٢)؛ θορυβέω (*thorybeō*)، يميل للفوضى، يكون مضطرباً، يقلق، يضج (٢٥٧٢)؛ θόρυβος (*thorybos*)، إضطراب، ضجيج، شغب (٢٥٧٣)؛ θορυβάζω (*thorybazō*)، حالة شغب، يكون مضطرباً، كرب (٢٥٧١).

ث ي& ع. ق ١. تدل فئة الكلمات المرتبطة بـ *thauma* على ذلك الذي يثير بظهوره الدهشة والذهول. فئة الكَلِمَة المرتبطة بـ *thambos*، دهشة، الرهبة في النفس و*thumbe*، يرعب، مرادفة مع هذه. التركيبان *ekthambeō*، يرعب، *ekthambos*، مرهب، مرتعب، مشددة. وأمثلة *thaumazō* كرد فعل بشري لعمل الألوهية في إعلانِ قدرتها الإلَهِيَّة على مدار الديانة اليونانية، بدءاً بهوميروس.

٢. ترد في سب *thaumazō* بشكل رئيسي في أي، وإش، وَ سي، غالباً تقترن مع *prosōpon*، وجه؛ وتعني يظهر التأييد أو يتحيز(أي١٣: ١٠؛ أم ١٨: ٥). حسب تث ١٠: ١٧؛ ٢أخ ١٩: ٧، الله ليس مُتحيّزا وبمعنى أكثر عمومية تعني *thaumazō* حسم قضية ودياً والتي فيها تمنح المطالب بسرور (مثل؛ تك١٩: ١٢)، وتأخذ بالاعتبار (تث ٢٨: ٥٠)، ومفضلة جدا (٢مل ٥ :١). لا يوجد لعنصر الخوف في هَذَا النوع مِنَ الاستخدام. أما في المواقع الأخرى تعني *thaumazō* أن يكون متحجراً بالخوف (مثل؛ لا ٢٦: ٣٢؛ أي ٢١: ٥؛ مز ٤٨: ٥؛ إر٤: ٩). أحياناً تتجاوز فكرة الدهشة إلى الرعبِ (مثل؛ أي ٤٢: ١١). يمكن أن يكون رد الفعل البشري تجاه أعمال الله الدهشة (مثل؛ أي٤٢:

١١) الممتزجة بالخوف والرعب (مثلا ٢١: ٥).

توجدالصفتان *thaumastos* و*thaumasios* بشكل رئيسي في مز وسي. يصلي دانيال إلى الله المخوف المهوب (دا ٩: ٤ ثيود). الله هو المخوف في مقادسه (مز ٦٨: ٣٥). الله مخوف مِنَ خلال تنفيذ أعماله في كُلِّ مِنَ الخليقة والتاريخ (قا؛ ٩: ١؛ ٢٦: ٧؛ ٧١: ١٧؛ ٨٦: ١٠). في ١٠٦: ٢٢ تُقارن عجائب الله في أرْضَ حام و"أعمالَهُ المهوبة" في البحر الأحمر. في ١١٨: ٢٣-٢٤ الحجر المرفوض صار رَأسَ الزَّاوِيَةِ والذي هو "عَجِيبٌ فِي أَعْيُنِنَا" وفي ع. ج يطبق هَذَا عَلَى الْمَسِيحِ (قا؛ مت ٢١: ٤٢؛ مر ١٢: ١٠-١١؛ لو ٢٠: ١٧؛ أع ٤: ١١؛ ١بط ٢: ٧).

ع. ج ١. ترد *thauma* مرتين فقط في ع. ج في العبارة "لاَ عَجَبَ" (٢كو ١١: ١٤) وفي رؤ ١٧: ٦ "فَتَعَجَّبْتُ لَمَّا رَأَيْتُهَا تَعَجُّبًا عَظِيمًا!". *thaumasios* توجد فقط في مت ٢١: ١٥ لـ "الْعَجَائِبَ" يَسُوعَ. ترد الصفة *thaumastos*، ٦ مرات: مرتين (مت ٢١: ٤٢؛ مر ١٢: ١١) في اقتباس مز ١١٨: ٢٣-٢٤ ما يخص الشيء العجيب الذي رفضه البنّاؤون (انظر أعلاه) في ١بط ٢: ٩ النور الَّذِي دعى الله الْمَسِيحِيين لَهُ "عَجِيبٌ" في يو ٩: ٣٠ الَّذِي شفاه يَسُوعَ يصف ويقول "عجباً" لاتجاه قلب الْيَهُود الَّذِي يرفض أن يعترف مِنَ أين أتى يَسُوعَ (رؤ ١٥: ١،٣ انظر أسفل)، ترد *thaumazō*، ٤٣ مرة.

فئة الْكَلِمَةَ التي لَهَا علاقة بـ *thambos* نادرة نسبياً في ع. ج (مر١: ٢٧؛ ٩: ١٥؛ ١٠: ٢٤، ٣٢ ، ١٤: ٣٣؛ ١٦: ٥-٦؛ لو ٤: ٣٦؛ ٥: ٩؛ أع٣: ١٠-١١) هناك عدد مشابه للأمثلة مِنَ *thorybos* (مت٢٦: ٥؛ ٢٧: ٢٤؛ مر٥: ٣٨؛ أع٢٠: ١؛ ٢١: ٣٤؛ ٢٤: ١٨) و*thorybeō* (مت٩: ٢٣؛ مر ٥: ٣٩؛ أع ١٧: ٥؛ ٢٠: ١٠). مت ٢٦: ٥؛ ٢٧: ٢٤, مر١٤: ٢. كُلّ هذه الأمثلة تتعلق بالشعب في الأمة الَّذِي قد ينشأ مِنَ عمل يتخذ ضد يَسُوعَ. مت ٩: ٢٣، وَ مر٥: ٣٨-٣٩ يسجلان الضجيج الَّذِي حدث في بيت يايرس بعد مَوْتِ ابْنَته الصغيرة. وفقاً لـ أع١٧: ٥ أثار الْيَهُود في تسالونيكي اضطراب في البلدة ليعطلوا عمل بُولُسَ الرسولي. في ٢٠: ١، *thorybos* تشير إلى الشعب الَّذِي حدث بسبب الصائغ صانع الفِضَّة في أفسس (١٩: ٢٣-٣٢) وفي ٢١: ٣٤ إلى الشغب بين صفوف شعب أورُشَلِيمَ (٢١: ٣٠-٣٢) والذي أدّى لسجن بُولُسَ.

٢. في الأناجيل الازائية تصف *thaumazō* دهشة الشعب بعد اختبار أعمال يَسُوعَ والقوة المعجزية كما في شفاء مجنون كُورَةِ الْجَدَرِيِّينَ (مر ٥: ٢٠)، أو في لعنة شجرة التين (مت٢١: ٢٠)، وشفاء الأخرس الذي به شياطين (مت ٩: ٣٣؛ لو ١١: ١٤؛ قا؛ مت ١٥: ٣١). في مت ٩: ٣٣ عُبّر عن الانطباع بالكلمات "لَمْ يَظْهَرْ قَطُّ مِثْلُ هَذَا فِي إِسْرَائِيلَ!"، لاحظ في قصة عاصفة البحر أن الدهشة والخوف متقاربان جداً. يتحدث متى عن الدهشة (٨: ٢٧)، ومرقس عن كونهم خائفين (٤: ٤١)، ويربط لوقا بين الاثنين (٨: ٢٥؛ قا؛ ٩: ٤٣).

لا تحمل *thaumazō* دائماً عنصر الخوف. في لو ١١: ٣٨ يعبر الفريسيون عن دهشتهم مِنَ عدم مراعاة يَسُوعَ للعادات اليهودية للتطهير. فيما عدا ذلك كُلّ مِنَ *thaumazō* و*thumbed* أو*ekplēssō*، (← ٧٧٤٢) مرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً.

يتعجب الناس في الناصرة مِنَ كلمات النعمة الخارجة مِنَ شفتي يَسُوعَ (لو ٤: ٢٢)، وهذا لم يوقفهم عن محاولة قتْلَهُ (٩: ٢٩). حسب مر٩: ١٥ حتى رؤية يَسُوعَ كانت كافية أن تدعو "للحيرة" *ekthambeō* . في الطَّرِيقِ لأورشليم امتلأ المرافقون بالخوف والدهشة مِنَ عزيمته (١٠: ٣٢، *thambeō*). لِهَذَا السبب مِنَ المناسب أن نسأل عن ما إذا كانت الدهشة التي تثير ها مناقشة يَسُوعَ مع الْفَرِّيسِيِّينَ عندما سألوه عن الجزية لم تحتوي الحادثة عنصر الخوف (مت ٢٢: ٢٢؛ مر ١٢: ١٧؛ لو ٢٠: ٢٦). هل يفترض كتّاب الأناجيل غموض الظهور الإلَهِي أمام بيلاطس عندما دّونوا عن بيلاطس إنه تعجب حيث لم يدافع يَسُوعَ عن نفسه ضد المشتكين عليه (مت ٢٧: ١٤؛ مر١٥: ٥)؟

يوجد موقفان يُذكر فيهما أن يَسُوعَ تعجب: مِنَ إيمان قائد المئة الَّذِي في كفر ناحوم (مت ٨: ١٠؛ لو ٧: ٩) ومن عدم إيمان الناس في الناصرة (مر ٦: ٦). يحدث حالة توجع يَسُوعَ في جَثْسَيْمَانِي *ekthambeō* (مر ١٤: ٣٣).

يستخدم لوقا *thaumazō*، ٤ مرات في روايته عن الطفل يَسُوعَ (لو ١-٢). تزامن تباطؤ زكريا في الْهَيكل مع عدم قدرته عَلَى الكلام وهذا أدهش الجموع (١: ٢١-٢٢) واتخذوا مِنَ ذلك إشارة إلى حدوث شيء ما فوق الطبيعي. عندما سمى زكريا الطفل المولود لَهُ ولأليصابات يوحنا حدث نفس الأمر. تثير رسالة الميلاد للرعاة الدهشة (لو٢: ١٨)، وكذلك عندما قابل والدا يَسُوعَ كلمات سمعان الشيخ في الْهَيكل (٢: ٣٣). تستخدم رواية لوقا لعيد الفصح نفس الْكَلِمَةَ مرتين. في ٢٤: ١٢ بطرس مذهول مما حدث، في ٢٤: ٤١ لم يقدر التلاميذ أن يصدقوا لأجل الفرح والدهشة عندما ظهر لَهُم يَسُوعَ. كان ظهور الملائكة عند القبرمخيفاً أيضاً (*ekthambeō*) في مر ١٦: ٥-٦.

٣. تدل *thaumazō* في الإنْجِيلِ الرابع عَلَى الدهشة التي يشعر بها الْيَهُود عندما يرون معرفة يَسُوعَ للكتب المقدسة دون أن يتلقى تَعْلِيماً رسمياً (يو ٧: ١٥)، ويجيب يَسُوعَ (٧: ١٦) بالإشارة إلى أن مصدر تَعْلِيمه الآب الَّذِي أرسلَهُ، وفي ٧: ٢١ يلاحظ يَسُوعَ دهشة الْيَهُود مِنَ المعجزة التي صنعها في السبت (٧: ٢٣). "لأَنَّ الآبَ يُحِبُّ الابْنَ وَيُرِيهِ جَمِيعَ مَا هُوَ يَعْمَلُهُ وَسَيُرِيهِ أَعْمَالاً أَعْظَمَ مِنْ هَذِهِ لِتَتَعَجَّبُوا أَنْتُمْ" (٥: ٢٠). ويوجه يَسُوعَ التحدي لينيقوديموس " تَتَعَجَّبْ أَنِّي قُلْتُ لَكَ (٣: ٧) لا يجب أن يأخذ نيقوديموس إساءة مِنَ اللغة غير الواضحة مبدئياً التي تختص بالميلاد الثاني بل يجب أن يفتح قلبه لَهَا بالإِيمَانِ (قا؛ ٥: ٢٥-٢٨ أيضاً في ١يو ٣: ١٣ حيث يجب ألا يتفاجئ الْمَسِيحَيون مِنَ بُغض العالم لَهُم.

٤. وفقاً لـ أع ٢: ٧ عندما انسكب الرُّوحَ القدس عَلَى الجمع المزدحم مِنَ الْيَهُود "فَبُهِتَ الْجَمِيعُ وَتَعَجَّبُوا" (*thaumazō*). امتلأ الناس"عجب" *thambos* ودهشة [*ekstasis*، ← ١٧٤٩) عند شفاء بطرس للرجل الأعرج منذ ولادته (٣: ٣١؛ قا؛ ٣: ١٢) جعلت مجاهرة بطرس رجال السنهدرين يندهشون لأنّهما "عَدِيمَا الْعِلْمِ وَعَامِّيَّانِ تَعَجَّبُوا" (٤: ١٣). ترد الْكَلِمَةَ في أماكن أخرى في أع عندما ترتبط قصص ع. ق (٧: ٣١؛ قا؛ خر٣: ٣) أو اقتباس (أع ١٣: ٤١؛ قا؛ حب١: ٥).

٥. في رسائل ع. ج (باستثناء ٢كو١١: ١٤؛ قا؛ سابقا) يجب ملاحظة فقرتين. في غل١: ٦ يعبر بُولُسَ الرسول عن دهشته لسرعة انتقال الغلاطيين إلى إنجيل آخَرَ وهذا بالتالي يؤدي لمناقشة عن الْمُعَلِّمِينَ الكذبة الذين يعلّمون تقاليد مضللة. في ٢تس١: ١٠ سيأتي الرَّبَّ مِنَ أجل أن يتمجد بين قديسيه (قا؛ سب مز ٦٨: ٣٥) و"يتعجب منه بين الْمُؤْمِنِينَ به"*thaumazō*. يلاحظ الكاتب في يه ١٦ كيف أن بعض الناس "يحابون بالوجوه" آخرين مِنَ أجل أن ينتفعوا منهم.

٦. ترد *thaumazō*، ٤ مرات (١٣: ٣؛ ١٧: ٦-٨). يسجل رؤ ١٣: ١-٣ طلوع الوحش مِنَ البحر وهذا تجسيد لقوة ضد الْمَسِيحَ "وَتَعَجَّبَتْ كُلُّ الأَرْضِ وَرَاءَ الْوَحْشِ" (رؤ ١٣: ٣). والتعجب أدّى إلى عبادة الوحش والقوة التي تدعمه أيّ التنين. وتشير الدهشة في ١٧: ٨ أيضاً لِهَذا الافتتان. إن هذه الصور الرؤيوية هي نموذج مِنَ عبادة القياصرة الرومان. وتعجّب الرائي ٧: ١٧ عَلَى أي حال مختلف؛ فهذا يتعلق بسر"بَابِل العظيمة"، السكرى مِنَ دم القديسين وشُهَدَاءِ يَسُوعَ (١٧: ٥-٦).

إضافة إلى ذلك فإن رؤ ١٥: ١ يتحدث عن "آية أخرى في السَّمَاءِ

عظيمة وعجيبة [*thaumastos*]." يرى الرائي سبعة ملائكة يجلبون الضربات الأخيرة فتكمل الدينونة الإلهية للعقاب الإلهي. ولكن قبل وقوع هذا الحدث المرهب يُلمح جمعاً انتصروا ويرتلون ترتيلة موسى والحمل (١٥: ٢) وجزءاً منها هو أعمال الله .... [*thaumasta*] العجيبة والعظيمة" (١٥: ٣).

انظر أيضاً *sēmeion*، علامة، آية، أعجوبة، معجزة (٤٩٥٦)؛ *teras*، عجيبة، أعجوبة، معجزة، آية (٥٤٦٩).

٢٥١٣ (*thaumazō*، يتعجب من، يندهش← ٢٥١٢).

٢٥١٤ (*thaumasios*، عجيب، مدهش، رائع، بارز)← ٢٥١٢

٢٥١٥ (*thaumastos*، عجيبة، مدهشاً، رائعاً) ٢٥١٢

٢٥١٧ (*theaomai*، مشهد، هيئة) ٣٩٧٢

٢٥١٨ (*theatrizō*، يُحضر للمنصة، يتظاهر بـ، يُعرّض علناً)← ٢٥١٩.

٢٥١٩ θέατρον ،θέατρον (*theatron*)، مسرح، مركز التجمّع، منظر، مشهد (٢٥١٩)؛ θεατρίζω، (*theatrizō*)، يُحضر للمنصة، يتظاهر بـ، يُعرّض علناً (٢٥٧٨).

ث ي كانت المسارح شائعة في العالم القديم منذ القرن السادس عَشَرَ الميلادي. توجد أدلة أدبية وأثرية عَلَى تواجد المسارح في عدد مِنَ المدن واستخدمت هذه المسارح لأحداث دينية ومسرحية ومدنية.

ع. ج كان المسرح مكاناً طبيعياً ليحتجز فيه مواطنو أفسس رفيقيّ بُولُس، غايس وأرسترخس، وقت الشغب الّذِي حدث بسبب النجاح الّذِي حققه بُولُسُ في تلك المدينة (أع ١٩: ٢٩). كانت قدرة استيعاب المسرح هي ٢٥,٠٠٠ شخصاً. في حين يُسمى التجمع بالمعنى الضيق للكلمة "اجتماعاً" في ١٩: ٣٢، ٤١ (*ekklēsia*، ←١٧١١) إلا أنه كان اجتماعاً طارئاً.

يمكن أيضاً أن تشير هذه الكَلِمَة إلى المسرحية نفسها أو العرض المسرحي. في ١كو٤: ٩ يستخدم بُولُسُ الرسول *theatron* ليصف الرسل وكأنهم في عرض مسرحي مِنَ مسرحية. في هذه الصورة التي مِنَ صنع الخيال المسرح هو الكون بأسره. يستخدم عب١٠: ٣٣ فعل *theatrizō* لتوصل فكرة مشابهة، المؤمنون معرّضون أمام العامة للسخرية وللعار.

انظر أيضاً *horaō*، يُبصر (٣٩٧٢)؛ *kollourion*، كحل (٣١٤١)؛ *blepō*، ينظر، يبصر، يرى (١٠٦٣)؛ *atenizō*، ينظر، يشخص (٨٦٧).

٢٥٢١ (*theios*، إلَهي، مقدّس) ← ٢٥٣٦.

٢٥٢٢ (*theiotēs*، الإلَه) ← ٢٥٣٦.

٢٥٢٥(*thelēma*، إرادة، نية) ← ٢٥٢٧.

٢٥٢٦(*thelēsis*، إرادة) ← ٢٥٢٧.

٢٥٢٧ θέλω ،θέλω (*thelō*)، أمنية، يتمنى، رغبة، يرغب، يشاء، إرادة، يريد، يشتهي (٢٥٢٧)؛ θέλημα،(*thelēma*)، إرادة، نية (٢٥٢٥)؛ θέλησις، (*thelēsis*)، إرادة (٢٥٢٦).

ث ي& ع. ق ١. تعني *thelō* (أصلاً *ethelō*) في ث ي تعني يستعد، يُمال إلى، يرغب، يعتبر في ذهنه، يريد، وخاصة يريد بمعنى الإجبار. يشير الاسم *thelēma*، المستخدم نادراً، إلى النية، والرغبة، ثم الإرادة بشكل رئيسي.

٢. في سب *thelō*، مثل *boulomai*، (← ١٠٨٩) ترد أكثر مِنَ ١٠٠ مرة (غالباً لجانب مِنَ شخصية الله). إنها تعني يستمتع بـ، يتلذذ بـ (مثل؛ مز١٨: ١٩؛ حز١٨: ٢٣)، يرغب (تث١٠: ١٠). تعني سلبياً يرفض (تك ٣٧: ٣٥). تشير *thelēma* (ترد ٤٤ مرة) بشكل رئيسي للمسرة الإلَهية الصالحة (مز ١٠٣: ٧؛ إش ٤٤: ٢٨). عندما تستخدم *thelēma* مع الكائنات البشرية يمكن أن تشير إلى رغبة (١٠٧: ٣٠) أو الإرادة البشرية.

ع. ج ترد *thelō* ٢٠٧ مرة في ع. ج و*thelēma*، ٦٢ مرة. تقدم العديد مِنَ هذه الاستخدامات للفعل معنى عام للإرادة، الرغبة (مثل؛ مت ٢٠: ٢١؛ ٢٦: ١٧)، يجد متعة في (مثل؛ مر ١٢: ٣٨) أو مطالبة (٢بط ٣: ٥). *thelēma*، عَلَى النقيض، نادراً ما يكون لَهَا معنى غير محدد (مثل؛ ١كو ٧: ٣٧؛ ١٦: ١٢).

١. (أ) في رسائل بُولُسُ غالباً ما تُستخدم *thelō* و*thelēma* لتصف مشيئة الله خاصة كالمصدر الوحيد للخلاص في الْمَسِيحِ. عمل الْمَسِيحِ الخاص بالبذل الذاتي مِنَ أجل خَطَايَانَا هو "حَسَبَ إِرَادَةِ اللهِ وَأَبِينَا" (غل ١: ٤). وقد دعينا مِنَ خلال هَذَا العمل لنكون أولاد الله (أف ١: ٥) وهذا يتماشى مع إرادة الله الشاملة المخلصة (١: ٩). تشير مشيئة الله هنا إلى إرادة الله المخلصة التي تتحقق بالعناية الإلَهية والتي يدين لَهَا بُولُسُ الرسول رسوليته (قا؛ ١كو ١: ١؛ ٢كو ١: ١).

(ب) تسبب تفسير رو ٩: ١٤- ٣٢ في صعوبات للمفسرين. كيف ترتبط إرادة الله بإرادة الإِنْسَان؟ لاحظ أن بُولُسُ الرسول لم يتطرق للمسئولية البشرية هنا (قا؛ "مِنْ أجل هَذَا" ١٠: ١٦-٢١) ولا ينبغي علينا أن نحاول فهم هذه الفقرة بالتحليل العقلي؛ حيث يؤكد بُولُسُ أن الإختيار البشري ليس هو الحاسم بل عمل الله هو الفيصل، ولكن إرادة الله المخلصة هي الشرط المحدد مسبقاً لكل اختيار بشري. لا تعتمد حرية التعاطف الإلَهي عَلَى بذل الجهد البشري أو المقاومة البشرية (قا؛ ٩: ١٧). يحقق الله إرادته في التاريخ بدقة وذلك بتسخير كُلّ مِنَ المطيع والمسترسل في الإثم في خطته للخلاص (٩: ١٨). إنها إرادة الله أن يجعل رأفته معروفة على نحو دقيق في طول الأناة والغضب (٩: ٢٢). الهدف الأسمى لإرادة الله هو في الحقيقة ليس "أَنْ يُظْهِرَ غَضَبَهُ" ولكن بالأحرى أن "يُبَيِّنَ غِنَى مَجْدِهِ عَلَى آنِيَةِ رَحْمَةٍ" (٩: ٢٢-٢٣). غاية إرادته هي أن يساعد كُلّ الجنس البشري ليصل إلى معرفة الحَقّ (١تي ٢: ٤).

(ج) يُؤكد على حقيقة أن قصد الله النهائي وإرادته هو إعلان مجده في الْمَسِيحِ على نحو خاص في كو ١: ٢٧. ينتقل الله نحو النقطة التي ينبغي أن يُكشف فيها سر إرادته الخلاصية للمؤمنين في حدث الْمَسِيحِ. حتى إن كانت هذه الإرادة، للوقت الحالي، قد أدركها المؤمنون فقط بشكل صحيح، مع ذلك لا تزال موجهة لفداء الجميع (١تي ٢: ٤). لا تعترف كَنِيسَة ع. ج بالتعيين المسبَق المزدوج في إرادة الله، حيث تستثني فئة مِنَ البشرية مِنَ الخلاص جبريا.

إن فهم إرادة الله المخلصة للمؤمن هو الشرط اللازم لاتجاه قلب صحيح وسلوك سليم في عهد الخلاص، الّذِي بدأ سلفاً. يفقد الغير حكماء ومن ينقصهم الفهم البصيرة للإرادة الإلَهية والسلوك المناسب (أف ٥: ١٧-١٨). يتوسع بُولُسُ في شرح ذلك بقوة خاصة في رو ٢: ١٧ -٢٤، بما يخص الْمُعَلِّمِينَ الْيَهُود للشريعة. إنهم يعتقدون بمعرفة إرادة الله مِنَ الشريعة وقادرين عَلَى إرشاد العميان، لكن يعكس التناقض الشديد بين تعاليمهم وسلوكهم حقيقة أنهم لم يفهموا بعد إرادة الله. لأن الْمَسِيحَ هو فجر العصر الجديد وهذا يتطلب تجديداً للذهن (١٢: ٢)، أي فكر منقول بعطية الرُّوحِ القدس. وبما أن إرادة الله هي صالحة ومرضية وكاملة فأنها تقودنا لسلوك لائق (١٢: ٢).

(د) (i) وكلما يستخدم بُولُسُ *thelō* ببعد ديني في الإشارة للبشر يكون هناك ارتباط بأفعال العمل. وحيث لا يقاوم المؤمنون بعد إرادة الله يصبح الله هو العامل فينا، فتصبح الإرادة والعمل عطاياه لنا (في ٢:

١٣). وهكذا يكون كُلّ اختيار وكل سلوك بشري كطاعة لله وَ بتوافق مع إرادة الله المخلصة (قا؛ ١كو ٧: ٣٦؛ ٢كو ٨: ١٠-١١). ولكن حيث لا يزال وجود للنزاع بين الرُوحِ والْجَسَدِ يعني هَذَا أن الرُوحَ لم يحظَ بقيادة الإرادة فيحولُهَا إلى فعل (غل ٥: ١٧).

(ii) يوجد خلاف ملحوظ عَلَى التناقض بين الإرادة والفعل في رو ٧: ١٥-٢٣. وفقاً للعديد مِنَ المفسرين التناقض هو أننا كبشر نريد تحقيق إرادة الله التي تواجهنا في الناموس، لكننا تكراراً نعجز عن تلك الإرادة وذلك لأننا مقيدون بالطبيعة الخاطئة. لا نقدر بقدرتنا الذاتية أن نتغلب عَلَى هَذَا الانقسام؛ نستطيع أن نفعل ذلك فقط عندما نأتي حسب وعد الله تحت نَامُوس الرُوح الَّذِي يعطي الحرية والحَيَاة في يَسُوعَ الْمَسِيحِ (٨: ٢). ومع ذَلِك يضع مفسّرون آخرون التعارض بين ما نريد أن نفعلَهُ كأفراد حقاً في العمق الداخلي وما ينتج في الواقع. ليس هَذَا الانقسام في ضميرنا، لكن في حقيقة أننا نفعل عكس ما نريد.

رغم ذلك تذكر أن رو ٧: ٧-١٣ وصل إلى خاتمة أن الْخَطِيّة تنشئ موتاً في الشخص عبر الصالح. ربما يقترح هَذَا أن بُولُس يتحدث عن الشخص غير المفدي، والذي فشلُهُ الأساسي ينكشف فقط عندما يلجأ للإيمان.

(هـ) يستخدم بُولُس غالباً *thelō* ليوصل لمجموعات المصلين الذين يتعامل معهم ما يريده كرسولِهِم: مثلٍ؛ "أريد" أو "أتمنى" (١كو ٧: ٧، ٣٢؛ ١٤: ٥؛ غل ٣: ٢)؛ " ثُمّ لَسْتُ أُرِيدُ أَنْ تَجْهَلُوا [غير واعين] "رو ١: ١٣؛ ١كو ١٠: ١ " أريدكم أن تدركوا" (١١: ٣). يشير هَذَا الفعل في كثير مِنَ المواضع إلى ثقل السلطة الرسولية.

٢. يستخدم يو *thelēma* و *thelō* ليؤكد عَلَى أن يَسُوعَ الشخص الَّذِي أرسلَهُ الله لا يعمل وفقاً لإرادته الشخصية بل وفقاً لإرادة الآب العامل فيه (يو ٥: ٣٠؛ ٦: ٣٨). إنه حامل لإرادة الله كاملة (٤: ٣٤). تلك الإرادة هي أن يَسُوعَ، كمخلص، لا يفقد المُعينيين للحَيَاة (٦: ٣٩)، وأولئك المُعينون نالوا الخلاص في يَسُوعَ (٦:٤٠) . الخلاص مستحيل كمجهود بشري (٣: ٨) ولكنه ممكن إلَهِياً. يعطي الابْنَ الحَيَاة لمن يشاء (٥: ٢١؛ قا؛ ٦: ٢٧، ٥٧). إن المعيار الوحيد لتأسيس شرعية المُعلن هي فعل إرادته (٧: ١٧؛ ٩: ٣١؛ ١يو ٢: ١٧) ولكن لا تفوق الأخلاق أهميةً عن الإيمانِ هنا. يشير فعل إرادة الله إلى الإيمَانِ الَّذِي يقدّم برهانَه بالطاعة.

٣. (أ) ترد فئة هذه الْكَلِمَةَ في الأناجيل الازائية وأع بندرة للإشارة إلى إرادة الله. في مت ٧: ٢١؛ ١٢: ٥٠ نقابل نفس الصيغة كما في يو "الَّذِي يَفْعَلُ إِرَادَةَ أَبِي" وهنا ثانية يجب عدم التمييز بين إرادة الله فيما يتعلق بالأخلاق وإرادة أخرى متعلقة بهدف خلاصي. توجد إرادة الله الواحدة المطوّقة والتي عَلَى الْمُؤْمِنِ التجاوب معها فقط ويكون اتجاه قلبه شامل للحَيَاة. ولذلك أيضاً لا يَنبغي فهم الطلبة الثالثة في الصلاة الرّبانية (مت ٦: ١٠)، مثل الصلاة في جَثْسَيْمَانِي (٢٦: ٣٩، ٤٢؛ مر ١٤: ٣٦؛ لو ٢٢: ٤٢)، كأنها شيئاً مِنَ الكماليات لجزء مِنْ سلطة يمكن تبديلُها، ولكن كتأكيد فعال يعين في إدراك الإرادة الإلَهِيّة، ويقود إلى هدف تحقيق خطته الخلاصية.

٤. يتطابق تفسير مز ٤٠: ٦-٨ في عب ١٠: ٥-١٠ مع فكر يو فيما يتعلق بإرادة الله وتحقيق هذه الإرادة في الشخص الَّذِي أرسلَهُ. يرى كاتب رسالة العبرانيين مز ٤٠: ٦- ٨ كحوار بين الْمَسِيحِ السابق الوجود وبين الله. يقدم مفهوم مجيء الْمَسِيحِ لِهَذَا العالم واتجاه حياته الأرضية الإتمام الوحيد لإرادة الله (عب ١٠: ٧، ٩) وهذا يتضمن تقديم حياته كذبيحة (١٠: ١٠) الذي تحققت مِنْ خلالَهَا إرادة الله كاملة وكذلك تغيير الجنس البشري بالتقديس أصبح ممكناً (١٣: ٢١). إن هَذَا التغيير هو مِنْ عمل إرادة الله في الطاعة غير المنقسمة (١٠: ٣٦) وحسب ١بط ٣: ١٧؛ ٤: ٢، ١٩ قد تتضمن هذه الطاعة معاناة.

انظر أيضاً *boulomai*، يريد، يشاء، ينوي (١٠٨٩).

٢٥٢٩ **θεμέλιος** ،θεμέλιος، (*themelios*)، أساس (٢٥٢٩)؛ θεμελιόω، (*themelioō*)، يضع أساس، يؤسس، يتأسس؛ وفي المبني للمجهول: يكون مؤسساً (٢٥٣٠)؛ ἑδραῖος، (*hedraios*)، مؤسس، راسخ (١٦١٢)؛ ἑδραίωμα، (*hedraiōma*)، أساس، قاعدة (١٦١٣).

ث ي&ع. ق ١. مِنَ المحتمل أن *themelios* كانت أصلاً صفة جاءت مع *lithos*، حجر؛ وهي ترتبط لغوياً بالفعل *tithēmi*، يضع، يقف، ينصب. مِنَ هنا فإنها تعني ما يوضع تحت أساس أو قاعدة وكلاهما بمعنى حرفي (مثل؛ أساسات منزل، مدينة، أو بناء) وبمعنى مجازي (مثل؛ في التفكير الفلسفي، أساس نظام تفكير). بطريقة مشابهة فإن الفعل *Themelioō* يعني يضع الأساس.

يُنقل معنى مشابه بالصفة *hedraios* (مشتقة مِنَ *hedra*، مقعد، كرسي)، التي تعني عامةً ثابت، غير متزحزح، مستقر. هكذا تُستخدم *hedraios* كثيراً بنفس الطريقة مثل *themelios* في الأسئلة عن اليقين المطلق والأساس الأقصى لكل الوجود (خاصة مِنَ قبل بلوتينوس Plotinus). الإشارة دائماً إلى شيء ما آمن وثابت في حد ذاته.

٢. عندما يتكلم ع. ق عن قاعدة أو أساس، لا تكون أبداً بالمعنى الفلسفي اليوناني للوجود المطلق، المكتفي ذاتيا. يتكلم ع. ق عن أساسات المنزل (١مل ٧: ٩- ١٠؛ إر ٥١: ٢٦؛ = سب ٢٨: ٢٦) والمدن (عا ١: ٤-١٤)، وأيضاً الجبال (تث ٣٢: ٢٢؛ مز ١٨: ٧)، والأرض (أم ٨: ٢٩ ؛ إش ٢٤: ١٨ ؛ مي ٦: ٢)، والسماوات (٢صم ٢٢: ٨). ينبغي فهم الأساسات حتى في الأمثلة الأخيرة هنا بمعنى حرفي، مع الاحتفاظ بالمفهوم القديم للكون. النقطة الْهَامة هي أن هذه الأساسات ليست آمنة في ذاتها لكن الله هو واضعها وحافظها (أم ٨: ٢٩؛ قا؛ إش ١٤: ٣٢؛ أي ٩: ٦) ويمكن تدميرها ثانية (تث ٣٢: ٢٢؛ مز ١٨: ٧؛ مرا ٤: ١١). يمكن أن تهتز أساسات كُلّ الأشياء في تجلي الله (مز ١٨: ٧، ١٥)، الذي يشكك في نفس الوقت في استقرار وثبات أساسات الأرض.

٣. إن لـ إش ٢٨: ١٦ أهمية خاصة بالنسبة للمعنى اللاهوتي للمصطلح أساس (قا؛ ٥٤: ١١). سيضع يهوه نفسه هنا الأساس وحجر الزّاوِيَةِ لإِسْرَائِيلَ في صِهْيَوْنَ. بالتأكيد لا يُقصد بصورة بناء جديد الإشارة إلى مدينة مستقبلية جديدة عظيمة، بل إلى تأسيس مدينة الله مِنْ شعب الله الَّذِي يعيش بالإيمان. تصبح صِهْيَوْنَ مركز العبادة للأمم (قا؛ إش ٢: ٢-٣؛ مي ٤: ١-٢). لا يعد حجر الزاوية (إش ٢٨: ١٦) يُرى بعد فترة طويلة (قا؛ أف ٢: ٢٠؛ ١بط ٢: ٤-٨) كأنه يشير إلى المسيا .

ع. ج ترد *themelios* في ع. ج ١٥ مرة وتمتد المعنى عبر ع. ج. ولا تختلف عن استخدام ث ي لَهَا في المعنى. يستخدم الفعل *themelioō*، ٥ مرات، وترد *hedraios* في كتابات بُولُسُ ٣ مرات فقط (١كو ٧: ٣٧؛ ١٥: ٥٨؛ كو١: ٢٣) و*hedraiōma* مرة (١تي ٣: ١٥)بنفس المعنى مثل *themelios*) بمعنى حرفي كأساس لبناء (لو ٦: ٤٨- ٤٩؛ ١٤: ٢٩) في عب ١١: ١٠ وَ رؤ ٢١: ١٤،١٩ تشير إلى أساسات مدينة الله المستقبلية. يستخدم بُولُسُ الرسول الاسم والفعل بمعنى مجازي.

١. (أ) تُستخدم صورة بيت وبناء البيت (*oikos*، ٣٨٧٥، *oikodomeō* ٣٨٦٨) أحياناً في ع. ج كصورة عن الكيفية التي يحكم وينظم الناس بها حياتهم، كما وجدوا ويبنونها (مت ٧: ٢٤-٢٥). أولئك الذين كلمات يَسُوعَ لَهُم هي كأساس مؤسس بأمان. ينطبق هَذَا أيضاً عَلَى الجماعة الْمَسِيحِيّة : الْكَنِيسَة. "البيت الرُوحَي" (أف ٢: ٢٠-٢٢؛

١تي ٣: ١٥؛ ١بط ٢: ٥) الّذِي يخطط يَسُوعَ نفسه أن يبنيه (قا؛ مت ١٦: ١٨) بِرُوحِه وكلمته. كما أن الأساس هو أهم ما في البناء بالنسبة للمنزل كذلك الأمر بالنسبة للكنيسة فإن الأساس هو يَسُوعَ الْمَسِيحَ (١كو ٣: ١١) حيث أسس بُولُسُ الْكَنِيسَةِ علي الْمَسِيحَ (٣: ١٠) والّذِي ينبغي أن يبنى عليه البناء لاحقاً (٣: ١٢-١٥) ولكن يجب أن يبقى الْمَسِيحَ الأساس مهما كان الّذِي بُني لاحقاً.

(ب) وبما أن هَذَا الأساس يصلنا فقط بإعْلاَنِ الرسل والأنبياء فيمكن أن يوصفوا بأنهم *themelios* "مَبْنِيِّينَ عَلَى أَسَاسِ الرُّسُلِ وَالأَنْبِيَاءِ، وَيَسُوعُ الْمَسِيحُ نَفْسُهُ حَجَرُ الزَّاوِيَةِ" (أف ٢: ٢٠). بنفس الطريقة في مت ١٦: ١٨ دُعي بطرس الصخرة التي تبنى عليها الْكَنِيسَةِ. وبناءً عليه تعيش الْكَنِيسَةِ مما فعلَهُ اللهُ في يَسُوعَ وأعلنه الرسل.

٢. وحيث ترتكز الْكَنِيسَةِ عَلَي مثل هَذَا الأساس أي الْمَسِيحَ يمكن اعتبارها ووصفها بأنها عامود الْحَقّ (١تي ٣: ١٥ *hedraiōma*) لأن الْكَنِيسَةِ هي حامية وحافظة الْحَقّ في إيمانها (٣: ١٦) مِنَ خلال الجهاد ضد الأعداء داخلُها وخارجها. بصورة مشابهة في ٢تي ٢: ١٩ لا يشكل الأساس بعمل اللهُ في الْمَسِيحَ فقط بل أيضاً مما ينطلق مِنَ هَذَا بحقيق أن الْكَنِيسَةِ تبعد نفسها عن أي عدم بر أخلاقي. (قا؛ ٢: ٢٠-٢١).

٣. كما هو واضح مِنَ تشبيه بناء البيت يشير بُولُسُ إِلَي تمييز أساسي بين مهمتين للواعظ. الأولى هي وضع الأساس (الإعْلاَنِ الكرازي) ثم بناء الْكَنِيسَةِ (١كو٣: ١٠) ومهمة بُولُسُ على نحوٍ أولِيَ هي الكرازة. (رو ١٥: ٢٠؛ قا؛ ٢كو ١٠: ١٦) فبُولُسُ لا يقصد البناء حيث وضع غيره الأساسَ.

٤. بالإضافة إلي هذه الاستخدامات الكنسية يمكن تطبيق هذه الكلمات عَلَى الْمَسِيحيين كلٌ بمفرده. يعتمد الرسوخ الذي يُدعوا إليه *hedraios* ١كو ١٥: ٥٨) بالكامل عَلَى علاقتهم بالرّبّ، المؤسسة بالإيمَانِ *hedraios* كو ١: ٢٣) والْمَحَبَّةِ *themelioō* (أف ٣: ١٧) ورغم ذلك ربما يوجد إلماح هنا أيضاً للكنيسة في كلا السياقين كجسد الْمَسِيحَ أو بالتعبير " في الْمَسِيحَ" (كو ١: ١٨؛ أف ٣: ٢١).

٥. يوجد استخدام مختلف كلية في عب ٦: ١ حيث تعني *themelios* العقائد الأساسية للإيمان الْمَسِيحي. التمييز هنا عمل بين الأساسيات التي عَلَى كُلّ مؤمن أن يعرفها واستنارات أكثر لمن يستعد لدراسة الكتب بطريقة أعمق. تستخدم *themelios* للتفرقة بين أهمية نسبية لعناصر متنوعة للتّعْلِيمَ المسيحي.

انظر أيضاً *bebaios*، ثابت، وطيد (١٠١٠)؛ *asphaleia*، حزم، حقيقة، أمن (٨٥٤)؛ *kyroō*، تأكيد، تصديق، يُمكن (٣٢٦٣).

٢٥٣٠ (*themelioō*، يضع أساس، يؤسس، يتأسس؛ وفي المبني للمجهول: يكون مؤسسا)← ٢٥٢٩.

٢٥٣٥ (*theopneustos*، نفخة اللهُ، موحى به مِنَ اللهُ)← ٤٤٦٠.

٢٥٣٦ θεός، θεός، (*theos*)، اللهُ، إلَهٌ (٢٥٣٦)؛ θεῖος، (*theios*)، إلَهي، مقدّس (٢٥٢٧)؛ θειότης، (*theiotēs*)، الإلَهُ (٢٥٢٢)؛ θεότης، (*theotēs*)، إلَهٌ، لاهوت (٢٥٤٠).

ث ي& ع. ق ١. (أ) كانت الديانة اليونانية متعددة الآلِهَةُ. وكانت تقدم الآلِهَةُ في صور كائنات بشرية ككائنات مشخّصة والتي تتحكم في العالم وفي مصير الكائنات البشرية ولكن هذه الكائنات تستند إلى قدر أسمى. حيث لم تكن هذه الآلِهَةُ خالقة، وكذلك لم تكن تعتبر كأنها خارج الكون وَ خارج الكائنات المادية. وَ تأثير تلك الآلِهَةُ لم يكن كونياً بل محدداً بطبيعتها بالنسبة إلى الآخر. مِنَ أسخيلوس فصاعدا جاءت الآلِهَةُ المختلفة لتتطابق كُلّ وَاحِدٌ مع الآخر، وكان تقارب هذه الآلِهَةُ في كيان إلَهي وَاحِدٌ قد تحضر بواسطة المفكرين فيما قبل سقراط وكذلك أفكار التراجيديا الكلاسيكية.

(ب) الفهم الفلسفي اليوناني للهُ لم يكن شخصياً. إذ سعي الفلاسفة للوصول إلى فهم أصل كُلّ الأشياء والعلّة الأولى التي شكّلت العالم وفي تطور الانعكاس الفلسفي اتخذت الأشكال الإلَهية أشكالا رُوحَية. وأخيراً استبدلت الفكرة بالمفاهيم العامة مثل "علة الكون" أو "الإلوهة" و"الكائن" والتي أثرت وشكلت العالم كقوى تعطي العالم معنىً وتخلق نظاماً.

تساوت الآلهة اليونانية والغير يونانية المتنوعة في المبدأ التوفيقي الْهِلِيني كنتيجة إدراك أنه يوجد خلف الأسماء المختلفة نفس الذاتيات. أدت هَذه الميول المتكررة إلى توقير الوَاحِدٌ كالكل الإلَهي. بلغت هذه الاتجاهات قمتها في الأفلاطونية الحديثة. حيث الإلَهي هو الوَاحِدٌ الكوني الّذِي ليس لَهُ وجود مدرك بالحواس أو شخصية. إنه الكائن بنفسه المتجلي في سلسلة مِنَ الأقانيم والانبثاقات في العالم.

٢. عَلَي النقيض مِنَ ذلك، كانت ديانة ع. ق واليهودية تعتقد بالإلَهُ الوَاحِدٌ الشخصي (أ) في ع. ق الكلمتان *'ēl* ، *'elôah* و *'elōhîm* مِنَ جذور متشابهة مرتبطة، إنهما اسمين شاملين لله. *'el* كلمة شائعة في كُلّ اللغات السامية لإلَهُ، وأيضاً كاسم علم لإلَهُ معين، بالنسبة للآباء الأوائل كان *'el* الإلَهُ الوحيد الذي يعبدونه عَلَى أساس إعْلاَنِه. فهو يظهر كـ *'ēl 'elyôn* "الله العلي" (تك ١٤: ١٨-٢٢) *'el rō'î* "الله الّذِي يرى" (تك ١٦: ١٣) *'ēl 'ôlām* "الله الأبدي" (تك ٢١: ٣٣) *'ēl bêt-'ēl* "إلَهُ بيت إيل" (٣١: ١٣ يعني بيت إيل "بيت الله" *'ēl* *'elōhê yisrā'ēl* "الله إلَهُ أسرائيل" (٣٣: ٢٠) وَ *'ēl šadday* "الله القدير" (مثل؛ ١٧: ١؛ ٢٨: ٣؛ خر٦: ٣). رغم أن إيلوهيم لَهُ شكل اسم الجمع إلا إنه نادراً ما يستخدم في ع. ق ليعني "آلِهَةُ" في إِسْرَائِيلَ كان يُفهم الجمع كدلالة عَلَى الاكتمال. إيلوهيم هو الله حقاً وبالمعنى الكامل للكلمة.

(ب) أصل ومعنى الاسم الإلَهي يهوه غير مؤكد إلى حد ما. غالباً الاسم مرتبط بالجذر الفعلي *hwy* أو *hwh*، يكون. يعطي ع. ق تفسيراً لِهَذا الاسم في كلام الله في العليقة المحترقة (خر ٣: ١٣-١٥) بعد أن سأل موسى عن اسم اللهِ ليستطيع أن يقولَهُ لشعب إِسْرَائِيلَ "فَقَالَ اللهُ لِمُوسَى: «أَهْيَهِ الَّذِي أَهْيَهْ». وَقَالَ: «هكَذَا تَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: أَهْيَهْ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ». وَقَالَ اللهُ أَيْضاً لِمُوسَى: «هكَذَا تَقُولُ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ: يَهْوَهْ إِلهُ آبَائِكُمْ، إِلهُ إِبْرَاهِيمَ وَإِلهُ إِسْحَاقَ وَإِلهُ يَعْقُوبَ أَرْسَلَنِي إِلَيْكُمْ. هذَا اسْمِي إِلَى الأَبَدِ وَهذَا ذِكْرِي إِلَى دَوْرٍ فَدَوْرٍ".

يوجد جدال محتدم على ترجمة الكلمتين *'ehyeh 'ašer 'ehyeh* وهذا ينعكس في تعليق ت. ي:"أنا هو ما أنا هو" مِنَ بين الاقتراحات المتعددة عن معنى هَذَا الاسم ولكن ربما يكون الأفضل هو عبارة" أنا هو الكائن"، هَذَا يعني أن يهوه هو اللهُ الّذِي يجب أن تدركه إِسْرَائِيلَ كوجود حقيقي. في سياق صدور الوحي عن الاسم الإلَهي الّذِي هو إعْلاَنِ لإسْرَائِيلَ عن الوَاحِدٌ الّذِي يجب أن يكون لهم علاقة به. يدعو اللهُ شعبهُ للخروج مِنَ مصر ويعدهم أن يكون مع موسى لأجل ذلك الْهَدف. يبدأ الإعْلاَنِ عن الوصايا االعشر بالكلمات "أنا الله [يهوه]" (خر ٢٠: ٢، قا؛ تث ٦: ٥) والوصية الأولى تستلزم عبادة وخِدمة لِهَذا الإلَهُ فقط(خر ٢٠: ٣، قا؛ ٥) عندما سعى موسى لحضور الله لم يسمح لَهُ برؤية وجهه ولكن مع ذلك تلقى الرد: "أُجِيزُ كُلَّ جُودَتِي قُدَّامَكَ. وَأُنَادِي بِاسْمِ الرَّبِّ [يهوه] قُدَّامَكَ. وَأَتَرَاءَفُ عَلَى مَنْ أَتَرَاءَفُ، وَأَرْحَمُ مَنْ أَرْحَمُ" (٣٣: ١٩). الله الّذِي أعلن نفسه لموسى ولإسْرَائِيلَ كان متميزاً عن آلِهَةُ مصر وكنعان مع شعائرهم المتعلقة بالخصوبة المتعلقة بدورة الطبيعة. لقد ظل غامضا ولكنه كان فعالاً بسخاء في تاريخ شعبه.

لا يقدم خر٣ معنىً جديداً للهِ وكأنه لأول مرة بل بالأحرى شرحاً لاسم معروف مسبقاً ولكن الآن محدد لِهُويته كالإله المخلص لإِسْرَائِيلَ. رغم أن إِسْرَائِيلَ لم يبتدع عقيدة ميتافيزيقية للزمن. إلا أن فِكْرَة الله كـ "أنا هو مِنَ هو" متوازية مع عبارات أخرى عديدة عن اللهِ في ع. ق (مز ٩٠: ١-٢؛ ١٠٢: ٢٧؛ إش ٤١: ٤؛ ٤٨: ١٢) فكرة الزمن أيضاً مقيدة بالحضور المتقدم باستمرار ليهوه (يش ٣: ٧ ؛ إش ٤٩: ٦، ٢٦).

يتكرر الاسم العبري *yhwh s'bā'ōt* "الرّبّ القدير" ("رب الجنود" ٢٧٩ مرة. على الأرجح أن "الجنود" موضع النقاش ترتبط إما بجيوش إِسْرَائِيلَ الأرضية أو الجيوش السماوية مِنَ الأرواح الملائكة. يتكرر هَذَا التعبير أكثر في الأنبياء الذين كان اللهُ بالنسبة لَهُم فوق كُلّ شيء هو الإِلَهُ المُحارب. إنها تشير إلى كلية القوات التي يحكمها يهوه. في سب يترجم هَذَا التعبير عادة بـ *kyrios pantokratōr* (الرّبّ القدير) أو *kyrios sabaōth*. إن مصطلح pantokrator مقتبس في ع. ج بواسطة ٢كو ٦: ١٨؛ رؤا: ٨؛ ٤: ٨؛ ١١: ١٧؛ ١٥: ٣؛ ١٦: ٧، ١٤ ؛ ١٩: ٦، ١٥؛ ٢١: ٢٢؛ ترد *Sabaōth* في رو ٩: ٢٩(قا؛ إش ١: ٩) ويع ٥: ٤.

اتصل اسم يهوه بأفعال عبرية متعددة ليشكل أسماء علم: مثل؛ يهوياكين (يهوه يقيم) ويوناثان (يهوه يعطي) ويشوع (يهوه هو الخلاص) ويشوع هو الصيغةالعبرية التي تمثل أساس الاسم يَسُوعَ.

نشأ الشكل *Jehovah* عن سوء فهم نتج أيضاً عنه معارضة الْيَهُود الأتقياء لنطق الاسم الإِلَهي (حوالي ٣٠٠ ق. م). في كُل مرة كانوا يلجأون فيها إلى *yhwh* في النص العبري كانوا ينطقون الْكَلِمَةَ *"dōnay"*("سيدي"). في النص المازوري الاسم الإِلَهي كتب بالأحرف الساكنة *yhwh* والحروف المتحركة لـ *"dōnay"* كتذكير ليقولوا الأخير (أدوناي) في كُلِ وقت تُقرأ فيه الْكَلِمَةَ. تعكس سب الرفض اليهودي للنطق الاسم الإِلَهي وتضع *kyrios* "الرّبّ" مكانها. وتعكس الترجمات الإنكليزية هذه الممارسة باستخدام الرّبّ (بأحرف كبيرة مُصغرة) حيثما يرد *yhwh* في نص ع. ق.

حقيقة أن إِلَهَ إِسْرَائِيلَ أعلى وأسمى مِنَ كُلّ الآلِهَةَ تُعطى تعبيراً كاملاً لأول مرة في إش ٤٠: ٢٥. إِلَهُ إِسْرَائِيلَ هو رب الكل، وقوته المسيطرة تملأ كُلّ الأَرْضِ (٦: ٣)، ولا يوجد آلِهَةَ غيره (٤١: ٤؛ ٤٢: ٨؛ ٤٣: ١٠-١٣؛ ٤٥: ٣، ٦ ؛ ٤٨: ١١). يدعم إرميا بقوة الافتراض بإن آلِهَةَ الوثن ليست آلِهَةَ عَلَى الإطلاق (٢: ١١).

٣. لا يحتوي ع. ق تعريفاً مفهوماً شاملاً للهِ. ولكنه يقدم نطاقاً واسعاً مِنَ العبارات التي تشهد لكيان اللهِ ولِهَذه العبارات أساسها في الإِعْلاَنِ الإِلَهي. ولايحاول ع. ق أن يثبت وجود الله، بل يفترض فحسب بأنَ اللهَ كائن (مثل؛ تك ١: ١). إنه الأول والآخر (٤١: ٤؛ ٤٤: ٦؛ ٤٨: ١٢) والأبدي، والقدير الحي،وخالق السّمَاءِ والأرضِ(مثل؛ تك ١: ١) هو الرّبّ الّذِي يقود مصير الأمَم ولكنه جعل إِسْرَائِيلَ شعب اقتناء (خر ١٩: ٥-٦)، وإِسْرَائِيلَ تحت حمايته. يقود يهوه ويرشد ويعطي إِسْرَائِيلَ وعوده. ولكنه الإِلَهُ الآمر الّذِي يجعل إرادته معروفة ويتوقع بالتالي الطاعة. وهكذا إيمان إِسْرَائِيلَ بالله يتأسس في لاهوت للتاريخ.

يعبر ع. ق عن مفهوم اللهِ كشخص، وإن اللهَ مالك لكل العواطف التي يمكن أن تكون لشخص مثل: المحبة، والغَضَب، والتعاطف، والندم. ولكن حتى وإن كانت هذه الصفات البشرية تُنْسَبُ لَهُ إلا إنه ليس بالإمكان مقارنته بأي كائن بشري (هو ١١: ٩). اللهُ المتسامي، الذي يسكن في النور حيث لا يمكن لأحد أن يدنو منه، عالٍ فوق الزمان والمكان ولذلك فهو متفرد في ألوهيته، لا يُوصف أو يُمركز (قا؛ خر ٢٠: ٤). إنه الملك الأبدي (إش ٥٢: ٧) الّذِي يحكم عَلَى كل ممالك الأَرْضِ (٣٧: ١٦).

أكثر صفة أساسية لكيان اللهُ تُعبر بالْكَلِمَةَ "القدوس" إنه "الوَاحِدُ القدوس" (إش ٤٠: ٢٥؛ هو ١١: ٩؛ حب٣: ٣). ولكن الإِلَهُ السامي القدوس يخرج مِنَ مكمنه عبر كلمته وأعمالِ إِعْلاَنِه ويتواصل مراراً مع شعبه في إظهارات مِنَ القوة والمجد. هَذَا الإِلَهُ القدوس عادل في كُلّ ما يفعل (قا؛ مز ٧: ١١). هو الديان الّذِي يدين الغير بار ولَهُ لاَ بُدَّ أن تجيب البشرية.

ولكن ع. ق أيضاً يشهد عن نعمة اللهَ ورحمته الغافرة (مثل؛ خر ٣٤: ٦؛ مز ١٠٣: ٨). يُدعى الأب في ع. ق – أب لشعب إِسْرَائِيلَ (خر ٤: ٢٢-٢٣؛ تث٣٢: ٦؛ إش٦٣: ١٦؛ إر ٣١: ٩= سب ٣٨: ٩؛ هو ١١: ١). إنه يعزي الاتقياء (أي ١٥: ١١)، ويباركهم ويعينهم (مز ٤٥: ٧؛ ٩٠: ١؛ ٩٤: ٢٢). وعلى وجه الخصوص يتبنى قضية الفقراء، والمعوزين، والأرامل، واليتامى (١٤٦: ٩؛ إش ٤٩: ١٣). مِنَ خلال العلاقة الشخصية بين اللهُ وشعبه خُلقت علاقة أنا- أنت بين اللهُ والْمُؤْمِنِينَ كُلّ واحدعلى حده، الذين يمكن أن يلجأوا إليه في الصلاة لأجل كُلّ احتياجاتهم. لذلك ففي ع. ق الله ليس فقط عدواً مرهباً للإِنْسَانِية؛ ولكنه يجعل مِنَ الممكن للناس أن يثقوا به ويحبونه لأنه هو نفسه يحب شعبه المختار.

٤. اعترفت يهودية ما بين العهدين باللهِ الوَاحِدُ، بولاء ثابت لا يتغير. وناضلت بكل العزم ضد الوثنية التي تؤمن بتعدد الآلِهَةَ. ولكنها رأت اللهُ الوَاحِدُ عاملاً في كائنات وسائطية وملائكية.

قُدمت مفاهيم ثنائية في الكتابات الرؤيوية. وضع الرابِّيون تأكيدا كبير على تجنب ذكر اسم الله، مستخدمين بدلاً مِنَ ذلك نظام مصطلحات بديلة، مثل "السّمَاءِ"، و"الرّبّ" (*"dōnay"*) ومؤخراً "الاسم". بالإضافة لوجود مصطلحات مجردة مثل "مجد"، و"قوة"، وَ "القدوس المبارك".

٥. اعتنقت جماعة قمران ثنائية كونية – مثل اللهُ وبليعال، النور والظلمة. ويتفق هَذَا مع الصراع اللانثروبولوجي للْجَسَدِ والرُوحَ، التقي والشرير، أبناء النور وأبناء الظلمة. ورغم ذلك كانت تخضع ثنائية الرُوحَين التي تحكم العالم لفكرة ع. ق الأساسية عن اللهَ كخالق كُلّ الأشياء. لأنه خلق أرواح النور وأرواح الظلام، التي تكمن في أساس عملَهُ (نج ٣ :٢٥ ؛ قا؛ ٣: ١٩-٢٦).

تبرز عقيدة جماعة قمران عن اللهُ كأنه حتمي (قدري) بصرامة. فأعمال اللهُ محددة بخطة ثابتة (نج٣: ١٥؛ ١١: ١١-١٢؛ مد ١٨: ٢٢). لايحدث أي شيء مِنَ دون إرادته (نج ٣: ١٥؛ ١١: ١٧، ١٩؛ مد ١: ٢٠؛ ١٠: ٩) لأن كُلّ السلطانِ في قدرته. يد اللهُ تقود الفرد في كُلّ الأوقات ويصاحب توبيخه العادل لكل فساد (٩: ٣٢-٣٣). يستطيع الشخص أن يتكلم فقط لأن اللهُ يفتح الفم (١١: ٣٣). خلق اللهُ الْبَارّ مِنَ أجل خلاص أبدي وسلام دائم ولكن "الضال(الشرير)" لوقت غَضَبه (١٤: ١٥-٣٣) . "قدر(نصيب)" بليعال سينتج عنه دمار أبدي (نظح١: ٥)؛ كُلّ "أناس الكذب" سيُفنون (مد ٤: ٢٠-٢١).

٦. حاول فيلو أن يربط فكرة ع. ق عن يهوه بالفكرة الأفلاطونية الرواقية عن الله. وفي الحديث عن إِلَهُ إِسْرَائِيلَ يميز بين *ho theos* (الخالق الصّالِحُ) وَ *ho kyrios* (الرّبّ الملكي للعالم). يجعل فيلو أيضاً استخداماً موسعا للمفهوم الفلسفي لـ *to theion*، الإِلَهي. اللهُ فائق تماماً والقوة الفعالة في كُلِ شيء. إنه ينشئ مِنَ نفسه الأفكار الأصلية النموذجية ويشكلها إلى العالم المرئي. والْكَلِمَةَ هي الوسيط للخليقة والإِعْلاَنِ.

ع. ج يتوطد ع. ج بشدة عَلَى أساس ع. ق في عقيدته للهِ، ولكن تأكيداته جديدة. اللهُ الآن قريب، أبو يَسُوعَ الْمَسِيحَ، الّذِي يبرر مجاناً بنعمته (قا؛ مفهوم بُولُسَ لبر الله). يفجر عملَهُ في الاختيار كُلّ الدعوى للقصور. ولكن نفس الإِلَهُ الّذِي يعلن عن نفسه كما في ع. ق والذي تتم خطته للخلاص، الموعود بها في ع. ق.

١. اللهُ الوَاحِدُ (أ) *theos* هي أكثر اسم تكراراً للهُ في ع. ج. الإيمَانِ بالواحد، الوحيد، والإله الفريد (مت ٢٣: ٩؛ رو ٣: ٣٠؛ ١كو ٨: ٤؛ غلَ ٣: ٢٠؛ ١تي ٢: ٥؛ يع ٢: ١٩) هو جزء مؤسس مِنَ التقليد المَسِيحَي. جعل يَسُوعَ نفسه الاعتراف الأساسي لليهودية اعترافه هو واقتبس على نحو معبر من "إسمع.." *Shema* (تث ٦: ٤-٥؛ رج مر١٢: ٢٩-٣٠؛ قا؛ مت ٢٢: ٣٧؛ لو ١٠: ٢٧). كفَل هَذَا الاستمرارية ما بين العهدين القديم والجديد. اللهُ الّذِي يعبده المَسِيحَيون هو إلَهُ الآباء (أع ٣: ١٣؛ ٥: ٣٠؛ ٢٢: ١٤) إلَهُ إبْراهِيمَ واسحق ويعقوب (أع ٣: ١٣؛ ٧: ٣٢؛ قا؛ مت ٢٢: ٣٢؛ مر ١٢: ٢٦؛ لو ٢٠: ٣٧)، وإلَهُ أسرائيل (مت ١٥: ٣١؛ لو ١: ٦٨؛ أع ١٣: ١٧)، وإلَهُ يَسُوعَ المَسِيحِ (٢كو ١: ٣؛ أف ١: ٣ ؛ ١بط ١: ٣).

تماماً مثلما جعل الله ذات مرة إسْرَائِيلَ شعبه هكذا الآن اختار الذين يؤمنون بالمَسِيحِ كجنس مختار وشعب مقدس لملكه (أع ١٥: ١٤؛ ٢٠: ٢٨؛ عب ١١: ٢٥؛ ١بط ٢: ٩). الإيمَان به (رو ٤: ٣؛ غل ٣: ٦؛ تي ٣: ٨؛ عب ٦: ١؛ يع ٢: ٢٣؛ ١بط ١: ١٢)، والرجاء عليه (أع ٢٤: ١٥؛ رو ٤: ١٨؛ ٢كو ٣: ٤؛ ١بط ٣: ٥)، والصلاة لَهُ. وينبغي ألا يكون لجماعة يَسُوعَ آلِهَةُ زائفة معه، سواء المال (مت ٦: ٢٤) أو الـ"بطن" (في٣: ١٩) أو القوى الكونية (غل ٤: ٨-١١). يجب أن يخدموه هو فقط، ويعملون إرادته، ويظلوا مخلصين لَهُ.

(ب) يظهر الاعتراف بالإله الوَاحِدُ في أف ٤: ٦ في شكل موسع ("إلَهٌ وَآبٌ وَاحِدٌ لِلْكُلِّ، الّذِي عَلَى الْكُلِّ وَبِالْكُلِّ وَفِي كُلِّكُمْ")، الذي يمجد كليةَ وجود سلطان اللهُ. ترد صيغة شبيهةُ، التي تشير الآن للهُ، الآن للمسيح في رو ١١: ٣٦ وَ ١كو ٨: ٦.

(ج) الإلهُ الوَاحِدُ هو الإلهُ الحي والوحيد الْحَقّ (رو ٣: ٣٠؛ غل ٣: ٢٠؛ ١تس ١: ٩؛ ١تي ١: ١٧؛ ٢: ٥؛ يه ٢٥؛ قا؛ يو ١٧: ٣). إنه الإله الّذِي لا يعرفه الوثنيون (١تس ٤: ٥). حقيقي أن بُولُسَ يعترف بوجود "ما يدعى" آلِهَة، والتي لهُا سلطان كقوى شَيْطَانِيَة عَلَى الوثنيين، لكن بالنسبة للمسيحيين لا يوجد سوى إلَهُ وَاحِدٌ (١كو ٨: ٥-٦). حتى إن كان إكرام وقوة الآلِهَةُ لا تنتمي للـ *stoicheia*، (←٥١٢٢) التي عبدها الغلاطيون سابقاً فإنه لا زال بإمكانها أن تدخل عنوة بين جماعة المصلين الذين في سن صغيرة وإلههم (غل ٤: ٨-٩).

يُدعى هَذَا الإلَهُ الوَاحِدُ "إلَهُنا" (أع ٢: ٣٩؛ ٢بط١: ١؛ رو٤: ١١؛ ٧: ١٢؛ ١٩: ٥). الفرد المُؤمِن، مثل بُولُسَ، يستطيع أن يتحدث عنه كإلَهُه أو إلَهُها (رو ١: ٨؛ ٢كو ١٢: ٢١؛ في ١: ٣؛ ٤: ١٩؛ فل٤).إن الإيمَان باللهُ الوَاحِدُ هَذَا يتطلب الابتعاد عن كُل الطرق الوثنية. لذلك في الوَعظ التبشيري ترتبط شهادة للهُ بالصراع ضد عبادة الآلِهَةُ الزائفة (أع ١٤: ١٥؛ ١٧: ٢٤-٢٥؛ ١٩: ٢٦).

(د) تعطي رسائل ع. ج وخاصة أع صورة جزئية عن تجاوزات عالم ع. ج وَ تعبيراتها الدينية المحلية. كان بُولُسَ متضايقاً في أثينا مِنَ التماثيل الكَثِيرَةِ للآلِهَةُ والأضرحة التي رآها وهو يتمشى في المدينة (أع ١٧: ١٦، ٢٣). يتضح مدى سيادة عبادة أرْطَامِيسَ عَلَى الحَيَاةُ الدينية في أفسس أع ١٩: ٢٣-٤١، بلغت الأمور هنا ذروة التأزم في اصطدام عنيف عندما أسقط الصائغ صانع هياكل الفضة، الذي كان يكسب مواليه ربحاً كثيراً مِنَ صناعة نماذج صغيرة لِهُيكل أرطاميس، وجودهم الاقتصادي المهدد مِنَ قبل وعظ بُولُسَ. يتضح مغزى الوجبات القربانية في العبادات الوثنية في مدينة كورنثوس في ١كو ٨: ١-٧. شغل السحر أيضاً جزءاً هاماً في الأزمنة الهُلينية (رج أع ٨: ٩؛ ١٣: ٦؛ ١٩: ١٣-١٦). في أفسس، كنتيجة الشهادة المَسِيحَية القوية عن للخلاص، حُرقت كتب السحر علناً (١٩: ١٩).

والذين آمنوا باللهُ الْحَقّ والحي قد تحرروا مِنَ عبودية الآلِهَةُ المزيفة (١تس١: ٩)، ولكن بالنسبة لكثير مِنَ المَسِيحِيين لم تفقد قوة الوثن الخلابة تأثيرها كلية. وَ مِنَ هنا وضّح بُولُسَ الرسول للمسيحيين "فَلَسْتُ أُرِيدُ أَنْ تَكُونُوا أَنْتُمْ شُرَكَاءَ الشَّيَاطِينِ" (أع١٠: ٢٠) لأن الوثنيين كانوا يقدمون ذبائحهم لكائنات شَيْطَانِيَة ولَيس للهُ.

٢. اللهُ الكائن فوق الوجود المادي. (أ) اللهُ هو الخالق، والحافظ، ورب العالم (أع ١٧: ٢٤؛ رؤ ١٠: ٦)، الباني السيد للكل (عب ٣: ٤)، وهو يمارس ربوبيته مِنَ السَّمَاءِ، لأنّ السَّمَاءِ هي عَرْشِهِ وَ الأرْضِ موطئ قدميه (مت ٥: ٣٤؛ ٢٣: ٢٢؛ أع ٧: ٤٩). هو القدير الذي لا يستحيل عليه أمر (مر ١٠: ٢٧). لا يمكن لأحد أن يعوق، أو ينقض عملَهُ (أع ٥: ٣٩؛ قا؛ ٢تي ٢: ٩). إنه العلي (مر ٥: ٧؛ لو ١: ٣٢؛ أع ٧: ٤٨؛ ١٦: ١٧؛ عب ٧ :١)، الملك العظيم (مت ٥: ٣٥)، مَلِكُ الأُمَمِ (رؤ ١٥: ٣).

(ب) الصلاة هي الشهادة القوية على الإيمَان باللهُ السامي، لأن الصلاة موجهة للهُ الّذِي يعيش في السَّمَاءِ (مت ٦: ٩؛ قا؛ يو ١٧: ١). لا تزال في الوقت الحاضر القوة الشَيْطَانِيَة والشريرة تعارض حكم اللهُ عَلَى الأرْضِ. ومن هنا تصلي جماعة يَسُوعَ مِنَ أجلِ إعْلاَنِ كامل لملكوته (مت ٦: ١٠أ)، لتحقيق مشيئته بالكامل عَلَى الأرْضِ كَما في السَّمَاءِ (٦: ١٠ب) ومن أجل تقديس اسمه (٦: ٩). إن مَلَكُوتَ اللهُ قد جاء في يَسُوعَ (← *basileia*، ٩٩٣) ولقد تبرهن مِنَ خلال أعمالَهُ الرائعة والقوية. فقد اخترق مملكة الشَيْطَانَ وأخرج الشياطين "بأصبع اللهُ" (لو ١١: ٢٠)، ولكِن سيجلب الزمن الآتِي التوطيد الكامل لمَلَكُوتَ اللهُ. ثم سيقهر المَسِيحَ كُل القوى المعارضة للهُ (١كو ١٥: ٢٤؛ ٢تس ٢: ٨؛ رؤ ٢١: ٨، ٢٧). وحين يكمل مهمته الأخيرة هذه سيكون الله "الْكُلَّ فِي الْكُلِّ" (١كو ١٥: ٢٨).

٣. الصفة الشخصية للهُ؛ (أ) علينا ألا نتخيل اللهُ بهيئة محدودة. ومع ذلك باستطاعتنا الحديث عنه بمفاهيم مِنَ تصنيفات تفكيرنا. علاوة عَلَى ذلك إذا تم تجاهل أو حصر الصفة الشخصية للهُ فإن معنى الإعْلاَنِ يتغير جذرياً. إن عدم إضفاء الصفة الشخصية للهُ لا يمثل إلَهُ ع. ج.

اللهُ الّذِي يشهد عنه ع. ج هو اللهُ الّذِي يتكلم ويعمل. يعلن ذاته بالْكَلِمَةَ والفعل. هو يعمل بقوة سائدة ومطلقة (يو ٥: ١٧). يجعل إرادته معروفة مِنَ خلال الوصايا ويحضر كُلَ شيء لِلْهُدف الّذِي حدده. بعد أن تكلم في ع. ق بطرق كثيرة للآباء مِنَ خلال الأنبياء تكلم في الأيام الأخيرة هذه "لنا" مِنَ خلال "الابْنَ" الّذِي يعكس مجده ويحمِلُ رسم جوهره (عب ١: ١-٣). فهو أثناء الكرازة بالْكَلِمَةَ يخاطب كُلَ وَاحِدٌ شخصياً ويقبل ضمن شركته كُلّ مِنَ يؤمن بِيَسُوعَ.

(ب) ينتمي إلى الصفة الشخصية للهُ أنه روح (يو ٤: ٢٤). تنبثق منه أعمال الرُوحَ والقوة. فقد حلّ رُوحَ اللهُ عَلَى يَسُوعَ أثناء معموديته (مت ٣: ١٦؛ قا؛ ١٢: ١٨). ونظرا لامتلائه بالرُوحَ فقد عمل كالمسّيا المُرسَلِ مِنَ اللهُ. فقد طرد الأرواح الشريرة بِرُوحَ اللهُ (١٢: ٢٨)، يتميز المَسِيحِيين بأن ليس لَهُم رُوحَ العالم بل الرُوحَ الّذِي هو مِنَ اللهُ (١كو ٢: ١٢)؛ لأن الذات الطبيعية لا تفهم أي شيء يأتي مِنَ رُوحَ اللهُ (٢: ١٤-١٥). فقط الشخص الرُوحَي بإمكانه أن يعرف الله (٢: ١١) ويفحص أعماقِ اللهُ. أعلن اللهُ حكمته السرية للمؤمنين مِنَ خلال رُوحَه (٢: ١٠) الّذِي يحيا فيهم ومن ثم يصبح القوة المولدة لكيانهم (٢: ١١).

ما زال في هَذَا الزمن حدود تُفرض عَلى معرفة المُؤمِن. "أحكام" اللهُ "مَا أَبْعَدَ أَحْكَامَهُ عَنِ الْفَحْصِ" وَمَا أَبْعَدَ "طُرُقَهُ عَنِ الاسْتِقْصَاءِ!" (رو١١: ٣٣)، ولكن أسرار اللهُ المخفية منذ بدء الأزمان قد أعلنت خلال إعْلاَنِ الخلاص. تشهد الخدمة الرسولية للعالم عن الغنى الّذِي في المَسِيحَ والذي لا يسبر غوره. اخترقت المعرفة عن حكمة الله المضاعفة مِنَ خلال الجماعة المَسِيحِية كبعد القوى العالمية (أف٣: ٨-١٠). يرى بُولُسَ نفسه كوكيل "سَرَائِرِ اللهِ" (١كو ٤: ١).

في ١كو ٦: ١١ يوضح الرسول بأن رُوحَ اللهِ (في ارتباط مع اسم الرَّبِّ يَسُوعَ الْمَسِيحِ) قد غسّل، وقدّس، وطهّر المؤمنيين. مِنَ خلال الرُوحَ القدس العامل فيهم هم ليسوا بعد في عالم الْجَسَدِ بل في عالم الرُوحَ. حيث يعيشون حسب الرُوحَ (رو ٨: ١-١٤). وجاء الاعتراف الحقيقي بالْمَسِيحَ عن طريق رُوحَ الله (رو١٠: ٩؛ ١كو ١٢: ٣؛ قا؛ مت ١٦: ١٧). إنه يعطي في مواقف المعاناة الْكَلِمَةَ التي هي ضرورية للدفاع عن الإِنْجِيلِ والشهادة له (١٠: ٢٠). ويحل الرُوحَ على مِنَ يُساء إليهم مِنَ أجلِ اسم الْمَسِيحَ (١بط ٤: ١٤).

(ج) إن الصفة الشخصية للهِ تجد تعبيراً خاصاً في الاعتراف باللهِ كآب. تحددت علاقة يَسُوعَ باللهِ مِنَ خلال علاقة أب بِابْنِه. كابن الله "الوحيد" فإنه مرتبط بالآب بطريقة خاصة، كما في استخدام يوحنا *monogenēs* (حرفياً "مِنَ نفس النوع") (قا؛ يو ١: ١٤، ١٨؛ ٣: ١٦ ، ١٨؛ ١يو ٤: ٩). دعا يَسُوعَ اللهَ "*Abba*، أب" (مر ١٤: ٣٦) أو "أب" (مت ١١: ٢٥-٢٦؛ لو٢٣: ٢٤؛ يو ١١: ٤١؛ ١٧: ١، ٥، ١١). أعطى يَسُوعَ تلاميذه الْحَقَّ في أن يقتربوا مِنَ اللهِ كـ "أب" (مت ٦: ٩؛ لو ١١: ٢). يستطيع الْفرد في غرفة هادئة بالمنزل أن يصلي شخصيا لأبيه (مت ٦: ٤، ٦، ١٨). ينطبق الاسم "أب" على الله في توضيحات وأمثال (مثلا؛ لو ١٥: ١١-٣٢). اللهُ كأب هو الإِلَهُ القريب الَّذِي بإمكاننا أن نعود إليه بثقة راسخة بكل التماساتنا. إنه يتلقى مخلوقاته بجود أبوي ويحيطهم برعايته (مت ٦: ٢٦-٣٢؛ ١٠: ٢٩-٣١).

تستخدم رسائل ع. ج الصيغة الاعترافية الجليلة "لِكَيْ تُمَجِّدُوا اللهَ أَبَا رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ بِنَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَفَمٍ وَاحِدٍ" (رو١٥: ٦؛ ٢كو١: ٣؛ أف ١: ٣؛ كو ١: ٣؛ ١بط١: ٣). يرتبط المؤمنون في الْمَسِيحَ باللهِ كأبناء. يشهد لَهُم رُوحَه بأنهم أولاد الله (رو٨: ١٦)، لذلك ربما أيضاً يصرخون في الصلاة "*Abba*، أب" (رو ٨: ١٥؛ غل ٤: ٦). هذه هي إحدى عطايا النعمة المدبرة مِنَ خلال رُوحَ ابْنَ اللهِ.

تتخذ فكرة أبناء اللهِ طابعاً مميزاً في ١يو. العبارات هنا ليست محددة، كما في بُولُسَ، بمفهوم التبني، ولقبولهم في مكان ابْنَ ولكن بذلك الخاص بالولادة (← *gennaō*، ١١٦٤). الْمَسِيحَيون هم أبناء اللهِ لأَنَّهُمْ ولدوا مِنَ اللهِ (١يو ٣: ٩؛ قا؛ ٢: ٢٩؛ ٤: ٧). وهذا يعني أن أصل كيانهم الجديد يجب أن يوجد فقط في اللهِ (٤: ٤). الشركة الحقيقية مع اللهِ ممكنة فقط عندما يثبت الْمَسِيحَيون في الله ويثبت هو فيهم (٤: ١٦). لكن طالما أن اللهَ محبة فهذا يعني الثبات في الْمَحَبَّةِ. ينشأ مِنَ هَذَا العمق والعلاقة الداخلية التزاماً جديداً، ملموساً، أخلاقياً تماماً: محبة الإخوة التي يجب أن تقود لمعونة عملية (٣: ١٦-١٧).

٤. صفات اللهِ. (أ) لا يتضمن ع. ج عقيدة ثابتة منظمة عن صفات اللهِ. ولكن هناك ثروة في التلميحات وخاصة في تعبيرات للصلاة والإِيمَانِ في وصف الأعمال الإِلَهِية. الإلماحات إلى قداسة الله أكثر ندرة ممّا في ع. ق ولكنها موجودة (يو ١٧: ١١؛ ١بط ١: ١٥؛ رؤ٣: ٧؛ ٤: ٨؛ ١٥: ٤)، غَضَبه (الحاضر والمستقبلي) (رو ١: ١٨؛ ٢: ٥؛ ٩: ٢٢؛ أف ٥: ٦؛ ١تس ١: ١٠؛ رؤ ٦: ١٧؛ ١١: ١٨؛ ١٤: ١٠)، ومجده (أع ٧: ٢؛ رو ١: ٢٣؛ ٦: ٤؛ أف ٣: ١٦؛ ١تس ٢: ١٢؛ تي ٢: ١٣؛ رؤ ١٥: ٨؛ ٢١: ١١، ٢٣). مرة واحدة فقط يُدعى اللهِ *teleios* بمعنى الكمال الأخلاقي (مت ٥: ٤٨). يؤكد بُولُسَ أمانة اللهِ بشدة (رو ٣: ٣؛ ١كو ١: ٩؛ ١٠: ١٣؛ قا؛ ٢كو ١: ١٨). يحفظ اللهُ وعوده ويحققها (رو ٩: ٦-٨). اللهُ لا يكذب (عب ٦: ١٨؛ قا؛ تي ١: ٢)؛ إنه حق تماماً وشهادته حقيقية على نحو مطلق (يو ٣: ٣٣).

(ب) اللهُ أبدي (رو ١٦: ٢٦) والإله الواحد الوحيد (١٦: ٢٧). إنه يُوصف كغير المرئي (١: ٢٠؛ كو ١: ١٥-١٦؛ ١تي ١: ١٧؛ عب ١١: ٢٧) ، وغير المائت (رو ١: ٢٣؛ ١تي ١: ١٧). يُدعى في ١تي١: ١١ وَ ٦: ١٥ بصفة مأخوذة مِنَ الْهَلِينية اليهودية اللهَ "الْمُبَارَك". تسبيحة الشكر للهِ في ١تي ٦: ١٥-١٦ حافلة بذكريات المجمع الْهَلِيني. إنها تعترف باللهِ في كلمات جليلة كـ "الْمُبَارَكُ الْعَزِيزُ الْوَحِيدُ، مَلِكُ الْمُلُوكِ وَرَبُّ الأَرْبَابِ، الَّذِي وَحْدَهُ لَهُ عَدَمُ الْمَوْتِ، سَاكِنًا فِي نُورٍ لاَ يُدْنَى مِنْهُ، الَّذِي لَمْ يَرَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ وَلاَ يَقْدِرُ أَنْ يَرَاهُ، الَّذِي لَهُ الْكَرَامَةُ وَالْقُدْرَةُ الأَبَدِيَّةُ. آمِينَ".

وصف بُولُسَ للهُ في خطبته أثناء الاجتماع في أَرِيُوسَ بَاغُوسَ (أع ١٧: ٢٤) يبدي أيضاً التأثير الْهَلِيني. الإِلَهُ الَّذِي خَلَقَ الْعَالَمَ وَكُلَّ مَا فِيهِ هَذَا إِذْ هُوَ رَبُّ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لاَ يَسْكُنُ فِي هَيَاكِلَ مَصْنُوعَةٍ بِالأَيَادِي وَلاَ يُخْدَمُ بِأَيَادِي النَّاسِ كَأَنَّهُ مُحْتَاجٌ إِلَى شَيْءٍ إِذْ هُوَ يُعْطِي الْجَمِيعَ حَيَاةً وَنَفْساً وَكُلَّ شَيْءٍ. رغم أن بعض هذه التعابير قد تبدو غريبة في أيامنا هذه إلا أن بُولُسَ قد اهتم بأن يشهد للإِلَهُ الحي الحقيقي في مصطلحات مفهومة لعصره. هَذَا هو الإِلَهُ الَّذِي يعبده الوثنيون في أثينا غير مدركين وبلا وعي بنوا لِهَذَا الإِلَهُ مذبحاً كتبوا تحته "لإِلَهٍ مَجْهُولٍ" (أع ١٧: ٢٣) حتى إن الرسول اقتبس في عظته كلمات شاعرين يونانيين (أع ١٧: ٢٨) "لأَنَّنَا بِهِ نَحْيَا وَنَتَحَرَّكُ وَنُوجَدُ" (إيميينديس) وَ"نَحْنُ ذُرِّيَّةُ اللهِ" (آراتوس).

بهَذَا الرّبط يستنتج الرسول أن الإِنْسَانِية كان لَهُا إدراك باللهِ الَّذِي كان متناغماً مع إعلان ع. ق عن اللهِ وَ مع الاختبار الْمَسِيحَي. لا تصل الكائنات البشرية مثل هَذَا الاستنتاج كنتيجة لبرهان ميتافيزيقي، بل هم مولودون بهذا الإدراك والانعكاس عن الشخصية المحددة في النظام الطبيعي. يجب أن يكون وافياً ليخبرهم بأن اللهَ يمكن التعرف عليه مِنَ خلال أي شيء أو أي شخص في هَذَا النظام (أع ١٤: ١٧؛ رو ١: ١٩ التالي ٣٢؛ مِنَ المحتمل ٢: ١٢-١٦).

(ج) المفهوم المركزي في لاهوت بُولُسَ هو بر اللهُ (رو ١: ١٧، ٢١-٢٢؛ ٩: ٣٠؛ ١٠: ٣؛ ٢كو ٥: ٢١؛ في ٣: ٩). إنه بر ديّان بل أيضاً بر خلاصي. اللهُ عادل عندما يدين البشرية الخاطئة وكذلك هو عادل بنفس القدر عندما يهب نعمته الغافرة للذين يؤمنون بالْمَسِيحَ وبالخلاص الَّذِي تكلف الكثير مِنَ خلال الْمَسِيحَ. مِنَ أجل الْمَسِيحَ الَّذِي فيه قدم اللهُ نفسه ذبيحة كفارية لذنب البشرية، وهو لا يحسب خطاياهم عليهم ولكنه يعلنهم أبرارا. وهكذا يشكل بر اللهُ أساس عقيدة بُولُسَ الرسول في التبرير.

(د) لأن اللهُ هو الْمُبادر بالخلاص فقد دعي كُلّ مِنَ اللهُ والْمَسِيحَ بـ *sōtēr*، مخلص (١تي ١: ١؛ ٢: ٣؛ ٤: ١٠؛ تي ١: ٣؛ ٢: ١٣؛ ٣: ٤؛ ← ٥٤٠٠). أرسل اللهُ ابْنَه للعالم (غل ٤: ٤) وأسلمه للموت مِنَ أجلنا (يو ٣: ١٦؛ ١يو ٤: ١٠؛ قا؛ رو ٨: ٣٢). يُعلن هَذَا العمل الخلاصي للهِ مِنَ خلال كلمة الصليب، وقد فهمها المؤمنون كقوة اللهِ وحكمته (١كو ١: ١٨، ٢٤).

يدعو بُولُسَ الرسول رسالة الخلاص كلَّهَا، المعلنة للعالم بـ "إنجيل اللهُ" (رو ١٥: ١٦؛ ١تس ٢: ٢؛ ١تي ١: ١١ قا؛ أيضاً ١بط ٤: ١٧). إنها تقدم الخلاص لكل مِنَ يؤمن (رو ١: ١٦؛ قا؛ ١كو ٢: ٥). في نفس الوقت تقديم الخلاص عالمي. اللهُ يشاء أن الجميع يخلصون وإلى معرفة الْحَقِّ يقبلون (١تي ٢: ٤)، لأنه قد ظهرت لنا نعمته المخلصة (تي ٢: ١١).

لم تعمل قدرة اللهُ فقط مِنَ خلال الإِنْجِيلِ ولكنها أثبتت نفسها منذ بدء الخليقة (رو ١: ٢٠) ونفس القوة هيَ الَّتي أقامت الْمَسِيحَ مِنَ الأَمْوَاتِ (أع ٢: ٢٤، ٣٢؛ رو ٨: ١١؛ ١٠: ٩) وبذلك دخلت في إعلانِ خليقة جديدة للبشرية وللكون. وحتى الْمُؤْمِنِينَ الآن يختبرون الملئ الفائق الَّذِي لقوة اللهُ (٢كو ٤: ٧)، وقوته القديرة (أف ١: ١٩؛ ٣: ٣٠). حيث يصلي الرسول لِيبنوا باستمرار مِنَ خلال الرُوحَ حسب غنى مجده، بقوة في الإِنْسَانِ الباطن (٣: ١٦). الغاية العظمى للإيمان، والمعرفة، والْمَحَبَّةِ هيَ الأمتلاء بملئ اللهُ (٣: ١٩).

(هـ) عُبّر عن القوة المخلصة للكيان الإلَهي بسلسلة مِنَ المضاف إليه التي ارتبطت بالاسم الله. اللهُ هو إلهُ السلام (رو ١٥: ٣٣؛ ١٦: ٢٠؛ ٢كو١٤: ٣٣؛ في ٤: ٩؛ ١تس ٥: ٢٣؛ قا؛ عب ١٣: ٢٠)، "أَبُو الرَّأْفَةِ وَإِلَهُ كُلِّ تَعْزِيَةٍ" (٢كو ١: ٣؛ قا؛ رو ١٢: ١). "وَإِلَهُ كُلِّ نِعْمَةٍ" (١بط ٥: ١٠؛ قا؛ ١٢؛ أف ١: ٧)، "وَإِلَهُ الْمَحَبَّةِ" (٢كو ١٣: ١١).

(و) يُعبّر عن كمال عمق كيان اللهُ بالعبارة "اللهُ محبة" (١يو ٤: ٨). تحتضن محبته العالم الضال الذي ابتعد عنه. إنها السبب الوحيد الذي لأجلهِ نفذ عملهُ الخلاصي والفدائي. أثبت محبته بتقديم ابْنَه للموت لكي يكون لكل مِنَ يؤمن به الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ (يو ٣: ١٦). فوق كُلِّ شيء محبة الله هي للفرد المؤمن: اللهُ أحبنا (١يو ٤: ١٠)، إننا محبوبون للغاية مِنَ قبل اللهُ (كو ٣: ١٢). نبع كُلّ حب حقيقي هو اللهُ (١يو ٤: ٧)، وكل مِنَ لا يحب لا يعرف اللهُ (٤: ٨). انسكبت محبة الله في قلوبنا بالرُوحِ القدس (رو ٥: ٥). إنها أسمى الْهِبَات الرُوحية التي بدونها كُلّ الـ *charismata* الأخرى بلا معنى (١كو ١٣).

٥. اللهُ والْمَسِيحَ. لقد اكتمل تطور فكرة تفرّد يَسُوعَ الْمَسِيحَ كابْنَ الله في يوحنا ورسائل ع. ج. (أ) "الَّذِي صَارَ مِنْ نَسْلِ دَاوُدَ مِنْ جِهَةِ الْجَسَدِ"(رو ١: ٣؛ قا؛ مت ١: ١-٧؛ لو ٣: ٢٣-٣٨؛ أع ٢: ٣٠؛ ٢تي ٢: ٨)، وَتَعَيَّنَ ابْنَ اللهِ بِقُوَّةٍ مِنْ جِهَةِ رُوحِ الْقَدَاسَةِ بِالْقِيَامَةِ مِنَ الأَمْوَاتِ (رو ١: ٤). التلميح هنا هو للقضاء الإلَهي لـ مز ٢: ٦-٨.

حسب التطور الكرستولوجي لـ يو ١: ١ فإن الْمَسِيحَ كائن قبل تواجده الأرضي كالْكَلِمَةَ الإلَهية (*logos*، ٣٣٦٤) مع الله. وهكذا فقد أتى مِنَ عند اللهُ (٣: ٢؛ ١٣: ٣؛ ١٦: ٢٧-٢٨)، اللهُ نفسه أرسلهُ للعالم في ذلك الزمان الذي عيّنه، ليتمم مقاصده الخلاصية (غل ٤: ٤-٥). لقد جاء بسلطان إلَهي؛ وكان اللهُ معه (يو٣: ٢). إنه صورة اللهُ غير المنظور (كو ١: ١٥)؛ فِيهِ "يَحِلُّ كُلُّ مِلْءِ اللاَّهُوتِ جَسَدِيًّا" (٢: ٩). لأنه جاء مِنَ اللهُ فإنه وحده القادر أن يخبر رسالة حقيقية مِنَ اللهُ (يو ١: ١٨). ومن ثم فهو المُعلن الوحيد الجدير بالثقة (١٠: ٣٠؛ ١٤: ١٠؛ ١٧: ١١، ١٢). ومن يراه فقد رأى اللهُ (١٢: ٤٥؛ ١٤: ٩).

(ب) ليس هناك وحدة بين اللهُ ويَسُوعَ الْمَسِيحَ فقط ولكن انسجام في الكلام والأفعال. الكلمات التي يقولُهَا يَسُوعَ هي الكلمات التي سمعها مِنَ الآب (يو ١٤: ١٠)، والأعمال التي يفعلُهَا هي أعمال اللهُ (٩: ٤). هذه الأعمال هي بمثابة إعْلاَن عن المجد الإلَهي ولذلك تمجد اللهُ (١٧: ٤). يُعبر عن هَذَا بوجه خاص في عبارات يَسُوعَ "أنا هو" والتي هي في ع. ق إعْلاَنات ذاتية للهُ نفسه. يَسُوعَ هو النور (٨: ١٢؛ قا؛ ١: ٤، ٨-٩؛ ٩: ٥)، والْحَيَاةُ (١٤: ٦)، والحق (١٤: ٦)، والخبز الحي (٦: ٤٨؛ قا؛ ٦: ٥١-٥٨، ٦٣)، والطريق الوحيد لله (١٤: ٦). يوجد في رؤ أيضاً عبارت "أنا هو" مثل "أنا هو الأول والآخر" أو "أنا هو الألف والياء" اللتان جاءتا مِنَ فم اللهُ ومِنَ فم الْمَسِيحَ الأبدي (رؤ ١: ٨، ١٧؛ ٢١: ٦؛ ٢٢: ١٣). إن الإيمَان باللهُ في ع. ج مرتبط بإحكام بالإيمَان بالْمَسِيحَ.

(ج) ولكن يَسُوعَ الْمَسِيحَ لا يغتصب مكان اللهُ. اتحاده بالآب لا يعني هويته المطلقة لكيانه. كان يَسُوعَ في صورة اللهُ قبل أن يتواجد ولكن لم يحسب خلسة أن يكون معادلاً لله (في ٢: ٦). بل أخلي نفسه (← *kertoō*، ٣٠٣٣). عند وجوده عَلَى الأَرْض كان مطيعاً لله حتى الْمَوْتَ مَوْتَ الصليب (٢: ٨). إنه وسيط - وليس منشئ - الخلاص (٢كو ٥: ١٩؛ كو ١: ٢٠؛ عب ٩: ١٥)، حَمَلُ اللهِ الَّذِي يرفع خطية العالم (يو ١: ٣٦). بعد أن أكمل عملهُ عَلَى الأَرْض رفع إلى يمين اللهُ (أف ١: ٢٠؛ ١بط ٣: ٢٢) وتقلّد منصباً بكرامة الرَّبِّ *kyrios* السماوي (في ٢: ٩-١٠). رغم التساوي مع اللهُ يبقى خاضعاً لله (قا؛ ١كو ١٥: ٢٨)، وهذا صحيح بالنسبة لمكانته كرئيس كهنة أبدي في السماويات (عب ٩: ٢٤؛ ١٠: ١٢-١٣؛ قا؛ مز ١١٠: ١). وهو يحضرنا أمام اللهُ (قا؛ رو ٨: ٣٤).

(د) تجعل بعض نصوص ع. ج ابْنَ اللهُ مساوياً للهُ نفسه. في رو ٩: ٥، بعد أن بسط بُولُسُ مكانة إِسْرَائِيلَ في تاريخ الخلاص وأكد كأفضلية خاصة حقيقة أن الْمَسِيحَ، حسب الْجَسَدِ، جاء مِنَ هَذَا الشعب، يضيف عبارة متصلة تجري حرفياً كالتالي "الَّذِي بَارَكه اللهُ إِلَى الأَبَدِ آمِين." ويترجمها ت.س& ف كإشارة للمسيح: "الْكَائِنُ عَلَى الْكُلِّ إِلهاً مُبَارَكاً إِلَى الأَبَدِ. آمِينَ". رغم أن بعض الدارسين يفند هذه الترجمة إلا أن التعامل مع هذه التسبيحة بدلاً مِنَ ذلك كموجهة لله الآب لا يتبع صيغة التسبيحات في أي مكان آخَرَ في سب وع. ج. بالإضافة إلى أن التأكيد عَلَى ربوبية الْمَسِيحَ يتوافق مع تَعَالِيمَ بُولُسُ في أي مكان آخَرَ (رو ١: ٤؛ ١٠: ٩؛ ١٤: ٩؛ أف ١: ٢٠، ٢٣؛ في ٢: ٩-١١؛ كو ١: ١٨-١٩؛ قا؛ أع ٢: ٢٣ ؛ عب ١: ٢-٤).

يعلن يو١: ١"فِي الْبَدْءِ كَانَ الْكَلِمَةُ، وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ اللهِ، وَكَانَ الْكَلِمَةُ اللهَ". رغم إن مجموعات مثل شهود يهوه رسموا مغزى لاهوتيا مِنَ حقيقة أن *theos* في العبارة الثالثة مِنَ هذه الآية لا يوجد بها أداة تعريف إلا أن الفهم الصّحيحَ لقواعد اللغة اليونانية يثبت أن الأسماء المعرفة في حالة الرفع المحمول التي تسبق الفعل "يكون" لا تأخذ الأداة على نحو نظامي (قاعدة كولويل Colweel's Rule). يبين سياق هذه الآية بوضوح بأن *theos* في هذه الآية مُعرّفة.

في يو ١ : ١٨ عدد مِنَ المخطوطات الجيدة جداً تقرأ *monogenēs theos* ("الإلَهُ الوحيد") بدلاً مِنَ (*ho monogenēs huios*) هو "الابْنَ الوحيد") (رج تعليق ت. ي). تعطي غرابة هذه القراءة أرضيات قوية لقبول موثوقويتها، وهكذا تأكيد أكبر على ألوهية الْكَلِمَةَ.

يتضمن يو ٢٠: ٢٨ تأكيداً متفرداً في مخاطبة توما للمسيح المُقام كالله: "ربي وإلَهي" تميز هذه العبارة ذروة هَذَا الإِنْجِيلِ. أصبح الله مرئياً لتوما في صورة الْمَسِيحَ. ترد ذروة ١يو في الصِيغَةَ الاعترافية لـ ٥: ٢٠، التي تؤكد المطابقة الكاملة للمسيح والله: "وَنَعْلَمُ أَنَّ ابْنَ اللهِ قَدْ جَاءَ وَأَعْطَانَا بَصِيرَةً لِنَعْرِفَ الْحَقَّ. وَنَحْنُ فِي الْحَقِّ فِي ابْنِهِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ. هَذَا هُوَ الإِلهُ الْحَقُّ وَالْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ." يمكن ترجمة العبارة الأخير أيضاً "هَذَا [الْمَسِيحِ] هو الْحَقّ، والله، والْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ".

أخيراً يتحدث تي٢: ١٣بوضوح عن المؤمنيين "مُنْتَظِرِينَ الرَّجَاءَ الْمُبَارَكَ وَظُهُورَ مَجْدِ اللهِ الْعَظِيمِ وَمُخَلِّصِنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ." يتخذ لقب "الله العظيم" جذروه مِنَ اليهودية وربما يدعو للدهشة أن ينسب إلى يَسُوعَ هَذَا اللقب. ومع ذلك هَذَا هو بالضبط ما يقترحه تحليل دقيق للنص اليوناني (قاعدة جرانفيل شارب Granville Sharp Rule قا؛ أيضاً "بِبِرِّ إِلهِنَا وَالْمُخَلِّصِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" في ٢بط ١: ١ و"مَعْرِفَةِ رَبِّنَا وَمُخَلِّصِنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ" ٣: ١٨).

(هـ) أثارت صرخة توحّد يَسُوعَ المسجلة في مت ٢٧: ٤٦ وَ مر ١٥: ٣٤ (إِلهِي إِلهِي لِمَاذَا تَرَكْتَنِي؟" قا؛ مز ٢٢: ١) في بعض الأحيان مشاكل للكريستولوجي. شُعر في بعض الأوقات أن هذه الكلمات توضح تخلي الله عن يَسُوعَ، الأمر الذي لا يتفق مع الإيمَان بألوهيته ويتضمن نقص الثقة فيما يختص بيَسُوعَ. ومع ذلك لم يتجنب مت ومر تسجيلها. تعبر هذه الصرخة عن شعور يَسُوعَ بالتخلي التام، الَّذِي لم يختبر مثله في تجربته أو في جسثيماني. قادته أمانته لمشيئة الله إلى نقطة حيث ينبغي عمل تلك المشيئة دون الإدراك الواعي بحضور الله. كانت هذه خبرة كاتب المزامير وفي تسجيل الصرخة رأى الإنجيليون إتماما أكبر للمزمور ٢٢ رغم أنهم لم يستخدموا صيغة "إتمام" نموذجية (مثل " كما هو مكتوب") هنا.

إن الاقتراح الذي قام به بعض الدارسين بأن الإنجيليين وضعوا هذه الصرخة عن عمد عَلَى فم يَسُوعَ - ربما في ضوء مز ٢٢ - يثير مشاكل أكثر مما يحلها، حيث إنه مِنَ غير المعقول أن تكون الْكَنِيسَةِ قد ابتدعت عبارة تدحض فيها كُلّ ما علمه يَسُوعَ. تعلن الصرخة وجع يَسُوعَ الَّذِي

شعر به وهو مرفوض كلية مِنَ الأعداء والأصدقاء عَلَى السواء وفي الْمَوْتِ أكثر مِيتة المآ. يجب أن نفهم هذه الصرخة في ضوء مر ١٤: ٣٦ وتفسير بُولُسُ لموت يَسُوعَ في ٢كو ٥: ٢١؛ وَ غل ٣: ١٣.

ومع ذلك ربما يتم اتباع المتوازيات مع مز ٢٢ بصورة أكبر. يستشهد بعض الدارسين بتوازيات في الكتابات الْمَسِيحَية التي تضمن فيها اقتباس نص وَاحِدٌ مِنَ الكتاب المقدس وجوب وضع القسم كله في الاعتبار. في مز ٢٢ ينجو كاتب المزامير مِنَ توحده الحالي وينتهي بتسبيح الله في الجماعة (٢٢: ٢٢). كُلّ نهايات الأَرْضِ ستتذكر الله وترجع إليه (٢٢: ٢٧). السيادة للرب وهو يحكم على الأُمَمِ (٢٢: ٢٨). ستخدمه الأجيال القادمة وتعلن إطلاقه لشعب لم يولد بعدَ (٢٢: ٣٠-٣١). إن كان ينظر للجزء الأول مِنَ مز ٢٢ كأنه قد تحقق في مَوْتِ الْمَسِيحَ فالجزء الأخير يمكن القول إنه تحقق في الْمَسِيحَ القائم وتكليفه لأتباعه بالكرازة بالأنجيل (مت ٢٨: ١٦-٢٠).

٦. اللهُ والْكَنِيسَة . تُدعى جماعة المؤمنيين "كَنِيسَةِ اللهُ" (أع ٢٠: ٢٨؛ ١كو ١: ٢؛ ١٠: ٣٢؛ ١٥: ٩؛ ٢كو ١: ١ ؛ غل ١: ١٣؛ ١تس ٢: ١٤؛ ١ تي ٣: ١٥ ← ekklēsia ، ١٧١١). إنها تتكون مِنَ أولئك المختارين مِنَ قبل الله ويُدعون ليكونوا قديسين (رو ١: ٧) والذين قبلوا عطايا الخلاص ونعمته. إن لديهم سلام مع الله (رو ٥: ١) لأَنَّهُمْ قد تم مصالحتهم بالْمَسِيحَ (٢كو ٥: ١٨). إنهم، كبداية خليقة الله الْجَدِيدَةَ (٥: ١٧)، تحفته، مخلوقين في يَسُوعَ الْمَسِيحَ لأعمال صالحة (أف ٢: ١٠). يعمل اللهُ فيهم ليريدوا ويعملوا (في ٢: ١٣) ويعطيهم تأكيد إتمام خلاصهم (رو ٥: ٢؛ في ٣: ١٢). في عودة الْمَسِيحَ سيعطي حَيَاةُ لأجسادهم المائتة (رو ٨: ١١) ويشاركونه في مجده وفي الْحَيَاةَ الأَبَدِيَةَ.

(ب) الْكَنِيسَة هي هَيْكَلَ اللهُ (١كو ٣: ١٦؛ ٢كو ٦: ١٦؛ أف ٢: ٢١)، بناء الله المقدس الذي يُوضع فيه كُلّ المؤمنيين كحجارة حية (١بط ٢: ٤-٥)، مسكن الرُوحِ القدس . الْمَسِيحَيون هم أعضاء في بيت اللهُ (أف ٢: ١٩، ٢١)؛ إنهم يشكلون شعبه الجديد (١بط ٢: ٩)، جسد الْمَسِيحَ (١كو ١٢: ٢٧). فيه المؤمنيين لَهُم نصيب في ملء كيان الله والْمَسِيحَ (أف ١: ٢٣؛ كو ٢: ١٠). تثبت الجماعة تحت حماية الله. إنها مخفية فيه لأن اللهُ في جانبها (رو ٨: ٣١). وهكذا لا توجد أي قوة يمكن أن تفصل الْكَنِيسَةِ عن محبة اللهُ (٨: ٣٨-٣٩).

يؤكد بُولُسُ الرسول بقوة عَلَى إن كَنِيسَةِ الله تتكون مِنَ الْيَهُود والأمم. هَذَا لأن الْمَسِيحَ قد صالح الْيَهُود والأمم مع اللهُ في جسده عَلَى الصليب (أف ١: ٢٢-٢٣؛ ٢: ١١-١٦). كُلّ مِنَ يقبل كلمة المصالحة (٢كو ٥: ١٩) ويؤمن بالْمَسِيحَ لَهُ قبول مجاني مِنَ الآب (أف ٢ : ١٨). لا يوجد في شعب الله للعهد الجديد الفروقات القومية والعرقية الله.

٧. الثالوث. لا يحتوي ع. ج كلمة ثالوث (كلمة نحتها ترتوليان) أو homoouis (كلمة مستخدمة في العقيدة النيقاوية لتشير إلى إن الْمَسِيحَ كان لَهُ نفس طبيعة الآب). ولكن يحتوي ع. ج صيغة ثابتة، ثلاثية الأجزاء التي يُذكر فيها "الله" و"الرّبّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ" و"الرُوحِ القدس" معاً (٢كو ١٣: ١٤؛ قا؛ ١كو ١٢: ٤-٦). يظهر الآب والابْنَ والرُوحِ القدس معاً كـ "اسم" وَاحِدٌ في الصيغة الْمَعْمُدانِيَةً في مت ٢٨: ١٩. لاحظ أيضاً الصيغة الثلاثية في "إلَهُ وأب وَاحِدٌ،" و"رب وَاحِدٌ"، ورُوحَ وَاحِدٌ" أف ٤: ٤-٦. في غل ٤: ٤-٦ يرسل الله أولاً ابْنَه ثم رُوحَ ابْنَه ليواصل عمل يَسُوعَ عَلَى الأَرْضِ.

فيما يتعلق بالصيغة الثنائية، اللهُ والْمَسِيحَ وثيقا الصلة في ١كو ٨: ٦ كـ "إلَهُ وأب وَاحِدٌ..... [و] رب وَاحِدٌ يَسُوعَ الْمَسِيحَ" وأيضاً في ١ تي ٢: ٥ كـ "إلَهُ وَاحِدٌ ووسيط وَاحِدٌ بين الله والناس." في هذه الصلة يجب أن يُذكر مت ٢٣: ٨-١٠، حيث يلفت يَسُوعَ نظر تلاميذه إلى حقيقة أن لَهُم "رب وَاحِدٌ" و"أب وَاحِدٌ.. في السَّمَاءِ." أكد في مثل هذه العبارات عَلَى حقيقيتين: إن اللهُ والْمَسِيحَ ينتميان كُلّ منهما إلى الآخر ولكنهما متمايزين - مُؤكدان بالتساوي.

توجد علاقة وثيقة أيضاً بين الْمَسِيحَ والرُوحَ القدس، ومن هنا استطاع بُولُسُ أن يقول في صراحة "وَأَمّا الرّبّ فَهُوَ الرُّوحُ" (٢كو ٣: ١٧). في إنجيل يوحنا في حين أن الرُوحِ القدس لَهُ استقلالية معينة إلا أنه مرتبط بالْمَسِيحَ الممجد (يو ١٦: ١٤). الْمَسِيحَ والرُوحَ القدس في علاقة متبادلة.

وختاماً ففي الصيغة الثنائية في أع ٥: ٣-٤ يصرح بطرس بوضوح بأن الكذب عَلَى الرُوحَ القدس والكذب عَلَى الله هما وَاحِدٌ ونفس الشيء.

٨. الآلِهَةُ الوثنية. مِنَ غير المحتمل أن اليونانيين العاديين والرومان أخذوا الآلهة والإلهات القديمة عَلَى محمل الجد، لكن التقليد والْخُرَافِة قادا الناس إلى المذابح، والأضرحة، والمنحوتات. رغم أن كثرة المذابح في أثينا دفعت بُولُسُ إلى أن يصف الأثينيين بأنهم deisidaimonesterous (أع ١٧: ٢٢)، كلمة يمكن أن تعني خرافي ولكن بُولُسُ قصد أن يستخدمها بمعنىأكثر إيجابية "متدينون جداً." ولكن لاحظ أيضاً أنه في ١كو ١٠: ٢٠ يجعل بُولُسُ الآلِهَةُ الوثنية والشياطين متساويين.

لقد ذُكرت الآلهة اليونانية التالية في ع. ج (i) زيوس Zeus وهرمس Hermes. تلقى بُولُسُ وبرنابا في لسترة بعد معجزة الشفاء البارزة كزائرين مِنَ السَّمَاءِ، برنابا المبجّل كزيوس، وبُولُسُ، المتحدث، كهرمس (أع ١٤: ٨-١٨). (ii) أريس. تم أخذ بُولُسُ لأريوس باغوس أو هضبة أريس حيث كان المتحدثين يسمح لَهُم أن يلقوا بخطبهم وينعقد االمجمع الأثيني (١٧: ١٩). (iii) أرطاميس. كان معبدها في أفسس أحد عجائب العالم القديم، وأثار وعظ بُولُسُ الناجح صانعي تذكارات هياكل الفِضَّةُ (١٩: ٢١- ٤١). (iv) هاديس. في ث ي جاء اسم هَذَا الإلَهُ ليرمز إلى مملكته للعالم السفلي؛ في ع. ج استخدمت هذه الْكَلِمَةَ للمكان الّذِي يذْهَب إليه الأمْوَاتِ (hadēs، ٨٧).

يظهر ثلاثة آلِهَةُ كنعانية في اقتباسات مِنَ ع. ق: بعل (رو ١١:٤؛ قا؛ ١مل ١٩: ١٨) ومولوك وَ رمفان (أع ٧: ٤٣ ؛ قا؛ عا ٥: ٢٦).

٩. ترد theios ثلاث مرات في ع. ج. مع الأداة to theion تعني "الكائن الإلَهي" في أع ١٧: ٢٩. تعني كصفة إلَهي وتستخدم مع القوة والطبيعة في ٢بط ١: ٣-٤. theiqtēs تعني "الطبيعة الإلَهِيَة" (رو ١: ٢٠): "لأَنَّ مُنْذُ خَلْقِ الْعَالَمِ تُرَى أُمُورُهُ غَيْرُ الْمَنْظُورَةِ وَقُدْرَتُهُ السَّرْمَدِيَّةُ وَلاَهُوتُهُ مُدْرَكَةً بِالْمَصْنُوعَاتِ." theotēs، إلَهُ، لاهوت (كو ٢: ٩)، تُستخدم كاسم مجرد theos في ارتباط مع التجسد "فَإِنَّهُ فِيهِ يَحِلُ كُلُّ مِلْءِ اللاَّهُوتِ جَسَدِيًّا."

انظر أيضاً Emmanouēl، عمانوئيل (١٨٤٢)؛ kyrios، الرّبّ (٣٢٦١)

٢٥٣٧ (theosebeia، تقوى الله، مخافة الله، إخلاص)←٤٩٣٦

٢٥٣٨ (theosebēs، المتقي الله، المؤمن، المستقيم)← ٤٩٣٦

٢٥٤٠ (theotēs، إلَهُ، لاهوت)← ٢٥٣٦

٢٥٤٢ (therapeia، خدمة، معالجة، شفاء) ← ٢٥٤٣.

٢٥٤٣ θεραπεύω ،θεραπεύω، (therapeuō)، يشفي، يعالج، يبريء (٢٥٤٣)؛ θεράπων، (therapōn)، خادم (٢٥٤٤)؛ θεραπεία، (therapeia)، خدمة، معالجة، شفاء (٢٥٤٢).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تعني therapeuō يخدم أن يكون في خدمة (لمن هو أعلى مقاما)، وأيضاً يخدم بمعنى تبجيل الآلِهَةُ، يعتني بـ

(مثلاً الطبيب)، لذلك تعني أخيراً يشفي، عادةً بوسائل طبية.

٢. تستخدم سب *therapōn* لتعني حاضر، خادم. يبدو استخدام الفعل غير دقيق، وأيضاً مصادفة. بالإضافة إلى معنى يخدم يمكن أن تعني يَجْلِسُ (إس ٢: ١٩؛ ٦: ١٠)، ويسترضي (أم ١٩: ٦)، ويسعى (٢٩: ٢٦).

ع. ج ترد *therapeuō*، ٤٣ مرة في ع. ج، وغالبيتها ترد في الأناجيل الازائية وأع. باستثناء أع ١٧: ٢٥، يعني الفعل على نحو حصري يشفي. وهكذا *therapeuō* في ع. ج لا تحمل أبداً معنى يخدم (رغم قا؛ *therapeia* في لو ١٢: ٤٢ "خدام" و*therapōn* في عب ٣: ٥ تعني "خادم"). يوجد الاستخدام التوقيري لِعبادة الله في أع ١٧: ٢٥ فقط، حيث يلخص بُولُس، انطلاقاً مِنَ أن الله كخالق العالم ورب السّماء والأرض، لا يسكن في هياكل مصنوعة بأيادى بشرية ولا أحد يستطيع أن يعطيَهُ أي شيء. ومع ذلك لايزال يقبل خدمة مِنَ البشر.

١. في لو ٤: ٢٣ فقط (في مثل"أَيُّهَا الطَّبِيبُ اشْفِ نَفْسَكَ") وفي ٨: ٤٣ (لم يستطع أي وَاحِدٌ أن يشفي المرأة نازفة الدم). تشير *therapeuo* إلى الشفاء بوسائل طبية عادية. مِنَ نواح أخرى فإن الفعل يصف الشفاءات الإعجازية لِيَسُوعَ وتلاميذه.

(أ) تقدم الأناجيل عمل يَسُوعَ بلغة التَّعْلِيمِ والمعجزات (مت ٤: ٢٣-٢٤؛ ٩: ٣٥؛ لو ٦: ١٨). يشغل الشفاء جزءاً حيوياً في عملِهُ المعجزي ولكن يجب أن ينظر إليه في سياق تَعْلِيمِه إذا ما كان ينبغي فهمه بطريقة صحيحة. وهذا واضح خاصة في مت حيث يُطوق مجموعة كبيرة مِنَ تعليم يسوع (مت ٥-٧) ومعجزاته (ص ٨-٩) بين أيتين متطابقتين تقريباً ٤: ٢٣ وَ ٩: ٣٥ (يَسُوعَ علم "فِي مَجَامِعِهِمْ وَيَكْرِزُ بِبِشَارَةِ الْمَلَكُوتِ وَيَشْفِي *therapeuō* كُلَّ مَرَضٍ"). يؤكد هَذَا مهمةَ الْمَسِيحَ التي لَهُا شقان لِلتَّعْلِيمَ والشفاء. بينما يشفي يَسُوعَ تكراراً المرضى (مثلاً؛ مت ٤: ٢٤؛ ١٢: ١٥؛ ١٤: ١٤؛ ١٥: ٣٠) فهو بذلك يحقق نبوءات ع. ق (٨: ١٦-١٧؛ قا؛ إش ٥٣: ٤). لا تبرهن الشفاءات عَلَى أن يَسُوعَ هو الْمَسِيحِ يُنظَر إليها مقابل خلفيتها في ع. ق، إنها تشكل جزءاً مِنَ عمله الخاص بالطاعة وبالتالي عنصراً ضرورياً في عملِهُ المسياني. يكمن هَذَا الاعتقاد وراء الإيجازات الكثيرة (مثلاً؛ مت ٤: ٢٤؛ مر ١: ٣٤؛ ٣: ١٠) لمعجزاته التي تؤكد أن كُلَّ مِنَ يلجأ إلى يَسُوعَ ينال الشفاء. هَذَا هو السبب في أن لديه السلطة أن يشفي يوم السبت (مت ١٢: ١٠؛ مر ٣: ٢؛ ٦: ٧؛ ١٣: ١٤). يبرهن يَسُوعَ في تبنيه قضية اليائسين عَلَى أنه خادم الله (مت ٨: ٤٧؛ ١٩: ٢).

(ب) توجد العبارة المميزة في مر ٦: ٥-٦ عَلَى أنه في الناصرة "لَمْ يَقْدِرْ أَنْ يَصْنَعَ هُنَاكَ وَلاَ قُوَّةً وَاحِدَةً". يتضح مِنَ كُلِّ روايات الشفاء المفصلة بأن الإيمَانِ كان موجوداً مِنَ جانب أولئك المهتمين قبل شفائهم مِنَ قبل يَسُوعَ (قا؛ مت ٨: ٨-١٠، ١٣؛ ٩: ٢٧- ٣٠؛ ١٥: ٢١-٢٨؛ لو ٨: ٤٣-٤٨). هكذا بعد فشل التلاميذ مِنَ شفاء الولد المصروع (مت ١٧: ١٦) لجا الأب لِيَسُوعَ بثقة للمساعدة وشفي الصبي وانتصر الأب بسبب إيمانه (١٧: ١٨). الشفاء مكافأة الإيمان، لأن الإيمَانِ هو ثقة بأنه حتى عندما يبذل الناس قصارى جهدهم ويفشلون فإن قوة الله في الْمَسِيحِ لا يمكن أن يَصعُب عليها شيء. وهكذا لا يبدأ الشفاء الإيمَانِ بل يفترضه (قا؛ مر ٦: ٥-٦). فليس الإيمَانِ نتيجة المعجزة ولكنه استعداداً للمعجزة. رغم ذلك ففي نفس الوقت يجب ألا نربط الإيمَانِ بشدة بالمعجزات بحيث نجعلُهُ مطلبا مطلقا. لاحظ شفاء أذن خادم رَئِيسِ الكهنة في بستان جَثْسَيْمَانِي (لو ٢٢: ٥١). يكمن السبب الجذري الشفاء في قلب الشافي، يَسُوعَ.

(ج) لم يشف يَسُوعَ الأمراض الْجَسَدِية فقط ولكنه طرد الشياطين. (مثلاً؛ مت ٨: ١٦؛ مر ١: ٣٤؛ ٣: ١٠-١١؛ لو ٤: ٤٠-٤١)، معلناً تصريحاته المسيانية. تخضع القوى الشَّيْطَانية لسلطته وكلمته، وبممارسة سلطته عَلَى الشياطين كان مختلفاً تماماً عن كُلِّ طاردي الأرواح في عصره. نرى في هذه المعجزات لمحة مِنَ بَهَاءُ الْمَسِيحِ الملك.

(د) شارك يَسُوعَ تلاميذه في قوته الشافية (مثلا مت ١٠: ١، ٨؛ مر ٦: ١٣؛ لو ٩: ١، ٦). لقد دخلوا في عملَهُ ليس فقط بمفهوم تَعْلِيمِ عقيدته بل بمفهوم التفويض لعمل نفس الأعمال المسيانية التي كان يعملُها. لأجل هَذَا يتطلب الإيمَانِ المطلق (مت ١٧: ١٦-٢١)، الإيمَانِ الَّذِي اختبرته الْكَنِيسَةِ الأُولَى بِالْمَسِيحَ القادر في وسطها (قا؛ أع ٥: ١٦؛ ٨: ٧). تم إعطاء الْكَنِيسَةِ بالشفاءات التي صنعهُا التلاميذ رمز الحضور العامل لربه الممجد.

٢. باختصار فإن قصص الشفاء في ع. ج لا تُسرد "التبرهن" مسيانية يَسُوعَ بإظهار سلطانه عَلَى القوانين الطبيعية. إن المعجزة الحقيقية هي انتصاره على القوى المتصارعة للسيادة على العالم. رغم أن معجزات الشفاء، بالعموم مع كُلِّ المعجزات في الاناجيل، تُعطى بروزاً مراراً كأعمال فائقة لقوة الرَّبِّ (قا؛ مت ١٤: ١٤؛ ١٩: ٢)، لا يُنظر إلى هذه الأفعال كما لو كان لها أي أهمية في حد ذاتها.

انظر أيضاً *iaomai*، يشفي، يحي (٢٦١٥)؛ *hygiēs*، صحي، صحيح (٥٦١٨).

٢٥٤٤ (*therapōn*، خادم) ← ٢٥٤٣.

٢٥٤٥ (*therizō*، جني، حصاد، حصيد) ← ٢٥٤٦.

٢٥٤٦ θερισμός، θερισμος، (*therismos*)، حصاد (٢٥٤٦)؛ θερίζω، (*therizō*)، جني، حصاد، حصيد (٢٥٤٥)؛ θεριστής، (*theristēs*)، حصّاد، حاصد (٢٥٤٧).

ث ي&ع. ق ١. تُستخدم فئة هذه الْكَلِمَةَ في ث ي حرفياًعلى نحو عام بمعنى حصاد أو جمع محاصيل الطعام. إنها تُستخدم أيضاً مجازياً، بشكل متكرر في أمثال تلقي الضوء على التبعيات الأخلاقية الحتمية لأعمال سابقة. ترد *tlierizō* أيضاً بالمعنى الواسع لقطع أو تدمير خصوم بشرية.

١. في سب تعني *therismos* إما عملية حصاد محصول (خر ٣٤: ٢٢). أوقطف المنتج (١٦: ٩). تُستخدم *therizō* بشكل عام بالمعنى الواسع لجني ثمر عمل سابق، سواء صَالِحٌ (أي ٥: ٢٦) أو شرير (٤: ٨)، أو ربح مكافأة عبر الجهد المثابر (مز ١٢٦: ٥).

يُستخدم موضوع الحصاد رمزياً في ع. ق لوقت موعد إلهي بوجه عام (ار ٨: ٢٠) أو لدينونات وقتية وبالأخص: مثلاً؛ على أثيوبيا (إش ١٨: ٤-٥)، وبَابُلَ (ار ٥١: ٣٣= سب ٢٨: ٣٣)، واليهودية (هو٦: ١١)، وإِسْرَائِيلَ (إش ١٧: ٥). يصور مجازياً الحصاد الوصفي على نحو ثري أعمال دينونة الله بالعدل والانتقام. يقارن الناس الذين نضجوا بالخطية بحصاد يُعد لمنجل الجزاء الإلهي. تقطع أولاً، ثم تُجمع في حزم، وتُدرس، وتذرء، وتُجمع الحبوب في مخازن، بينما يُحرق التبن بالنار. نظر القليل أنبياء ع. ق إلى ما وراء الأفق الوقتي للدينونة الإلهية إلى الحصاد العام الَّذِي يكتمل في هَذَا الزمن الحاضر. يتنبأ يؤ ٣: ١٣ بجمع حصاد الزمن الأخير لِلأُمَمِ. يتوسع إش ٢٧: ١٢ في المجاز حتى إن عملية الدرس ستفصل إِسْرَائِيلَ (الحنطة) عن الأُمَمِ (القش).

٣. أخذت صورة العالم كحقل مكتمل جاهز للحصاد مِنَ الأدب الرؤيوي. ستكون نهاية العالم الشرير الحاضر، التي ينبغي إتمامها في مُحرقة الدينونة، مثل حصاد يُحصد فيه الثمر الجيد والفاسد. تستخدم المبادئ الأخلاقية الأساسية لفيلو كثيراً باعث الزرع والحصاد.

ع. ج ١. المعنى الرئيسي لـ *therismos*، (١٣ مرة في ع. ج) هو عملية أو زمن جمع المحاصيل الناضجة، وبخاصة الحنطة (مت

١٣: ٣٠؛ مر ٤: ٢٩؛ يو ٤: ٣٥). تُستخدم *therizō*، (٢١مرة؛ مثل مت ٦: ٢٦؛ يع ٥: ٤) لحصاد محصول محروث و، في حالة القمح (الحنطة)، للدرس، والتذرية، وتخزين الناتج، تُستخدم *theristēs* ، الوكيل الذي يحصد محصول، في مت ١٣: ٣٠، ٣٩ فقط.

٢. زودت فكرة حصاد ناضج يَسُوعَ وكتاب ع. ج بصورة قوية لشرح المظاهر المتعددة للتدبير الإلهي، (أ) تتكرر فئة *therismos* في الأناجيل الازائية بمعنى زيادة جهد الشخص بوجه عام. في مثل الوزنات (مت ٢٥: ٢٤، ٢٦) ومثل المنات في (لو١٩: ١٢-٢٢) يُتهم كُل مِنَ السيد والرجل النبيل على التوالي بالاستيلاء ظلماً عَلَى ثمر(← *karpos*، ٢٨٤٣) عمل الآخرين.

(ب) طوّر يَسُوعَ صورة الحصاد الرئيسية إلى فكرة الثمر الكامن للرسالة المَسِيحية. طالما أن البشر ... قبليا مِنَ قبل الله لقبول الإنْجِيل فإنهم يُشبّهون بمحصول الحنطة الناضج والجاهز للحصاد (مت ٩: ٣٧- ٣٨؛ لو ١٠: ٢). بملاحظة طارئة يأمر يَسُوعَ، "رب الحصاد،" تابعيه، الحصّادين، بأن يجمعوا الحصاد الناضج قبل أن يفسد في الحقل. يعترف يو بأنه في عمل المَلَكُوتُ يجمع الحاصد الرُوحَي ثمر الزارعين الأمناء الذين ذَهبوا قبلا (يو ٤: ٣٦-٣٨). قد يتوقع كُل مِنَ الزارع والجاني المكافآت المستحقة لأداءهم الأمين لمهامهم المحددة.

(ج) تصف صورة الحصاد أيضاً المظاهرالقضائية للمَلَكُوتُ، أي حفظ الأبرار وهلاك الأشرار. يؤكد يوحنا المعمدان، مستعيراً صورة تذرية الحنطة، لِيَسُوعَ "الَّذِي رَفْشُهُ فِي يَدِهِ وَسَيُنَقِّي بَيْدَرَهُ وَيَجْمَعُ قَمْحَهُ إِلَى الْمَخْزَنِ وَأَمَّا التِّبْنُ فَيُحْرِقُهُ بِنَارٍ لاَ تُطْفَأُ" (مت ٣: ١٢).

(د) استخدم يَسُوعَ صورة الحصاد ليؤكد المظاهر الأخروية للدينونة الإلهية. في مثل البذار التي تنمو سراً (مر ٤: ٢٩) الحدث الحاسم في حَيَاةُ المَلَكُوتُ هو جني الحصاد الرُوحَي بمنجل حاد. يستخدم يَسُوعَ *therismos* كرمز للفصل النهاني بين البَارّ (الحنطة) وبين الأشرار (الزوان) في مثل الزوان (مت ١٣: ٢٤-٣٠). مخزن الحنطة هو مملكة الآب الأبَدِيَة. تلخص رؤية ابْنَ الإِنْسَانِ (قا؛ مر ١٣: ٢٦-٢٧؛ رؤ ١: ١٣) وهو يحصد حصاد الأرْض النَاضج في الدينونة مع ملائكته (١٤: ١٥-١٦) تَعْلِيمَ ع. ق ويَسُوعَ عَلى الموضوع.

انظر أيضاً *sperma*، زرع، بزر (٥٠٦٥)، *karpos*، ثمرة، ثمر ← (٢٨٤٣).

٢٥٤٧ (*theristēs*، حصّاد، حاصد) ←٢٥٤٦.

٢٥٤٨ (*thermainō*، حار، يستدفئ، يصطلي) ← ٦٠٣٧.

٢٥٤٩ (*thermē*، حرارة) ← ٦٠٣٧.

٢٥٥٥ (*theōreō*، ينظر، يرى، يبصر)← ٣٩٧٢

٢٥٥٩ (*thēlys*، أُنْثَى) ← ٧٨١.

٢٥٦٣ θηρίον، θηρίον، (*thērion*)، حيوان بري، وحش (٢٥٦٣).

ث ي&ع. ق تعني *thērion* في ث ي حيوانا بريا، وأحياناً حيوانا يُحفظ في مرعى. أستخدمت مِنْ أفلاطون فصاعدا إستعاريا كمصطلح ازدرائي للناس الذين لهم طابع "وحشي": وحش ، مسخ.

تشير *thērion* في سب إلى حيوان متوحش. الـ *thērion* هو عدو للبشر (تك ٣: ١٤-١٥؛ ٩: ٢، ٥؛ ٣٧: ٢٠). في تحذيرات دينونة الله تُدرج تخريبات الحيوانات المتوحشة مع الضيقات الأخرى (لا ٢٦: ٢٢؛ تث ٣٢: ٢٤؛ إر ١٢: ٩؛ ١٥: ٣). يعتبر التهام الحيوانات البرية للمحاصيل البشرية قمة العار (٢صم ٢١: ١٠؛ قا؛ تك ٤٠: ١٩). في الأيام الآتية سوف يتجدد التناغم الكلي بين البشرية والوحشية، الموجود في الفردوس (لا ٢٦: ٦؛ إش ٣٥: ٩؛ حز ٣٤: ٢٥؛ هو ٢: ٢٠= سب٢: ١٨).

تشير *thērion* في دا ٧ لقوى العالم، المرئية كأشكال خارقة للطبيعية، شبيهة بالوحوش. إنها تنهض مِنَ الفوضى المعادية لله (الماء) وتمثل نوع القوى السياسية التي كان عَلَى اليَهُود التعامل معها عَلى مدى القرون. وسيضع مجيء ابْنَ الإِنْسَانِ نهاية لَهُا.

ع. ج ١. تتكرر *thērion*، ٤٥ مرة في ع. ج في قوائم عن الكائنات الحية (أع ١١: ٦؛ يع ٣: ٧)، في قائمة الضربات (رؤ ٦: ٨)، وكوصف للكريتيين (تي ١: ١٢). في مر ١: ١٣ تؤكد الوحوش البرية الرعب والإقفار البشري للصحراء؛ مِنَ المحتمل أيضاً أن يكون القصد منها تلميحات إلى العودة المسيانية لزمن الفردوس، في حالة السلام بين الجنس البشري وبين الوحش.

٢. تظهر هذه الْكَلِمَةَ ٣٨ مرة في رؤ وبخاصة في ص ١٣-١٩. ينضم الوحش والنبي الكذاب، اللذان يمثلان القوى المعادية لله، إلى التنين ليكونوا الثالوث الشَيْطَانِي (١٦: ١٣). يخرج مِنَ أفواههم ثلاثة أرواح شَيْطَانية كريهة مثل الضفادع، الذين يجمعون حكام العالم في معركة هرمجدون للحرب. يجمع الوحش في ١١: ٧ صفات جميع الأربعة وحوش في دا ٧، المثيرة للهلع الشديد. إنها تنشأ في مملكة الشواش (١١: ٧؛ ١٣: ١)، وتُعطى سلطانا مِنَ "التنين" سلطة (١٣: ٢، ٤)، ولهُا مواصفات وحوش الافتراس (١١: ٧)، وتنفذ مطالبه بسلطة مطلقة مِنَ القوى الظالمة (١٣: ٧-٨، ١٥).

يشبه الوحش البري كعدو المَسِيحَ الحَمَل (بجراحاته) ١٣: ٣، ١٤[قا؛ ٥: ٦] وقرونه ١٣: ١ [قا؛٥ :٦]؛ وسلطان عالمي ١٣: ٢ [قا؛ ٥: ٥]؛ والعبادة، ١٣: ٤ [قا؛ ٥: ٨-١٤]). إنه أيضاً يقلد لقب الله (١٧: ٨، ١١؛ قا؛ ١ :٤).يزيد وحش "آخَرَ" (١٣: ١١)، ويُدعى مِنَ نواح أخرى "النبي الكذاب" (١٦: ١٣؛ ١٩: ٢٠؛ ٢٠: ١٠) خطط الوحش الأول بدعاياه لعمل المعجزات (١٣: ١٣)، ونشئ صورة (*eikōn*، ١٣: ١٤)، ويسم الناس بعلامة (*charagma*، ١٣: ١٧-١٦). رغم أنه حسب الظاهر مثل الحمل إلا أنه يتحدث مثل تنين (١٣: ١١؛ قا؛ مت ٧: ١٥). ستنتمي النصرة النهائية عَلى هذه القوى الوحشية للمسيح وللكنيسة (رؤ ١٥: ٢؛ ١٩: ١٩-٢٠).

٢٥٦٤ *thēsaurizō*، يخزّن، يجمع، يدخر، مخزون)← ٢٥٦٥.

٢٥٦٥ θησαυρός، θησαυρός، (*thēsauros*)، خزينة، كنز، مخزن (٢٥٦٥)؛ θησαυρίζω، (*thēsaurizō*)، يخزّن، يجمع، يدخر، مخزون (٢٥٦٤)؛ ἀποθησαυρίζω، (*apothēsaurizō*)، يكنز (٦٣١).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تعني *thēsauros* خزانة، غرفة التخزين، مخزن القمح؛ أيضاً كنز. كانت الهَياكل تبنى مبكراً في التاريخ المسجل بحجرات للادخارّ، حيث يمكن أن تُجمع الهُدايا والضرائب العينية والنقود. يبدو أن هذه الممارسة انتشرت مِنَ مصر لليونان فقد كان جمع الصناديق معروفاً أيضاً (قا؛ ٢مل ١٢: ١٠). تُستخدم *thēsaurizō* بالتشابه بمعنى تخزين كنز أو وضعه في مكان آمن.

٢. يذكر يش ٦: ١٩، ٢٤ (= سب ٦: ١٨، ٢٣) "خزانة" الرّبّ في ارتباط مع الحرب المقدسة واللعنة (قا؛ ١مل ٧: ٥١؛ ١٤: ٢٦)؛ في ١مل ١٤: ٢٦ وَ ١٥: ١٨ تُحمل "خَزَائِنِ بَيْتِ الرَّبِّ وَخَزَائِنِ بَيْتِ الْمَلِكِ" إلى مصر. نجد فيما بعد، بالإضافة إلى الاستخدام الشائع للكنز (أم ١٠: ٢)، إشارات للكنوز في أو مِنَ السَمَاء (أي ٣٨: ٢٢) ["خَزَائِنِ الثَّلْجِ"])؛ إر ٥٠: ٢٥ = سب ٢٧: ٢٥ [" مستودع .... أسلحة غَضَبِهِ"]. في إش ٣٣: ٦ "مَخَافَةُ الرَّبِّ هِيَ كَنْزُهُ [صِهْيَوْنَ]" المعروف كـ "الخلاص والحكمة والمعرفة."

يشير إش ٤٥: ٣ إلى "(الكنوز المخفية)" الَتي سيعطيها اللهُ لكورش حتى يكون لَهُ معرفة حقيقة بيهوه، إلَهُ إِسْرَائِيلَ. ربما يناقض النبي بين الكنز الأرضي الَذِي يعمل لأجلهُ البشر وبين الكنوز التي يعطيها يهوه وحده. يجب علينا أن نتوق للتحث عن مخافة الرّبّ ومعرفة الله كما يبحث الناس لأجل الكنوز المدفونة (أم ٢: ٤-٥).

٣. إن الأعمال الصّالِحَة في اليهودية الرّابّانية (مثل؛ إعطاء صدقات) هي كنز محفوظ كمكافأة في العالم الآتي، بينما يتم التمتع بالفائدة في هَذَا العالم. تكلم الرابّانيون في بعضِ الأحيان عن الكنز الَذِي يسحب منه الكَاتب وعن بيت خزانة الحَيَاة الأَبَدِيَّة، أي المكان الَذِي تحفظ فيه نفوس الأَمْوَاتِ.

ع. ج يواصل ع. ج كلّ مِنَ معنى ث ي لـ *thēsaurosg*، (١٨مرة) واستخدامها في ع. ق والأدب الرّابّاني. يرد الفعل *thēsaurizō*، ٨ مرات. يتضمن هَذَا المفهوم غالباً التغيير المتناقض ظاهريا للقيم الأرضية؛ فما يكنزه البشر ليس له قيمة باقية في نظر اللهُ، والكنز الحقيقي يتضمن الفقر الأرضي.

١.(أ) "الكنوز" الَتي يفتحها المجوس في مت ٢: ١١ للطفل يَسُوعَ هي هدايا مِنَ الذَهب، واللبان، والمر. في ١٢: ٣٥ يُقارن القلب بأشياء صالحة "مخزونة" (ترجمة حرفية) يخرج منها الشخص الصالح الصّلاح. الصورة هي إما لمخزن أو صندوق خزانة. كما يقترح السياق فإن كلام يَسُوعَ هنا يشكل تحذيراً ضد رياء التظاهر بالحديث بالصلاح، بينما في الحقيقة ينوي الشخص الشر.

(ب) يخبر يَسُوعَ تلاميذه في الموعظة عَلَى الجبل: "لاَ تَكْنِزُوا [*thēsaurizō*] لَكُمْ كُنُوزاً [*thēsauros*] عَلَى الأَرْضِ حَيْثُ يُفْسِدُ السُّوسُ وَالصَّدَأُ وَحَيْثُ يَنْقُبُ السَّارِقُونَ وَيَسْرِقُونَ. بَلِ اكْنِزُوا [*thēsaurizō*] لَكُمْ كُنُوزاً [*thēsauros*] فِي السَّمَاءِ حَيْثُ لاَ يُفْسِدُ سُوسٌ وَلاَ صَدَأٌ وَحَيْثُ لاَ يَنْقُبُ سَارِقُونَ وَلاَ يَسْرِقُونَ لأَنَّهُ حَيْثُ يَكُونُ كَنْزُكَ [*thēsauros*] هُنَاكَ يَكُونُ قَلْبُكَ أَيْضاً"(مت ٦: ١٩-٢١؛ قا؛ لو ١٢: ٢١، ٣٣-٣٤). فكرة الكنوز في السّمَاءِ نظرية يهودية. إن طبيعة هَذَا الكنز ليست محددة رغم أن الأقوال التالية تحذر مِنَ العقلية المزدوجة، محاولة خدمة اللهُ والمال (← *mamōnas*، ٣٤٤٠)، والقلق فيما يتعلق بالطعام والثياب - بالغاً ذروته في الوصية: "ولكن اطلبوا مَلَكُوتَ الله وبره وهذه كلُها تزاد لكم" (مت ٦: ٣٣).

مِنَ الواضح أن يَسُوعَ يباين بين الممتلكات الدنيوية والصلاح الرُوحي. في ضوء قراءة هَذَا الجزء مِنَ الصلاة الرّابّانية (مت ٦: ٩-١٣) والقول عن المَلَكُوتَ في ٦: ٣٣ يجب أن نفهم الكنز على نحو أساسي بمفهوم مَلَكُوتَ السّمَاءِ (قا؛ ١٣: ٤٤). يُفهم هَذَا مِنَ جانب بشري بمعنى تنفيذ إرادة اللهُ؛ ومن جانب اللهُ يتضمن سيادة الله وتدبيره الوافر النعمة لأولاده. ولكن ليس الكنز شكلاً مِنَ رَأْسَ المال الرُوحي المتراكم؛ إنه إدراك علاقة شخصية ممتلئة نعمة مع الآب ومع رفقاء الشخص مِنَ البشر في مَلَكُوتُ اللهُ. ليس ما يستحق الملكية هو الأشياء المادية التي تفنى بل القبول الشخصي مِنَ قبل الله والآخرين. يعلم بُولُسُ، بمسحة مشابهة، المُؤْمِنِينَ الا يضعوا رجاءهم في الثروة الأرضية بل في الله وأن يشاركوا فيما نملكه؛ وبهذه الطريقة "نكنز" (*apothēsaurizō*) لأنفسنا لأجل الدهر الآتي.

(ج) يُعطى أمثلة أكثر للتَعْلِيمَ عن الكنز في قصة الشاب الحاكم الغني الَذِي قال لَهُ يَسُوعَ: "إِنْ أَرَدْتَ أَنْ تَكُونَ كَامِلاً اذْهَبْ وَبِعْ أَمْلاَكَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ وَتَعَالَ اتْبَعْنِي" (مت ١٩: ٢١؛ قا؛ مر ١٠: ٢١؛ لو ١٨: ٢٢). يوضح هَذَا القول نقطة كامنة في خلفية الأقوال المبكرة: لا ينبغي رؤية الكنز في ضوء الزمان الأخير الآتي، بل يرتبط أيضاً باتباع يَسُوعَ.

(د) يصرح "أَيْضاً يُشْبِهُ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ كَنْزاً مُخْفىً فِي حَقْلٍ وَجَدَهُ إِنْسَانٌ فَأَخْفَاهُ وَمِنْ فَرَحِهِ مَضَى وَبَاعَ كُلَّ مَا كَانَ لَهُ وَاشْتَرَى ذَلِكَ الْحَقْلَ." يعد كُلَّ مِنَ الفرح الغامر الَذِي يقدمه المَلَكُوتُ وبذل الذات المخلص الذي يدفع الشخص على القيام به أمرين هامين. حسب تَعْلِيمَ الرّابّيين إن رفع العامل خلال عملهُ كنزاً فإن الكنز يكون ملكاً للسيد. ولكن في هَذَا المثل لا يرفعه الرجل إلى أن يكون هو المالك الفعلي للحقل، ومستعد أن يسير إلى أي مسافات تسمح بها الشريعة ليقتنيه. لاحظ أيضاً المثل التالي عن الجوهرة الغالية الثمن (١٣: ٤٥-٤٦).

(هـ) يقدم مثل الغني الغبي (لو ١٢: ١٦-٢١) عكس تَعْلِيمَ يَسُوعَ الإيجابي عن الكنز. إنه يصف الإِنْسَانِ، في الحقيقة، الذي يكنز ممتلكات أرضية. "فَقَالَ لَهُ اللهُ: يَا غَبِيُّ هَذِهِ اللَّيْلَةَ تُطْلَبُ نَفْسُكَ مِنْكَ فَهَذِهِ الَّتِي أَعْدَدْتَهَا لِمَنْ تَكُونُ؟" هَذَا هو الحال مع أي شخص يَكْنِز [*thēēsaurizō*] لِنَفْسِهِ وَلَيْسَ هُوَ غَنِيّاً لِلَّهِ" (١٢: ٢٠-٢١). يقدم لو المثل في ارتباط برفض يَسُوعَ في أن يتدخل في خلاف عائلي لَهُ علاقة بالممتلكات. إنه يحذر مِنَ الجشع، لأن " فَإِنَّهُ مَتَى كَانَ لأَحَدٍ كَثِيرٌ فَلَيْسَتْ حَيَاتُهُ مِنْ أَمْوَالِهِ" (١٢: ١٥) . يتبع لو هذه القصة بتَعْلِيمَ يَسُوعَ عن عدم الاهتمام بالطعام واللباس ووضع كنوز في السّمَاءِ (قا؛ أعلاه).

(و) ترد *thēsauros* بمعنى صنوق خزانة في مت ١٣: ٥٢ في ختام رواية مت لسبعة أمثال. قَالَ يَسُوعَ استجابة لتأكيد التلاميذ على أنهم فهموا: "مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كُلُّ كَاتِبٍ مُتَعَلِّمٍ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ يُشْبِهُ رَجُلاً رَبَّ بَيْتٍ يُخْرِجُ مِنْ كَنْزِهِ جُدُداً وَعُتَقَاءَ." ليست محتويات الكنز هي ببساطة التَعْلِيمَ بَل التَعْلِيمَ كالمناسبة لملاءمة المَلَكُوتَ.

٢. (أ) يستخدم بُولُسُ *thēsaurizō* في تعاليمه لأهل كورنثوس عن الجمع للفقراء المؤمنين في أورُشَلِيمَ، واضعا جانبا أي كمية يريدها كُلّ وَاحِدٍ وحافظا إياها لحين مجيء بُولُسُ (١كو ١٦: ٢). إنه يستخدم نفس الكَلِمَة مرة أخرى في ٢كو ١٢: ١٤، حيث يعلن" لأَنَّهُ لاَ يَنْبَغِي أَنَّ الأَوْلاَدَ يَذْخَرُونَ [*thēsaurizō*] لِلْوَالِدِينَ بَلِ الْوَالِدُونَ لِلأَوْلاَدِ." يتكلم الرسول هنا عن زيارته القادمة وعزمه على الا يكون عبئاً لهم. يعتبر بُولُسُ نفسه كأبيهم (قا؛ ١كو ٤: ١٥)، ومن هنا يشعر بالتزام أن يساندهم.

(ب) يُستخدم الفعل مجازياً في رو ٢: ٥ في مخاطبة اليهود الذين بقساوة قلبهم "يذخرون" لأنفسهم غضباً ليوم الدينونة. يوجد تناقض ساخر هنا، لأن الْيَهُودِ يستغلون"غِنَى[*ploutos*، ← ٤٤٥٨] لُطْفِهِ [اللهِ] وَإِمْهَالِهِ وَطُولِ أَنَاتِهِ" (٢: ٤) - عاكسا المفهوم اليهودي للكنز المحفوظ في العالم الآتي كمكافأة للأعمال الصّالِحَة.

(ج) يستخدم بُولُسُ الاسم *thēsauros* مرتين، كليهما في دلالة كريستولوجية. يقارن في ٢كو ٤: ٧ كنز عطية الله في المَسِيح للمؤمن بالوجود الجسدي لأولئك الذين يقبلونه: "وَلَكِنْ لَنَا هَذَا الْكَنْزُ فِي أَوَانٍ خَزَفِيَّةٍ، لِيَكُونَ فَضْلُ الْقُوَّةِ لِلَّهِ لاَ مِنَّا." تحدد هَذَا االكنز الخاص بـ "مَعْرِفَةِ مَجْدِ اللهِ فِي وَجْهِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" بطريقة تستدعي خلق النور (٢كو ٤: ٦؛ قا؛ تك ١: ٣؛ مز ١١٢: ٤). يُعلن الكنز هكذا لكن في نفس الوقت مخفي في الآنية التي تحتويه والظروف الخارجية لحَيَاةُ المُؤْمِنِ.

يتحدث كو ٢: ٣ أيضاً عن الكنز كريستولوجياً: "الْمُذَّخَرِ فِيهِ جَمِيعُ كُنُوزِ الْحِكْمَةِ وَالْعِلْمِ." كما في ٢كو ٤، يُربط الكنز بالإِعْلاَنِ والمعرفة (قا؛ كو ٢: ٢)، ولكن يشير الاختفاء إلى المَسِيحَ الَذِي، رغم أنه ربما لا يظهر كذلك للرؤية الأرضية، مع ذلك "صُورَةُ اللهِ غَيْرِ الْمَنْظُورِ"، الذي فِيهِ "سُرَّ [الله] انْ يَحِلَّ كُلُّ الْمِلْءِ "(١: ١٥، ١٩)، والذي هو الآن مع الله (٣: ٣). يَسُوعَ المَسِيحَ مثل الكنز المخفي الَذِي يجب عَلَى الباحث أن ييكون راغبا في تسخير كُلّ شيء ليجده. يَسُوعَ هو المكان الوحيد الذي يمكن أن توجد فيه الحكمة والمعرفة.

٣. يكتب الكاتب في عب ١١: ٢٦ أن موسى "حَاسِباً عَارَ الْمَسِيحِ

غِنًى أَعْظَمَ مِنْ خَزَائِنِ [*thēsauros*] مِصْرَ، لأَنَّهُ كَانَ يَنْظُرُ إِلَى الْمُجَازَاةِ." القضية التفسيرية الرئيسية هنا هي عبارة "لأجل الْمَسِيحِ". هل الكاتب يقدم إشارة محجوبة للاعتقاد بأن يَسُوعَ - قبل تجسده بزمن طويل - رافق الإِسْرَائِيلِيين عبر الصحراء (قا؛ ١كو ١٠: ٤)؟ ربما. لكن يمكن ترجمةُ "الْمَسِيحِ" هنا "الممسوح"(*Christos*، ٥٩٨٦). تقترح نصوص ع. ق مثل مز ٨٩: ٥٠-٥١؛ ١٠٥: ١٥ أن شعب الله هم مسحاء الله. بمعنى آخرَ فإن ما فضلَّهُ موسى عن كنوز مصر هو نصيب شعب الله كبكره الممسوح، لأنه آمن بوعود الله لهم (قا؛ عب ١١: ٢٧).

وهكذا إِسْرَائِيلَ في هَذَا السياق هو ابْنَ اللهِ، وكما ذكر اللهُ فرعون عبر موسى عندما طالب بإطلاقهم: "إِسْرَائِيلُ ابْنِي الْبِكْرُ" (خر ٤: ٢٢). قد طابق موسى نفسه بنصيب إِسْرَائِيل. يحمل هَذَا التفسير فائدة التناغم مع كُلّ أمثلة الإيمان الأخرى في عب ١١ المأخوذة مِنَ تاريخ ع. ق، والتي لم يُفسر أيٍ منها تفسيرا كريستولوجيا خاصا. يستبق الخزي، أو الظلم، أو وصمة العار الذي كان مِنَ نصيب الإِسْرَائِيلِيين الخزي الَّذِي يقع عَلَى الذين تبعوا الْمَسِيحِ. يتطلب نفس عمل الإِيمَانِ لتفضيل المعاناة، في ضوء وعود الله، عَلَى الرِّبْح المادي .

٤. يأخذ يع ٥: ٣ الفكر المتعلق بالكنز المُعبر عنه في تَعْلِيمِ يَسُوعَ: "ذَهَبُكُمْ وَفِضَّتُكُمْ قَدْ صَدِئَا، وَصَدَأُهُمَا يَكُونُ شَهَادَةً عَلَيْكُمْ، وَيَأْكُلُ لُحُومَكُمْ كَنَارٍ! قَدْ كَنَزْتُمْ [*thēsaurizō*] فِي الأَيَّامِ الأَخِيرَةِ." يكشف هَذَا الدينونة التيَّ في انتظار أولئك المنشغلين بالكنز الأرضي. يوجد سخرية هنا؛ لأنه في حين اعتقد الناس موضع النقاش أنهم كانوا يدخرون كنزا كانوا، في الحقيقة، يدخرون دينونة (قا؛ رو ٢: ٥).

رغم أن ع. ج يشير بوجه عام إلى أن دينونة النار كتطبيق فقط عَلَى أعداء الله (مثل؛ رؤ ٢٠: ١٤-١٥)، ويتحدث بطرس عن الدمار الناري للسماء والأرض الحايين. لا يزال الكتاب المقدس ممتلئا بصور متعددة عن الدينونة، والخليقة الْجَدِيدَةَ، والتجديد، والسَّمَاءِ والأرض الجديدتين. ربما تُرسم الصورة الخاصة للنار مِنَ الكتابات الرؤيوية اليهودية (مثل؛ ٢إسد ١٣: ١٠-١١؛ سب ٢: ١٨٧-٢١٣؛ ٣: ٨٣-٩٢؛ ٤: ١٧١-١٨٢؛ ٥: ١٥٥-١٦١؛ ← *pyr*، نار، ٤٧٨٦).

٥. نرى في ٢بط ٣: ٧ فكرة أخرى عن تخزين الدينونة. يطبق بط هذه الفكرة على نظام العالم كله: "وَأَمَّا السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ الْكَائِنَةُ الآنَ فَهِيَ مَخْزُونَةٌ [*thēsaurizō*] بِتِلْكَ الْكَلِمَةِ عَيْنِهَا، مَحْفُوظَةً لِلنَّارِ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ وَهَلاَكِ النَّاسِ الْفُجَّارِ." رغم أن ع. ج بوجه عام يشير إلى دينونة نار كانطباق على أدعاء الله فقط (مثل؛ رؤ ٢٠: ١٤-١٥)إلا أن بط يتحدث عن الدمار الناري للسماء والأرض الحايين. لا يزال الكتاب المقدس ممتلئا بصور متعددة عن الدينونة، والخليقة الْجَدِيدَةَ، والتجديد، والسَّمَاءِ والأرض الجديدتين. ربما تُرسم الصورة الخاصة للنار مِنَ الكتابات الرؤيوية اليهودية (مثل٢إسد ١٣: ١٠-١١؛ سيب ٢: ١٨٧-٢١٣؛ ٣: ٨٣-٩٢؛ ٤: ١٧١-١٨٢؛ ٥: ١٥٥-١٦١؛ ← *pyr*، نار، ٤٧٨٦).

انظر أيضاً *mamōnas*، مال، ثروة، ملكية (٣٤٤٠)؛ *peripoieō*، يقتني لنفسه، يكتسب، يُخلّص لنفسه (٤٣٤٧)؛ *ploutos*، غنى، ثروة (٤٤٥٨)؛ *chrēma*، ملكية، ثروة، مورد، مال (٥٩٧٥).

٢٥٦٧(*thlibō*، ينضغط بناء عَلَى، يغمّ، يتضايق) ← ٢٥٦٨.

٢٥٦٨ θλῖψις ،θλῖψις (*thlipsis*)، ظلم، ضيق، شدّة، حزن (٢٥٦٨)؛ θλίβω (*thlibō*)، ينضغط بناء عَلَى، يغمّ، يتضايق (٢٥٦٧)؛ στενοχωρία (*stenochōria*)، متضيِّق، متضايق، مكروب، بلوى، صعوبة (٥١٠٣)؛ στενοχωρέω، (*stenochōreō*)، مكتظ، تشنج، يُسجن، يُحزن (٥١٠٢).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تعني *thlibō* ، يضغط، يعصر، يسحق. الاستخدام المجازي، بمعنى يظلم (خارجي) ويحزن، يغيظ (داخلي)، شائع. أشار بعض الرواقيين إلى ضغوط الْحَيَاةُ، التي لاَ بُدَّ للرواقي الحقيقي ويمكنه التغلب عليها. يرتبط الاسم *thlipsis*، الظلم، المحنة، الضيقة، بالفعل. وغالباً ما يرد مصاحبا في ثنائية مع *stenochōria*، التي تُستخدم لتعبر عن مكان ضيق، لذلك يكون مضغوطاً بصعوبات داخلية وخارجية.

٢. في سب *thlipsis* عادة ما تدل عَلَى الاحتياج، والظلم، والمحنة، اعتماداً عَلَى السياق (مثل حرب، سبي، وعداوة شخصية). عادة ما ترتبط، كما في ث ي بـ *stenochōria* (مثل تث ٢٨: ٥٣، ٥٥، ٥٧؛ إش ٨: ٢٢؛ ٣٠: ٦)، مع كلمات أخرى مثل الخوف والألم. *thlipsis* في سب هي غالباً الظلم المرتبط بضرورة لتاريخ إِسْرَائِيلَ، والذي اعتبره الْمُؤْمِنِ كجزء مِنَ تاريخ الخلاص. يوجد ارتباط بين الظلم (خر ٣: ٩) والإطْلاَق (٣: ١٠). حتى عندما يكون الظلم عقاباً فإن الْهَدف هو النجاة (نح ٩: ٢٧؛ هو ٥: ١٤-٦: ٢).

إن طبيعة الظلم الأخروي تُضغط غالباً (قا؛ حج ٣: ١٦؛ زك١: ١٥). دا ١٢: ١يتحدث عن"زَمَانُ ضِيق لَمْ يَكُنْ مُنْذُ كَانَتْ أُمَّةٌ إِلَى ذلِكَ الْوَقْتِ " حتى زمن الكاتب، ولكن توجدُ إشارة للتحرر مِنَ المحنة وهذا يعبر عن إيمان ورجاء الْمُؤْمِنِ في إِسْرَائِيلَ. "كَثِيرَةٌ هِيَ بَلاَيَا الصِّدِّيقِ وَمِنْ جَمِيعِهَا يُنَجِّيهِ الرَّبُّ (مز ٣٤: ١٩؛ قا؛ ٣٧: ٣٩). كان هَذَا الاعتقاد الراسخ للمؤمن، الذي كان قادراً أن يصلي "أَنْتَ الَّذِي أَرَيْتَنَا ضِيقَاتٍ كَثِيرَةً وَرَدِيئَةً تَعُودُ فَتُحْيِينَا وَمِنْ أَعْمَاقِ الأَرْضِ تَعُودُ فَتُصْعِدُنَا" (٧١: ٢٠).

٣. عرفت اليهودية بلايا البشر التي توقعتها في نهاية الزمان ووصفتها بالتفصيل في الكتابات الرؤيوية المختلفة (١أخن، ٢ إسد).

ع. ج تُستخدم *thlipsis*، ٤٥ مرة في ع. ج، *thlibō*، ١٠ مرات، دائماً بمعنى مجازي (باستثناء مت ٧: ١٤—الطَّرِيقَ الضيق يقود للحَيَاةُ؛ مر ٣: ٩- الجمع يزحم يَسُوعَ). توجد *stenochōria*، ٤ مرات (رو ٢: ٩؛ ٨: ٣٥؛ ٢كو ٦: ٤؛ ١٢: ١٠)، *stenochōreō*،٣ مرات (٢كو ٤: ٨؛ ٦: ١٢). مِنَ الواضح أن استخدام هذه الكلمات في ع. ج هو نفس استخدام ع. ق. الحالات التالية ذات أهمية:

١. تحمل *thlipsis* مغزى أخروي للكنيسة (قا؛ خاصة اقتباس دا ١٢: ١ في مت ٢٤: ٢١ وَ مر ١٣: ١٩). الضيقة وطيدة الترابط بَابْنَ الإِنْسَانِ (مت ٢٤: ٣٠) لدا ٧: ١٣ مبتدأ أوجاع المسيا (مت ٢٤: ٨). إن هذه الضيقة تنتمي لفترة الكوارث قبل الدينونية النهائية، وتتصف بالضلال، والكراهية، والنزاع السياسي، وكوارث الطبيعة. توجد نفس الفكرة في رؤ ليس فقط في ٢: ٢٢ و٧: ١٤ (قا؛ ٣: ١٠)، حيث يشار إلى "الضيقة العظيمة" في ١: ٩، وهي مرتبطة أيضاً مرة ثانية بدا ٧: ١٣.

٢. يُعبر عن عنصر ثاني بعبارة "آلام الْمَسِيحَ" (كو ١: ٢٤). تعد عبارة ع. ق عن بلايا الصديق الكثيرة (مز ٣٤: ١٩) على نحو خاص قابلة للتطبيق عَلَى الْبَارّ الحقيقي، يَسُوعَ الْمَسِيحَ (أع ٣: ١٤-١٥). يصر يَسُوعَ نفسه عَلَى أنه "ينبغي" أن يتألم (مثل؛ مر ٨: ٣١؛ لو ٢٤: ٢٦). ليست "النقائص" في كو ١: ٢٤ مسألة البلايا الواقعة على الْكَنِيسَةِ، بل أيضاً البلايا التي عاناها الرَّبّ في معاناته الفريدة (١: ٢٠، ٢٢)، التي تعرف الْكَنِيسَةِ بها ارتباطها في محنتها الخاصة. تتيح لنا فقرات مثل ٢كو ١: ٥ (قا؛ ١: ٤، ٦) وَ ٤: ١٠ (قا؛ ٤: ٨) أن نستنتج بأن فكر مثل هذه البلايا كان متضمنا في الإعْلاَنِ عن آلام الْمَسِيحَ.

٣. نستطيع أن نفهم في ضوء المفهومين السابقين بلايا الْمُؤْمِنِينَ،

(أ) ينضم المؤمنون ضمنيا في البلايا الأخروية. إنهم معرضون للآلام (مت ٢٤: ٩)، خاصة الكراهية، والخيانة، والموت. إنه فوق كُلّ شيء وقت للضلال (قا؛ ٢٤: ٤-٥، ١١، ٢٤)، وقت الامتحان (← *peirasmos*، ٤٢٨٠).

(ب) يوضح كو ١: ٢٤ أن الْمَسِيحِيين يختبرون هذه الآلام بتعاضد مع آلام الْمَسِيح. يمكن تفسيرها وتحملها على نحو صحيح بهذه الطريقة فقط (قا؛ ٢كو ١: ٤- ٦؛ ٤: ٨-١١؛ في ٣: ١٠؛ ١بط ٤: ١٣). لهذا السبب بالتحديد لا تستطيع الضيقات أو الشدائد أن تفصلنا عن محبة الْمَسِيح (رو ٨: ٣٥). لأننا نعاني معه في هذه الشدائد فإننا سنمجد معه (٨: ١٧؛ قا؛ ٨: ٣٧).

(ج) إن ارتباط *thlipsis* بالضيقات الأخروية والكرستولوجية، واللتان كلاهما تمثلان "ضروريات" إلَهية، يجعل مِنَ المحتمل أن تكون ضيقات الْمَسِيحيين هي أيضاً مشروطة بهذه الـ "ينبغي." لاحظ يو ١٦: ٣٣: "في العالم سيكون لكم ضيق"؛ أع ١٤: ٢٢ "لأننا بمشقات كثيرة ينبغي أن ندخل مَلَكُوتَ الله." ربما يُعبر عن هَذَا بأكثر وضوح في ١تس ٣: ٣، حيث يكتب بُولُسَ بأنه أرسل تيموثاوس ليحث الكنائس "كَيْ لاَ يَتَزَعْزَعَ أَحَدٌ فِي هَذِهِ الضِّيقَاتِ. فَإِنَّكُمْ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّنَا مَوْضُوعُونَ لِهَذَا. لأَنَّنَا لَمَّا كُنَّا عِنْدَكُمْ سَبَقْنَا فَقُلْنَا لَكُمْ: إِنَّنَا عَتِيدُونَ أَنْ نَتَضَايَقَ." لم يتوقع بُولُسَ شيئاً آخَرَ لحياته (٣: ٤؛ قا؛ أع ٢٠: ٢٣) وقد اختبرالألم للتمام في عملهُ الرسولي (مثل ٢كو ٦: ٤-١٠؛ ١١: ١٦-١٢: ١٠؛ في ١: ١٧؛ ٤: ١٤) وقد سببت له هذه الآلام فرحاً لاحزناً (رو ٥: ٣؛ قا؛ يع ١: ٢-٣).

(د) اختبرت كنائس متنوعة في ع. ج ضيقة: أُورُشَلِيمَ (أع ١١: ٩)، وكورنثوس (٢كو ١: ٤)، وتسالونيكي (١تس ١: ٦، ٣: ٣)، وعامة مكدونية (٢كو ٨: ٢). لكن هذه البلوى محددة، بقدر ما يهتم المؤمنون، بهدفها في خطة الله للخلاص، ومن ثم فإنها لا تكون بلا قصد أبداً ، لكنها تنتج رجاء (رو ٥: ٣-٥). تماماً مثل المرأة التي تلد طفلاً لا تعود تذكر الأنين في فرحها (يو ١٦: ٢١)، لذلك يمكن أن يختبر المؤمنون الحزن (١٦: ٢٢) والضيقة (١٦: ٣٣)، لكن يَسُوعَ يحثنا على أن " نتشجع." يعرف المؤمنون بر الله البر الَّذِي يرد على مِنَ تسبب بالبلاء ويهب راحة للمتضايقين (٢تس ١: ٦-٧).

انظر أيضاً *diōkō*، يضطهد، يعكف، يجدُّ في أثر (١٥٠٣).

٢٥٦٩ (*thnēskō*، يقتل، يُميت) ← ٢٥٠٥.

٢٥٧٠ (*thnētos*، هالك، مائت) ← ٢٥٠٥.

٢٥٧١ (*thorybazō*، حالة شغب، يكون مضطرباً، كرب) ←٢٥١٢.

٢٥٧٢ (*thorybeō*، يميل للفوضى، يكون مضطرباً، يقلق، يضج) ←٢٥١٢.

٢٥٧٣ (*thorybos*، إضطراب، ضجيج) ← ٢٥١٢.

٢٥٧٩ (*thrēskeia*، يخدم أو يعبد الله، ديانة) ← ٣٣٠٢.

٢٥٨٠ (*thrēskos*، تقي، متدين، ديِّن) ←٣٣٠٢.

٢٥٨١ θριαμβεύω، θριαμβεύω، (*thriambeuō*)، يقود في موكب النُّصرة، يظفر (٢٥٨١).

ث ي&ع. ق ١. يشتق هَذَا الفعل مِنَ الاسم *thriambos* فهو أصلاً ترنيمة مرتلة في المواكب الاحتفالية في تكريم الإلَهْ ديونيسوس. اتخذت في القرن الثاني ق. م معنى يحتفل بالنصرة أو يقود شخصاً ما في موكب النصرة. كانت *thriambeuō* تعني في بيئة ع. ج الْهِلينية موكب نصرة حاكم، الذي كان ينبغي أن يتبعه أعداؤه المهزومون. قدم السجناء مشهداً رائعاً موضوعاً مِنَ قبل المنتصر. وكانت تُحمل المباخر أيضاً في المواكب الانتصارية وتنشر عطراً بهيجاً.

٢. لا ترد هذه الْكَلِمَة في سب.

ع. ج تظهر *thriambeuō* مرتين فقط في ع. ج: ٢كو ٢: ١٤ وكو ٢: ١٥، في كلا المناسبتين بالمعنى المتعدي، يقود في موكب انتصاري.

١. يقدم كو ٢: ١٥ اللهَ كالمنتصر الغالب: موكب يَسُوعَ للصليب هي رحلة انتصار الله. حيث إنه عبر مَوْتِ الْمَسِيح وقيامته تَجردتِ القوات والسلاطين الروحية المعادية لله وانهزمت. كما لو كان الله يقودها كأسرى في موكبه الانتصاري.

٢. في ٢كو ٢: ١٤ يُقاد بُولُسَ نفسه في نصرة كشخص هزمه الله، الَّذِي كخادم يَسُوعَ الْمَسِيح، هو في كُلّ وقت وزمان جزء مِنَ موكب الله الانتصاري. يدرك الرسول مهمته الرسولية كعبد، الَّذِي يعرض قوة المنتصر الإلهي وينشر بإعلاَنِه رائحة معرفة الله- للبعض لأجل الْحَيَاة، لآخرين للموت (٢: ١٤-١٧).

انظر أيضاً *athleō*، يجاهد (١٢٣)؛ *agōn*، جهاد (٧٤)؛ *brabeion*، جعالة [جائزة] (١٠٩٢)؛ *nikaō*، يغلب، غالب (٣٧٧١).

٢٥٨٥ θρόνος، θρόνος، (*thronos*)، عَرْش، كرسي (٢٥٨٥).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي كانت *thronos* تعني أصلاً كرسياً لَهُ مسند للقدمين؛ لقد أشارت إلى مكانة كرامة، التي قد يستخدمها سيد أحد البيوت، رغم أنه يمكن تقديمها للضيوف ولشعراء الملاحم. أصبحت هذه الْكَلِمَة تحت التأثير المتأخر تعني عَرْش إلَهْ ويمكن مِنَ ثم استخدامها بمعنى مجازي، كما في الجمع *thronoi*، للسلطة. كان الجلوس عَلَى العَرْش علامة للسيادة الملكية أو الإلَهْية.

٢. (أ) يشتق مفهوم العَرْش الملوكي مِنَ المشرق، ويشير الجلوس عَلَى العَرْش إلى التعظيم المتفرد للحاكم المطلق كإشارة لتفوقه عَلَى الذين يخضعون لَهُ. إنه حقه وحده الجلوس عَلَى العَرْش، ويقف المتضرع أوالخادم أمامه. ويتمتع الملك بسلطانه فقط عندما يعتلي العَرْش. تدل الزخرفة المميزة للعَرْش عَلَى المنزلة الإلَهْية؛ وَ تقف كائناتَ سماوية مصاحبة علىالجانبينَ اليمين واليسار، مثل الكروبيم كرموز مصورة للسلطة الحاكمة (قا؛ ١مل ١٠: ١٨-٢٠). كان يُكرم الحاكم الأرضي كابْنَ الإلَهْ أوحتى (كما في مصر) كتجسيد للألهية.

(ب) نظراً لأن الملك كان في الأصل هو القاضي أيضاً فقد كان عَرْشِه رمزاً مرئياً للسلطة الملكية (٢صم ٣: ١٠, ١٤: ٩) والقضاء (مز ١٢٢: ٥). وهكذا كان العَرْش العامل الثابت بالنسبة لتغيير مِنَ يعتلي السلطة. بهذه الطريقة فإن وعد ناثان بديمومة الحكم الدَّاوُدَي (٢صم ٧: ١٣) ارتبط "بالعَرْش" (قا؛ أيضاً ١أخ ٢٨: ٥؛ ٢٩: ٢٣). وشكّل هَذَا الارتباط الأولي بالرجاء اللاحق للعَرْش الدائم للمسيا.

٣. يقدم العَرْش في ع. ق قوة الله وبرّه. لا يمكن مطلقاً مطابقة هَذَا ببساطة مع سلطة الملك، رغم أنه تم اقتباس الكثير مِنَ نظام محكمة الشرق الأدنى القديم. كان الملك الإِسْرَائِيلِي في علاقة تبنّي بالإلَهْ يهوه كـ "ابْنَه" (مز ٢: ٧). حدد إر أُورُشَلِيمَ كعَرْش الله (٣: ٧)، بل أيضاً إِسْرَائِيلَ (١٤: ٢١). رأى حزقيال في رؤيته الْعَظيمة للمستقبل الْهَيكل الْجديد كمقام لِلْهَيكل الإِلْهي (٤٣: ٧)، بينما في إش ٦٦: ١ يُقال إن السَّمَاءِ هي عَرْش الله (قا؛ ٦: ١؛ ١٤: ١٣).

تُرى الطبيعة الخاصة للمَلَكية الإلهية في رؤيا العَرْش لـ إش ٦: ١-١٣، ولكن أكثر وضوحاً في حز ١: ٤-٢٨. يُرى سلطان يهوه الملكي

هنا تحت رمزية المخلوقات المبهمة، ممثلة الحكم العالمي لربهم. لكل منهم اربعة وجوه، تمثل حضور اللهُ الكلي، ويواجه العالم، بينما يقف فوق أجنحتهم الممتدة (١: ٢٢)، قبة السّماء، التي تبعد الطوفانات المدمرة عن الخليقة (قا؛ تك ١: ٦-٧). إنه فوق هَذا العالم - يتعذر على البشر بلوغه - أن يُرى عَرْش الله، محاط بإشراق غير أرضي. مِنَ المحتمل أن لعَرْش "القديم الأيام" في دا ٧: ٩ مغزى مشابه (قا؛ مز ٩٧: ٢). مِنَ المحتمل أن العروش الأخرى المذكورة للقضاة أوالمحلفين في الإجراءات المحكمية.

٤. تُكشف الطبيعة المخفية والديناميكية للاهوت عَرْش إسرئيل بطقس الاحتفالي تتويج يهوه الاحتفالي (قا؛ ٢٤: ٩٣؛ ٩٦-٩٩). ملكية يهوه ليست تمثيل غير فعال، بل صراع تم الفوز به تواً (رج خاصة مز ٩٣؛ أيضاً ٤٦؛ ٨٩: ٧-١٤). في طقس تتويج إسرئيل، الذي ربما كان جزءاً مِنَ الاحتفال بالسنة الجَدِيدَة، كان يمثل تابوت العهد عَرْش الله: صُوّر يَهُوه كموجود، رغم عدم رؤيته، "هُوَ جَالِسٌ عَلَى الْكَرُوبِيمِ "(٩٩: ١)، الذين كانوا على جانبي التابوت.

ع. ج ١. يضيف ع. ج القليل لمفاهيم ع. ق هذه. يلعب العَرْش في رؤ دوراً بارزا. ترد الكَلِمَة فيه ٤٧ مرة مقابل ١٥ مرة في بقية ع. ج. في مت يتحدث يَسُوع عن السّماء كعَرْش الله ولِهَذا السبب يمنعنا مِنَ الحلف بها. يُشار إلى الوعد لناثان في لو ١: ٣٢ بإشارة ممتدة للعَرْش المسياني (٢صم ٧: ١٢، ١٦؛ قا؛ أيضاً أع ٣: ٢٠-٢١). لاحظ أيضاً عبارات مثل "كرسي المجد" (مت ١٩: ٢٨؛ قا؛ ٢٥: ٣١؛ ١صم ٢: ٨). و"عَرْش النعمة" (عب ٤: ١٦). العبارة الأخيرة هي المرموز إليها في ع. ق بـ "غطاء الكفارة [*hilastērion* ، ← *hilaskomai*، ٢٦٦١]" في المقدس الأرضي.

٢. إحدى النقاط المدهشة في ع. ج هي تلك الخاصة بجلوس ابْنَ الإِنْسَانِ عَلَى العَرْش الإلَهي للدينونة (عب ١٢ :٢). مت ١٩: ٢٨ أيضاً يعد بمثل هذه السلطة الحاكمة للرسل الاثنى عَشَرَ، كقضاة معه على إِسْرَائِيلَ. في مت ٢٥: ٣١-٤٦ يدين ابْنَ الإِنْسَانِ العالم مِنَ "عَرْش مجده السماوي" لوحده بالتمام. يوجد تواتر شَكْلي بين هذه العبارات وتلك (التي تتبع مز ١١٠: ١) التي تصور المسيا الجالس عَلَى يمين الله، لكن لا يوجد تناقض في المادة الرئيسية.

٣. (أ) عَرْش يَسُوع في عب ليس مجرد عَرْش عدل، بل أيضاً "عَرْش نعمة" (٤: ١٦). نظرا لتجسد رئيس كهنتنا الأعلى وحياته الكاملة فإننا يمكننا الاقتراب مِنَ هَذا العَرْش " بثقة" ونجد رحمة ونعمة.

(ب) تُذكر العروش في كو ١: ١٥-٢٠ - تُعتبر هذه الفقرة بوجه عام ترنيمة معمدانية - جنبا إلى جنب مع "عُرُوشاً... سِيَادَاتٍ ... رِيَاسَاتٍ ... سَلاَطِينَ." تتضمن هذه القائمة مجموعات متنوعة مِنَ المَلائكة الذين ينتمون إلى مجمع العَرْش السماوي (قا؛ ١مل ٢٢: ١٩). يعلن هَذا السرد في نطاق الترنيمة أن قوة المَسِيحِ الخلقية لا تحتضن ما هو منظور فقط - الأرْضِ - بل ما هو غير منظور أيضاً - عالم الملائكة.

٤. (أ) تتمركز صورة العَرْش في رؤ عَلَى حز وتُطور خاصة في الأصحاح ٤. يشير العَرْش هناك إلى جلال الله الفائق. " بَحْرُ زُجَاجٍ شِبْهُ الْبَلُّورِ"(رؤ ٤: ٦) هو قبة السماء (كما في حز ١)، لكن الأربعة والعشرون شيخاً الجالسين عَلَى عروشهم جدد (رؤ ٤: ٤). إنهم رؤساء مجمع القضاء السماوي. إنهم يمثلون إِسْرَائِيلَ القديم والجديد - رؤساء الأسباط الاثنى عَشَرَ مع الرسل الاثنى عَشَرَ. تشبه وظيفتهم الكائنات السماوية؛ فهم يسبحون على الدوام " قُدَّامَ الْجَالِسِ عَلَى الْعَرْشِ"(٤: ١٠)، ويسجدون لَهُ صارخين قائلين: "أَنْتَ مُسْتَحِقٌ أَيُّهَا الرَّبُّ أَنْ تَأْخُذَ الْمَجْدَ وَالْكَرَامَةَ وَالْقُدْرَةَ، لأَنَّكَ أَنْتَ خَلَقْتَ كُلَّ الأَشْيَاءِ، وَهِيَ بِإِرَادَتِكَ كَائِنَةٌ وَخُلِقَتْ" (٤: ١١).

(ب) يظهر عاملٌ جديد في رؤ ٥: ٦-٩. يظهر" في وسط العَرْش،" عند بدء الدينونة الإلَهية للعالم، الشخص الذي سينفذها - "حَمَلٌ قَائِمٌ كَأَنَّهُ مَذْبُوحٌ" قا؛ ٥: ١٢). يُصور المَسِيح هنا، بأعلى مجد، بمفهوم عدم حماية كاملة. لا يظهر التناقض الظاهري لإعلان ع. ج عن المَسِيحَ بوضوح شديد كما يظهر هنا. قوة الله، مِنَ وجهة نظر بشرية، هي ضعيفة للغاية. ينفذ المَسِيح الدينونة في - وكأن - بذل ذاتي. الذي جلس عَلَى العَرْش كان إِنْسَانًا، الذِي حَول السلطة لخدمة وأخوّية. وتقدم لَهُ الخليقة بأسرها إجلالها في نهاية الزمان (٥: ١٣).

(ج) في مقابل هذه العَرْش المَسِيحَي المرني بالإيمَان عَرْش عدو المَسِيحَ وهو يعلن سلطانه وَ يطالب بالطاعة (رؤ ١٣: ٤-٨؛ قا؛ ٢تس ٢: ٤). يتحدث هَذا العَرْش أيضاً عن سيادة - ليس الحمل، بل للتنين (رؤ ١٣: ٢)، لكن تخضع سيادته للدينونة الغاضبة للحمل (١٦: ١٠). عَرْش الخروف غالب في النهاية. يتدفق منه نهر مياه الحَيَاةُ في أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ (٢٢: ١).

انظر أيضاً *dynamis*، قوة، قدرة، طاقة (١٥٣٩)؛ *exousia*، حرية الاختيار، سلطان، قوة، سلطة (٢٠٢٦)؛ *ischys*، قوة، قدرة، شدة (٢٧٠٩).

٢٥٩٢ (*thymiama*، بخور) ← ٣٣٣٧.

٢٥٩٣ (*thymiatērion*، مبخرة، مذبح البخور) ← ٣٣٣٧.

٢٥٩٤ (*thymiaō*، يُبخّر) ← ٣٣٣٧.

٢٥٩٦ θυμός، θυμός، (*thymos*)، نوبة إنفعال، سخط، غَضَب (٢٥٩٦)؛ θυμόω، (*thymoō*)، مبني للمجهول: يغضب (٢٥٩٧)؛ ἐνθυμέομαι، (*enthymeomai*)، يفكر مليا في، يتفكر (١٩٢٦)؛ ἐνθύμησις، (*enthymēsis*)، فكر، إختراع، فكرة (١٩٢٧).

ع. ق لا يوجد تمييز فعلي في سب بين *thymos* وorgē (←*orgē*، ٣٩٧٣).

ع. ج ترد *thymos*، ١٨ مرة في ع. ج وَ تعني بوجه عام الغَضَبِ، الحنق، الغيظ.

١. تشير *thymos* في عب، ولو، وأع، وكتابات بُولُسُ (عدا رومية٢: ٨) إلى الغَضَبِ البشري. وقد يشير الجمع إلى تفجر الغَضَبِ أو الانفعال. توجد في سب جنبا إلى جنب مع *orgē* بدون أي فرقٍ ملحوظ في المعنى (مثل؛ أف ٤: ٣١؛ كو ٣: ٨). ومرتبطة أيضاً بـ *eris*، شجار، *zēlos* (الغيرة)، *eritheia* (الطموح الأناني) في ٢ كو١٢: ٢٠ وغل ٥: ٢٠. هذه مخاطر قد تسقط فيها الكَنِيسَةِ أيضاً. مِنَ ناحية أخرى امتلأ بعض الناس بالحنق مِنَ تَعْلِيمِ يَسُوعَ (لو ٤: ٢٨) وبُولُسُ (أع ١٩: ٢٨).

لكل هَذا أصله في الطبيعة البشرية القديمة (غل ٥: ١٩-٢٠؛ أف ٤: ٣١؛ كو ٣: ٨-٩) ويمكن التغلب عليه فقط مِنَ خلال قوة الرُوحَ المجددة للقلب (أف ٤: ٢٣؛ غل ٥: ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٥)، وتخلق طبيعة جديدة (أف ٤: ٢٤).

٢. في رو ٢: ٨ تصف *thymos* (مع *orgē*) الغَضَبِ الإِلَهي، رغم إنه لم يُذكر اسم الله. سُيعلن الغَضَبِ الإِلَهي في الدينونة الأخيرة (٢: ٥) فيمن تقسوَ قلوبهم ولا يطيعوا الْحَقِّ (٢: ٨)، لكن يفعلون الشر (٢: ٩).

تشير *thymos* في رؤ على نحو حصري تقريباً إلى الغَضَبِ الإِلَهي (مثل؛ ١٥: ١، ٧؛ ١٦: ١). صورة كَأسُ غَضَبِ الله هي تعبير مثير، مقتبس مِنَ ع. ق (قا؛ إر ٢٥: ١٥-٢٨)، والدينونة الإلَهية (١٤: ١٠؛ ١٦: ١٩؛ ١٩: ١٥) التي لاَ بُدّ أن يشربها البشر. هناك تعبيرات أخرى مشابهة "مَعْصَرَةِ غَضَبِ اللهِ الْعَظِيمَةِ" (رؤ١٤: ١٩) و"جَامَاتِ مِنَ

ذَهَب، مَمْلُوءةٍ مِنْ غَضَبِ اللهِ" (١٥: ٧؛ ١٦: ١)

٣. مِنَ الأفعال المشتقة مِنَ *thymos*، ترد *thymoō*، يصبح غاضباً، في ع. ج في مت ٢: ١٦فقط، وَ *enthymeomai*، يفكر ملياً في، يتفكر، في مت ١: ٢٠؛ ٩: ٤. الاسم *enthymēsis*، الاعتبار، التفكير ملياً (التأمل)، دائماً بالمعنى السلبي للأفكار السيئة أو الحمقاء (٩: ٤؛ ١٢: ٢٥؛ أع ١٧: ٢٩؛ عب ٤: ١٢). عدا أع ١٧: ٢٩ تقترح السياقات أفكارا خفية سرية تلك التي لا يفضل الشخص إعلانها لكن الله في علمه السابق يدركها ويحضرها للنور.

انظر أيضاً *orgē*، غَضَب، سخط ← ٣٩٧٣.

٢٥٩٧ (*thymoō*، يصبح غاضباً) ← ٢٥٩٦.

٢٥٩٨ θύρα، θύρα، (*thyra*)، بَاب، مدخل (٢٥٩٨).

ث ي&ع. ق ١. تشير *thyra* في ث ي إلى بَابُ منزل، وأحيانا، بالكناية، إلى المنزل نفسه. يمكن أن تشير عبارة "عند البَاب" إلى قرب المكان أو الزمان: أن تكون عَند بَابُ الملك أو اي شخص آخَرَ لَهُ نفوذ فهذا يعني أن تلتمس تودد أو تسعى لمنفعة مِنْ ذلك الشخص. يمكن أن يُستخدم الاسم أيضاً لأي مدخل حرفياً أو مجازياً.

تشير *thyra* في سب إلى فتحة، مدخل، أو بوابة، ومجازياً أي منفذ (مثل؛ فكي الحيوان، شفاه بشرية).

ع. ج ١. في ع. ج *thyra* تستخدم حرفياً: **(أ)** بَابُ بيت أو غرفة (مثل مت ٦: ٦؛ ٢٥: ١٠؛ مر ١: ٣٣؛ ٢: ٢؛ أع ٥: ٩)، **(ب)** بَابُ الهَيكل (أع ٣: ٢؛ ٢١: ٣٠)، **(ج)** أبواب السجن (٥: ١٩، ٢٣؛ ١٢: ٦)، التي انفتحت بطريقة معجزية لتحرر الرسل، برهان عَلَى أن الإنْجِيلِ لا يمكن أن يعاق بقيود أوسجن، **(د)** مدخل قبر في صخر (مت ٢٧: ٦٠؛ مر ١٦: ٣)، و**(هـ)** فتحة في حظيرة (فتحة حجر) (١٠: ١-٢).

٢. تُستخدم *thyra* أيضاً مجازياً **(أ)** العبارة "أمام" أو "عند البَاب" تدل عَلَى قُرب المكان أو الزمان (مت ٢٤: ٣٣؛ مر ١٣: ٢٩؛ يع ٥: ٩؛ قا؛ أيضاً أع ٥: ٩).

(ب) تشير صورة البَابُ المفتوح إلى فرصة لانتشار الإنْجِيل. يفتح اللهُ البَابُ لرسالة الخلاص (كو ٤: ٣)، معطيا حقلاً لعمل الإرسالية (١كو ١٦: ٩؛ ٢كو ٢: ١٢)، إنه يفتح بَابُ الإيمَانِ أمام الأمَم بعرض عليهم إمكانية الإيمَانِ بالمَسِيحَ (أع ١٤: ٢٧). عَلَى النقيضِ مِنْ ذلك فإن البَابُ المغلق (مت ٢٥: ١٠؛ لو ١٣: ٢٥؛ قا؛ رؤ ٣: ٧) يحمل في طياته معنى الدينونة.

(ج) يشير البَابُ الضيق في لو ١٣: ٢٤ (قا؛ مت ٧: ١٣- ١٤، حيث تُستخدم *pylē*) إلى الدخول إلى مملكة الله، وإغلاق ذلك البَابُ يشير إلى ضياع الفرصة نهائياً. حسب رؤ ٣: ٨ المَسِيح الممجد وحده له السلطان أن يمنح الدخول إلى مَلَكُوتِه. يُفهم رؤ ٣: ٢٠ بأفضل حال في وضع أخروي: يسعى المخلص العائد إلى رفقة مع تلميذ في وجبة احتفالية؛ يُفتح البَابُ بالإيمَانِ والطاعة. يشير ع. ج مرة واحدة فقط بطريقة معبرة لبَابُ السَمَاءِ (٤: ١)، رغم أن هذه الأستعارة قد تضع أساساً للفقرات الأخرى التي تتحدث عن فتح أو إغلاق السَمَاءِ أو النعيم (لو ٤: ٢٥؛ رؤ ١١: ٦).

(د) في أقوال "أَنَا هُوَ البَابُ" في يو ١٠: ٧، ٩ يَسُوعَ أنه هو البَابُ إلى الخِرَافِ، والبَابُ الذِي يدخل منه الرَاعِيَ الحقيقي لخِرَافِهُ. ١٠: ٩ الصورة هي تلك الخاصة بالبَابُ الذي يدخل ويخرج منه الخِرَافِ؛ أي يَسُوعَ هو البَابُ لدخول الخِرَافِ إلى الحظيرة، البَابُ الذي يؤدي للخلاص والحَيَاةُ (قا؛ ١٤: ٦)، قد ترجع هذه الفكرة للتفسير المسياني لمز ١١٨: ٢٠. تظهر صورة يَسُوعَ كبَابُ الخلاص مبكراً في التفسير الآبائي (إغ. فلا ٩: ١؛ راع. هر.ش ٩. ١٢. ١).

انظر أيضاً *pylē*، بوابة، بَاب (٤٧٨٣).

٢٥٩٩ (*thyreos*، ترس، درع) ← ٤٤٨٣.

٢٦٠٢ (*thysia*، ذبيحة، قربان، تقدمة ذبيحة) ← ٢٦٠٤.

٢٦٠٣ (*thysiastērion*، مذبح) ← ٢٦٠٤.

٢٦٠٤ θύω، θύω، (*thyō*)، يضحي بـ، يذبح، يقتل، يحتفل بـ (٢٦٠٤)؛ θυσία، (*thysia*)، ذبيحة، قربان، تقدمة ذبيحة (٢٦٠٢)؛ θυσιαστήριον، (*thysiastērion*)، مذبح (٢٦٠٣)؛ προσφορά، (*prosphora*)، قربان، تقديم قربان، الذبيحة التي تُقدّم (٤٧١٤)؛ προσφέρω، (*prospherō*)، قربان، تقديم (٤٧١٢)؛ εἰδολόθυτος، (*eidōlothytos*)، الشيء الذِي يُقدّم ذبيحة للأوثان (١٦٢٨)؛ ὁλοκαύτωμα، (*holokautōma*)، محرقة (٥٩٠٦)؛ βωμός، (*bomos*)، مذبح [وثني] (١١١٧).

ث ي ١. في ث ي *thyō* لَهَا المعنى الأساسي للتضحية، رغم أنها في الأصل في ارتباط مع تقديم الدخان كانت تعني يدخن، أو يقدم ذبيحة دخان أو محرقة. نظراً لأنه كان يتم حرق حيوانات الذبيحة أو أجزاء مِنَ الحيوانات- وكذلك للبشر- افترضت *thyō* معنى يذبح لغايات عبادية. يشير الاسم *thysia* إلى طقس الذبيحة والذبيحة الحيوانية أو أي تقدمة قربانية.

٢. تعني *prosphora* في الأصل إحضار، تقديم. استخدمت للدخل، الريع، وتقديم الهُبات الذبائحية، ثم بوجه خاص تقديم الطعام، خاصة في شكل تقدمة حبوب. أُستخدم الفعل *prospherō* لعمل التقدمة. مِنَ سوفوكليس فصاعداً - في ارتباط بجعل التقدمة في شكل عطية - أتى التعبير ليشير إلى الخضوع الكامل للألوهة.

ع. ق ١. المصادر الرئيسية. تقدم الكثير مِنَ الفقرات في ع. ق المغزى الواسع النطاق الذي بلغته الذبيحة في إسْرَائِيلَ. المصادر الرئيسية هي التشريع الموسوي (مثل خر ٢٠: ٢٢-٢٣: ٣٣؛ ٣٤؛ لا ١-٧، ١٦؛ تث ١٢-٢٦)، رغم أن الذبائح وُضع محيط لها في حز ٤٠-٤٨. يقدم ع. ق تنوعا مِنَ الأفكار المرتبطة بعلاقات متبادلة. لاحظ أيضاً أن فكرة الذبيحة لم تكن فريدة لإسْرَائِيلَ بل كانت شائعة في الشرق الأدنىالقديم (قا؛ مثل لا ٢٠: ٢-٥؛ تث ١٨).

٢. مواقع العبادة. كان تقديم الذبائح يتم في أماكن العبادة، والتي تتمركز على المَذْبَحَ (في العبرية *mizhēah*، مكان الذبيحة). سب هي المكان الأول الذِي يرد فيه الاسم اليوناني المتناظر *thysiastērion*، مائدة الذبيحة (٤١٩ مرة)؛ يبقى استخدامها مقتصراً عَلَى الأدب اليهودي والمَسِيحَي. تُستخدم *thysiastērion* دائماً للمذابح المكرسة لله، مثل؛ المَذْبَحَ الذِي عزم إبْرَاهِيمَ أن يقدم عليه اسحق (تك ٢٢: ٩-١٠)، ومذبح ذبيحة المحرقة (لا ٤: ٧)، ومذبح البخور (خر ٣٠: ١؛ ٤٠: ٥). تستخدم *bōmos* لمذابح الآلهة الغريبة (مكان مرتفع) في سب، رغم أن *mizbēah* كانت تستخدم أحياناً للمذابح الوثنية في النص المازوري (مثل خر ٣٤: ١٣؛ عد ٣: ١٠). ينعكس هَذَا التمييز في ع. ج في استخدم بُولُسَ لـ *bōmos* لمذبح للإلَهُ المجهول في أع ١٧: ٢٣.

بنى الآباء مذابحهم الخاصة وقدموا تقدماتهم دون مساعدة للكهنوت مثل نوح (تك ٨: ٢٠)؛ إبْرَاهِيمَ (١٢: ٦-٨؛ ١٣: ١٨؛ ٢٢: ٩)؛ اسْحَاقَ (٢٦: ٢٥)؛ يعقوب (٣٣: ٢٠؛ ٣٥: ١-٧)؛ موسى (خر ١٧: ١٥). بعض المذابح كانت تُصنع مِنَ الأَرْضِ (خر ٢٠: ٢٤). بنى إيليا مذبحاً عَلَى جبل الكرمل مِنَ اثني عَشَرَ حجراً غير مكسور تمثل الاثنى عَشَرَ سبطاً (امل ١٨: ٣١- ٣٢). أيضاً بنى يشوع مذابح (يش ٨: ٣٠-٣١= سب ٩: ٢)، وجدعون (قض ٦: ٢٤- ٣١)، وداوود (٢صم ٢٤: ١٨- ٢٥). مِنَ المحتمل أن مذبح سُلَيْمَانَ البرونز لذبائح المحرقة كان

جديداً (١مل ٨: ٢٢، ٥٤، ٦٤، ٩: ٢٥، ٢ أخ ٤: ١)، لقد كان ٢٠ ذراعاً مربعاً و١٠ أذرع ارتفاعاً ومكانه في القاعة الداخلية.

كان يوجد داخل القدس في خيمة الاجتماع نموذجاً مصغراً لمذبح البخور، مكسواً بالذَهَب (خر ٣٠: ١- ١٠). كان يسمح لهُرون ولرؤساء الكهنة فقط بالدخول لهذا المَذْبَح لحرق البخورصباحا ومساءً ولعمل الكفّارة مرة كُل سنة في عيد الكفارة. كانت قرون المَذْبَح هي النتوءات التي تغطى بدم الذبيحة (٢٩: ١٢؛ ٣٠: ١٠؛ لا ٤: ٧). كانت تُربط الذبائح عَلَى المَذْبَح الكبير بقرون المَذْبَح (مز ١١٨: ٢٧). يمكن أن يتعلق المذنبون بها طلباً للأمان (١مل ٢: ٢٨). لا يُذكر في رؤية حزقيال للهيكل مذبح بخور، لكن يُوصف مذبح تقدمة المحرقة بالتفصيل (٤٣: ١٣-١٧).

أعيد بناء الهَيكل بعد أن زُود السبي بمذابح. أزال أنتيخوس أبيفانوس المَذْبَح الذَهَبي في ١٦٩ ق. م (١مك ١: ١٢)، وبعد سنيتن توج مذبح تقدمة المحرقة ببغض التوحد (١: ٥٤). بنى المكابيون مذبحا جديدا ورمموا مذبح البخور (٤: ٤٤-٤٩). كان مذبح تقدمة المحرقة في زمن هيرودس كومة مِنَ الحجارة غير المكسورة المقربة بمنحدر.

٣. نماذج مِنَ الذبائح. يصف ع. ق أشكالاً متعددة مِنَ الذبائح، تُسمى حسب مناسبة وشكل التقدمة. الاسم العبري *zebah* هو مصطلح عام للذبيحة. إنه يُستخدم للذبائح التي يؤكل لحمها، مثل ولائم الأعياد دينية في المذابح (١صم ٢: ١٣) والذبيحة السنوية (١: ٢١).

(أ) تُترجم *hattā'l* بوجه عام "ذبيحة إثم" عادة. في هذه الذبيحة لا يستخدم دم الحيوان عَلَى الشخص. تتضمن طقوس الأبرص المُشفى (لا ١٤) وتكريس الكاهن هذه الذبيحة والرش التكفيري بالدم، لكن الدم يؤخذ مِنَ ذبيحة مختلفة. يطهّر الكاهن الهَيكل بذبيحة الإثم نيابة عن الذين نجسّوها. لا يمكن التكفيرعن الخطايا التي لم يُتب عنها (عد ١٥: ٢٧-٢٩) لكن ينبغي التعامل معها في طقس يوم الكفارة (← *hilaskomai*، يكفر، ٢٦٦١).

التوبة هي الشرط المسَبَق لذبيحة الإثم (لا ٤: ٢٢- ٢٣, ٢٧- ٢٨). تكفر هذه الذبيحة عن التعدي غير المقصود على الوصايا التحريمية (٤: ٢، ١٣، ٢٢، ٢٧). ترتبط نوعية الحيوان المقدم بالمكانة الاقتصادية والاجتماعية للمذنب: الثور للكاهن العالي والجماعة وتيسا مِنَ المعزى لرئيس، وأنثى الخروف لعامة الشعب (قا؛ لا ٤: ٢- ٢١؛ ٩: ٢-٣، ١٥؛ ١٦: ٥،١١؛ عد ١٥: ٢٢-٢٦)، ويمكن للفقير جداً أن يقدم فرخي يمام أو دقيق (لا ٥: ٧-١٣). في حال تقديم أكثر مِنَ ذبيحة تسَبَقَ ذبيحة الإثم الذبائح الأخرى لأنه يجب تطهير المَذْبَح أولاً قبل تقديم الذبائح الأخرى (قا؛ لا ٥: ٨ مع عد ٦: ١٤- ١٧).

(ب) الـ *'āšām* تُترجم عامة "ذبيحة إثم." كان ينبغي تقديمها، مع غرامة، للانتهاك الّذِي حدث سهواً لأي شيء مقدس (لا ٥: ١؛ قا؛ أيضاً الأصحاح ٢٧). تتضمن الحالات التي يقدم فيها النذير ذبيحة الإثم تعويضا مِنَ النذير عن انتهاكه لقدسية شعره أو نذره (عد ٦: ١-١٢)، وتدنيس الأمَم الأخرى لإسْرَائِيلَ (إر ٢: ٣)، وتدنيس إسْرَائِيلَ بالزيجات المختلطة (عز ١٠: ١٩). يصف لا ٥: ١٧-١٩ ذبيحة الإثم للخطايا التي حدثت سهوا وذلك لتجنب العقاب الإلهي. كان ينبغي أيضاً تقديمها في حالات جحود الإيمَان (٦: ١-٧؛ عد ٥: ٦-١٠)؛ لا بُدّ أن يعبر الطرف المذنب عن التوبة باعتراف.

يعلن إش ٥٣: ١٠-١١ أن خادم اللهِ يُجعل "ذبيحة إثم" و"يحمل معاصي" الشعب. بمعنى آخَرَ يلعب يأخذ دور الحيوان في ذبيحة الإثم بتقديم حياته. إن بذل يَسُوعَ لذاته في ع. ج كـ *lytron*، فدية (مت ٢٠: ٢٨, ٣٣٨٩)، يستدعي هذه الفقرة.

(ج) الـ *'ōlâ* هي "قربان المحرقة". يوجد في سب لهذا *holokau-tōma* و*holokautōsis*. كانت توضع البهيمة أو الطير بكاملة عَلَى المَذْبَح عدا الجلد (لا ٧: ٨) والأجزاء التي لا يمكن غسلها نظيفاً (١: ٩-١٧) وكان يُلتهم بالنار. يجب أن يكون الحيوان ذكرا بلاعيب مِنَ الماشية (١: ٣، ١٠ و٢٢: ١٨-١٩)، أو، إن كان مِنَ الضروري، طير (١: ١٤-١٧؛ ٥: ٧؛ ١٢: ٨؛ ١٤: ٢٢؛ ١٥: ١٤-١٥، ٢٩-٣٠؛ عد ٦: ١٠-١١). وكان يقدم الأفراد خروفاً (لا ١٢: ٦؛ عد ٦: ١٤)، ويكون مع الشعب بترديد الحزم (لا ٢٣: ١٢)، وأيضاً يومياً في الذبائح المسائية والصباحية (عد ٢٨: ١-١٠؛ قا؛ ٢مل ١٦: ١٥؛ عز ٣: ٥؛ نح ١٠: ٣٣؛ حز ٤٦: ١٣، ١٥).

الصفة التكفيرية لذبيحة المحرقة تتضح في لا ١: ٤ ومتضمنة في طقوس معينة (٩: ٧؛ ١٤: ٢٠). يشير ع. ق إلى ذبائح محرقة مِنَ البشر لآلَهة أخرى (٢مل ٣: ٢٧؛ إر ١٩: ٥)؛ تُدان الذبائح البشرية في ع. ق (لا ١٨: ٢١؛ ٢٠: ١-٥؛ لا ١٢: ٣١؛ ١٨: ١٢؛ ٢مل ٢٣: ١٠؛ إر ٣٢: ٣٥؛ حز ٢٠: ٢٥- ٢٦؛ مي ٦: ٧). استعد إبْرَاهِيمَ لتقديم اسْحَاقَ ذبيحة محرقة، لكن اللهَ لفت انتباهه إلى كبش بدلاً مِنَ ذلك (تك ٢٢: ٢، ١٣).

(د) يعني الاسم العبري *minhâ* (سب *thysia*) هبة أو منحة أو هدية (تك ٣٢: ١٤، ١٩، ٢١-٢٢؛ قض ٦: ١٨)، وجزية (٣: ١٥-١٨؛ ٢صم ٨: ٢، ٦)، وتقدمة للهِ مِنَ أي نوع خاصة مِنَ الحبوب (تك ٤: ٣-٥؛ عد ١٦: ١٥؛ ١صم٢: ١٧، ٢٩؛ إش ١: ١٣). استخدمت تقدمة قايين وهابيل نفس الكَلِمَةَ؛ إنه السياق الذي يوضح أن قربان هابيل لأفضل أغنامه وسمانها (تك ٤: ٣) كان مقبولا للهِ أكثر مِنَ قربان قايين الّذِي قدم مِنَ ثمار الأَرْض. لكن خطيئة قايين المميتة كانت إغاظة الله بقلب غير نادم (٤: ٦-٧)، والتي أدت بدورها إلى مقتل أخيه ومحاولته للتغطية (٤: ٨-٩).

(هـ) تُترجم *š'lāmîm* تكراراً كـ "ذبيحة سلامة" أو "ذبيحة شركة." كانت هذه ذبيحة شكر، أو ذبيحة نذر، أو ذبيحة شكر (قا؛ لا ٧: ١١-١٦؛ ١٩: ٥-٨؛ تث ٢٧: ٧). يُوصف الطقس في لا ٣. يضع المُقدم يده عَلَى رَأسَ الحيوان وَ يذبحه. يرش الكاهن الدم عَلَى المَذْبَح وحولَهُ. تُنزع الأحشاء ويحرق الدهن كرائحة رضى ليهوه. كانت تُعطى أجزاء معينة مِنَ هذه التقدمة للكاهن والباقي يأكلهُ المُقدم نفسه (٧: ١٥-١٦). لقد كانت في الأساس ذبيحة خاصة وعائلية، لكنها كانت تقدَّم علناً في يوم عيد الحصاد (٢٣: ١٩) وعند تكريس الكهنة (٩: ٤).

(و) يُلاحظ في ع. ق بعض الطقوس العبادية الأخرى. احتوت الـ *nesek* ("تقدمة الشراب") على الخمر (تك ٣٥: ١٤؛ لا ٢٣: ٣٧؛ عد٢٩: ٣٩). إنها تُذكر في ارتباط مع تقدمة الصباح (خر ٢٩: ٤١؛ عد ٢٨: ٨)، ومع تقدمات أخرى (٦: ١٥، ١٧؛ ١٥: ٥، ٧، ١٠؛ ١أخ ٢٩: ٢١؛ ٢ أخ ٢٩: ٣٥؛ حز٤٥: ١٧).

تشير "الذبيحة التذكارية" (*azkārâ*)، مصطلح مرتبط بتقدمة القربان (لا ٢: ٢، ٩، ١٦؛ ٦: ٨؛ عد ٥: ٢٦) إلى اللبان المحترق لخبز التقدمة (لا ٢٤: ٧). يمكن أن تستخدم تقدمة القربان كذبيحة إثم أو تذكار إن كان المتعبد فقيراً جداً (٥: ١٢). كان ينبغي أن يوضع خبز الوجوه في قدس الأقداس عَلَى المائدة أمام يهوه دائماً (خر ٢٥: ٣٠). لقد كان تعبيرا للعهد، أن يقدم بالنار والبخور. في ١صم ٢١: ١-٦ أكل دَاوُدَ ورجالُهُ خبز التقدمة، العمل الّذِي استشهد به يَسُوعَ ليبرر عمل التلاميذ في قطف السنابل يوم السبت (مت ١٢: ١-٨).

كانت "تقدمة الترديد" *rnûpā* تردد عند تنصيب الكاهن العالي (خر ٢٩: ٢٦). كان اللاويون أيضاً يُقدمون كذبيحة ترديد (عد ٨: ١١، ١٣، ١٥، ٢١). أطلق على هذه التقدمة هَذا الاسم لأنها كانت تُردد، مشيرة إلى أن الذبيحة هي ذبيحة يهوه.

٤. هدف الذبيحة. ما هي الفكرة الأساسية مِنَ وراء الذبيحة؟ لقد

قُدمت نظريات متنوعة، مثل تقديم طعام لله. رغم أن هَذَا ربما كان في أذهان بعض الإسْرَائِيلِيِّين نتيجة للتأثر بالديانة الكنعانية إلا أن هذه الفكرة أبطلت بشدة مِنَ قبل كاتب المزامير في مز ٥٠: ٨-١٥. لا يمكن تعزيز وجهة نظر أخرى بأن الذبيحة تطلق قوة حَيَاةُ الحيوان خلال موته (أحد تفاسير مذهب حيوية المادة) في ضوء التمحيص المفصل للفقرات التي لَهَا علاقة بالموضوع.

يوجد في جذر الذبيحة وعي عميق في البشر لاحتياج إلى مصدر قوة خارج أنفسهم. إنها تمثل في أعمق شكل الإدراك بالحاجة للتصالح وتعهد الشخص ذاته دون تحفظ لله الَّذِي يقدم المصالحة والجدير بالتعهد الكامل. يعبر تنوع الذبائح في ع. ق عن المظاهر المتنوعة لهذا الاحتياج والتدبير الإلهي المصنوع لأجلهم تحت العهد القديم. يرى كُتاب ع. ج ذبائح ع. ق أبطلت بموت المَسِيح.

يشجب عدد مِنَ الفقرات في الأنبياء الطقس الذبيحي المجرد (إش ١: ١١-١٣؛ إر ٦: ٢٠؛ ٧: ٢١-٢٢؛ هو ٦: ٦؛ عا ٥: ٢١- ٢٧؛ مي ٦: ٦-٨). يُؤكد على الطاعة والسلوك القويم مقابل مثل هَذَا الطقس. قلب المتعبد أكثر أهمية مِنَ عمل الذبيحة نفسها (قا؛ خاصة ١صم ١٥: ٢٢). في هو ٦: ٦ (قا؛ مت ٩: ١٣؛ ١٢: ٧) يقدم هوشع عبارة أولويات عن طريق الغلو: "إِنِّي أُرِيدُ رَحْمَةً لاَ ذَبِيحَةً وَمَعْرِفَةَ اللهِ أَكْثَرَ مِنْ مُحْرَقَاتٍ." لم يدن إش فقط التقدمات العقيمة، ورؤوس الشهور، والسبوت أيضاً الصلاة (١: ١٣-١٥؛ ٢٩: ١٣) التي لا تمارس باتجاه داخلي صحيح. توجد نفس التركيز على البر الأخلاقي، في تناقض مع مجرد طقس، أيضاً في مز (مثل؛ ٤٠: ٦-٨؛ ٥٠: ٨-١٥) وفي أدب الحكمة (قا؛ أم ١٥: ٨؛ ٢١: ٣، ٢٧).

٥. الذبائح في فترة ما بعد السبي. تجددت الذبيحة بعد العودة مِنَ السبي بمدة قصيرة (عز ٣: ٢-٧). لم يعطِ داريوس تفويضا فقط لبناء الْهَيكل بل تدبيرا لعبادة الْهَيكل (٦: ٩-١٠). هكذا بقي الْهَيكل الثاني مركز الديانة الإسْرَائِيلِيَة (٦: ١٧؛ ٧: ١٧؛ ٨: ٣٥؛ ١٠: ١٩). تم خراب هَيْكَلَ أورُشَلِيمَ عام ٧٠ م واندثرت معه الطقوس الذبائحية. ولكن في ع. ج كان يحل تزايد عبادة المجمع، وخاصة في الشتات، محل الطقس الذبائحي، والذي يمكن المشاركة فيه في أورُشَلِيمَ فقط. لقد عزلت جماعة قمران نفسها سلفاً مِنَ الْهَيكل، واستبدلت الذبائح المادية بطاعة التوراة وتسبيح الله.

ع. ج توجد *thyō* ومشتقاتها في كتابات متنوعة مِنَ ع. ج. يرد الفعل *thyō*، ١٤ مرة، والفعل *prospherō* (خاصة في مت وعب)، والاسم *thysia*، ٢٨ مرة (أكثر مِنَ نصفها في عب)، و*thysiastērion*، ٢٣ مرة. أعيد التعامل مع هذه الكلمات في خلفية كتابات يوحنا وبُولُسَ. تظهر الدراسة الدقيقة لسياق هذه الفقرات إلى أي مدى فصل كتّاب ع. ج أنفسهم عن عبادة ع. ق. حتى التلميحات الضمنية للمذبح في رؤى سفر رؤ التي تستند أساساً بشدة على مجازات ع. ق تعرض تفسيرا جديدا لمفهوم الذبيحة.

١. الأناجيل الازائية. لا يعود يَسُوعَ يرفض ممارسات العبادة في الْهَيكل أكثر مِنَ الأنبياء، بل بالأحرى يوجّه جدله ضد محاولات لتجنب مِنَ مطلب الله الجذري للمحبة مِنَ خلال الحفظ الطقسي والمدقق على التفاصيل للناموس. تُعطى الأولوية للمصالحة في الموعظة عَلَى الجبل، لكن ليس لمنع العبادة الرسمية (رج مت ٥: ٢٣-٢٤). يعد بذل الشخص أقصى جهده ليسعى للمصالحة بين البشر الشرط الضروري للعبادة الحقيقية.

يُستشهد بـ هو ٦: ٦ مرتين في مت ٩: ١٢-١٣ يشتكي الفريسيون بأن يَسُوعَ مذنب بالنجاسة لأنه يأكل مع الخطاة والعشارين. وفي الإجابة عن ذلك قال يَسُوعَ «لاَ يَحْتَاجُ الأَصِحَّاءُ إِلَى طَبِيبٍ بَلِ الْمَرْضَى. فَاذْهَبُوا وَتَعَلَّمُوا مَا هُوَ: إِنِّي أُرِيدُ رَحْمَةً لاَ ذَبِيحَةً لأَنِّي لَمْ آتِ لأَدْعُوَ أَبْرَاراً بَلْ خُطَاةً إِلَى التَّوْبَةِ». تسير رسالة يَسُوعَ هنا بنفس اتجاه التَّعْلِيمَ السابق في الموعظة عَلَى الجبل (مت ٥: ٢٣-٢٤). ترمز "الذبيحة"، كأسمى شكل للعبادة الإسْرَائِيلِيَة، إلى حفظ الناموس الموسوي، الَّذِي هو نفسه استلزم الانفصال عن أي شيء ينجس كشرط مسَبَق للعبادة. الأعظم يتضمن الأقل. ما ينجس مِنَ وجهة نظريَسُوعَ ليس ما يفترضه الفريسيون؛ أي المصادقة الرسمية للخطاة، بل القلب الَّذِي تنقصه الرحمة.

يشير يَسُوعَ إلى هو ٦: ٦ مرة أخرى عندما يُنتقد تلاميذه لالتقاط سنابل القمح يوم السبت (مت ١٢: ٧). ترمز "الذبيحة"في هنا أيضاً إلى حفظ الأحكام الدينية للناموس، والمبدأ مماثل. تسبق الاعتبارات الإنْسَانِية الحفظ الشكلي لرسالة الناموس. بالإضافة إلى أنه يوجد شخص أعظم مِنَ الْهَيكل (١٢: ٦)، وَ "ابْنَ الإِنْسَانِ هُوَ رَبُّ السَّبْتِ" (١٢: ٨).

يدين يَسُوعَ في سلسلة مِنَ الويلاتِ عَلَى الكتبة والْفَرِّيسِيِّينَ ممارسة الحلف ليس فقط بالْهَيكل بل أيضاً بذَهَبِ الْهَيكل (مت ٢٣: ١٦-١٧) وبالْمَذْبَحِ وبالقربان (٢٣: ١٨-٢٢). جرت الأحكام الكتبية على مبدأ وجوب تجنب الحلف بأقدس الأشياء، لأنها مقيدة مثل الأقسام باسم الله. ولكن الحلف بأشياء أقل قداسة أقل خطورة وبذلك أقل تقييدا. يزيل يَسُوعَ مثل هذه الأحكام جانباً كمغالطة. يجب الا نحلف عَلَى الإطلاق إذا لم نقصد أن نحفظ الحلف (قا؛ ٥: ٣٣-٣٧). في كُل ما سبق لا يرفض يَسُوعَ الذبيحة والْهَيكل كهذا، لكنه بالأحرى يضعهما في منظورهما الصَحِيحَ.

تسجل الأناجيل الأربعة تطهير يَسُوعَ للْهَيكل (مت ٢١: ١٠-١٧؛ مر ١١: ١٥-١٧؛ لو ١٩: ٤٥-٤٧؛ يو ٢: ١٣-١٧). يرد في الأناجيل الازائيةكحدث رمزي بعد دخول يَسُوعَ لأورشليم أثناء الأسبوع الأخير مِنَ خدمته. إنه يمثل مجيئه لخاصته وديُنونة الله المطهرة عَلَى بيته. يضع يو بالمثل هَذَا الحديث قبل عيد الفصح لكن يضعه قبل روايته لخدمة يَسُوعَ العامة. يتبنى يَسُوعَ في الرواية الازائية كلمات مِنَ الإعْلانِ الأخروي لإش (٥٦: ٧) ومِن شجب إر للْهَيكل (٧: ١١): "مَكْتُوبٌ: بَيْتِي بَيْتَ الصَّلاَةِ يُدْعَى. وَأَنْتُمْ جَعَلْتُمُوهُ مَغَارَةَ لُصُوصٍ!" (مثل مت ٢١: ١٣).

عمل يَسُوعَ أيضاً هو تحقيق لـ مل ٣: ١-٣ وهكذا فهو علامة مسيانية. كان تطهير أورُشَلِيمَ والْهَيكل جزءاً مِنَ التوقعات اليهودية (قا؛ مز سل ١٧: ٣٠). في يو ٢: ١٧ "فَتَذَكَّرَ تَلاَمِيذُهُ أَنَّهُ مَكْتُوبٌ: "غَيْرَةُ بَيْتِكَ أَكَلَتْنِي"" (قا؛ مز ٦٩: ٩). يضيف مز نفسه: "وَتَعْيِيرَاتُ مُعَيِّرِيكَ وَقَعَتْ عَلَيّ." وهذا قد يتضمنه عمل يَسُوعَ على نحو جيد؛ اتجاه الْبَشَرِ لِلْهَيكل يعبر عن اتجاههم نحو الله. تقارن رواية يو بعد ذلك بين هَيْكَلَ أورُشَلِيمَ وَ هَيْكَلَ جسد يَسُوعَ - كُلّ منهما مكان سكن الله. وفي كلا الحالتين أظهر اتجاه الْيَهُود في زمن يَسُوعَ إلى أي مدى كانوا غافلين عن حضور الله في وسطهم.

يشير لو ٢: ٢٤ إلى القربان الَّذِي قدمه يوسف ومريم عن الطفل يَسُوعَ (قا؛ لا ١٢: ٢-٨)، التي كانت بسبب فقرهم تتكون مِنَ فرخي يمام. يذكر لو ١٣: ١ دم أولئك الجليليين الذي خلطه بيلاطس بذبائحهم. دحض يَسُوعَ في هَذَا الرّبط الاستنتاج بأن أي أحد عانى بمثل هذه الطريقة لاَ بُدَّ وأنه كان مذنبا بالخطية بشدة: "كَلاَّ أَقُولُ لَكُمْ. بَلْ إِنْ لَمْ تَتُوبُوا فَجَمِيعُكُمْ كَذَلِكَ تَهْلِكُونَ" (١٣: ٣).

يُعبر عن ذنب أولئك الذين رفضوا خدام اللهُ في القول بأن "لِكَيْ يَأْتِيَ عَلَيْكُمْ كُلُّ دَمٍ زَكِيٍّ سُفِكَ عَلَى الأَرْضِ مِنْ دَمِ هَابِيلَ الصِّدِّيقِ إِلَى دَمِ زَكَرِيَّا بْنِ بَرَخِيَّا الَّذِي قَتَلْتُمُوهُ بَيْنَ الْهَيْكَلِ وَالْمَذْبَحِ" (مت : ٢٣: ٣٥؛ قا؛ لو ١١: ٥١). وليس هؤلاء فقط أول وآخر ضحايا القتل في ع. ق العبري (تك ٤: ٨؛ ٢ أخ ٢٤: ٢١)؛ لقد قتلوا في ارتباط بالذبيحة.

تُذكر الـ *holokautōma* (ذبيحة محرقة) في رواية مرقس في

لأَعْظَمِ وصيتين. يعترف معلم الناموس بأن محبة اللهِ هي "أَفْضَلُ مِنْ جَمِيعِ الْمُحْرَقَاتِ وَالذَّبَائِحِ" (١٢: ٣٣).

٢. أع. يتبنى حديث استفانوس في أع ٧ بالتشابه اتجاها سلبيا تجاه الذبيحة. الإشارة الأولى إلى الذبيحة للعجل الذَّهَبي (٧: ٤١؛ قا؛ خر ٣٢: ٤، ٦)؛ والاستشهادات الثانية عاموس ٥: ٢٥ على غياب الذبيحة في التجولات البرية (أع ٧: ٤٢-٤٣). يصف استفانوس الخاتمة بأن إخفاق إسْرَائِيلَ في عبادة اللهِ نتج عنه تسليم اللهِ إسْرَائِيلَ إلى الوثنية.

توجد ملاحظة بارزة للعبث في الإشارة لمذبح وثني في رواية خطاب بُولُسَ في اجتماع أريوس باغوس: "أيها الرجال الأثينيون ... لأَنَّنِي بَيْنَمَا كُنْتُ أَجْتَازُ وَأَنْظُرُ إِلَى مَعْبُودَاتِكُمْ وَجَدْتُ أَيْضاً مَذْبَحاً [bōmos] مَكْتُوباً عَلَيْهِ: «لإِلهٍ مَجْهُولٍ». فَالَّذِي تَتَّقُونَهُ وَأَنْتُمْ تَجْهَلُونَهُ هَذَا أَنَا أُنَادِي لَكُمْ بِهِ" (أع ١٧: ٢٣). هَذَا هو الاستخدام الوحيد لكلمة *homos* (الْكَلِمَةُ الـ سب للمذابح الوثنية) في ع. ج.

استمر بُولُسُ الرسول في عمل تقدمات عرضية بنفسه. يخبر أع ٢١: ٢٦ (مستخدماً *prospherō* وَ *prosphora*) كيف ضم بُولُسُ أربعة رجال الذين مِنَ الواضح أنهم تعهدوا بنذر ناصري (قا؛ عد ٦: ١-٢١؛ أع ١٨: ١٨) في طقوسهم التطهيرية ودفع نفقاتهم. إن بُولُسَ بضم نفسه إليهم في نذرهم كان ثابتا على مبدأه بكونه "لِلْكُلِّ كُلَّ شَيْءٍ" ليربحهم للمسيح (١كو ٩: ٢٢). في حين أن بُولُسَ جحد مد مِنَ الختان للأمم إلا أنه حفظ الناموس بين الْيَهُود. بالتشابه يسجل أع ٢٤: ١٧-١٨ كيف قدم بُولُسُ قرابين (*prospho-ras*) وتطهر في الْهَيْكَل.

٣. رسائل بُولُسَ. يقتبس بُولُسُ في رسائلَهُ التفسير اليهودي الْمَسِيحَي لموت الْمَسِيحَ والذي يرى فعاليته الخلاصية بمفهوم اللغة الذبائحية للـ ع. ق. يكتب بُولُسُ في الحث عَلَى النقاء الأخلاقي "إِذاً نَقُّوا مِنْكُمُ الْخَمِيرَةَ الْعَتِيقَةَ لِكَيْ تَكُونُوا عَجِيناً جَدِيداً كَمَا أَنْتُمْ فَطِيرٌ. لأَنَّ فِصْحَنَا أَيْضاً الْمَسِيحَ قَدْ ذُبِحَ [thyō] لأَجْلِنَا" (١كو ٥: ٧؛ ← *pascha*، الفصح، ٤٢٤٧). يصف رو ٣: ٢٥ مَوْتِ الْمَسِيحِ كـ *hilastērion*، كفارة (← *hilaskomai*، يقدم كفارة، ٢٦٦١).

يلخص رو١٥: ١٦ نعمة دعوة بُولُسَ "حَتَّى أَكُونَ خَادِماً لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ لأَجْلِ الأُمَمِ مُبَاشِراً لإِنْجِيلِ اللهِ كَكَاهِنٍ لِيَكُونَ قُرْبَانُ [prosphora] الأُمَمِ مَقْبُولاً مُقَدَّساً بِالرُّوحِ الْقُدُسِ." الْمَسِيحِيون الأمميون هنا هم القربَان وبُولُسُ هو كاهن يهود الشتات (قا؛ إش ٦٦: ٢٠).

في (في٤: ١٨) يصف بُولُسُ التقدمات التي أرسلَهَا أهل فيلبي كـ "نَسِيمَ رَائِحَةٍ طَيِّبَةٍ [osmē، ← ٤٠١١]، ذَبِيحَةً مَقْبُولَةً [thysia] مَرْضِيَّةً عِنْدَ اللهِ." وفي ٢: ١٧ يرى استشهاده الوشيك بلغة مشابهة: "لكِنَّنِي وَإِنْ كُنْتُ أَنْسَكِبُ أَيْضاً عَلَى ذَبِيحَةِ [thysia] إِيمَانِكُمْ وَخِدْمَتِهِ، أُسَرُّ وَأَفْرَحُ مَعَكُمْ أَجْمَعِينَ(قا؛ ١: ١٩-٢٦). إن استخدام *thysia* هنا وحقيقة أن بُولُسَ في السجن كان يتوقع احتمالية إعدامه يقترحان أنه كان يفكر في موته ليس كذبيحة كفارية، بل كذبيحة اختيارية مِنَ أجل الْكَنِيسَة.

في رو ١٢: ١ يرى بُولُسُ الْحَيَاةُ الْمَسِيحِية كذبيحة : "فَأَطْلُبُ إِلَيْكُمْ أَيُّهَا الإِخْوَةُ بِرَأْفَةِ اللهِ أَنْ تُقَدِّمُوا أَجْسَادَكُمْ ذَبِيحَةً [thysia] حَيَّةً مُقَدَّسَةً مَرْضِيَّةً عِنْدَ اللهِ عِبَادَتَكُمُ الْعَقْلِيَّةَ." إن حَيَاةُ الْمُؤْمِنِ ليست طقساً ولكنها الذبيحة الحقيقة لشعب الله. يحث في أفسس ٥: ٢ بُولُسَ قراءه "وَاسْلُكُوا فِي الْمَحَبَّةِ كَمَا أَحَبَّنَا الْمَسِيحُ أَيْضاً وَأَسْلَمَ نَفْسَهُ لأَجْلِنَا، قُرْبَاناً وَذَبِيحَةً [thysia] للهِ رَائِحَةً طَيِّبَةً.[prosphora]." باختصار فإن مَوْتِ الْمَسِيحُ ذبيحة كفارية، مقدمة بسفك دمه.

كان يوجد في كورنثوس مشكلة خطيرة على ما إذا كان الْمَسِيحِيون يأكلون لحماً مما ذُبح للأوثان. يشير المصطلح *eidōlothy* (أع ١٥: ٢٩؛ ٢١: ٢٥؛ ١كو ٨: ١، ٤، ٧، ١٠؛ ١٠: ١٩؛ رؤ ٢: ١٤، ٢٠) إلى اللحم المذبوح حسب الطقوس المحلية وهكذا مقدم لإلَهٌ وثني، والتي كان جزء منها يحرق عَلَى الْمَذْبَح ويؤكل جزءاً في وليمة مقدسة في الْهَيكل ويباع جزءاً منها في السوق. أدان مجمع أورُشَلِيمَ تناول مثل هذه اللحوم. اتهمت كَنِيسَة برغامس بالسماح للناس بتناولها وممارسة الفجور. لقد كانت مِنَ وجهة نظر يهودية نجسة ولذلك محرمّة.

أثار هَذَا الموضوع بالنسبة للمسيحيين سؤال إذا ما كان تناول مثل هذه اللحوم تضمن نوعا مِنَ الولاء لإلَهٌ وثني أو الشركة معه. قال " الأقوياء " في كورنثوس إنهم يستطيعون أن يأكلوا بضمير صالح وحصانة (قا؛ ١كو ٤: ٤، ١٠؛ ٨: ١-٢). لكن المؤمنون الضعفاء الذين فعلوا كذلك كان لديهم ضمير مرتاب بشأنه. يجيب بُولُسَ بأنه يجب أن ينقاد الْمَسِيحِيون بالْمَحَبَّةِ أكثر مِنَ أي المعرفة متبجحة؛ إنه هو نفسه يقول إنه لن يأكل مِنَ هَذَا اللحم إن كان سيعثر أخي (٨: ١-١٣). رغم أن كلّ الأشياء هي مِنَ الله (٨: ٤-٦) إلا أن عَلَى الْمَسِيحِيين أن يقتادوا بالاهتمام بضمائر الآخرين وَ ليس بما يستحسنونه حسب ضميرهم (٨: ١٠- ١٣). بالإضافة إلى أن الاشتراك المتعمد في شيء ما يُقدم للشياطين (١٠: ٢٠) يعني أن تكون شريكا للشَّيْطَانَ، ومثل هَذَا متعارض مع الإشتراك في مائدة الرَّبّ (١٠: ١٩-٢٢). ومن ناحية أخرى إن كان الْمَسِيحِيون غير واعين بأي شركة شَيْطَانَية يجوز لَهُم أن يأكلوا مِنَ اللحوم (١٠: ٢٣- ٣٠) لكن يجب أن يعملوا كلّ شيء لمجد اللهُ (١٠: ٣١-١١: ١).

يتعامل بُولُسُ الرسول بين هانين الفقرتين في ١كو مع مسألة الحرية وحق العامل الْمَسِيحَي في أن يصونها. بالتلميح لـ تث ١٨: ١ يسأل في ١كو ٩: ١٣: "أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ فِي الأَشْيَاءِ الْمُقَدَّسَةِ مِنَ الْهَيْكَلِ يَأْكُلُونَ؟ الَّذِينَ يُلاَزِمُونَ الْمَذْبَحَ [thysiastērion] يُشَارِكُونَ الْمَذْبَحَ."

٤. عب. الموضوع الجوهري في عب هو الطريقة التي يدخل بها المؤمنون، مِنَ خلال الْمَسِيحَ، إلى حقيقة التي يمثل منها تَعَالِيمَ ع. ق توقعا فقط، أحدها هو نظام ع. ق الذبائحي. يرد الاسم *thysia* والفعل *prospherō* مرارا. تُحدد وظيفة الكاهن العالي بمفهوم تقديم القرابين وذبائح الخطيئة (٥: ١؛ قا؛ ٨: ٣). لكن يَسُوعَ "الَّذِي لَيْسَ لَهُ اضْطِرَارٌ كُلَّ يَوْمٍ مِثْلُ رُؤَسَاءِ الْكَهَنَةِ أَنْ يُقَدِّمَ ذَبَائِحَ أَوَّلاً عَنْ خَطَايَا نَفْسِهِ ثُمَّ عَنْ خَطَايَا الشَّعْبِ، لأَنَّهُ فَعَلَ هَذَا مَرَّةً وَاحِدَةً، إِذْ قَدَّمَ نَفْسَهُ" (٧: ٢٧). وأيضا مرة ثانية: "هَكَذَا الْمَسِيحُ أَيْضاً، بَعْدَمَا قُدِّمَ مَرَّةً [prospherō] لِكَيْ يَحْمِلَ خَطَايَا كَثِيرِينَ" (٩: ٢٨).

عطايا وذبائح الخيمة الأرضية "لاَ يُمْكِنُ مِنْ جِهَةِ الضَّمِيرِ أَنْ تُكَمِّلَ الَّذِي يَخْدِمُ" (٩: ٩). يظهر تكرارها الكثير أنها "لاَ تَسْتَطِيعُ الْبَتَّةَ أَنْ تَنْزِعَ الْخَطِيَّةَ. وَأَمَّا هَذَا فَبَعْدَمَا قَدَّمَ [يَسُوعَ] عَنِ الْخَطَايَا ذَبِيحَةً وَاحِدَةً، جَلَسَ إِلَى الأَبَدِ عَنْ يَمِينِ اللهِ" (١٠: ١١-١٢؛ قا؛ استخدام *prosphora*، قربان، في ١٠: ١٤و١٨). خيمة الاجتماع الأرضية ليست إلا صورة للخيمة السماوية. "فَكَانَ يَلْزَمُ أَنَّ أَمْثِلَةَ الأَشْيَاءِ الَّتِي فِي السَّمَاوَاتِ تُطَهَّرُ بِهذِهِ، وَأَمَّا السَّمَاوِيَّاتُ عَيْنُهَا فَبِذَبَائِحَ [thysia] أَفْضَلَ مِنْ هذِهِ" (٩: ٢٣). في الاحتفاظ برمزية طقس يوم الكفارة (قا؛ لا ١٦) يُرى الْمَسِيحِ بقيامته وصعوده كدخول المقدس الداخلي مرة وإلى الأبد "لِيُبْطِلَ الْخَطِيَّةَ بِذَبِيحَةِ نَفْسِهِ" (٩: ٢٦؛ قا؛ ١٠: ١).

يرى عب ١٠: ٥-١٠ مجيء الْمَسِيح المتنبأ به في مز ٤٠: ٦-٨. يُستشهد بمز في ترجمة سب، التي نصّها "جسد أعددته لي" مكان النص المازوري "أذنيّ أنت ثقبتها." تُذكر أربعة ذبائح مختلفة هنا: "ذبيحة" [thysia]، و"قربان" [prosphora]، و"محرقات" [holōkautōma]، و"ذبائح للخطية." المبادئ الروحية التي ترسخ هذه الذبائح تُتمم وتسمو في الذبيحة الذاتية الكاملة والطوعية للمسيح.

إن قربان الْمَسِيحِ، على عكس الطقوس التطهيرية للعهد القديم، التي تطلبت تكرارا مستمرا، تُحدث قداسة الْمُؤْمِنِينَ مرة وإلى الأبد (٥: ١٠). فقط "إِنَّهُ إِنْ أَخْطَأْنَا بِاخْتِيَارِنَا بَعْدَمَا أَخَذْنَا مَعْرِفَةَ الْحَقِّ، لاَ تَبْقَى بَعْدُ ذَبِيحَةٌ [*thysia*] عَنِ الْخَطَايَا" (١٠: ٢٦؛ قا؛ ٣: ١٢؛ ٦: ٤-٨؛ ١٠: ٢٩؛ ١٢: ٢٥-٢٩). يشير هَذَا إلى احتقار النوع الأكثر فظاعة، مثل الإِسْرَائِيلِيِّينَ الذين تمردوا وهكذا فشلوا في دخول أرض الموعد.

يضع عب ١١: ٤ الاختلاف الرئيسي بين ذبيحتي قايين وهابيل (تك ٤: ٣-١٠) في حقيقة أن قربان هابيل [*thysia*] أعطي "بالإيمان." الذبائح التي تبقى حتى الآن للمؤمنين هي تلك الخاصة بالتسبيح والعيش الملائم: "فَلْنُقَدِّمْ بِهِ فِي كُلِّ حِينٍ لِلهِ ذَبِيحَةَ [*thysia*] التَّسْبِيحِ، أَيْ ثَمَرَ شِفَاهٍ مُعْتَرِفَةٍ بِاسْمِهِ. وَلكِنْ لاَ تَنْسَوْا فِعْلَ الْخَيْرِ وَالتَّوْزِيعَ، لأَنَّهُ بِذَبَائِحَ [*thysia*] مِثْلِ هذِهِ يُسَرُّ اللهُ" (١٣: ١٥-١٦). يظهر ربط التسبيح بالعيش العملي أن مثل هذه الذبيحة تمتد إلى ما بعد العبادة الطقسية.

تُوضع هذه الفقرة في سياق تذكار أن ليس لدينا مدينة باقية على الأرض (عب ١٣: ١٤). قدم الكاتب فيما سبق مَوْتِ الْمَسِيحِ بمفهوم طقس خيمة الاجتماع الخاص بيوم الكفارة لكن الآن يناقش "لَنَا «مَذْبَحٌ» [*thysiastērion*] لاَ سُلْطَانَ لِلَّذِينَ يَخْدِمُونَ الْمَسْكَنَ أَنْ يَأْكُلُوا مِنْهُ." يحمل الكاهن العالي دم الحيوانات إلى قدس الأقداس كذبيحة خطية، لكن تُحرق الأجسام خارج المحلة. "لِذلِكَ يَسُوعُ أَيْضًا، لِكَيْ يُقَدِّسَ الشَّعْبَ بِدَمِ نَفْسِهِ، تَأَلَّمَ خَارِجَ الْبَابِ" (١٣: ١٠-١٢). التلميح إلى حيوانات يوم الكفارة (لا ١٦: ٢٧). تُستخدم كلمة "مذبح" هنا بكناية لـ "ذبيحة." هَذَا القول مشابه لحديث الْمَسِيحِ كـ *hilastērion* (رو ٣: ٢٥).

يمتلك اليهود مذبحا مرئيا وأيضاً مدينة مرئية، أُورُشَلِيمَ، لكن ليس الحقيقة الروحية. لديهم أيضاً ذبائح مادية في تباين مع الذبائح الروحية للتسبيح والعمل (عب ١٣: ١٦). لاَ بُدَّ أن تعني "نـا" (في كلمة "لنا") "نحن الْمَسِيحِيون" (قا؛ ٨: ١) في تناقض مع اليهود، الذين يميلون إلى الذبائح المادية لطقس الْهَيْكَلِ. إن أولئك الذين يفعلون كذلك ليس لهم حق في أن يتغذوا على الْمَسِيحِ. يقارن غياب مذبح مرني (١٣: ١٠) مع غياب مدينة مرئية (١٣: ١٤).

٥. ابط. يُقتبس موضوع ذبيحة الْمَسِيحِي في ١بط ٢: ٥، حيث يوصينا الرسول "مَبْنِيِّينَ كَحِجَارَةٍ حَيَّةٍ، بَيْتًا رُوحِيًّا، كَهَنُوتًا مُقَدَّسًا، لِتَقْدِيمِ ذَبَائِحَ [*thysia*] رُوحِيَّةٍ مَقْبُولَةٍ عِنْدَ اللهِ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ." يتحدد هَذَا الكهنوت، الذي يتضمن أيضاً اكلون أمة مقدسة، بمفهوم إِعْلاَنِ "بِفَضَائِلِ الَّذِي دَعَاكُمْ مِنَ الظُّلْمَةِ إِلَى نُورِهِ الْعَجِيبِ" (٢: ٩؛ قا؛ خر ١٩: ٥-٦). يشكل مؤمنو الأمم كلها شعب الله الجدي وكهنوت الله الجديد بموت الْمَسِيحِ.

يفهم بطرس في ١بط ١: ١٨-١٩ مَوْتِ الْمَسِيحِ ككبش بمفهوم ذبائحي، الذي يعطي الأساس للحَيَاةُ الْمَسِيحِية: "عَالِمِينَ أَنَّكُمُ افْتُدِيتُمْ لاَ بِأَشْيَاءَ تَفْنَى، بِفِضَّةٍ أَوْ ذَهَبٍ، مِنْ سِيرَتِكُمُ الْبَاطِلَةِ الَّتِي تَقَلَّدْتُمُوهَا مِنَ الآبَاءِ، بَلْ بِدَمٍ كَرِيمٍ، كَمَا مِنْ حَمَل بِلاَ عَيْبٍ وَلاَ دَنَسٍ، دَمِ الْمَسِيحِ" (انظر أيضاً *lytron*، كبش، ٣٣٨٩). يضع الكاتب هنا في ذاكرته كلا مِنَ حمل الفصح الكامل (قا؛ خر ١٢: ٥؛ ٢٩: ١؛ لا ٢٢: ١٧-٢٥) والحمل المساق إلى الذبح في إش ٥٣: ٧ (قا؛ ٥٢: ٣).

٦. المذابح. بالإضافة للإشارة إلى *thysiastērion* الملاحظة سابقا تُذكر المذابح في بعض فقرات ع. ج الأخرى. تسلم زكريا ترتيبات ميلاد ابنه، يوحنا المعمدان، مِنَ ملاك الرَّبِّ واقفا "عَنْ يَمِينِ مَذْبَحِ الْبَخُورِ" (لو ١: ١١). يشير رو ١١: ٣ إلى شكوى إيليا: "يَا رَبُّ قَتَلُوا أَنْبِيَاءَكَ وَهَدَمُوا مَذَابِحَكَ وَبَقِيتُ أَنَا وَحْدِي وَهُمْ يَطْلُبُونَ نَفْسِي" (قا؛ ١مل ١٩: ١٤). يشكل هَذَا القول جزءاً مِنَ مناقشة بُولُسَ حول البقية وشعب الله. لم يرفض الله شعبه، رغم أنه قد يبدو وكأنه لا يوجد أناس أتقياء باقين. حفظ يَسُوعُ كالله لنفسه سبعة آلاف لم يحنوا ركبهم للبعل، لذلك يحفظ بقية في هذه الأيام. لكنه بالنعمة وليس بالأعمال (رو ١١: ٤-٦). مازال يع ٢: ٢١ يسأل: "أَلَمْ يَتَبَرَّرْ إِبْرَاهِيمُ أَبُونَا بِالأَعْمَالِ، إِذْ قَدَّمَ إِسْحَاقَ ابْنَهُ عَلَى الْمَذْبَحِ؟"

ترد الفقرات الباقية التي تشير إلى المذابح في رؤ. نفوس القديسين الشهداء تحت الْمَذْبَحِ، يصرخون للانتقام (٦: ٩-١٠). إن ذبائحهم كفارية بإحدى الطرق، لكنها لم تكن أيضاً كُلِّ ذبائح ع. ق. إن صلوات القديسين لها سمة ذبيحية: "جَاءَ مَلاَكٌ آخَرُ وَوَقَفَ عِنْدَ الْمَذْبَحِ، وَمَعَهُ مِبْخَرَةٌ مِنْ ذَهَبٍ وَأُعْطِيَ بَخُورًا كَثِيرًا لِكَيْ يُقَدِّمَهُ مَعَ صَلَوَاتِ الْقِدِّيسِينَ جَمِيعِهِمْ عَلَى مَذْبَحِ الذَّهَبِ الَّذِي أَمَامَ الْعَرْشِ" (٨: ٣). يوضح خلط البخور رمزيا فراغ الصلوات مِنَ مصدر خارج الكائنا ت البشرية، والذي لا تكون صلواتهم مقبولة لدى الله بدونه. عمل الملاك بأخذ النار مِنَ الْمَذْبَحِ وإلقائها على الأرض (٥: ٨) علامة على أن الصلوات تُجاب في الدينونات التي تقع على الأرض (قا؛ ٦: ٩-١٠).

تشير الدينونة التي تأتي "مِنْ أَرْبَعَةِ قُرُونِ مَذْبَحِ الذَّهَبِ الَّذِي أَمَامَ اللهِ" (رؤ ٩: ١٣) مرة أخرى إلى الدينونة الإلهية في الاستجابة على صراخات القديسين. كان موضع الْمَذْبَحَ الذَّهَبِي المصغر للبخور داخل قدس خيمة الاجتماع (خر ٣٠: ١-١٠). بالتشابه في رؤ ١٤: ١٨ و١٦: ٧ تأتي الدينونة مِنَ الْمَذْبَحِ.

يُخبر يوحنا في رؤ ١١: ١ بأن "قُمْ وَقِسْ هَيْكَلَ اللهِ وَالْمَذْبَحَ وَالسَّاجِدِينَ فِيهِ." رغم ذلك لا ينبغي عليه أن يقيس دار الْهَيْكَلِ الخارجية، المعطاة للأمم، الذين سيدوسون المدينة المقدسة اثنين وأربعين شهرا (١١: ٢). يرمز القياس إلى فصل الأماكن المقدسة عن تلك الدنسة والتي ستخضع للبلية والدينونة. يرمز المقدس إلى شعب الله، وسيعبرون البلية (قا؛ أيضاً حز ٤٠: ٥؛ ٤٢: ٢٠؛ زك ٢: ١). كما أن المختوم لن يأتي إلى ضرر نهائي كذلك المقدس، الذي يمثل الْكَنِيسَةِ الحقيقية المقدسة مِنَ قبل الله نفسه، سيكون أمنا عندما يقع غَضَبِ الله على المدينة المقدسة.

انظر أيضاً *aparchē*، تقدمة الْبَاكُورَةُ (٥٦٩).

٢٦٠٦ (*thōrax*، درع الصدر، تُرس) ←٤٤٨٣.

I *iota*

٢٦٠٩ Ἰακώβ، Ἰακὼβ، (*Iakōb*)، يَعْقُوبَ (٢٦٠٩)، Ἰάκωβος، (*Iakōbos*)، يَعْقُوبَ (٢٦١٠).

ع. ق يَعْقُوبَ (بالعبرية *yaᶜᵃkōb*) هُوَ الابن الثاني لاسْحَاقَ ورفق، وحفيد إِبْرَاهِيمَ أبو الآباء. وكان المفضل لدى أمه، في حين أن اسْحَاقَ كان منحازًا لابنه الثاني عِيسُوَ. وفي وقت مبكر مِنَ حياته حصل على حق البكورية والتي كانت مِنَ استحقاق عِيسُوَ بأن أعطاه "طبيخ عدس أحمر". وطبقًا للتشريع التثنوي، يتضمن حق البكورية نصيبًا مزدوجًا مِنَ أملاك الأب (تث ٢١: ١٧)، ومن المحتمل جدًا أن تُسند له قيادة العشيرة أيضًا (تك ٢٧: ٢٩). والحيلة الماكرة التي حصل بها يَعْقُوبَ على بركة اسْحَاقَ كانت مِنَ تدبير رِفْقَةُ وتشجيعها (٢٧: ٥- ١٧). والبركة نفسها (٢٧: ٢٧- ٢٩) يبدو أن لها صلاحية تماثل الوصية الأخيرة.

وخداع يَعْقُوبَ أدى به إلى الهرب إلى بيت خاله لابان. وفيما توقف يَعْقُوبَ لقضاء الليلة في لوز وإذا به يحلم بسلم يصل إلى السماء (٢٨: ١- ١٧). وقد كلمه الله في الحلم، وكرر له الوعد الذي سبق له أن أعطاه لإِبْرَاهِيمَ (١٢: ٢١؛ ١٣: ١٥، ١٦؛ ١٥: ١٧-٢١؛ ١٧: ١-٨؛ ٢٤: ٧). ولن يتضمن تكرار الوعد تأكيد أن الأرض ستُعطى لنسل الآباء (٢٨: ١٣)، غير أنهم - هم واحفادهم- سيكونون الوسيلة التي تمتد بواسطتها نعمة الله إلى الأمم (٢٨: ١٤).

ولقاء يَعْقُوبَ المثير مع الرَّبِّ حمله أن يُطلق على الموقع بيت إيل (أي بيت الله)، وظل هَذا الموقع يعرف باسم بيت إيل في كل مكان مِنَ ع. ق. وقد استأجر لابان يَعْقُوبَ للعمل طرفه لمدة أربع عشرة سنة مقابل زواجه مِنَ ابنتي لابان- أولاً ليئة ثم راحيل- وأنجبت له ليئة رأوبين، وشمعون، ولاوي، ويَهُوذا ، ويسّاكر، وزبولون.

وعلى الرغم مِنَ ذلك، لم تنجب راحيل في أول الأمر، وتمشيًا مع العرف الذي كان سائدًا، أعطت لزوجها جاريتها بلهة زوجة. وأنجبت بلهة ليَعْقُوبَ دان ونفتالي، وأخيرًا ولدت راحيل ولدين، يوسف وبنيامين. كذلك رُزق يَعْقُوبَ بولدين هما "جاد" وأشير مِنَ زلفة، جارية ليئة.

توترت العلاقات بين يَعْقُوبَ ولابان، ومِن بين أسباب ذلك زيادة ثروة يَعْقُوبَ (تك٣١: ١، ٢)، واضطر يَعْقُوبَ إلى أن يترك لابان ويأخذ معه عائلته. وحين سمع لابان ذلك لاحق يَعْقُوبَ، وبعد أن لحقه فعلاً، وعلى الرغم مِنَ أنه صهره، إلاّ أنه وبخه بشدة لأمور كثيرة) مِنَ بينها ما زُعم عن سرقة آلهة العائلة (٣١: ٣٠)، مع أنه حقيقة الأمر هي أن راحيل هي التي أخذتها وخبأتها في سرج الجمل. وامتلاك آلهة العائلة تعطي الذي يمتلكها الحَقّ في أملاك أبيه. وبعد اتفاق الطرفين على ألاّ يتدخل أحد في شئون الآخر، استأنف يَعْقُوبَ رحلته، وفي حدث دراماتيكي عند مخاضة- يبّوق، تصارع يَعْقُوبَ مع شخص عرف أنه الله (تك٣٢: ٣). وأثناء هذه التجربة تغيّر اسمه وأصبح إِسْرَائِيلِ (*Israel* ←٢٧٠٢). وقد أطلق على موقع المصارعة اسم "فنيئيل" ("وجه الله") وفيما واصل يَعْقُوبَ رحلته تقابل مع عِيسُوَ(٣٣: ١-٤). وتمت المصالحة بين الأخوين، والتي يبدو أنها كانت مصالحة دائمة.

وبعد حدث مؤسف مع أهل شكيم (تك ٣٤) عاد يَعْقُوبَ إلى إيل، ولكن ذلك بعد أن أزال كُل تماثيل الآلهة الغريبة مِنَ بيته. وبعد أن دفن الأصنام تحت بلوطة في شكيم، وظهر الرَّبِّ ليَعْقُوبَ وأكد له ثانية الوعد الإِبْرَاهِيمَ ي بحذافيره. وفي رحلته مِنَ بيت إيل أُبتلي يَعْقُوبَ بفقد زوجته راحيل، ذلك أنها توفيت أثناء ولادتها بنيامين (٣٥: ١٦- ١٨). وهذه المأساة سرعان ما تبعتها وفاة والده اسْحَاقَ (٣٥: ٢٩)، وترحيل ابنه يوسف إلى مصر (تك٣٧).

وأصبح ليوسف نفوذ كبير مصر، ولحكمته وبصيرته النيّرة كُلف بالإشراف على تخزين الطعام في مصر. وهذا العمل الذي ينبئ بالخير، هيأ للمصريين أن تتوافر لديهم المؤمن في حين أن الكثِيرِينَ مِنَ المناطق المحيطة هلكوا جوعًا.

وحين ضربت المجاعة كنعان أرسل يَعْقُوبَ أبناءه إلى مصر للحصول على الطعام. ولكنه احتفظ بأصغر أبنائه بنيامين. وعلى الرغم مِنَ ذلك، فقد اتهمهم يوسف بأنهم جواسيس، وطلب منهم أن يحضروا بنيامين إلى مصر، لكي يثبتوا صدق كلامهم، ومن ثم براءتهم.

وبعد أن أحضر إخوته بنيامين إلى مصر، عرفهم يوسف بنفسه، وأنه أخوهم، ورتب معهم أمر إحضار يَعْقُوبَ أبيهم أيضًا إلى مصر. وعاش يَعْقُوبَ في مصر سبع عشرة سنة. وحين أشرف على المَوْتِ، حصل مِنَ يوسف على وعد أكيد بأن يدفنه في كنعان. وقد تبنى ابني يوسف أفرايم ومنسى (تك٤٨: ٨، ٤٩: ٢٧) وقد مات يَعْقُوبَ عن مائة وسبع وأربعين سنة ودُفن مع أسلافه في مغارة حقل المكفيلة (٥٠: ١- ١٣).

ولقد أصبح اسم يَعْقُوبَ لقبًا لشعب إِسْرَائِيلِ وكثيرًا ما يرد بهذا المعنى في ع. ق (عد٢٣: ٧، ١٠، ٢٣ ، مز١٤: ٧، إش٤٨: ٢٠، عا٣: ١٣). وكثيرًا ما يُذكر اسم الأب يَعْقُوبَ بالارتباط مع الأعمال التي عملها الله مِنَ أجله. ولقد وُصف الله بأنه إله إِبْرَاهِيمَ واسْحَاقَ ويَعْقُوبَ (خر٣: ٦، ١٥)، ويُذكر العهد الذي أعطي للآباء بنفس هذه الطريقة (٢مل١٣: ٢٣). وقد أكد ملاخي للشعب أن المحبة التي أظهرها الله ليَعْقُوبَ لم تُحجب عنهم وذلك بقوله: "... وأحببت يَعْقُوبَ . وأبغضت عِيسُوَ" (مل١: ٢، ٣).

"*Iakōbos*" (يَعْقُوبَ) هي الصيغة الهلّينية ليَعْقُوبَ *Iakōb* .

ع. ج كلمة *Iakōb* في ع. ج يقصد به يَعْقُوبَ (أحد الآباء) والآب الشرعي ليَسُوعَ (مت١: ٢، ١٥، ١٦، لو٣: ٣٤) وقد استخدم كتبة ع. ج إشارات عديدة إلى أحداث في حَيَاةُ يَعْقُوبَ. يو٤: ٥، ٦، ١٢ تشير إلى ضيعة وهبها يَعْقُوبَ ليوسف، والتي هي موقع بئر يَعْقُوبَ (تك٣٣: ١٩، ٤٨: ٢٢). وقد ذكر استفانوس أحداثًا عديدة وقعت في حَيَاةُ يَعْقُوبَ (أع٧: ٨، ١٢، ١٤). وكاتب الرسالة إلى العبرانيين ذكر يَعْقُوبَ على أنه تلقى، على غرار جده إِبْرَاهِيمَ مواعيدًا مِنَ الله (١١: ٩)، وذكر كمثال للإيمان (١١: ٢١)، وذكره كشخص تآمر لكي يحصل على حق البكورية مِنَ أخيه عِيسُوَ (١٢: ١٦، ١٧)، وبيع عِيسُوَ لبكوريته ذُكر على أنه مثال على التهور والكفر بالله.

في رو٩: ٦- ١٣ يتحدث بُولُسُ عن الأحداث التي أحاطت بولادة يَعْقُوبَ وعِيسُوَ وذلك في فقرة تشرح أن عمل الله في الاختيار لا يقوم على الأعمال (٩: ١١). ويشيربُولُسُ هنا إلى الأغراض التي تم التعبير عنها في أقوال الله قبل ولادة هذين الأخوين: "وكبير يُستعبد لصغير" (تك٢٥: ٢٣). كما اقتبس مل١: ٢، ٣ في هَذا الصدد أيضًا. كما أشير إلى حلم يَعْقُوبَ في بيت إيل وذلك في يو١: ٥١، حيث نقل يَسُوعَ

صورة السلّم إلى نفسه.

"إله إبْرَاهِيمَ واسْحَاقُ ويَعْقُوبَ"، هَذَا تعبير يرد في ع. ج. وقد استخدم بطرس هذه العبارة، بالارتباط مع "إله آبائنا" في معرض حديثه إلى اليهود (أع٣: ١٣). ولقد استخدم يَسُوعَ صيغة موسقة إلى حد ما يوضح بها أن الله هُوَ الإله الحي (مت٢: ٣٢، مر١٢: ٦، لو٢٠: ٣٧). واستخدم استفانوس تسمية "إله يَعْقُوبَ" في دفاعه (أع٧: ٤٦)، والتي قد تعكس مز١٣٢: ٥.

ولقد ذُكر يَعْقُوبَ مع الأبوين إبْرَاهِيمَ واسْحَاقُ في مت٨: ١١، حيث إن رفقتهم في السماء هي مكافأة أهل الإيمان. وقد استخدم اسم يَعْقُوبَ كلقب للأمة اليهودية في لو١: ٣٣؛ رو١١: ٦، (والأخير اقتباس مِنَ إش٥٩: ٢٠ بتصرف).

٢. ويوجد أشخاص عديدون في ع. ج يحملون الاسم ذا الطابع الإنجليزي جيمس (يَعْقُوبَ: *lakōbos*): (أ) أحد ابني زبدي، الذي أصبح مِنَ تلاميذ يَسُوعَ، سُمي يَعْقُوبَ (مت٤: ٢١). ثم إنه هُوَ مع أخيه يوحنا واللذان لُقبا "بابني الرعد" (مر٣: ١٧) وبطرس، شكلوا الدائرة الداخلية لتلاميذ يَسُوعَ. ولقد أراد يَعْقُوبَ ويوحنا مراكز عالية حين يؤسس يَسُوعَ مملكته (مر١٠: ٣٥- ٤٠)، وبدلاً مِنَ ذلك وعدهما يَسُوعَ بأنهما سيتألمان. وبعد إقامة كنيسى ع. ج بوقت قصير، قام هيرودس أغريباس الأول بقتل يَعْقُوبَ (أع١٢: ٢).

(ب) تلمذ آخَرَ مِنَ تلاميذ الْمَسِيحِ اسمه "يَعْقُوبَ بن حلفى" (مت١٠: ٣). ولا يعرف شيء آخَرَ عنه في ع. ج سوى اسمه.

(ج) في الأناجيل يَعْقُوبَ أخو الرّبّ (انظر غل١: ٩) ولقد ذُكر باسمه فقط (مثل؛ مت١٣: ٥٥، مر٦: ٣). ولم يعترف بيَسُوعَ أثناء حياته (حَيَاةُ يَسُوعَ، يو٧: ٥)، لكنه بعد مَوْتِ يَسُوعَ وقيامته (ولعله نتيجة لظهور شخصي ليَسُوعَ المقام، إكو١٥: ٧) أصبح مؤمنًا (أع١: ١٤). وأخيرًا أصبح قائد الكَنِيسَةِ في أورُشَلِيمَ (أع١٧:١٢؛ ١٥: ١٣؛ ٢١: ١٨؛ غل٢: ٩). ومعظم المفكرين يقولون أن يَعْقُوبَ كان ابنًا ليوسف ومريم، على الرغم مِنَ أن قليلاً مِنَ الدارسين يقولون إنه ابْنُ يوسف مِنَ زواج سابق، أو أنه ابْنُ خالة يَسُوعَ (أخذوا كلمة "*adelphos*"، أخ، بمعنى عام وهو "قريب"). وليس هناك شك في أن يَعْقُوبَ هَذَا هُوَ كاتب رسالة يَعْقُوبَ الموجودة في ع. ج (يع١: ١).

انظر أيضاً *Israēl*، إِسْرَائِيلِ (٢٧٠٢)؛ *loudaia*، اليهودية (٢٦٧٧).

٢٦١٠ (*lakōbos*، يَعْقُوبَ) ← ٢٦٠٩.

٢٦١١ (*iama*، شفاء) ← ٢٦١٥.

٢٦١٥ ἰάομαι، ἰάομαι (*iaomai*)، يشفي، يحي، يُبرئ (٢٦١٥)؛ ἴασις (*iasis*)، شفاء (٢٦١٧)؛ ἴαμα (*iama*)، شفاء (٢٦١١)؛ ἰατρος (*iatros*)، طبيب (٢٦٢٠).

ث ي& ع. ق ١. *iaomai* ، يشفي، يجدد، يحيي، وقد أُستخدمت بمعناها الحرفي كتعبير طبي، كما أُستخدمت بمعنى مجازي: يحرر مِنَ الشر، مثل الجهل أو النقص الذهني، وكذلك لشفاء الأمراض النفسية. وهكذا أيضًا بالنسبة للأسماء *iasis* وَ *iama*، وشفاء ، *iatros* ، طبيب، أُستخدمت بمعناها الحرفي وكذلك المجازي.

(أ) أنواع العلاج المختلفة على مدى تاريخ الإنسان لا يمكن فهمها على نحو سليم إلا إذا تعرفنا على الأفكار التي كانت سائدة بالنسبة لأسباب المرض. وإذا نحينا الإصابات الخارجية جانبًا، وحين يكون سبب المرض واضحًا، فإن الأمراض في العالم القديم لم تكن ببساطة ظاهرة سيكولوجية، أسبابها وطبيعتها يمكن التحقق منها ولذلك يكون الشفاء منها ولذلك يكون الشفاء منها ممكنًا. والأمراض، أساسًا، نسبت إلى هجمات تقوم بها قوى خارجية ومثل؛ شياطين، خطية،إثم، قوى سحرية مثل اللعنة، إلخ. وقد أُستخدمت عدة طرق لتحقيق الشفاء: التعازيم (لإخراج الشياطين)، ممارسات سحرية مختلفة (أقدم بدايات للدواء)، التأثيرات القائمة على اقتراح ما، أو الصلوات والتقدمات، أو ذلك محاولة لتهدئة الآلهة. وعلى ذلك فقد ساد الاعتقاد أن المراض والشفاء منها يتأتيان في تدخل إرادة علوية.

وبحلول القرن ٣ ق. م، كان علم الطب قد حقق أول ازدهار له بين المصريين القدماء. غير أن شرف وضع علم الطب على أساس تجريبي يُنسب بصفة خاصة إلى اليونانيين. والأطباء على أيام هوميروس كانوا بالفعل يلقون التقدير، ولا سيما الأطباء المصريين. وقسم أبو قراط (وُلد سنة ٤٦٠ يُعد شهادة رائعة لحقيقة أنه حينما بدأ الطب في اليابان يلقى التقدير والاحترام، فقد ظهرت- بشكل تدريجي- قواعد أخلاقية بين الأطباء.

(ب) ومع ذلك، تظل حقيقة أيضًا، أنه في العالم القديم لم يكن المستطاع رسم خط واضح يفصل بين الأفكار التي تقوم على السحر، والأفكار التي تقوم على العقل. وهكذا فإن العلاقة بين منشأ الدواء كعلم عقلاني، وحلات الشفاء الخارجة قد عُزيت إلى قوى خارقة للطبيعة، وأصبح ذلك الارتباط بين الحالتين أمرًا في غاية الصعوبة ، وهكذا نجد باستمرار أنه بين الشعوب المختلفة، كانت تعبد آلهة خاصة بالشفاء (مثل؛ أبللو، أسكليبوس، وأمحتب، وتموز). وقد شُيدت لهم مباني تشبه المعابد، واستخدمت كمراكز للشفاء ومثل؛ أسكليبيون في كوس) حيث كان الكهنة يعملون كأطباء ويديرون ما لا يمكن وصفة إلاّ بأنه مهنة الشفاء. وكانت تقدم كافة نوعيات التقدمات، ليس لمجرد الحصول على الشفاء فحسب، بل كشكر على الشفاء المعجزي الذي سبق الحصول عليه. وكانت هناك قصص عديدة للشفاء المعجزي في العالم القديم، وكانت تُضاف إليها دائمًا ما يضفي عليها جوًا مِنَ الإثارة والدهشة تصل بها إلى اعتبارها أمرًا عجيبًا.

وكان الملوك في الأساس رؤساء كهنة وهم بهذه الصفة كانت لديهم أيضًا موهبة الشفاء. وعلى ذلك لم يكن ثمة ما يدعو إلى الدهشة أن نقرأ أن الإمبراطور فيسباسيان كان يشفي الأعمى والأعرج بلمسة منه ومع استخدام اللعاب.

٢. في سب، في سمات الإيمَان بالرب، بأنه هُوَ وحده مصدر كُلّ شفاء ("فإني أنا الرّبّ شافيك *iaomai*" (خر١٥: ٢٦، انظر ٢مل٥: ١٧). وأن تلجأ إلى طبيب (ناهيك عن إله آخَرَ) طلبًا للشفاء قد يعني أحيانًا عدم الثقة في الرّبّ، وإهانة للوصية الأولى (٢مل١ ؛ ٢أخ١٦: ١٢). وبالنظر إلى أن الأمراض تأتي مِنَ الرّبّ نفسه، فإنه الوحيد الذي بمقدوره أن يعصب ويشفي (أي٥: ١٨). ولنفس السبب لا يفرق ع. ق كثيرًا بين الأمراض الخارجية، والتي لها سبب واضح (علىسبيل المثال الإصابات التي تنجم عن الحوادث، أو الحروب، إلخ)، والأمراض الأخرى الناجمة مِنَ الداخل. وفي كُلّ ناحية مِنَ مناحي الحَيَاةُ تعتمد حَيَاةُ الإنسان على الرّبّ وحده ولكن هَذَا لا يعني أنه ليس للشياطين دخل بالأمراض. بل أنه يُحظر إليها بالأحرى على أنها في خدعة الله (انظرخر١٢: ٢٣؛ حب٣: ٥).

وهذا الرأي الذي يعتبر المرض والشفاء مِنَ علامات افتقاد الرّبّ، أو على نعمته المتجددة، كثيرًا ما يجلب للمؤمن صراعًا داخليًا آليًا (انظر أيوب، والمزامير، ومثل؛ مز٣٨: ٥١، وبصفة خاصة مز٨٨). وهذا ما قد يؤدي إلى التشكيل في الرّبّ، حينما يكون هناك شعور بأن المرض غير مُسْتَحِقّ (أي٩: ١٧- ٢٣ ؛ مز٧٣: ٢١، ٢٢). ومع ذلك يتعين على المؤمن أن يلجأ إلى الله بالصلاة والنواح والشكر باعتبار أنه الوحيدالذي بمقدوره أن ينعم بالشفاء (٣٠: ٣، ١٠٣: ٣، انظرحك١٦: ١٢).

وعلى الرغم مِنَ هَذَا الموقف الراديكالي بالنسبة للمرض والشفاء،

تشير بعض الفقرات بالفعل إلى استخدام العلاج الطبي (مثل؛ ١مل١٧: ٢١، ٢مل٤: ٣٤، ٥: ١٣، ١٤، ٢٠: ٧)، على الرغم مِنَ أن الوسائل التي استخدمها الأنبياء نادرًا ما تكون "طبيبة"، بحسب مفهومنا للكلمة. وهذه شفاءات معجزية، تحث بالاتكال على قدرة الرّبِّ على الشفاء .

والكاهن في إسْرَائيل، لم يكن معالجًا. وكانت مهمته تنحصر فقط في التأكد مِنَ أن الشفاء قد تحقق (لا١٣، ١٤). وفي أعمال لاحقة، حيث يُنظر إلى عمل الطبيب نظرة إيجابية، نجده خادمًا لله بالمعنى الدقيق لهذه الْكَلِمَةَ. فالله هُوَ الذي يعينه، ومن خلال الصلاة يعطيه حكمة في عمله (سي٣٨: ١، ٢، ٩- ١٤). وثمة عنصر هام في مفهوم ع. ق للمرض والشفاء يتمثل في فكرة أن المرض البدني مرتبط بشكل وثيق بالخطية وعلى ذلك يُعد علامة على غضب الله مِنَ انتهاكات معينة ومثل؛ مز٣٢: ١- ٥، ٣٨: ٣- ٨). وعندئذ يصبح الشفاء علامة على المغفرة، وعلى رحمة الله، وعلى قربه منا (مثل؛ مز٣٠: ٣، ٤١: ٤، ١٠٣: ٣، إش٦: ١٠).

٣. في الكتابات اليهودية أيضًا. كان موضوع الطب بوجه عام يُنظر إليه بقدر كبير مِنَ الريبة على الرغم مِنَ أننا نقرأ عن رابين كانوا أطباء ايضًا. كما أن اليهود كانوا يشاركون أفكارًا انتشرت وعلى نطاق واسع فيما يتعلق بالشفاء المعجزي. وكانت التعازيم والرقيات السحرية والتضرع إلى الآلهة، وغير ذلك مِنَ ممارسة تقوم بدورها الكبير في هَذَا الشأن. وباستثناءات قليلة فإن الرابين أنفسهم لا يذكر عنهم التقليد إنهم كانوا يمارسون الشفاء المعجزي.

ع. ج كلمة *iaomai* ترد في ع. ج ٢٦ مرة، وكلمة *iasis* ترد ٣ مرات، *iatros* ترد ٦ مرات، *iama* ترد ٣ مرات (وكلها في ١كو١٢). وباستثناء كلمة *iama*، ترد مجموعة هذه الْكَلِمَةَ أساسًا في الأناجيل الازائيّة، ولا سيمافي إنجيل لوقا. واستخدام كلمة "*iaomai*" يتماثل في الأناجيل وفي سفر الأعمال مع كلمة ""*therapeuō* ٢٥٤٣ ←)). وعلى ذلك فإن الملاحظات التي ذكرت تحت كلمة *therapeuō* في التقييم اللاهوتي للشفاء المعجزي تنطبق هنا أيضًا. ومعجزات الشفاء التي عملها يَسُوعَ وتلاميذه تُعد علامات لَمَلَكُوتَ الله الآتي (لو٩: ٢، ١١، ٤٢؛ أع١٠: ٣٨)، وتحقيق نبوة ع. ق (انظر إش ٣٥: ٣- ٦، ٦١: ١، ٢).

ولكن هَذَا لا يعني إنكار أن ع. ج يشارك في الآراء الخاصة بالرضى والتي كانت سائدة في ذلك الحين (انظر لو١٣: ١١؛ أع١٢: ٢٣). وكما ذكر سابقًا، معجزات الشفاء التي أجراها يَسُوعَ كان لها مثيل خارج نطاق الكتاب المقدس. غير أنه على الرغم مِنَ أن ما سجله ع. ج مِنَ معجزات الشفاء يتبين كُل السمات المألوفة للقصص القديمة الخاصة بالشفاء/ المعجزات (مثل؛ عجز الأطباء، مر٥: ٢٦- ٢٩، الطبيعة الثورية، لو٨: ٤٧)، إلاّ أن قصص ع. ج بسيطة ومباشرة. ولا يُقصد بها تمجيد صانع معجزات أو حتى تمجيد المعجزات ذاتها. بل إن القصة التاريخية لا تزال عالقة بالذهن وإلى درجة كبيرة جدًا، وهذه الأحداث يُنظر إليها على ضوء رسالة المَسِيحِ. ولا محل هنا لسمة المسرحيات، أو النواحي السحرية، أو الإثارة.

ومعجزات الشفاء التي عملها يَسُوعَ كانت تتم بكلمته وبالإيمَان (مثل؛ مت ٨: ٨، ١٣؛ ١٥: ٢٨؛ لو٧: ٧). وعلى ذلك فهي مختلفة بشكل جوهري عن حالات الشفاء الأخرى في العالم القديم. وقد حطم يَسُوعَ تَعْلِيمَ يهودي نمطي عن العقاب (معناه أن كُل مرض لا بد وأن يكون سببه خطية ما، انظريو٩: ٢- ٥)، وبدون أن ينكر بهذا العلاقة الأساسية بين الْخَطِيّة والمرض (مثل؛ يو٥: ٢٣، ١٤؛ انظر يع٥: ١٦)|. والنقطة المحورية بالنسبة لكل معجزات الشفاء ليس المعجزة بل الشافي نفسه، الذي بين تفرده وتميزه وأن وعظه الذي كان بسلطان جاء بفجر ع. ج (انظر لو٦: ١٩؛ أع١٠: ٣٨).

٢. في ١كو١٢، وردت كلمة *iama* ، وشفاء ، ٣ مرات فيما كان بُولُسَ يذكر مواهب الشفاء إلى جانب مهمة الكرازة بالإنجيل. غير أن بُولُسَ يوضح أن الشفاء يمكن أن يقوم به أشخاص آخرون أعطاهم الله هذه الموهبة الروحية. وموهبة الشفاء هي ضمن مواهب أخرى كلها تتناغم وتتناسق مع بعضها في الْكَنِيسَةِ كجسد الْمَسِيحِ.

انظر أيضاً *therapeuō*، يشفي، يبريء (٢٥٤٣)؛ *hygiēs*، صحي، صحيح (٥٦١٨).

٢٦١٧ (*iasis*، شفاء) ← ٢٦١٥.

٢٦٢٠ (*iatros*، طبيب) ← ٢٦١٥.

٢٦٢٥ (*idios*، لَهُ، ممتلكات، ملِكيَّة) ← ٤٣٤٧.

٢٦٢٦ ἰδιώτης ἰδιώτης (*idiōtēs*)، إنسان غير متخصص، أميّ، جاهل، غير ماهر، عاميّ (٢٦٢٦).

ث. ي ١. كلمة "*idiōtēs*" في ث ي معناها: (أ) شخص لا يشغل أي وظيفة عامة بالتباين مع شخص يشغل وظيفة عامة، أو مواطن في جملة المواطنين، (ب) شخص لا يتمتع بأية مهارة، بالتباين مع شخص خبير (مثل؛ كاهن أو فيلسوف، شخص أمي، (ج) شخص مِنَ الخارج، بالتباين مع الشخص الذي "ينتمي"

٢. ترد كلمة *idiōtēs* في سب فقط في أم٦: ٨ ب، (في جزء لم يرد في الأصل العبري). ويقصد بها شخص مِنَ العامة بالمفارقة مع "ملك". وقد أعاد الرابيون تحت الْكَلِمَةَ واستخدموها في الإشارة إلى الشخص العادي (الإنسان) بالمقابلة مع الله.

ع. ج ترد كلمة *idiōtēs* خمس مرات في ع. ج. استخدمت في أع٤: ١٣ عن الرسل بأنهم رجال عديمو العلم ومن عامة الناس. ةهكذا أيضًا في ٢كو١١: ٦، حيث قال بُولُسَ إنه كان "عاميًا في الكلام"، على الرغم مِنَ أنه يصّر على أنه متعلم.

كلمة "العامي" التي وردت في ١كو١٤: ١٦ فيقصد بها جميع الذين ليس لديهم موهبة التكلم بألسنة، والذين، نتيجة أنهم لا يفهمون ما يقال حينممارسة هذه الموهبة، فلذلك لا يستطيعون المشاركة في قول "آمين" بالنسبة لشكر الْكَنِيسَةِ. وهكذا أيضًا في ١٤: ٢٣، ٢٤ ،تشير نفس الْكَلِمَةَ إلى الذين "لا يعرفون شيئًا عن التكلم بألسنة لأَنَّهُمْ مِنَ غير الْمُؤْمِنِينَ الذي يحضرون الاجتماعات الْمَسِيحِية بين آونة وأخرى فقط. ومن أجل هؤلاء يطالب بُولُسَ بأن تكون العبادة الجمهورية مفهومة.

٢٦٢٧ (*idou*، أنظر، شاهد، لاحظ!) ← ٣٩٧٢.

٢٦٣٢ (*hierateia*، وظيفة كهنوتية) ← ٢٦٣٦.

٢٦٣٣ (*hierateuma*، كهنوت) ← ٢٦٣٦.

٢٦٣٤ (*hierateuō*، يشغل منصب أو يؤدي خدمة الكاهن) ← ٢٦٣٦.

٢٦٣٦ ἱερεύς ἱερεύς (*hiereus*)، كاهن (٢٦٣٦)؛ ἀρχιερεύς، (*archiereus*)، رئيس كهنة (٧٩٧)؛ ἀρχιερατικός، (*archieratikos*)، [يخص] رئيس كهنة (٧٩٦)؛ ἱερωσύνη (*hierōsynē*)، وظيفة كهنوتية، كهنوت (٢٦٤٨)؛ ἱερατεία، (*hierateia*)، وظيفة كهنوتية (٢٦٣٢)؛ ἱερατεύω، (*hierateuma*)، كهنوت (٢٦٣٣)؛ ἱεράτευμα (*hierateuō*)، يشغل منصب أو يؤدي خدمة الكاهن (٢٦٣٤)؛ ἱερουργέω (*hierourgeō*)، يؤدي خدمة كهنوتية، يعمل ككاهن فيما يتعلق بشيء (٢٦٤٦).

ث ي& ع. ق ١. جميع الكلمات التي تنتمي إلى مجموعة هذه الْكَلِمَةَ مكونة مِنَ الصفة "*hieros*"، مقدس (← ٢٦٤١). وعلى أساس ما

يقوله زينون ، الرواقي، ينبغي على الكاهن - المتضلع في الطهارة والورع- أن يكون في تناغم تام مع الطبيعة (حيث ينظر إليه على أنه يتسم بالقداسة). وعلى ذلك فالكاهن عند الرواقيين هُوَ "الشخص الحكيم وحده".

٢. سب تستخدم كلمة *hiereus* ترجمة للكلمة العبرية "*kōhēn*"، وكاهن. وتطور الكهنوت في ع. ق كان يعتمد كثيرًا على الرأي الذي يتم تبنيه بالنسبة لتاريخ كتابة أسفار ع. ق، والمصادر التي خلفها. وعلى أساس عملية الترتيب والتنظيم المختلفة التي يقوم بها المختصون، لاقت التَعْلِيمَات التالية قبولاً عامًا:

(أ) مهمة الكاهن في إِسْرَائِيلِ يبدو أنها لم تكن أساسًا في الخدمة المتعلقة بالذبائح، بل التكلم باسم الرّبّ (انظر ١صم١٤: ٣٦- ٤٢)، وتَعْلِيمَ التوراة (تث٢٧: ٩، ١٠؛ ٣١: ٩- ١٣). والذبائح، على أية حال، يمكن تقديمها بواسطة رأس العائلة (انظر تك٨: ٢٠، ٣١: ٥٤، خر١٢: ٢١). ويثرون- حمو موسى- كاهن مديان (خر٢: ١٨- ٢٢، ٣: ١) كان يقدم المحرقات والذبائح في سيناء. وأقام وليمة شركة مع شيوخ إِسْرَائِيلِ، وقدم النصح لموسى فيما يتعلق بالناموس المقدس (خر١٨: ١٢- ٢٦).

(ب) الذين ينتمون إلى سبط لاوي أصبحوا الطبقة الكهنوتية (خر٣٢: ٢٥- ٢٩، تث٣٣: ٨-١١)، على الرغم مِنَ أنه ليس كُل لاوي خدم ككهان (قض١٩: ١). وكان اللاويون يتمتعون بصفة خاصة، بعلاقة وثيقة بالرب (تث١٠: ٩). ومن ناحية القانون، كادوا يكونون مثل الغرباء مِنَ ناحية امتلاك الأرض، لكنهم ينتمون بالفعل إلى نظام الأسباط (يشبه النظام القبلي)، وكانت لهم مدن معينة للسكن مع مراع لمواشيهم (انظر يش٢١: ٢، الصحاح بكامله). ورئاسة الكهنة كانت مِنَ اختصاص بيت هرون.

(ج) في الفترة السابقة للملكية، كان الكهنة يوجدون أصلاً في علاقتهم بالمسكن "المقدس" (انظر مثل؛ ميخا الإفرايمي في قض١٧). وفي مسكن تابوت العهد في شيلوه وكانت عائلة عالي تقوم بالمهام الكهنوتية، والتي كانت تتطلب تقديم الذبائح، والمحرقات، والأقوال التنبؤية (١صم١: ٣؛ ٢: ٢٧، ٢٨).

(د) والعبادة في الهَيْكَلَ، والتي كانت مزدحمة في أُورُشَلِيمَ على عهد الملكية مهدت للكهنوت المنظم (١مل٤: ٢- ٥، انظر ١٢: ٢٦- ٣١)، والتي سرعان ما تم الاعتراف بها مِنَ المقادس المحلية (٢مل١٠: ١١، ١٩- ٢١؛ ١١: ١- ١٢). ولكن الكهنة المحليين لم يندثروا، على الرغم في أنهم كثيرًا ما كانوا يشتركون في العبادة الوثنية. وفي بين أمور أخرى، فإن إصلاح يشوع "لا شى كهنة الأصنام الذين جعلهم ملوك يَهُوذَا ليوقروا على المرتفعات في مدن يَهُوذَا " (٢مل٢٣: ٥)، لقد أعاد يشوع إقامة العبادة للرب لكي تتركز في الهَيْكَلَ.

(هـ) وقد عملَ فرق واضح في أزمنة السبي يسن الكهنة واللاويين كقسمين كُلّ منهما له اختصاصه في إطار سبط لاوي وعلى أساس ما جاء في مز٤٤: ١٥، فقد طالب الصادوقيون بحقهم في وظائف رئاسة الكهنوت، ويرجع أصلهم إلى صادوق، وقد كان كاهنًا في أُورُشَلِيمَ قبل أيام دَاوُدَ، وكان صادوق مِنَ سلالة عالي الكاهن في "نوب" وإلى عالي في شيلوه (٢صم٨: ١٧، ١أخ٢٤: ٣).

(و) وإعادة التشييد في فترة ما بعد السبي تطلبت أن يكون رؤساء الكهنة ممن ينتمون إلى الصادوقيين. أما مِنَ ينتمون إلى هرون فيُؤخذ منهم الكهنة العاديون، أما الذين ينتمون إلى سبط لاوي فيُؤخذ منهم مِنَ يقومون بخدمة الهَيْكَلَ (انظر ١أخ ٢٤). وعلاوة على أولئك الذين ينتمون فإن هيئة متنامية مِنَ الخبراء في الأسفار المقدسة، الذين رسمهم عزرا (نح٨) سرعان ما تفوقوا على الكهنة الذين أصبحوا في الظل.

(ز) وعلى أيام يَسُوعَ، كانت هناك فجوة اجتماعية طرقت رؤساء الكهنة (الذين كانو يشكلون مجموعة مِنَ النجدة ويستخدمون سلطتهم مِنَ الرومانيين ليحكموا الشعب) وبين الكهنة العاديين. والكهنة العاديون شكلوا مِنَ بينهم أربعًا وعشرين فرقة للخدمة مِنَ أربع إلى تسع مجموعات عائلِيَةِ (١أخ٢٤؛ انظرلو١: ٥، ٨). وكانت الفرق تقوم بالخدمة في الهَيْكَلَ بالمناوبة، كُلّ نوبة منها أسبوع. وكان الكهنة في الوقت المتبقي يقومون بأعمال مهنية في المنطقة المحيطة. وكان بوسعهم إصدار فتاوي كخبراء في موضوعات تتعلق بالطهارة الطقسية، وكثيرًا ما كانوا يقومون بمهمة قراءة التوراة وتفسيرها في المجمع اثناء فترة العبادة. والرتب الكهنوتية كانت وراثية.

(ح) وفي قمران، نجد أن كهنوت الصادوقيين، إذ جردهم الحشمونيون مِنَ سلطاتهم، فقد شكلوا مِنَ انفسهم مجتمع خلاصي كهنوتي للأيام الأخيرة (نج٥: ٢، ٩؛ وثص٣: ٢١؛ وثص٣: ٢١؛ ٤: ٢). أما مؤسسها، "معلم البر" فكان كاهنًا صادوقيًا (فمز٣٧: ٣: ١٦)، في حين أن خصمه "القاضي الشرير" (فحب٨: ٨) فربما كان رئيس الكهنة يوناثان (١٥٢- ١٤٣ق. م). وكانت الأسبقية للكهنة في المجمع ورئيس كهنة الأيام الأخيرة كان ينظر إليه على أنه أعلى مِنَ الْمَسِيحِ (سيخ٢: ١١- ٢١). ووصفات التطهير الخاصة بالكهنة كانت تطبقَ بالنسبة لجميع أعضاء المجتمع.

٣. أما فيما يتعلق برئيس الكهنة "*archiereus*" فقد وردت ٥ مرات فقط في الأسفار القانونية في سب، غير أنها وردت ٤١ مرة في كتب الأبوكريفا. (أ) وظيفة رئيس الكهنة في فترة ما بعد السبي كانت حتى سنة ١٧٢ق. م في حوزة الصدوقيين وبالنظر إلى أن الأمة كانت تفتقر إلى رئيس سياسي مستقل، فمن ثم كانت له سلطات سياسية أيضًا. وهذا ما أدى إلى قيام توترات (مثل؛ بين رئيس الكهنة ألياشيب ونحميا، نح١٣: ٤- ٩، ٢٨). والميول تجاه العادات الهلينية (٢مك٤: ١٢- ١٥). والصراع على السلطة مِنَ أجل هذه الوظيفة أقام لازطيقوس الرابع (أبيفانوس) فرضًا عديدة مِنَ ١٧٥ق. م وما بعد ذلك ليشغل هَذَا الموقع. وكانت انتفاضة الكابين ضد هَذَا الوضع. وفي اورشليم قام يوناثان الحشموني (وهو عضو في عائلة كهنوتية عادية) اغتصب منصب رئيس الكهنة سنة ١٥٢ق. م (١مك١٠: ٢٠، ٢١). وقد شغل الحشمونيون هذه الوظيفة ضد استجابات الْفَرِّيسِيِّينَ حتى سنة ٣٧ ق. م. وبعد ذلك أقدم هيرودس والرومانيون وبشكل استبدادي بإقامة وعزل ٢٨ رئيس كهنة حتى عام ٧٠م.

(ب) وعلى أيام يَسُوعَ كان رئيس الكهنة هُوَ الممثل الأعلى للشعب. وكان بوسعه أن يأخذ تقدمة الذبيحة في أي وقت، وكان له الاختيار الأول بالنسبة لأجزاء الذبيحة، وقيادة الكهنوت، كما كان له امقعد الأول في السنهدريم (*synedrion* - ٥٢٨٤). وكانت مهمته العظمى هي الشعب يوم الكفارة.

(ج) وتقدير وظيفة رئاسة الكهنوت أدى إلى توقعات يهودية واسعة الانتشار بأنه سيؤخذ رئيس كهنة اسخاتولوجي إلى جانب الْمَسِيحِ الملك.

٤. ملكي صادق، الذي دُعي في تك١٤: ١٨ "ملك شاليم، وكاهنا لله العلي"، يحتل مكانة فريدة في السجل الكتابي (انظرمز ١١٠: ٤). انظر أيضًا، ٣٥١٩ *Mdchisedek*).

٥. "*hierōsynē*" (أخ٢٩: ٢٢؛ سي٤٥: ٢٤؛ ١مك٢: ٥٤) ترجع إلى المعنى الأساسي للوظيفة الكهنوتية. وقد شهد كُلّ مِنَ يوسيفوس وفيلو للمكانة العالية التي تتمتع بها هذه الوظيفة. وقد شغل يوسيفوس نفسه هذه الوظيفة.

٦. "*hierateia*" هي الْكَلِمَةَ التي استخدمت لرئاسة الكهنة في سب (مثل؛ خر٢٩: ٩، ٤٠: ١٥؛ يش١٨: ٧؛ ١صم٢: ٣٦، نح٧: ٦٤،

١٣: ٢٩). ففي نح٣: ١، ١٨: ١، تشير إلى الخدمة الكهنوتية، غير أنها تشير بالأكثر وببساطة إلى الوظيفة الكهنوتية. وعن طريق ثيابهم ومسحتهم (خر٢٩: ٩، ٤٠: ١٥)، وطبقًا للتَّعَالِيمَ الإلهية (عد٢٥: ١٣؛ نح١٣: ٢٩، سي٤٥: ٧) يتولى بنو هرون وظيفة "*hierateia*" إلى الأبد.

٧. يصف ما جاء في خر١٩: ٦ إِسْرَائِيلِ بأنها "مملكة كهنة" وهذا ما يوحي بأن كُلِ الإسرائيليين كان لَهم قدوم إلى الرّبِ، وأن الشعب كان عليه أن يخدم ككهنة لبقية العالم. وسب ترجمت هذه العبارة بـ "*basileion hierateuma*" (كهنوت ملكي) وأكدت على أن إِسْرَائِيلِ دُعيت مِنَ بين الأمم للخدمة الكهنوتية لله (انظر ٦١: ٦)

ع. ج كلمة "*hiereus*" تشير أساسًا إلى الكهنة اللاويين، وفي عب إلى الْمَسِيحِ، وفي رؤ إلى الْمَسِيحِين. وترد الْكَلِمَةُ ٣١ مرة:

(أ) الأمر الذي يدعو إلى الدهشة: أن معاملات يَسُوعَ مع الكهنة كانت قليلة جدًا. وحينما أرسل البرص الذين شفاهم إلى الكهنة لتأكيد شفاهم (مت٨: ٩؛ مر١: ١٤؛ لو٥: ١٤؛ ١٧: ١٤) إنما فعل ذلك احترامًا لسلطتهم، وكان بهذا يتصرف حسب الناموس (انظر لا١٣: ٤٩؛ ١٤: ٢، ٣). وما جاء في لو١٠: ٣١ يذكرنا بالنقد النبوي للعبادة الظاهرية فحسب. وهي مت١٢: ١- ٨ (وكذلك م٢: ٢٣؛ لو٦: ١- ٥)، أعلن يَسُوعَ تحرره مِنَ خاصية العبادات الجامدة. وعلى ضوء ما جاء في لا٢٤: ٩؛ عد٢٨: ٩، ١٠؛ تث٢٣: ٢٥؛ ١صم٢١: ١- ٤؛ هو٦: ٦، لم يكن يُسمح قطف سنابل القمح مسموحًا به في السبت فحسب، بل إن يَسُوعَ باعتباره ابْنُ الإنسان، هُوَ رب السبت أيضًا.

وفي لو١: ٥، ٨؛ أع٦: ٧ فقط، نجد الكهنة على علاقة إيجابية مع حدث الْخلاص. وفي سفر زكريا، أخذ الكهنة لخدمة الإعداد العاجل للخلاص بالمسيا المنتظر. وفي لو١: ٨ نجد المثال الوحيد في ع. ج لكلمة "*hierateuō*". وإضافة عدد كبير مِنَ الكهنة مِنَ الطبقات الدنيا إلى كَنِيسَةِ أُورُشَلِيمَ (أع٦: ٧) لا يبدو أمرًا مصدقًا على أساس التناقض الاجتماعي مع الهيئة الكهنوتية الارستقراطية.

(ب) في رؤ١: ٦؛ ٥: ١٠ (انظر ٢٠: ٦)، دُعي الْمَسِيحِيون "ملوكًا وكهنة"، وهكذا افرزوا مِنَ البشر لخدمة الله. والوعد الذي جاء في خر١٩: ٦، يكون قد تحقق، غير أن النظام الجديد لا يعرف أي هَيْكَلَ، لأن الله نفسه هُوَ الآن الْهَيْكَلُ (٢١: ٢٢).

(ج) فكر سفر الخروج. ما جاء في خر١٩: ٦ ذكر أيضًا في ١بط٢: ٩ "وأما أنتم فجنس مختار وكهنوت ملوكي أمة مقدسة شعب اقتناء لكي تخبروا بفضائل الذي دعاكم مِنَ الظلمة إلى نوره العجيب" والكهنوت بهذا المفهوم يحتضن فكرة الاقتراب إلى الله في معرفة وثيقة والدور النبوي للكهنوت في إِعْلاَنِ معرفة الله. وهذا تكمل فكرة بطرس السابقة عن تقديم ذبائح روحية: "كونوا أنتم أيضًا مبنيين كحجارة حية بيتًا روحيًا كهنوتًا مقدسًا لتقديم ذبائح روحية مقبولة عند الله بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ" (٢: ٥). وفي كلتا الحالتين نُظر إلى كهنوت جميع الْمُؤْمِنِينَ على أنه قد حل محل الكهنوت اليهودي وأبطله. والواقع أن هَذَا مفهوم ما جاء في خر١٩: ٦.

(د) في رو١٥: ١٦ يصف بُولُسُ دعوته الكريمة لكي يكون خادمًا {"*leitourgos*"} لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ لأجل الأمم ناشرًا لإنجيل الله ككاهن (*hierourgeō*) ليكون قربان مقبولاً بالروح القدس، ويُفهم مِنَ السياق أن هذه الرسالة نفسها هي موجز لخدمة بُولُسُ الكهنوتية (انظر١٥: ١٥). وقصد الله في الخلاص أن يكون لليهودي للأمم. والخلاص يقوم على أساس النعمة التي يحصل بالإِيمَانِ (الأصحاحات ١- ٨)، وليس ثمة فرق بين اليهود والأمم في هَذَا الشَأن. الأصحاحات ٩- ١١تتناول مقاصد الله للأمة اليهودية. وفكرة بذل المرء لحياته (١٢: ١) جاءت مماثلة للفكرة التي عند الأمم وكما أن الكاهن في ع. ق يقدم الذبيحة للرب، هكذا بالنسبة لبُولُسُ أيضًا، فباعتباره رسول الأمم (انظر١: ٥، وكذلك أع٩: ١٥؛ ٢٢: ٢١؛ ٢٦: ١٧، ١٨؛ غل٢: ٨، ٩)، فهو المكلف على وجه الخصوص، بتقديمهم إلى الله.

وهذه التقدمة- والتي كانت ستعد نجسة- أصبحت مقبولة بتقديس الروح الْقُدسِ (انظررو١٥: ١٦ مع ٨: ٢- ٢٧). ولعل ما خطر على ذهن بُولُسُ هُوَ ما جاء في إش ٦٦: ٢٠، حيث كان يهود الشتات هم التقدمة التي سيأتي بها الأمميون إلى أُورُشَلِيمَ، مع أن الأدوار هنا قد عُكست. وثمة مفهوم مماثل نجده في "في٢: ١٧". كان بُولُسُ سجينًا وينتظر إمكانية إعدامه (انظر١: ١٢- ١٤، ١٧- ٢٦) وكان بوسعه أن ينظر إلى موته على أنه ذبيحة مِنَ أجل الْكَنِيسَةِ: "الكنني وإن كنت أنسكب أيضًا على ذبيحة إيمانكم وخدمته أسرّ وأفرح معكم أجمعين"

(هـ) على الرغم مِنَ أن كلمته "كاهن" وَ "رئيس كهنة" لا تردان في يو١٧، إلاّ أن صلاة يَسُوعَ هنا يُشار إليها أحيانًا على أنها صلاته كرئيس كهنة. وهذا الأصحاح يقدم صلاته مِنَ أجل شعبه قبل القبض عليه وإعدامه. لاحظ ما يقوله يَسُوعَ في ١٧: ١٩ "ولأجلهم أقدس {*hagiaz*} أنا وذاتي ليكونوا هم أيضصا مقدسين في الْحَقّ". والفعل *hagiazd* استخدم في سب لتقديس الكهنة (مثل؛ خر٢٨: ٤١؛ ٢٩: ١، ١٢) وعن الذبائح (مثل؛٢٨: ٣٨؛ عد١٨: ٩ ـــ (٤١ ومقدس وَ *hagios*)- وفكرة التقديس مِنَ خلال الْمَوْتِ في أجل الشعب قد تعكس طقس يوم الكفارة الذي كان يقوم به رئيس الكهنة (لا١٦).

٢. "*archiereus*" ترد في الأناجيل ٨٣ مرة فقط، وفي الأعمال (٢٢ مرة)، عب(١٧ مرة). وهي في الأناجيل وفي سفر الأعمال، تشير إلى رؤساء الْكَنِيسَةِ المعارضين لِيَسُوعَ، وفي العبرانيين لها معنى أخروي وخلاصي، لأن يَسُوعَ وصف بأنه رئيس الكهنة الحقيقي.

(أ) في الأناجيل وفي أعمال الرسل ذُكر رئيس الكهنة باعتباره رئيس السنهدريم في محاكمات يَسُوعَ وأتباعه (مثل؛ مت٢٦: ٦٢؛ أع٥: ٢١، ٢٧؛ ٢٣: ١- ٥). وكثيرًا ما ترد بصيغة الجمع "رئيس الكهنة" ويُشار بها إلى مِنَ يشغلون أرفع المناصب الكهنوتية (مثل؛ مت٢١: ٤٥، ٤٦، يو١٢: ١٠؛ أع٥: ٢٤؛ ٢٥: ٢). وهكذا، ظهرت الطبقة الكهنوتية الارستقراطية كمجموعة متعلقة كانت تمارس الاضطهادات والإدانة. وعملهم المشترك مع "الشيوخ" وَ "الكتبة" فُسّرت على أنها مقدرة مِنَ الله (مثل؛ مت١٦: ٢١؛ ٢٠: ١٨ *dei* أمر ضروري، لا بد منه، ١٢٥٦).

وإذا نُظر إلى الأمر مِنَ الناحية التاريخة - فلا بد وأن قيام يَسُوعَ بتطهير الْهَيْكَلِ (مثل؛ مر١١: ١٨، يو٢: ١٣- ١٧) - كهجوم على إدارة الْهَيْكَلِ بواسطة رؤساء الكهنة- والتي كانوا يحافظون عليها بكل اهتمام- كانت هي العامل الحاسم في عدائهم ضده. ولعل ترتيباتهم أيضًا مع الرومانيين- الذين أعطوهم السلطة، أثارت فيهم المخاوف بأن الرومانيين قد يتخذون إجراءات ضد يَسُوعَ وأتباعه دون أخذ رأيهم (١١: ٤٨). انظر الملاحظة النبوية التي نطق رئيس الكهنة قيافا مِنَ أنه يجب أن يموت وَاحِدٌ عن الشعب ولا تهلك الأمة كلها (١١: ٥٠). وملاحظة يوحنا تعد تعليقًا ساخرًا لما كان في نظر قيافا مجرد واقعية سياسته: {وقيافا} " لم يقل هَذَا مِنَ نفسه بل إذ كان رئيسًا للكهنة في تلك السنة تنبأ أن يَسُوعَ مزمع أن يموت عن الأمة ، وليس عن الأمة فقط بل ليجمع أبناء الله المفترقين إلى وَاحِدٌ" (١١: ٥١، ٥٢).

ولقد ذُكر قيافا في ع. ج في مت٢٦: ٣، ٥٧؛ لو٣: ٢؛ يو١١: ٤٩؛ ١٨: ١٣، ١٤، ٢٤، ٢٨؛ أع٤: ٦. والذي خلفه- طبقًا لما ذكره يوسيفوس- هُوَ "يوناثان"، والذي يُعرف دائمًا بأنه "حنان" الذي ذكر في ع. ج. وعلى أساس ما جاء في يو١٨: ١٣، كان قيافا زوج ابنة حنان، والذي خلع مِنَ وظيفته كرئيس كهنة سنة ١٥م. ويذكر لوقا أن خدمة ـــ يوحنا المعمدان الجمهورية كانت "في أيام رئيس الكهنة

حنان وقيافا" (٣: ٢). وباعتباره رأس عائلة قوية، استمر حنان يتمتع بنفوذ كبير، تؤكده حقيقة أنه تمكن مِنَ تعيين خمسة مِنَ أبنائه في هذه الوظيفة.

(ب) في أع٢٢: ٣٠، ٢٣: ١٠، وأثناء استجواب بُولُسُ بُولُسُ أمام السنهدريم، أمر رئيس الكهنة حنان أن يضرب بُولُسُ على فمه. فما كان مِنَ بُولُسُ إلاّ أن يوجه له نقدًا عنيفًا ووصفه بأنه "الحائط المبيض". وحين صُدم الذين كانوا إلى جواره لأن بُولُسُ خاطب رئيس الكهنة بهذه الطريقة، اعتذر الرسول (على أساس ما جاء في خر٢٢: ٢٨) واعترف بأنه لم يكن يعرف أن هَذَا الرجل هُوَ رئيس الكهنة. وفشله في أن يعرف رئيس الكهنة لعل مرره ضعف نظره، أو ربما يكون رئيس الكهنة قد تغير منذ زيارته الأخيرة لأورشليم. وانتهى الاستجواب إلى فوضى حين اوقع بين الفريسين والصدوقيين.

ظهر حنان في السجن ليدعم الاتهامات الْجَدِيدَةَ أمام فيلكس في قيصرية بعد ذلك بخمسة أيام (أع٢٤: ١). حنان هَذَا عُين رئيسًا للكهنة سنة ٤٨م، ولكنه أرسل روما سنة ٥٢ للرد على الاتهامات الوجهة له باستخدام القسوة. ولكن كلوديوس براه نتيجة جهود هيرودس أغريباس الثالث وإذا كان حنان رجلاً معدوم الضمير فقد أصبح مثالاً للصدوقي القوي. وبسبب تعاونه مع الرومان كرهه الوطنيون، وقد أغتيل عند نشوب الحرب اليهودية سنة ٩٦م.

(ج) وفيما نُسبت للمسيح وظائف خاصة برئيس الكهنة في ع. ج، خارج سفر العبرانيين مثل الشفاعة (يو١٧: ١٩؛ رو٨: ٣٤، ايو٢: ١)، وفتح طريق الوصول إلى الله (رو٥: ٢؛ أف٢: ١٨، ابط٣: ١٨)، فإن سفر العبرانيين فقط هُوَ الذي يقدم لنا صورة كاملة عن الْمَسِيح كرئيس كهنة. وكاتب رسالة ع. ج هذه يشرح آلام الْمَسِيح وعمله الحاليَ في ناحية خدمته كرئيس كهنة، وإلى جانب لقب "*archiereus*" فإن الْمَسِيح، وعلى أساس ما جاء في مز١١٠: ٤، يحمل أيضًا لقب *hiereus* لكن الاهتمام مركز حقًا على رتبة الْمَسِيح كرئيس كهنة. وفكر رئيس الكهنة، الذي يبذل ذاته، فكر بارز في رِسالة العبرانيين، وهو أمر جديد. ويطور الكاتب مفهوم كهنوت الْمَسِيح باعتباره الكهنوت الذي كان يرمز إليه الكهنوت اللاوي، وقد فعل هَذَا مِنَ ناحية structure والأساس الكتابي، وَ bearer ،والخدمة والمكان والزمان.

(i) *Structure*: كُلّ رئيس كهنة، يقف كممثل للبشر أمام الله (عب٥: ١) ويجب أن يُختار على أساس تضامنه مع الناس في قابليتهم الوقوع في الْخَطِيَّة (٥: ٢)، وعلى أساس الدعوة الإلهية (٥: ٤). وعن واجبات رئيس الكهنة، لا تهتم رسالة العبرانيين إلاّ بخدمة تقديم الذبائح (٥: ١؛ ٨: ٣)، وبشكل أساسي على خدمته الزدوجة يوم الكفارة (٢: ١٧، انظرلا ١٦)- ذبح حيوان الذبيحة (عب٩: ٢٢)، ودخوله بدم الذبيحة إلى قدس الأقداس (٩: ٧). والهدف مِنَ خدمة رئيس الكهنة هذه هي أن يتيح الدخول إلى الله، وذلك بمحوه ذنب الخطايا (٤: ١٦، ٧: ١٨، ١٩، ٢٥؛ ١٠: ١، ١٩، ٢٢).

(ii) الأساس الكتابي حقيقة كهنوت الْمَسِيح وأهميته نجد خلفيتها في مز١١٠: ٤ (انظر عب٥: ٦)، تك ١٤: ١٧- ٢٤؛ (عب٧: ١- ١٠). واتباعًا لتقليد تفسيري هليني، ويهودي وعبراني يفسران شخصية يَسُوعَ على أساس شخصية ملكي صادق التاريخية (انظر أيضًا مَلْكِي صَادِقَ *Melchisedek*، ٣٥١٩). هَذَا الرجل لا يرتبط بأي شئ، وعلى ذلك اعتُبر شخصًا أبديًا (٧: ٣) ثم إنه أسمى مِنَ الكهنوت اللاوي، بالنظر إلى أنه بارك إِبْرَاهِيمَ الجد الأعلى للاويين، وأخذ منه العشور (٧: ٥- ١٠).

كُلّ هَذَا كان يمثل رمزًا لكهنوت الابن الذي خاطب الله في مز١١٠ (انظرعب٧: ٣). ثم إن هَذَا الكهنوت كان على أساس قسم إلهي (مز١١٠: ٤) في حين أن الكهنوت اللاوي قام على أساس أمر إلهي (عيب٧: ١١، ٢٠، ٢١). ومع ذلك ، فإن نَامُوسِ ع. ق (٧: ١٦) بوسعه أن يقيم الإنسان في ضعفه كرئيس كهنة (٧: ٢٣و ٢٨). لكن على العكس مِنَ ذلك، فإن قسم الله الذي فيه "قوة حَيَاةُ لا تزول " (٧: ١٦) أعطى ليَسُوعَ- ابْنُ الله الذي انتصر على كُلّ ضعف- كهنوتًا (*hierōsynē*) أبديًا (٧: ٢٤، انظر٥: ٧- ١٠، ٧: ٢٨).

(iii) يكمن ضعف الكهنوت اللاوي في أن رئيس الكهنة نفسه ليس بلا خطية (عب٥: ٣، ٧: ٢٧). وعلى الرغم مِنَ أن يَسُوعَ صار إنسانًا كاملاً في كافة الوجوه (٢: ١٧) إلاّ أنه بلا خطية (٤: ١٥، ٩: ١٤)، ورئيس كهنة كهذا هُوَ فقط الذي يستطيع أن ينوب عنا (٧: ٢٦)، لأنه وحده الذي يستطيع أن يكفر عن خَطَايَانَا.

(iv) خدمة: خدمة الكهنوت اللاوي خدمة ناقصة، لأنه بالنسبة لذبيحة التكفير لا بد أن يلجأ إلى دم حيوان. وهذا لا يحقق سوى تطهير خارجي، ولا يستأصل ذنب الْخَطِيَّة مِنَ الضمير (عب٩: ١٣، ١٤). وعلى العكس مِنَ ذلك، فإن الحاجة الدائمة إلى ذبائح جديدة هي التي تحفز الضمير على الشعور بالذنب (١٠: ١- ٤). لكن الْمَسِيح بذبيحة نفسه، حقق تطهير الضمير مِنَ كُلّ خطية مرة واحدة وإلى الأبد (٩: ١٤، ٢٦) وبهذا فتح الطَّرِيقُ إلى الله (١٠: ١٩- ٢٢).

(v) المكان: خدمة اللاويين الكهنوتية غير كاملة لأن طبيعتها أرضية وتؤدي في مقدس أرضي (عب٩: ١)، وعلى أساس ما جاء في خر٢٥: ٤٠، كانت خيمة الاجتماع هي النسخة الباهتة للمقدس السماوي، الذي يقوم يَسُوعَ فيه بوظيفة كرئيس كهنة (عب٨: ٢، ٥؛ ٩: ١١، ٢٤). والمسكن (المقدس) السماوي كامل "حقيقي"، لأن "الذي نصبه الرَّبّ لا إنسان" (٨: ٢، ٩: ١١). وفي هَذَا الصدد، ليس دخول الْمَسِيح فقط إلى السموات، بل وموته أيضًا على الأرض هُوَ خدمة رئيس كهنة سماوي. وهو رئيس كهنة إلى الأبد، ولكنه أعلن أولاً بصفته هذه على أساس موته كذبيحة مِنَ أجلنا (٥: ١٠).

(vi) الوقت، الكلمتان "عهد"، "مواعيد" (عب٨: ٦- ١٣، ١٠: ١٦- ١٧) توجد لحظة تاريخية في التناقض بين رئاسة الكهنوت اللاوي الأرضي، ورئاسة الكهنوت السماوية التي يتولاها الْمَسِيح. والكهنوت الأخير يبطل الأول (٧: ١٨، ١٩). وفضلاً عن ذلك، فإن العمل الفريد في تقديم يَسُوعَ لنفسه ذبيحة مِنَ أجلنا يؤذن بنهاية (وهذا ما سبق أن تنبأ به ع. ق) العبادة كفرضية للتكفير عن الْخَطِيَّة (١٠: ٥- ١٠، ١٨). والْمَسِيحِيون لا يعرفون سوى الذبيحة التي تركت للناس- ذبيحة الحمد، والاعتراف، والخدمة (١٣: ١٥، ١٦).

(د) وما ذكر عن الْمَسِيح باعتباره رئيس كهنة في العبرانيين لا يخدم اهتمامات تخمينية بل paraenetic. ورسالة العبرانيين تشجع الْمُؤْمِنِينَ بيَسُوعَ أن يتمسكوا بشدة باعترافهم وذلك بالتأكيد مجددًا على عمل الْمَسِيح التاريخي، وكذلك على أهمية وجوده الآن على يمين الله. وهكذا فإن مَوْتِ يَسُوعَ على الصليب يمثل تقدمة رئيس الكهنة- الذي هُوَ في الوقت نفسه ابْنُ الله- لنفسه ذبيحة، فاقت كُلّ الذبائح الأخرى، وهذه ذبيحة قُدمت مرة واحدة ولكن صلاحيتها تمتد إلى الأبد. وقد نُظر إلى ارتفاعه إلى المجد على أنه دخول رئيس الكهنة الكامل والقدوس إلى المسكن السماوي والحقيقي، وأنه يمثل شفاعته المستمرة مِنَ أجل الْمُؤْمِنِينَ. وعلى ذلك، فإن الْمَسِيح، باعتباره رئيس الكهنة الأبدي السماوي، يعطي الآن أولئك الذين يتمسكون بشدة باعترافهم به- ضمانًا حاليًا بالدخول حاليًا إلى الله، وضمانًا بالدخول مستقبلاً إلى العالم السماوي الأبدي.

٢٦٣٨ (*hierothytos*، مُقَدّس، ذبيحة للإله) ⟵ ٢٦٤١.

٢٦٣٩ ἱερόν، ἱερόν (*hieron*)، هَيْكَلَ (٢٦٣٩).

ث ي& ع. ق ١. التعبير "*to hieron*" هُوَ الصيغة المحايدة

للصفة " *hieros*" ،مقدس ،واستخدمت كاسم. وفي ث ي نجد أن تعبير "*to hieron*" وصيغة الجمع منه وهي "*ta hiera*" وتعني الأشياء المقدسة، قد تأتي بمعنى ذبيحة: ويمكن لصيغة الجمع أيضًا أن تأتي بمعنى الأشياء المتعلقة بالعبادة، وعبارة "*to hieron*" قد تعني قبرًا مقدسًا، او اي مكان للذبيحة، أو الجزء الداخلي مِنَ مكان العبادة، أي"*temenos*"(← *naos*، ٣٧٢٤). وقد استخدم بوليبيوس "*to hieron*" لتعني هَيْكَلِ أورشَلِيمَ، وكل مِنَ الكتبة اليهود والمَسِيحِيين كثيرًا ما يستخدمون الْكَلِمَةَلتعني المقادس الوثنية (مثل؛ خر٢٧: ٦؛ ٢٨: ١٨ سب في صور، ١مك١٠: ٤٨، ١١: ٤ عن داجون).

٢. (أ) مصطلحات سب في أسفار ع. ق القانونية، تستخدم سبِ عِبارة "to *hieron*" في سفر أخبار الأيام فقط وتقصد بها هَيْكل أورُشَلِيمَ (١أخ ٩: ٢٧؛ ٢٩: ٤؛ ٢أخ٦: ١٣، انظر أيضًا سوء ترجمة في مز٤٥: ١٩). ومع ذلك، ترد بالفعل في كتب الأبوكريفا (مثل؛ ١أسد١: ٨، ٥: ٤٤، ٨: ١٨، ٨١، ١مك١٥: ١٥: ٩، ٢مك٢: ٩، ٣مك٣: ١٦، ٤مك٤: ٣). وسبب غياب الْكَلِمَةَ بوجه عام مِنَ الأسفار الكتابية هوارتباطهما بعبادة الأوثان، إلى جانب أن النسخة العبرية مِنَ ع. قِ تستخدم العبارات العامة التالية للإشارة إلى الهَيْكَلَ *bayit* (i)، الْكَلِمَةَ العادية التي تترجم بيت، ويمكن إطلاقها على بيت الله (داجون، ١صم٥: ٢) وبيت الله (خر٢٣: ١٩؛ ٣٤: ٢٦؛ قض١٨: ٣١؛ ١مل٦: ٥؛ إش٢: ٢؛ ٣٨: ٢٢، حز٤١: ٧- ١٤).

(ii) *hêkāl* ، معناه بيت عظيم، واستخدمت بمعنى قصر (مثل؛ ٢مل٢٠: ١٨، إش٣٩: ٧)، وكذلك هَيْكَلَ أورُشَلِيمَ (مثل؛ ١مل٦: ٣، ٥، ٣٣؛ عز٣: ٦، ١٠؛ مز١٨: ٦؛ إش٦: ١، حج٢: ١٥، ١٨؛ مل٣: ١). لاحظ أيضًا عبارة "هَيْكَلَك المقدس" (مز٥: ٧؛ يون٢: ٤)، هَيْكَلَه المقدس (مز١١: ٤؛ مي١: ٢؛ حب٢: ٢٠) حيث تستخدم هذه الْكَلِمَةَ.

(iii) *qōde*، قداسة، ويمكن أن تعني القدس، ولا سيما عند الحديث في خيمة الاجتماع (مثل؛ خر٢٦: ٣٣؛ ٢٨: ٢٩، ٣٥، ٤٣؛ لا٤: ٦؛ ١٦: ٢٣؛ عد٤: ١٢). والقدس في الهَيْكَلَ يماثل ذاك الذي في خيمة الاجتماع (١مل٨: ٨، ١٠؛ خحز٤١: ٢١، ٢٣؛ دا٨: ١٣؛ ٩: ٢٦). وقد يأتي هَذَا التعبير بعض الفقرات ليشير إلى الهَيْكَلَ بجملته.

(iv) والْكَلِمَةَ المشتقة *miqdāš* تعني مكانًا مقدسًا، المسكن: مثل؛ في موآب (إش١٦: ١٢)، بيت إيل (عا٧: ٩، ١٣). وأورشليم (مرا١: ١٠)، كما أنها يمكن أن تشير إلى خيمة الاجتماع (خر٢٥: ٨)، اوِ الهَيْكَلَ (حز٤٥: ٣، ٤، ١٨). وفي بعض المواضع تأتي عنده الْكَلِمَةَ موصوفة "*miqdaš yhwh*" بيت الرّبِ (عد١٩: ٢٠، يش٢٤: ٢٦، ١أخ٢٢: ١٩، حز٤٨: ١٠).

(v) "*māqôm*" معناها مكان، مثل؛ (إش٢٦: ٢١؛ إر٧: ١٢؛ هو٥: ١٥؛ مي١: ٣). وذُكرت أورُشَلِيمَ باعتبارها الموضع الخاص بالله (١مل٨: ٣٠؛ ٢مل٢٢: ١٦)، شكيم حيث ظهر الله لإِبْرَاهِيمَ ، تك١٢: ٦)، أو أماكن مقدسة (٢٨: ١١، ١٩؛ تث١٢: ٢؛ ٢صم٧: ١٠).

(بِ) خلفية. يشير ع. ق إلى أماكن مقدسة ومذابح عديدة، قبل بناءِ هَيْكَل سليمان ويوحي برج بابل بوجود وشكل ما مِنَ اشكال الهَيْكَلَ (تك١١: ٤). ولقد تقابل الآباء في اماكن مختلفة، وكانوا في العادة يبنون مذبحًا أو يقيمون نصبًا تذكاريًا ليحيوا ذكرى هذه المناسبة (انظر٢٢: ٩، ٢٨: ٢٢). وأثناء فترة وجود بني إِسْرَائِيلِ في البرية كانت قييمة الاجتماع هي المكان الذي يجتمع فيه الرّبّ مع شعبه (خر٣٣: ٧- ١١). وقد تم التعرف على مذابح مختلفة محلية في فترة القضاة، مثل شكيم (يش٨: ٣٠- ٣٥؛ ٢٤: ١-٢٧)، وشيلوه (١صم٥: ٥) وبيت عشتاروث (١صم٣١: ١٠).

كان دَاوُدَ يشعر بالتناقض بين أسلوب حياته، حيث بنى لنفسه قصرًا، وعدم تدبيره مكانًا مناسبًا لعبادة الرّبِ (٢صم٧: ٢). وعلى الرغم مِنَ نجاح دَاوُدَ في تدعيم الملكة، إلاّ أن الرّبّ أخبره، عن طريق ناثان النبي، أنه ليس في حاجة إلى مبنى مِنَ صنع البشر، لأنه هُوَ الذي اعطاهم قدرة على عمل الأشياء. وعلى الرغم مِنَ ذلك، فإن الرّبِّ سيسمح ببناء بيت. غير أنه بالنظر إلى أن دَاوُدَ رجل حرب، فلم يسمح له ببناء الهَيْكَلِ، وسيكون ذلك مِنَ نصيب ابنه سليمان(٧: ١٢- ١٧)، على الرغم مِنَ أن دَاوُدَ جمع المواد والمال، واشترى موقعه، وهو موقع بيدر أرونة اليبوسي (٢صم٢٤: ١٨- ٢٥؛ ١أخ٢١: ٢٥؛ ٢٢: ٢-١٩).

(ج) هَيْكَلَ سليمان بدأ البناء في السنة الرابعة لسليمان، واستُكمل بعد ذلك بسبع سنوات (١مل٦- ٨؛ ٢مل٣- ٥) والموقع الآن في المساحة التي يغطيها المقدس الإسلامي المعروف باسم قبة الصخرة" وقد اشترك في بناء الهَيْكَلَ حرفيون مهرة مِنَ الفينقيين (١مل٥: ١٠، ١٨؛ ١٧: ١٣، ١٤) واشترك في سماعة مع سمات شائعة في المباني الفينيقية والكنعانية ويبدو أنه كان يحتوى على دور داخلية وخارجية (انظر٦: ٣٦، ٧: ١٢). وكان مذبح النحاس المخصص لذبائح المحرقة في الدار الداخلية (٨: ٢٢، ٦٤؛ ٩: ٢٥). وبين هذه الدار والرواق توجد مرحضة مِنَ نحاس (٧: ٢٣- ٢٦) وغربي الرواق، وخلف أبواب النحاس، نجد القدس، حيث كانت تُمارس الطقوس العادية. وكانت لها كوى مسقوفة ومشبكة (٦: ٤)، وبه مذبح الذّهَبِ للبخور، ومائدة لخبز الوجوه، وعشر منابر الذّهَبِ، والأدوات اللازمة للذبيحة.

والمسكن الداخلي كان مربعًا كاملاً ضلعه عشرون ذراعًا وبه تابوت الشهادة. وكان في التابوت الوعاء الذي يحتوي على المن وعصا هرون ولوحي العهد اللذين كان عليها وصايا الله العشر (خر٢٥: ٦، 21، ٢٢؛ تث١٠: ١- ٥؛ ٣١: ٩؛ يش٢٤: ٢٦؛ عب٩: ٤، ٥). وكان يستخدم كمكان الاجتماع حيث يعلن الله مشيئته لشعبه (خر٢٥: ٢٢، ٣٠: ٣٦، لا١٦: ٢؛ يش٧: ٦). وفي هَذَا المكانِ يظهر رئيس الكهنة نيابة عن الشعب بدم الذبيحة في يوم الكفارة كُل سنة (لا١٦ "*hilaskomai*، يصالح، ٢٦٦١).

وعلى أساس ما جاء في خر٣٧: ١- ٩ فقد صُنع التابوت في سيناء، حيث قام بصلئيل بصنعه طبقًا للنموذج الذي أعطى لموسى. وكان للتابوت دور هام في عبور الأردن (يش٣، ٤) وسقوط أريحا (الأصحاح ٦)، والتاريخ اللاحق في غزو كنعان (قض٢: ١، ٢٠: ٢٧؛ ١صم١: ٣؛ ٣: ٣). وخسارته للفلسطينيين كان إشارة لخسارة إِسْرَائِيلِ حضور الرّبِّ وسطهم، ولكنه تسبب في نكبات جلت بالفلسطينيين (١صم٤: ١، ٧: ٢). وقد أحضر دَاوُدَ التابوت إلى أورُشَلِيمَ (٢صم٦، انظر١٥: ٢٤- ٢٩). ووضع في هَيْكَلَ سليمان في احتفال عظيم (١مل٨: ١- ١١) انظر ٢أخ٣٥: ٣). وقد تنبأ أرميا عن فترة لن يوجد فيها تابوت العهد (٣: ١٦). وعقب سقوط أورُشَلِيمَ دمر البابليون تابوت العهد وكان ذلك سنة ٥٨٧ ق. م، ولم يُعمل له بديل في الهَيْكَلَ الثاني.

وقام شيشق ملك مصر بنهب الهَيْكَلَ أثناء حكم رحبعام بن سليمان (١مل١٤: ٢٦)، أما الملوك اللاحقون ومن بينهم حزقيا فقد استخدموا محتويات الهَيْكَلَ النفيسة لشراء مِنَ يتحالفون معهم، ولدفع الجزية للغزاة (١٥: ١٨؛ ٢مل١٦: ١٨). أما الملوك الوثنيون فقد قدموا رموز آلهة الوثنيين (١٦: ١٠- ١٨، ٢١: ٤، ٢٣: ١- ١٢). وعلى أيام يوشيا (٦٤٠ ق .م تقريبًا) كان الهَيْكَلَ في حاجة إلى إصلاحات كثيرة جدًا (٢مل٢٢: ٤- ٦)، وقد تم تمويل إصلاحه وتجديده عن طريق جمع المال مِنَ المتعبدين. وقد حذر إرميا مِنَ سوء استغلال الهَيْكَلَ والاتكال الذي لا طائل منه عليه واعتباره ضمانًا للحضور الإلهي (٧: ٤و ١١). وقد قام نبوخذ نصر بسلبه ونهبه (٢مل٢٥: ٩، ١٣- ١٧، انظر دا١: ٢، ٣، ٢٣). على الرغم مِنَ أن الإسرائليين واصلوا تقديم الذبائح هناك حتى يعد تدميره (إر٤١: ٥).

(د) رؤيا حزقيال لهَيْكَلَ: أثناء فترة السبي راى النبي حزقيال في

الرؤيا هَيْكَلاً جديدًا (انظر حز ٤٠- ٤٣). غير أن أبعاده مختلفة إلى حد ما عن أبعاد هَيْكَل سليمان، ثم إن الرؤيا تضمنت وصفًا للمنطقة المحيطة، ورأى أبوابًا محصنة حتى تمتع دخول غير الإسرائيليين.

(هـ) الهَيْكَل الثاني. وأحضر المسبيون العائدون معهم بالآنية التي كان نبوخذنصر قد نهبها مِنَ الهَيْكَل، كما حصلوا مِنَ كورش الفارسي ترخيصًا بإعادة بناء الهَيْكَل (٥٣٧ ق. م تقريبًا، انظر عزرا١؛ ٣: ٢، ٣ ،٨- ١٣). ولم يكن هناك تابوت. وبدلاً مِنَ منارات سليمان العشر، وضع شمعدان ذو سبعة فروع في المقدس مع مائدة خبز الوجوه ومذبح وكان انتيوخس أبنيانس الرابع قد أخذها غنيمة (١٧٥- ١٦٤ ق. م تقريبًا) ووضع مذبحًا وثنيًا أو صنمًا مكانها (١مك١: ٥٤). وبعد ذلك بثلاث سنين تقريبًا أزال المكابيون هذه النجاسة واستبدلوا أثاث الهَيْكَل (٤: ٣٦- ٣٩). ثم حولوا الهَيْكَل إلى قلعة، الأمر الذي مكنهم بعد ذلك، في سنة ٦٣ ق. م مِنَ الصمود ثلاثة شهور أمام حصار "بومبي".

(و) هَيْكَل هيرودس. في محاولة عن هيرودس لمصالحة اليهود بدأ عملية بناء ضخمة للهَيْكَل سنة ١٩ ق. م. وقد انتهى مِنَ تشييد البناء الأساسي في غصون عَشَرَ سنوات، ومن المعتقدات أن عملية البناء استمرت حتى عام ٦٤م (انظريو٢: ١٠). وكانت قلعة أنتونيا تسيطر على منطقة الهَيْكَل مِنَ الجانب الشمالي الغربي، والتي كانت تتضمن مقر إقامة مدير الشئون المالية في المقاطعة الرومانية، كما كانت مقرًا للحاسبة الرومانية (انظر لو١٣: ١؛ أع٢١: ٣١- ٣٥). أما الدار الخارجية، فكان محاطًا برواق، وكان رواق سليمان (يو١٠: ٢٣؛ أع٣: ١١، ٥: ١٢) فكان على الجانب الشرقي. وكان الكتبة اليهود يتخذون مِنَ الأورقة مكانًا لمدارسهم ومناقشاتهم (مر١١: ٢٧، لو٢: ٤٦، ١٩: ٤٧)، كذلك كان التجار والصرافون يقيمون أكشاكهم داخله (لو١٩: ٤٥، ٤٦؛ يو٢: ١٤- ١٦).

أما المساحة الداخلية فكانت محاطة بسيدج يفصلها عن دار الأمم. وكانت هذه المساحة الداخلية تضم ثلاثة دور، دار النساء، دار إِسْرَائِيل، ودار الكهنة، والتي بها المذبح خارج الهَيْكَل مباشرة (انظر مت٢٣: ٣٥). ويمكن للناس أن يدخلوا هَذَا الأخير في عيد المظال. وكان المذبح مِنَ حجارة غير منحوته unhewn. وقد دُمر في الحرب اليهودية سنة ٧٠م .

ع. ج الهَيْكَل، باعتباره مركز الديانة اليهودية فن ثم كان له دور بارز في ع. ج، ولا سيما بالنسبة لارتباطات يَسُوعَ به، وكان الهَيْكَل مكان حضور الله، ومجده، وإعْلاَنِه الإلهي، ولقائه بشعبه. وأعمال يَسُوعَ المرتبطة بالهَيْكَل كان لها طابع الأمثال parabolic، حيث تشير إلى حضور الله مع شعبه لمن لهم عيون ليبصروا بها. أما هدمه فكان يمثل صورة بسيطة مِنَ دينونة الله على الشعب اليهودي لرفضه في شخص يَسُوعَ. وفي نفس الوقت كان هَذَا يشير إلى نهاية ع. ق، حيث حل محله ع. ج.

١. قصص طفولة يَسُوعَ في إنجيل لوقا: يحتفظ لو٢: ٢٢- ٥٢ بمجموعتين مِنَ القصص التي تركز على الهَيْكَل باعتباره النقطة المحورية للحضور الإلهي. ذلك أن يَسُوعَ أحضره أبواه إلى الهَيْكَل مِنَ أجل التقدمة التقليدية (بالنسبة لحالتهما، كان يسمح لهما بتقديم التقدمة المقررة على أساس أفقر طبقات المجتمع، (٢: ٢٤، انظر لا١٢: ٢- ٨). وهما بإقدامها على هَذَا أظهرا، باعتبارها مِنَ اليهود الأتقياء توقيرها للناموس واحترامها للهَيْكَل. وعلى غرار هذا، كان سمعان وحنة يمثلان البقية التقية مِنَ شعب إِسْرَائِيل، فقد طلبا الرَّبّ في الهَيْكَل ومن ثم مُنحا إعْلاَنًا إلهيًا عن مسيحه (لو٢: ٢٥- ٣٨). لاحظ أيضًا ما ذكره لوعن الظروف التي أحاطت بولادة يوحنا المعمدان (١: ٥- ٨٠). كان والده زكريا كاهنًا، ولقد جاءه الإعْلاَن الإلهي بأن الله سيرزقه ابنًا فيما كان بقصد البكور في الهَيْكَل (١: ٨- ٢٣).

وخلاصة القول، في القصص التي سجلها لوقا عن طفولة يَسُوعَ كان الهَيْكَل هُوَ المكان الذي تنتظره البقية التقية مِنَ بني إِسْرَائِيل الرَّبّ فيه، حيث يُصلون إعْلاَنَات إلهية تتعلق بأغراض الخلاص. - أولاً بولادة يوحنا المعمدان ثم بولادة يَسُوعَ.

٢. الهَيْكَل باعتباره المكان الذي شهد خدمة يَسُوعَ. (أ) يذكر لوقا مِنَ بين تجارب الشَّيْطَان لِيَسُوعَ، أن يعمل يَسُوعَ عرضًا رائعًا أمام المشاهدين بأن يطرح نفسه مِنَ أعلى الهَيْكَل إلى الأرض (لو٤: ٩- ١٢). وهذه التجربة قامت على تفسير مخلوط للمزمور٩١: ١١، ١٢، الذي قابله يَسُوعَ بما جاء في تث٦: ١٦ "لا تجربوا الرَّبّ إلهكم". وحقيقة أن يَسُوعَ رد على التجربة بهذه الطريقة تشير إلى أنه ليس في حاجة إلى الدفاع عن وضعه الإلهي هكذا. فقد كان يدرك دعوته الإلهية، وهذا في حد ذاته أمر كاف. وبوسعه أن يثق في أن الآب سيدافع عنه بأية طريقة يختارها.

(ب) طوال خدمة يَسُوعَ العلنية، يظل الهَيْكَل بالنسبة لِيَسُوعَ هُوَ النقطة المركزية للقاء الله وعبادته. ومواقف اليهود المتعارضة أوجزت في الهَيْكَل. ومثل؛: الفريسي والعشار يصليان كلاهما في الهَيْكَل، الأول يستند إلى بره الذاتي، والثاني يعترف بحاجته إلى الرحمة ويصرخ إلى الله راجيًا أن رحمه (لو١٨: ١٠- ١٤). وثمة تناقض مماثل في أعمال التقوى اليهودية، وهذا نجده في قصة الأرملة الفقيرة التي ألقت في الخزانة بفلسين (م١٢: ٤١- ٤٤) والذي اعتبرها يَسُوعَ أكثر مِنَ عطايا الأغنياء. وقد وقع هَذَا الحدث في الأسبوع الأخير مِنَ خدمة يَسُوعَ والذي وُضع عمدًا في الهَيْكَل باعتباره مكان الوحي الإلهي والعبادة، وقد تبعته مباشرة نبوة يَسُوعَ بخراب الهَيْكَل، وكان ذلك بمناسبة الملاحظة التي قالها التلاميذ عن عظمة الحجارة أو الأبنية (١٣: ١).

(ج) دخول يَسُوعَ المسيا مِنَ إلى أُورُشَلِيمَ (مت٢١: ١- ٩؛ مر١١: ١- ١٠؛ لو١٩: ٢٨- ٣٨؛ يو١٢: ١٢- ١٩) أدى به مباشرة إلى دخول الهَيْكَل وتطهيره (مت٢١: ١٠- ١٧؛ مر١١: ١٥- ١٩؛ لو١٩: ٤٥- ٤٨، انظر يو٢: ١٣- - ١٧). ولم يذْهَب يَسُوعَ إلى هناك ببساطة لأنه جرت العادة أن يتجمع اليهود هناك، أو لأنه يريد أن يقوم بعمل ما علانية. وهذه ليست مجرد إدانه نبوية للتأكيد المفرط على الربح (مر١١: ١٧). بل كان يَسُوعَ يتصرف مِنَ نلحية الدينونة على النحو الذي كان يعمله الله نفسه، حيث طرد الصرافين، وأولئك الذين كانوا يبيعون الحيوانات والطيور اللازمة للذبائح. وكانت محاولة مِنَ يَسُوعَ لاستعادة وظيفة الهَيْكَل الأساسية كبيت للصلاة، حيث يعرف الله. وقد توضحت هذه النقطة الأخيرة مِنَ حقيقة أن يَسُوعَ واصل تَعْلِيمَه اليومي في الهَيْكَل (مت٢٦: ٥٥؛ مر١٤: ٤٩؛ لو٢٢: ٥٣). غير أن عمله أدى إلى قيام السلطات الدينية بقتله. وكان عملهم هَذَا إنكار لدعوات الله.

ففي إنجيل يوحنا، وضعت حادثة تطهير الهَيْكَل في بداية قصته عن خدمة يَسُوعَ الجمهورية. وهناك مِنَ قالوا إن يَسُوعَ طهر الهَيْكَل مرتين. وعلى الرغم مِنَ ذلك، قال آخرون إن وضع يوحنا للقصة في هَذَا المكان مرده ترتيب موضوعات وليس ترتيبًا زمنيًا للأحداث. وقد اتبعت بمناقشة عن معجزة تدل على سلطان يَسُوعَ- تدمير وإقامة هَيْكَل جسد يَسُوعَ (يو٢: ١٨- ٢٢)، وإجابة البعض التي تدل على إيمانهم (٢: ٢٣- ٢٥)، مناقشة الولادة الثانية مع نيقوديموس (٣: ١- ١٥)، والتَّعْلِيمَ الخاص بمجئ الشخص إلى النور حتى تُعرف أعماله أنها مِنَ الله (٣: ١٦- ٢١). ولقد سبقت حادثة تطهير المقدمة التمهيدي التي وضعها يوحنا (١: ١- ١٨)، وشهادة المعمدان (١: ١٩- ٤٣)، ودعوة التلاميذ (١: ٣٥- ٥١)، ومعجزة قانا (٢: ١- ١١)، الأمر الذي يكشف عن قوة يَسُوعَ المغيرة.

(د) وصف يَسُوعَ خيمة الاجتماع بأنها "بيت الله" (مت١٢: ٤) وكان ردًا على تحدي الفَرِّيسِيِّينَ لمشروعية قطف سنابل القمح يوم سبت

(انظر ١صم١٢: ٢- ٧؛ هو٦: ٦). وفي معرض رده قال يَسُوعَ: "ولكن أقول لكم إن ههنا أعظم مِنَ الهَيْكَل" (مت١٢: ٦). وهذا الشئ قد يكون مجتمع التلاميذ، الذين مع المَسِيح يشكلون "ابْنُ الإنسان" المتحد (١٢: ٨) او قد يكون مَلَكُوتَ الله الحاضر بنا عليه مِنَ المجتمع الاسخاتولوجي أو البقية المؤمنة مِنَ شعب الله. ومع ذلك، فثمة دارسون كثيرون ينسبون العبادة إلى يَسُوع نفسه باعتباره هَيْكَل الله الجديد (انظر يو٢: ٢١).

(هـ) في الأسبوع الأخير مِنَ خدمته أدان ممارسة الحلف- مِنَ بين أمور أخرى- بالهَيْكَلَ أو بجزءٍ منه (مت٢٣: ١٦- ٢٢، انظر٥: ٣٣- ٣٧). فالحلف جزء مِنَ الهَيْكَل (وهذا بحسب تَعْلِيمَ معلمي اليهود أقل إلزامًا مِنَ الحلف بالله نفسه) يُعد في الواقع نفاقًا في المعاملة فبالحري، يجب أن يلتزم المرء بكلمته، ويجب ملاحظة أن الله الذي قدّس الهَيْكَل يقدس أيضًا أجزاءه العديدة. وعلى ذلك، فأي حلف مِنَ هَذَا القبيل يُعد حلفًا بالله نفسه.

(و) بالنسبة لموضوع ضريبة الهَيْكَلَ (مت١٧: ٢٤- ٢٧) — stater، (درهمين، عملة فضية، ٥٠٨٨).

٣. دمار الهَيْكَلَ: في مجموعتين مِنَ الفقرات يناقش يَسُوعَ الدمار الذي سيحل بالهَيْكَل. في المجموعة الأولى يشير إلى هَيْكَل جسده (مت٦١:٢٦، ٢٧: ٤٠؛ مر١٤: ٥٧، ٥٨؛ ١٥: ٢٩، ٣٠؛ يو١٨- ٢٢، انظر أع٦: ١٤). وكان يَسُوعَ قد حل محل الهَيْكَلَ المادي كمسكن لله، حيث يتقابل فيه الله مع البشر.

وفي المجموعة الثانية يتنبأ يَسُوعَ بالخراب المادي لهَيْكَلَ أُورُشَلِيمَ (مت٢٤: ١، ١٥، مر١٣: ٢، ٣، ١٣؛ لو٢١: ٥، ٦، ٢٠). وسبب الدمار هُوَ رفض قادة اليهود، والشعبِ اليهودي لنداءات الله يَسُوعَ في شخص يَسُوعَ. لأن مجئ يَسُوعَ إلى أُورُشَلِيمَ، وتفقد الهَيْكَل لم يحقق الرد المناسب بالتوبة والإيمَانِ والالتزام. لقد رفض الله مِنَ شعبه سيكون دمار الهَيْكَلَ عقوبةً لهم وهذا ما كان متوقعًا مِنَ اللعنة التي أوقعها يَسُوعَ على شجرة التين (مت٢١: ١٨، ١٩؛ مر١١: ١٢- ١٤). وسوف تكون العلامة "رجسة الخراب" (مت٢٤: ١٥- ٢٢؛ مر١٣: ١٤- ٢٠؛ لو٢١: ٢٠- ٢٤).

وقيام يَهُوذَا بطرح الفِضَّةَ المرفوضة في الهَيْكَلَ (مت٢٧: ٥) يشير إلى التدنيس الدائم للهَيْكَل بموت يَسُوعَ. وانشقاق حجاب الهَيْكَل عند مَوْتِ يَسُوعَ (مت٢٧: ٥١؛ مر١٥: ٣٨؛ لو٢٣: ٤٥) يبين لنا أن الدخول إلى الله الآن بموت المَسِيح.

٤. الهَيْكَلَ في سفر أعمال الرسل. مَوْتِ يَسُوعَ وقيامته لا يعني رفض الهَيْكَلَ أو إِسْرَائِيلِ مِنَ أجل الكَنِيسَةِ الأولى. فعظات سفر الأعمال الموجهة إلى اليهود تلقى بذنب مَوْتِ يَسُوعَ وبشكل قاطع القيادة اليهودية (انظر أع٢: ٢٣؛ ٣: ١٣، ١٤؛ ٤: ١٠، ١١، ٥: ٣٠؛ ٧: ٥٢؛ ١٠: ٣٩؛ ١٣: ٢٧- ٢٩)، ولكنها كلها توجه الدعوة إلى التوبة والإيمَانِ والعودة إلى الله ولم يرفض الله بعد وبشكل بات شعبه القديم. وهكذا أيضًا، لا يزال هُوَ المكان الذي عينه الله للعبادة، على الرغم مِنَ أن ذلك يكون الآن في سياق الشركة المَسِيحِية (٢: ٤٦، ٣: ١- ١٠). وحتى أع٢٢: ١٧ أعطي بُولُسُ إعلانًا إلهيًا في الرَّبِّ المقام فيما كان يصلي في الهَيْكَلَ.

كان الرسل يعلمون في الهَيْكَلَ على غرار ما كان يعمله يَسُوعَ (٥: ١٢، ٢٠، ٢١). وبُولُسُ، كيهودي، كان يحترم الطقوس والشعائر الخاصة بالهَيْكَل، وقد أحضر قربان تطهير النذير (٢١: ٢٦؛ ٢٤: ٦، ١٢، ١٨؛ ٢٥: ٨؛ ٢٦: ٢١). ويجب فهم موقفه في سياق إصراره على أن يصير للكل كُلّ شئ ليخلص على كُلّ حال قومًا (١كو٩: ١٨- ٢٣). وطالما ظل الهَيْكَلَ قائمًا لم تنزل الدينونة على الشعب. والواقع أن الكَنِيسَةِ الأولى كانت بالضرورة كَنِيسَةِ يهودية. وبعد الرؤيا التي رآها بطرس فقط فُتحت الكَنِيسَةِ أمام مؤمني الاسم ١٠أع١٠) وعلى الرغم مِنَ ذلك، سمعنا نغمة فقد تتعلق بالهَيْكَل بدأت في كلام استفانوس (٧: ٤٤- ٥٠)، وبصفة غير مباشرة في الخطاب الذي ألقاه بُولُسُ في آريوس باغوس (١٧: ٢٤).

٥. الهَيْكَلَ في رسائل ع. ج. وحينما يُوصف المجتمع المَسِيحِي بأنه هَيْكَلَ الله، هنا تُستخدم كلمة (naos٣٧٢٤ وعبارة "to hieron " ترد في ١كو٩: ١٣ فقط، حيث يستخدم بُولُسُ تث١٨: ١ ليطالب بدعم مالي لعاملين مسيحيين على أساس نمط ع. ق أن الذين يعملون في خدمة الهَيْكَلَ يعطون طعامًا نظير عملهم. وتستخدم الرسالة إلى العبرانيين عبارة "ta hagia" ("أقداس مصنوعة"، hagios، قدوس، ٤١) للمسكن في إطار مناقشته طقس يوم الكفارةكنوع مِنَ أعمال المَسِيح كرئيس كهنة (عب٩: ٢٤، ٢٥، انظر ١٣: ١١؛ لا١٦٧). oikos theou، بيت الله، وترد في ١تي٣: ١٥ (انظرعب٣: ٦؛ ١٠: ٢١؛ ١بط٤: ١٧).

انظر أيضاً naos، هَيْكَلَ (٣٧٢٤).

٢٦٤٠ (hieroprepēs، يليق بشخص أو شئ مقدس) ← ٢٦٤١.

٢٦٤١ ἱερός، ἱερός، (hieros)، مُقدّس (٢٦٤١)، ἱεροπρεπής (hieroprepēs)، يليق بشخص أو شئ مقدس (٢٦٤٠)؛ ἱεροσυλέω (hierosyleō)، يسرق الهَيْكَلَ (٢٦٤٤)؛ ἱερόσυλος (hierosylos)، سارق الهَيْكَلَ (٢٦٤٥)؛ ἱερόθυτος (hierothytos)، مُقدّس، ذبيحة للإله (٢٦٣٨).

ث ي& ع. ق كلمة " hieros" في ث ي تعني ما جددته، ملأته، أو قدسته القوة الإلهية. وعلى العكس مِنَ كلمة "to hagios"، تقي، مخلص، semnos، مبجل، جليل (← sebō، ٤٩٣٦) وكلها تحتوي على عنصر أخلاقي، hieros تشير إلي ما هُوَ مقدس في ذاته وبطبيعته، بعيدًا عن أي حكم أخلاقي. ولم تُستخدم عن الآلهة أنفسهم، بل على ما ينتمي إلى مجالهم، ما قدسوه وما قُدس لهم.

ومن بين الأشياء التي وصفت أنها مقدسة رأس زيوس وسريره الذي هُوَ مسكن الآلهة (المناطق الثلجية بالأولميب)، وحراشيف كرونوس، وقوس هرقل، ومركبة أخيل. والآلهة أنفسهم قدسوا أشياء مثل النور، الهواء، الليل والنهار الأرضي، الأرض المثمرة، والمدن مثل برغامس، طيبة أثينا. وهكذا بالنسبة للناس، فقد قيل إنهم "hieroi" لأن لهم سمات جاءتهم مِنَ الآلهة. ومثل، الملوك "hieroi" لأَنَّهُمْ تلقوا سلطاتهم مِنَ الالهة. ومن عهد أغسطوس (٦٣ ق. م - ١٤م) كان الامبراطور الروماني يُخاطب بلقب " hieros" وليس شخصه فحسب، بل كُلّ شئ يتعلق به يُحسب " hieros" لأن الآلهة قدسته.

٢. (أ) وفكرة التكريس للآلهة أدت إلى عالم العبادات السرية، والتي كانت العامل الحاسم العام في تحديد معنى" hieros". وحتى لو كان كُلّ شئ يُدعى " hieros" لا ينتمي إلى العبادات مباشرة، فإنه على الرغم مِنَ ذلك يظل مرتبطا بها. ومثل، حينما يُدعى الكورس" في المسرح hieroi، فذلك مرده أنهم يوصلون رسالة مقدسة، والترانيم التعبدية التي تُكرس للآلهة هي hieroi ، والدائرة التي يُمارس فيها العدل تسمى hieros. وهكذا أيضًا يمكن استخدام hieros بالنسبة للناس، وبصفة خاصة أولئك الذين أدخلوا إلى الأسرار.

(ب) "ta hiera" (حرفيًا، الأشياء المقدسة) تشير قبل كُلّ شئ إلى الذبيحة، وأحيانًا إلى حيوان الذبيحة، والبشائرomens التي تصاحب الذبيحة. وعلى الرغم مِنَ ذلك، فإن ta hiera كانت تستخدم تقليديًا للأشياء المتعلقة بالعبادة (التماثيل، الملابس، الأدوات المقدسة، إلخ)، الأعمال، والعبادات نفسها.

(ج) to hieron، أخذت وبشكل طاغ معنى المقدس، مركز العبادة

(← ٢٦٣٩).

٣. "*hieroprepes*" معناها مكرس، مقدم لله، أو قدم كذبيحة، وهي على وجه الخصوص كلمة خاصة بالعبادة. وصيغة الجمع *ta hierothyta* معناها الذبيحة، أو لحم الذبائح. بالنسبة لكلمة "*hiereits*" كاهن، *archiereiis* رئيس الكهنة، الكاهن الأول، (← ٢٦٣٦، *hiereus*).

٤. في سبب معظم مجموعة الْكَلِمَة "*hieros*" ترجع إلى الْكَلِمَة العبرية *kohen* (في الشكل، الْكَلِمَة الموازنة لـ *kahan*، يكون كاهنًا، يخدم ككاهن). أما كلمة *hieros* فلا تناسب مفهوم القداسة اليهودي الذي كان سائدًا في زمن القيام بسبب، لأنها كانت تعني ما هُوَ مقدس في حد ذاته، بمعزل عن أي عنصر أخلاقي لأن الْمَسِيحِي لا يعرف إلاَّ ما يتطابق مع التوراة، وهذا هُوَ بمفهومه ما يمكن أن يكون مقدسًا. وحتى هَيْكَل أُورُشَلِيمَ لم يكن على وجه العموم يُدعى "*to hieron*" قبل ظهور كتب الأبوكريفا (مع ذلك، انظر ١أخ ٩: ٢٧؛ ٢٩: ٤؛ ٢أخ٦: ١٣). ومع ذلك، يمكن استخدام هذه الكلمات للكاهن، وأنشطته (← ٢٦٣٦ وكاهن، *hiereus*).

ع. ج معظم كلمات هذه المجموع ترد بشكل نادر فقط في ع. ج "*hierothytos*" (ترد في ١كو١٠: ٢٨ فقط) هي اللحم الذكاء ذُبح للأوثان. وحقيقة أن بعض الْمَسِيحِيين استمروا يأكلونه- رغم معرفته بحقيقته، أثارت أسئلة تتعلق بالضمير في كورنثوس، ولقد حاول بُولُس حلها بتوجيه الْكَنِيسَةِ إلى مجد الله والاهتمام بالآخرين (١٠: ٣١، ١١: ١).

٢. "*hieroprepes*"، يليق بشخص أو شئ مقدس، جدير بالاحترام (في تي٢: ٣ فقط)، تتناغم مع الأفضلية لما هُوَ موقر ويتعلق بالعبادات في الرسائل الرعوية. في هذه الآية يتوجب على النساء العجائز في الْكَنِيسَةِ أن تسلكي كما يليق بالقداسة.

٣. "*hieros*"، مقدس، ترد في ٢تي٣: ١٥ في سياق وقور وفي إشارة إلى "الكتب المقدسة" - (تماثل ما يرد في كتابات فيلو ويوسيفوس). وعلى الرغم في أن الكلمات في غير ذلك لم تكن رائجة، إلاَّ أنه يمكن استخدامها بسهولة أكثر عن الأسفار المقدسة لأنها تتضمن نوعية مقدسة في حد ذاتها. وفي العادي "الأشياء المقدسة" ("الْهَيْكَل").

٤. "*hierosylos*" معناها "سارق الْهَيْكَل"، الشخص الذي يدنس الْهَيْكَل في أع١٩: ٣٧ قام كاتب مدينة أفسس بالدفاع عن بُولُس ورفاقه ضد اتهام في هَذَا القبيل. لقد اتهم الرسول بأنه يعلم بأن "التي تُصنع بالأيادي ليست آلهة" وهو بهذا يضعف الصناعة ويسئ إلى هَيْكَل ارطاميس (١٩: ٢٦، ٢٧). والفعل المستخدم هنا "*hierosyleo*" يرى هياكل (رو٢: ٢٢) يبدو أنه يشير إلى مشكلة ما تثار منا مناقشات معلمي اليهود. إلى أي مدى يمكن السماح بالمتاجرة في أدوات وممتلكات هَيْكَل وثني، مع أنها كانت نجسة مِنَ الناحية الطقسية، كان يُسمح بمثل هذه المعاملات في ظروف معينة، وهي إنه إذا كان ذلك مِنَ شأنه أن يعطل العبادة الوثنية "ويبدو أن بُولُس كان يرفض هذه الممارسات المنحرفة. ربما تشير الآية أيضًا إلى ممارسات بعض اليهود الذين ينزعون الأوثان الذَّهَبِية والزمنية في المقادس لربحهم الشخص.

٥. بالنسبة لـ "*to hieron*"، هَيْكَل (وبدون استثناء تقريبًا، هَيْكَل هيرودس) ← ٢٦٣٩. وأهم اختلاف بين "*hieron*" وَ "*naos*" ← (٣٧٢٤) هي أن الأولى لم يُعلق عليها أبدًا سمة رومية. فهي دائمًا تعني الْهَيْكَل بجدرانه، أبوابه، وأروقته، ودوره ومبانيه.

انظر أيضاً *hagios*، قداسة، تقديس (٤١)؛ *hosios*، ورع، قدوس، تقي (٤٠٠٨).

٢٦٤٢ (*Hierosolyma*، أُورُشَلِيمَ) ← ٢٦٤٧.

٢٦٤٤ (*hierosyleō*، يسرق الْهَيْكَل) ← ٢٦٤١.

٢٦٤٥ (*hierosylos*، سارق الْهَيْكَل) ← ٢٦٤١.

٢٦٤٦ (*hierourgeō*، يؤدي خدمة كهنوتية) ← ٢٦٣٦.

٢٦٤٧ Ἰερουαλήμ، Ἰερουαλήμ (*Ierousalēm*)، أُورُشَلِيمَ (٢٦٤٧)؛ Ἰεροσόλυμα (*Hierosolyma*)، أُورُشَلِيمَ (٢٦٤٢)؛ Σιών (*Siōn*)، صِهْيَوْنَ (٤٩٩٤).

ث ي & ع. ق كلمتا *Siōn*، *Ierousalēm*، أسماء علم، لم يكونا معروفين في بدايات ث ي. وصيغة الاسم *Hierosolyma* كان يُطلق على المدينة الواقعة في مقاطعة اليهودية الرومانية، أما الاسم *Hierosolymites* فكان يُطلق على كُلّ مِنَ يسكن في أُورُشَلِيمَ. وقد استعلنت اليهودية الهلينينة هذه الترجمة للاسم العبري تجعله شبه الاسم اليوناني "*hieros*"، مقدس، كي تميز المدينة ويصبح اسمها "المدينة المقدسة" باليهودية.

٢. (أ) وجد الإِسْرَائِيلِيون أن اسم "أُورُشَلِيمَ" يشابه اسم "دولة مدنية" خاصة باليبوسيين (انظر يش١٠: ١) ومن ثم استخدموه والاسم قد يعني إلى حد ما "أساس شاليم" أي، إله- طبقًا كنصوص أو تمارين كان يجسد الفجر- وكان هَيْكَله في هذه المستوطنة، والتي كانت في الأساس تقع على تل صِهْيَوْنَ. وفي وقت لاحق مِنَ التاريخ، كان "أُورُشَلِيمَ" وهو الاسم الذي أطلق على كُلّ المستوطنة التي كانت قد توسعت إلى حد كبير. وبعد أن استولى عليها دَاوُدَ، سُميت أيضًا "مدينة دَاوُدَ". أما اسم المدينة بحسب ما جاء في قض١٩: ١٠، ١١؛ أخ١١: ٤ فهو "يبوس" وهو مشتق مِنَ اسم "اليبوسيين".

(ب) وبيان أصل الاسم "صِهْيَوْنَ" (بالعبرية *siyyon*) لا يمكن شرحه بشكل مؤكد "وهو مأخوذ بالفعل مِنَ فترة كنعانية سابقة للجنة الإِسْرَائِيلِية، وهو يمثل وصفًا للمنطقة واسمًا جغرافيًا. ومن أقدم العصور، كان الاسم صِهْيَوْنَ يُطلق على التلِ الجنوبي الشرقي، وهو موقع الحصن اليبوسي الأصلي، ومستوطنه أُورُشَلِيمَ الكنعانية القديمة (يش١٠، خز١٦: ٢- ٥).

٣. (أ) كلمة "*yrusdlayim*" ترد ٦٦٠ مرة في ع. ق، وكلمة "*siyyon*" ترد ١٥٤ مرة. وسبب تأخذ الْكَلِمَة الأصلية على أنها *Ierousalēm* (مؤنث)، وفي كتب الأبوكريفا تأتي عادة *Hierosolyma* (جمع محايد). وقد وُصف سلطان هذه المدينة في أسفار ع. ق القانونية بالاسم الضاف "*Ierousalēm*" (سكان {القاطنون في} أُورُشَلِيمَ في إش٥: ٣؛ زك١٢: ١٠)، أما في كتب الأبوكريفا نجد كلمة "*Hierosolymites*" ("أورشليمي"، مثل؛ سي٥٠: ٢٧؛ ٤مكا٤: ٢٢؛ ١٨: ٥).

(ب) وكمدينة محايدة، لا تنتمي إلى يَهُوذَا أو لإِسْرَائِيلِ ومع ذلك تقع تمامًا بين أراضي كُلّ منهما، فمن ثم كانت أُورُشَلِيمَ عاصمة نموذجية بالنسبة لدَاوُدَ. ومنذ أن استولى عليها دَاوُدَ بجيش مِنَ المترقة، ظلت مستقلة (انظر٢صم٥: ٦- ١٠). وكان إحضار تابوت الله إلى أُورُشَلِيمَ (٢صم٦) عملاً حاسمًا لإضفاء مزيد مِنَ الأهمية لهذه المدينة، لأنها أصبحت عندئذ بيت العبادة المركزي لجميع إِسْرَائِيلِ. وحتى بعد أن انفصلت المملكة الشمالية عن الجنوب، احتفظت أُورُشَلِيمَ بأهميتها اللاهوتية المركزية بالنسبة لإِسْرَائِيلِ كلها (١مل١٢: ٢٧، ٢٨). "رب الجنود الجالس على الكروبيم" (٢صم٦: ٢) الآن هُوَ "الساكن في جبل صِهْيَوْنَ" (إش٨: ١٨)، على "جبل بيت الرّبّ" (إش٢: ٢، ٣؛ مي٤: ١، ٢).

وأورشليم- باعتبارها العاصمة الملكية- أصبحت قلب المملكة السياسية. وباعتبارها "المدينة المقدسة" (إش٤٨: ٢، ٥٢: ١)،

أصبحت موقع تركيز الآمال الثيوقراطية بشكل متزايد جدًا. وكل مِنَ الخبرة التاريخية والتامل اللاهوتي يدعمان الفكرة القائلة بحصانة مدينة الهَيْكَلَ وعدم إمكانية تدميرها (انظر ٢مل١٨، ١٩؛ ٢أخ٣٢؛ إش٣٦، ٣٧؛ إر٧: ٤). وكانت إبان فترة السبي تحتضن كُلّ التطلعات (مز١٣٧). وسرعان ما ارتبط اسم المدينة بالتوقعات الاسخانولوجية (إر٣١: ٣٨: ٤٠). وستصبح أورُشَلِيمَ موضع تركيز العالم كله، وسوف تتدفق عليها كُلّ الأمم (٣: ١٧)، وعندئذ تدعى "بيت صلاة لِكل الشعوب" (إش٥٦: ٧). وفي كُلّ هذه الأفكار المعقدة، كثيرًا ما ترد أورُشَلِيمَ وصِهْيَوْنَ كهنوتين متلازمين.

(ج) وعلى الرغم مِنَ ذلك، حين تكلم الأنبياء عن الظروف التي لاحظوها في أورُشَلِيمَ عن الله، وأصبحت زانية. وأصبحت عبادة الأوثان وتجاهل وصايا الله مِنَ الأمور الشائعة في المدينة وعلى ذلك، أعلنوا دينونة الله على المدينة (مثلًا، إش٣٢: ٩- ١٤؛ إر٦: ٢٢- ٣٠). وهذه دينونة كان لاَ بُدّ وأن تأتي لأن الشعب الذي فسد وزاغ لن يتوب ويعود إلى الله (٤: ٣، ٤). وسوف تتم هذه الدينونة على أيدي شعوب وملوك غريبة، الأمر الذي ينتهي إلى أن تصبح أورُشَلِيمَ مدينة نقية وطاهرة (إش٤٠). لقد فكر الله في أن يعود ويحسن إلى أورُشَلِيمَ (زك٨: ١٥)، وفي نهاية الأيام "تكون أورُشَلِيمَ مقدسة ولا يجتاز فيها الأعاجم فيما بعد" (يؤ٣: ١٧).

وعلى الرغم مِنَ ذلك، كان يُنظر دائمًا إلى أورُشَلِيمَ الاسخاتولوجية على أنها مدينة في هَذَا العالم، تحسنت وتجددت ولم ينظروا إليها إطلاقًا على أنها مدينة سماوية خارقة للطبيعة. وهكذا، ستواصل كُلّ الشعوب الحج إليها ويقبلون أسلوبًا جديدًا للحَيَاةُ (إش٢: ٢- ٤) وذلك بالرجوع إلى الرَّبِ (إر٣: ١٧). وسوف تتدفق البَرَكَةِ مِنَ أورُشَلِيمَ إلى العالم (حز٤٧: ١- ١٢). ومن هذه المدينة المقدسة سيملك الله على العالم بأسره (إش٢٤: ٢٣، إر٣: ١٧).

٤. والإسْرَائِيلِيون لم يستخدموا في البداية اسم *Sidn* وحين استخدم الأنبياء والشعراء هَذَا الاسم، مددوا أو غيروا في معناه. فمن ناحية أمكن إطلاق اسم صِهْيَوْنَ وأورليم معًا على كافة المدينة بعد تمديدها، وأمكن أن يتساوى اسم صِهْيَوْنَ مع يَهُوذَا (انظر على سبيل مز٦٩: ٣٥، إر١٤: ١٩)، أو حتى مع إسْرَائِيل (إش٤٦: ١٣). ومن ناحية أخرى لم تعد صِهْيَوْنَ تُعرف أنها التل الجنوبي الشرقي بل شملت التل الشمالي الشرقي مع مباني الهَيْكَلَ (انظر مز٢: ٦، ٢٠: ٢). "الرَّبِّ عظيم في صِهْيَوْنِي" (٩٩: ٢، ١٣٥: ٢١)، ورب الجنود يعيش على جبل صِهْيَوْنَ (انظر إر٨: ١٩).

٥. (أ) الأسماء التي استخدمت في اليهودية لم تختلف عن تلك التي استخدمت في ع. ق. أورُشَلِيمَ/ صِهْيَوْنَ كانت المدينة المحبوبة، والتي يوجه إليها المرء وجهه أثناء أوقات الصلوات اليومية (انظردا٦: ١٠). فالمرء يتوجه إليها حاجًا، وحينما يتيسر الأمر، في الأعياد الكبيرة (انظر أع٢: ٢٥، والإنسان يتمنى أن يُدفن فيها عند موته. وكانت أموال هائلة تتدفق على أورُشَلِيمَ في الشتات كضريبة للهَيْكَلَ.

(ب) تكونت أيضًا أفكار إسخاتولوجية. فإلى جانب مفهوم أن المدينة الأرضية ستشهد أنتصار الرَّبِ (٢إسد١٣: ٢٥- ٣٨، سيب٣: ٦٦٣- ٧٠٤) ظهر في الكتابات الرؤيوية اعتقاد في أورُشَلِيمَ السماوية التي كان لها وجود مسبق (٢با٤: ٢- ٧)، وأنها ستنزل إلى الأرض في نهاية الأيام (٢إسد١٠: ٢٧، ٥٤؛ ١٣: ٣٦) ـــ وأورشليم/ صِهْيَوْنَ الْجَدِيدَة ستكون على قدر مِنَ الجمال لا يمكن تصوره (طو١٣: ١٦، ١٧)، وتسكنها جماهير لا تحصى (سب٥: ٢٥١، ٦٨) ويحكمها الله نفسه (٣: ٧٨٧).

ع. ج ١. يرد اسم أورُشَلِيمَ في ع. ج ١٣٩ مرة. وكافي سب نجد الصيغتين *Ierousalēm* ترد (٧٦ مرة) ، *Hierosolyma* ترد (٦٣ مرة). والإسم *Sidn* يرد ٧ مرات فقط في العهد لبجديد، ومعظمها في اقتباسات مِنَ العهد لبقديم (عب١٢: ٢٢، رؤ١٤: ١)، يستخدمانه بشكل مستقل).

٢. (أ) في الأناجيل الازائيّة وأعمال الرسل كثيرًا ما تشير اورشليم ببساطة إلى المدينة. وعلى الرغم مِنَ ذلك، كثيرًا ما تربط فكرة لاهوتية هامة بهذا الاسم الجغرافي. وبالنسبة لليهودي المسيطرة على ذمة الحكومة الدينية يرى أن الله اختار أورُشَلِيمَ لتكون موضع تركيز العالم. والرب، الذي يحكم وحده، مارس سيادته هناك مِنَ خلال مؤسستين: الكهنوت (الذي يقوم الذبائح)، والكتبة أو الرابيون {الذين يعرفون الأسفار المقدسة ويشرحونه وهكذا كانت أورُشَلِيمَ "مدينة الملك العظيم" (مت٥: ٣٥، انظر مز٤٨: ٢) والتي بها الهَيْكَلَ، والذي هُوَ المكان الوحيد الذي تُقدم الذبائح المقبولة.

(ب) وبالنظر إلى أنه كان لأورشليم هذه الأهمية الثيوقراطية فمن ثم كان لها دور حاسم في أحداث آلام المَسِيح. وقد اضطر يَسُوعَ إلى الذهاب إلى الذهاب إلى أورُشَلِيمَ كي يكمل رسالته هناك في قلب العالم اليهودي (مت١٦: ٢١، لو٩: ٣١، ٥١)، وهناك واجه يَسُوعَ الكهنة باعتبارهم حفظة التقليد الموسوي (مت٢٣). وإنه لأمر له مغزاه أن تكون أورُشَلِيمَ هي المكان الذي تألم فيه يَسُوعَ ومات وقُبر، ثم قام ثانية. ولم يكن لتضحيته معنى، أو فاعلية إلاَّ في أورُشَلِيمَ (مر١٠: ٣٣، ٣٤). ويا له مِنَ تناقض أن الذبيحة رُفضت مِنَ المؤسسات الدينية والحاكمة، في حين أنها كانت مقبولة مِنَ الله.

٣. وأورشليم لها أهميتها الخاصة في الفكر اللاهوتي في كتابات لوقا. فهو يبدأ إنجيله، بل ويختمه أيضًا أعمال وقعت في أورُشَلِيمَ وفي هَيْكَلَها (لو١: ٥- ٢٥، ٢٤: ٥٣)، ويواصل سفر الأعمال في نفس هَذَا الاتجاه. كما أن تلاميذ المَسِيح، الذين ظهر لهم بعد قيامته مِنَ الأَمْوَاتِ، ظلوا في أورُشَلِيمَ بناء على أمره الواضح (لو٢٤: ٤٩، ٥٢)، منتظرين انسكاب الروح القدس (أع١: ٤؛ ٢: ١-٤). وطبقًا لإرساليتهم، قاموا بالكرازة بالأحداث الإلهية لجميع الشعوب، بدءًا مِنَ أورُشَلِيمَ (لو٢٤: ٤٧، أع٥: ٢٠، ٢١). وظلت للمدينة أهميتها البالغة لدى شعب الله. ومثلًا، فإن ما يسمى بالمجلس الرسولي، اجتمع داخل جدرانها (أع١٥: ١-٣٣، انظر٢١: ١٨).

٤. ومع ذلك، يتوجب أن نذكر مفهومًا آخَرَ في الأناجيل الازائيّة يتناغم مع رسالة ع. ق النبوية عن أورُشَلِيمَ باعتبارها المدينة الشريرة. فقد كانت تقتل رسل الله (مت٢٣: ٣٧- ٣٩). ولم يكن أي نبي يواجه أخطارًا بأكثر مما كان يتعرض لها في أورُشَلِيمَ (لو١٣: ٣٣). ولم تكن المدينة تعرف ما هُوَ لسلامها (١٩: ٤٢). ومكانها لم يكونوا يريدون أن يُجمعوا معًا (مت٢٣: ٣٧). وعلى ذلك، حقّت عليها الدينونة (لو١٩: ٤٣، ٤٤)، والتي سيتم تنفيذها على أيد شعوب أجنبية (٢١: ٢٠). وسوف تُدمر أورُشَلِيمَ (مت٢٣: ٣٨؛ لو٢١: ٢٤)، وعلى ذلك ينبغي على أصحاب الفطنة أن يبكوا عليها وينوحوا (لو٢٣: ٢٨- ٣١).

وتبدأ هذه الدينونة على أورُشَلِيمَ حين ينشق حجاب الهَيْكَلَ إلى نصفين (مت٢٧: ٥١) عند مَوْتِ يَسُوعَ، وتتفتح القبور خارج المدينة (٢٧: ٥٢، ٥٣). غير أن شيئًا جديدًا قام مِنَ بين الأطلال. سوف يعود يَسُوعَ إلى المدينة التي دُمرت وسوف يُستقبل بالهتافات التي تُرحب بالمسيا (مت٢٣: ٣٩، اقتباسًا مِنَ مز١١٨: ٢٦).

٥. (أ) في إنجيل يوحنا، لم تكن أورُشَلِيمَ هي المكان الذي شهد آلام المَسِيح فقط، بل كانت أيضًا المكان الذي أظهر فيه يَسُوعَ قبسًا مِنَ مجده، حيث أن الكثير مِنَ أعماله ومعجزاته كانت هنا. ويوحنا فقط هُوَ الذي ذكر أن يَسُوعَ كثيرًا ما كان يأتي مِنَ الجليل إلى أورُشَلِيمَ (٢: ١٣- ١٧؛ ٥: ١، ٢؛ ٧: ١- ١٠؛ ١٢: ١٢- ١٥).

(ب) وُلد بُولُسَ في طرسوس (أع٢١: ٣٩، ٢٢: ٣)، غير أنه مِنَ

المرجح أن أورُشَلِيمَ هي التي شهدت فترة صباه وتنشئته. وأورشليم، بالنسبة له أيضًا كانت مركز العالم المَسِيحِي، ولكن بمعنى يختلف عن المعنى الذي ورد في الأناجيل الازائيّة وسفر أعمال الرسل. فالكرازة بالإنجيل مِنَ أورُشَلِيمَ (رو١٥: ١٩)، وأوجدت وحدة جديدة بين الأمم واليهود، الـ "ekklesia" (انظر أف٢: ١٤). وقد أكد بُولُسُ اتفاقه مع المجلس الرسولي في أورُشَلِيمَ (غل٢: ١- ١٠). ولكنه لم يعتبره السلطة العليا. وإذا كان يسعى وراء الرسل (انظرغل١: ١٨- ٢٠)، فإنما كان ذلك بدافع المحبة الأخوية والاحترام، لأنّهُمْ يسبقونه مِنَ ناحية الترتيب الزمني (١: ١٧، ١٨). لكنه تلقى تكليفه وأوامره- مثلهم- مِنَ الرَّبِّ يَسُوعَ نفسه (١: ١، ٢: ٢).

وبالنظر إلى أن الْمَسِيحِيين الاسميين كان لهم نصيب في البركات الروحية التي أعطيت للكنيسة الأولى في أورُشَلِيمَ، كان مِنَ الطبيعي أن يقول بُولُسُ إن هذه الكنائس يجب أن "يخدموهم في الجسديات أيضًا"، وذلك في شكل معونة مالية (رو١٥: ٢٧). وبوسعنا أن ننظر إلى الجمع الذي قام به بُولُسُ على أنه إضفاء الصفة الشرعية على واجب الكنائس المَسِيحِية الأممية تجاه أورُشَلِيمَ والاعتماد المتبادل بين الكنائس المَسِيحِية الأممية والكنيسة الأم في أورُشَلِيمَ (انظر أيضًا ٢كو٨: ١٤- ١٥؛ ٩: ١٢).

(ج) يصف سفر الرؤيا أورُشَلِيمَ (دون ذكر الاسم) بأنها البقعة التاريخية التي شهدت آلام المَسِيح (١١: ٨)، بل إنها اشتركت في الأحداث النهائية. وباعتبارها الدينة الشريرة "والتي شُبهت مجازيًا بسدوم ومصر" (١١: ٨)، سوف تُداس بالأقدام، في حين أن الهَيْكَلُ والذين يصلون فيه سوف يخلصون (١١: ١- ١٢، انظر لو٢١: ٢٤). في رؤ١٤: ١، يرد الاسم الذي ذكره ع. ق عن جبل الهَيْكَلُ، وهو جبل صِهْيَوْنَ.

٦. وبمعزل عن الاستخدامات التبوجرافية للاسم والتي أُشير إليها حتى الآن، نجد أيضًا في ع. ج فكرة أورُشَلِيمَ السمائية. (أ) في غل٤: ٦ يتحدث بُولُسُ عن "أورُشَلِيمَ العليا" (غل٤: ٢٦)، والتي- على أساس تفسير مجازي "هي المرأة الحرة التي ولدت مؤمنين. وفي التقليد الرؤيوي اليهودي، أورُشَلِيمَ كانت المكان الذي له وجود مسبق، والذي كان مجد الله حاضرًا فيه دائمًا. وبالنسبة لبُولُسُ كانت هي هي أيضًا المكان الذي يتحرر فيه الإنسان مِنَ الناموس. وَ "أورُشَلِيمَ العليا" هذه تشكل تناقضًا تامًا لمدينة أورُشَلِيمَ الحالية، والتي تدعى أم الْمُؤْمِنِينَ (٤: ٢٥).

(ب) تتحدث عب١٢: ٢٢ عن "أورُشَلِيمَ السماوية" والتي يقع فيها جبل صِهْيَوْنَ. وهي المكان الذي جاء إليه المؤمنون نتيجة علاقتهم بيَسُوعَ وع. ج.

(ج) في رؤ٣: ١٢، ٢١: ٢، وُصفت "أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ" على أنه مدينة سماوية. وفي نهاية الزمان تنزل مِنَ السماء كعروس للمسيح الممجد، وتستقبل مواطنيها الذين وُسموا بأنهم غلبوا (٣: ١٢). وهذه المدينة الجميلة (٢١: ٢، ١٠، ١١) ممتدة الأطراف وإلى مدى بعيد (٢١: ١٢- ١٦)، غير أن شيئًاواحدًا لا نجده فيها، وهو "الهَيْكَلُ" لأن الرَّبِّ الإله القادر على كُلّ شئ هُوَ والخروف هَيْكَلَها (٢١: ٢٢). وهذا القول يأتي متناقضًا مع التوقعات اليهودية التي مفادها أن الهَيْكَلُ سيشكل النقطة الأساسية لأورشليم السماوية.

٢٦٤٨ (hierōsynē)، وظيفة كهنوتية، كهنوت) ← ٢٦٣٦.

٢٦٥٢ Ἰησοῦς ،Ἰησοῦς ،(Iēsous)، يَسُوعَ (٢٦٥٢).

ع. ق Iesous، هُوَ الصيغة اليونانية للاسم اليهودي الوارد في ع. ق وهو "Yesua"، والذي تم الوصول إليه بنقل العبري وإضافة a nom. s- وذلك لتسهيل الاسم. ويبدو أن الاسم Yesuaᶜ (يشوع) أصبح شائع الاستعمال أيام السبي البابلي بدلاً مِنَ الاسم الأقدم منه Y'hosua. أما الاسم القديم والصنع الأكثر حداثة للاسم ترجمتها كلها بشكل متماثل إلى Iesous. يشوع بن نون، الذي خلف موسى وأكمل احتلال أرض الموعد بأسباط إسْرَائِيلِ، ظهر بهذا الاسم (انظر خر١٧: ٨- ١٦، عد١١: ٢٧- ٢٩، تث٣١: ٣، ٧، ٨، ٢٣؛ ٣٤: ٩، سفريشوع). والاسم معناه "يهوه خلاص" أو "يهوه عون" (انظر الفعل yāšaᶜ يساعد، يخلص).

وبين اليهود الفلسطينين، وكذلك بين يهود الشتات كان اسم "يَسُوعَ" موزعًا على نطاق واسع وبشكل عادل في فترة ما قبل المَسِيحِية، كما في أوائل الحقبة المَسِيحِية. انظر يشوع بن سيراخ، مؤلف كتاب "سيراخ" وهو مِنَ كتب الأبوكريفا (انظرسي٥٠: ٢٧). وقد ورد الاسم يَسُوعَ في كتابات يوسيفوس (القرن الميلادي الأول) ليس أقل مِنَ ١٩ مرة، بما في ذلك "يَسُوعَ المدعو المَسِيح" (اليهودية قديمًا ٢٠: ٩، ١). كذلك يرد الاسم في نصوص يهودية عديدة غير أدبية، مِنَ بينها نقوش على المقابر والمعظمات في منطقة أورُشَلِيمَ.

ع. ج يظهر ع. ج أيضًا أن الاسم "يَسُوعَ" كان واسع الانتشار بين اليهود أيام يَسُوعَ الناصري وتلاميذه. وهكذا في سلسلة نسب المَسِيح الواردة في إنجيل لو(٣: ٢٩) كان يحمله أحد أسلافه، دون أن يقال أنّ هَذَا أمر غير عادي. وورد في كو٤: ١١ ذكر شخص مسيحي يهودي اسمه يَسُوعَ، له اسم ثان غير سامي وهو "يسطس".

وعلاوة على ذلك، اسم يشوع الذي ورد في ع. ق يظهر في ع. ج يَسُوعَ (أع٧: ٤٥، عب٨: ٤)

بعض نصوص تقاليد ع. ج تظهر ميلاً نحو ألاّ تستعمل بعد الاسم "يَسُوعَ" (مثل؛ النص الغربي لسفر الأعمال ١٣: ٦)- ومن الجلي أن الدافع هنا التوقير العميق للاسم "يَسُوعَ"، وما مِنَ أحد غير يَسُوعَ يجب أن يحمل اسم "رئيس الإيمَانِ ومكمله" (عب١٢: ٢). وسرعان ما أدى هَذَا التحميل إلى تخلي الْمَسِيحِيين بوجه عام تقريبًا عن استخدام الاسم يَسُوعَ بعد ذلك استخدامًا دنيويًا.

غير أن الأمر الذي لا يقل أهمية هُوَ أنه مع نهاية القرن الأول، أصبح الاسم يَسُوعَ غير شائع كاسم شخصي بين اليهود أيضًا. وقد حل محله الاسم الوارد في ع. ق وهو Y'hosua، مع الاسم Iason، نسخته اليونانية، وسرعان ما اعتادت اليهودية التلمودية حين تضطر إلى ذكر اسم يَسُوعَ الناصري أن تشير إليه بالاسم Yesu وليس بالاسم Yesuaᶜ وعلى الرغم مِنَ أن سبب هَذَا قد يكون مرده الحقيقة الخارجية الخالصة بأن المَسِيحِيين يشيرون إلى ربهم باسم Yesu، وهذا يُعد تعبيرًا أيضًا ليس على كراهية اليهود فقط، بل وأيضًا إلى المدى الذي أصبح معه هَذَا الاسم حكرًا على المَسِيحِيين.

٣. وعلى أساس ما جاء في ع. ج، فقد جاء هَذَا الاسم بتَعْلِيمَات إلهية صدرت ليوسف (مت١: ٢١)، ولأمه مريم (لو١: ٣١). وكذلك ذكر متى توضيحًا للاسم يَسُوعَ: "لأنه يخلص شعبه مِنَ خطاياهم". ومن المؤكد أن هَذَا التفسير مرتبط بمعنى الاسم العبري Y'hosua (انظر التعليق الذي ذكر سابقًا). وفي مت١: ٢١، وبالطبع ربما بتأثير مز١٣٠: ٨، حُدد الخلاص على أنه غفران خطايا الشعب. وما سبق الاحتفاظ لله سابقًا، نُسب الآن إلى يَسُوعَ.

ونفس فهم الاسم يَسُوعَ، وشهادة مناظرًا، ربما كانا في خلفية ما جاء في لو٢: ١١، حيث أن ملاك الرَّبِّ في الليلة التي ولد فيها يَسُوعَ أعلن للرعاة ولادة يَسُوعَ كمخلص sdter (انظر١: ٧٧). وفي هَذَا الصدد لا يجب أن نغفل حقيقة أن لوقا على وجه الخصوص يؤكد أن يَسُوعَ هُوَ مخلص الخطاة (انظر لو١٥). وعلى ذلك، نجد في هذه النصوص، تَعْلِيمًا مبكرًا عن حَيَاة يَسُوعَ وأعماله ورسالته، مع نهج لاهوتي مماثل كما جاء في في٢: ٩. والاسم يَسُوعَ كان يتضمن بالفعل ما تحقق في

وقت لاحق في لقب الرّبّ الذي طبق على يَسُوعَ الناصري المقام والممجد مِنَ أجل خلاص البشرية قاطبة.

انظر أيضاً *Nazarēnos*، ناصري، مِنَ الناصرة (٣٧١٦)؛ *Christos*، المَسِيح (٥٩٨٦)؛ *Christianas*، مسيحي (٥٩٨٥).

٢٦٥٣ ἱκανός، ἱκανός (*hikanos*)، أهل، مستحق، جدير، مُؤهّل، كفؤ (٢٦٥٥)؛ ἱκανότης (*hikanotēs*)، كفاءة، قدرة (٢٦٥٤)؛ ἱκανόω(*hikanoō*)، يؤهّل، يجعله كفواً، تأهيل (٢٦٥٥).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي، كلمة "*hikanos*" والتي لم توجد إلاّ مِنَ أيام الشعراء اليونانيين التراجديين والذين طرحوا فكرة الوصول إلى هدف معين، وتحقيق غرض محدد، معناه كاف، واف بالغرض، كبير بما فيه الكفاية، أو وافر بما يكفي.

٢. (أ) "*hikanos*" في سب تأتي بصفة عامة بمعنى كاف، واف بالغرض: ما يحتاجه العمال المهرة لإنجاز عملهم (خر٣٦: ٧)، حاجة أخ إلى مساعدة (لا٢٥: ٢٥- ٢٨)، وما يكفي لسد الجوع (أم٢٥: ١٦) أو لتقديم ذبيحة (لا٥: ٢٧)، أو لإنزال عقوبة إلهية (عو٥). وعلى هَذا فليس الأمر هنا نتيجة تم تقييمها مِنَ ناحية وصولها إلى معيار محدد، بل الإشارة برمتها إنها مِنَ إلى شخص واحتياجاته (أو احتياجاتها). وانتقل معنى الكَلِمَة مِنَ قياس شئ (يكفي، يفي بالغرض) إلى الفكرة العامة "يحتاج"، يعوزه

(ب) إنه أمر ملفت أيضًا أن سب ترجمة عبارة الله القادر على كُل شئ، ليس بكلمة *panlokralor*، بل وأيضًا بكلمة "*liikano*"، ذو الكفاية الذي لا يحتاج إلى شئ ولعل هَذا نجم عن سوء منهم الكَلِمَة العبرية التي جاءت ترجمة لكلمة القادر على كُل شئ (*sadday*). ويُلاحظ أن الكَلِمَة العبرية التي تترجم "كفاية" أو "احتياج" هي "*day*" وبالنسبة للذي who أحيانًا كلمة *se*. وإذا قسمنا كلمة *sadday* إلى "*se*" وَ "*day*" ستعني عندئذ "الشخص المكتفي" (انظر سب راعوث١: ٢٠، ٢١؛ أي٢١: ١٥؛ ٣١: ٢؛ ٤٠: ٢ سب١٩: ٣٢؛ حز١: ٢٤). والرب ليس في حاجة إلى أن يتمثل بأي معيار أو نموذج خارجي، بل إنه هُوَ بالأحرى الذي يضع المعيار لنفسه ومن ثم يضعه أيضًا بالنسبة لخليقته.

ع. ج ١. استخدام ع. ج لمجموعة كلمة *hikanos* يأتي غالبًا مِنَ اللغة الهلينية، واللغة اليهودية الهيلينية ومعظم الأمثلة- إلى حد كبير (٢٧من بين ٣٩ مرة)

ترد في كتابات لوقا، حيث كلمة *hikanos* تأتي في الغالب الأعم بمعنى كثير، كبير، طويل وتُقال إما على الزمن (مثلا؛ لو٨: ٢٧)، أو الأعداد (أع١١: ٢٤ مثلاً). وليس شئ له أهمية لاهوتية هنا باستثناء القول الصعب الذي قاله يَسُوعَ بخصوص السيفين (لو٢٢: ٣٨).

وإذا كان في الأساس قد أرسل رسله في مهمة كرازية، دون أية وسائل حماية خارجية (انظر لو٢٢: ٣٥)، إلاّ أن يَسُوعَ يحثهم الآن أن يبدوا شجاعتهم وتحملهم في مواجهة التجارب والصعاب والسيفان المذكوران في ٢٢: ٣٨ ليسا الاستعمال، وهذا ما نستشفه مما جاء في لو٢٢: ٤٩- ٥١. بل بالأحرى، يجب أن تتوفر في الرسل شجاعة الفرسان الذين هم على استعداد للتضحية بحياتهم في سبيل قضيتهم. ونظرًا لأن يَسُوعَ أدرك نواياهم فمن ثم قال "يكفي".

٢. وكافة الأمثلة الأخرى لكلمة " *hikanos*" في ع. ج ترد غالبًا في كتابات بُولُسَ. وإذا أخذنا بالارتباط بما جاء في مت٨: ٨؛ مر١: ٧، فهي تشير إلى تطور لغة جهر بالإيمَانِ في الكَنِيسَةِ الأولى: لست مستحقًا "مِنَ هُوَ كفء" (٢كو٢: ١٦؛ ٣: ٥) لأن يكون رسولاً (١كو١٥: ٩)، لأن يكون خادمًا للعهد الجديد (٢كو٣: ٦)، أو لخدمة المَسِيح (مر١: ٧). لست مستحقًا لحضوره (مت٨: ٨)، الذي يغيرني إلى صورته (انظر ١كو١١: ١). إن الأمر راجع تمامًا إلى نعمة الله كوننا قادرين على أن نعمل أي شيء (٢كو٣: ٥، ٦؛ كو١: ١٢، *hika-notes* ، *hikanoo*).

وعلى النقيض مِنَ ذلك، ما جاء في ٢تي٢: ٢ يشير بوضوح إلى أنه في فترة ع. ج القديمة، كان مِنَ شأن مواهب معينة، ولا سيما الأمانة أن جعلت البعضأكثر كفاءة مِنَ الآخرين للقيام بمهمة التَعْلِيمَ. ولكن هضاب لم يهتم بأي حال عل حقيقة الاعتقاد أن الكفاية المَسِيحِية هي دائمًا هبة مِنَ الله. وبُولُسَ الذي يُعد على دراية تامة باستخدام اللغة اليونانية حيث كلمة *hikanos* تعني "كثيرًا" أو كبيرًا (مثل؛ عن الأعداد، ١كو١١: ٣٠، تيسر على نهج سب في استعمالها للكلمة لتترجم العبرية "*day*"، حاجة والجدارة الشخصية للمسيحي تكون بلا معنى عندما يتعلق الأمر بكفايتنا أمام الله. والأعمال المقبولة لدى الله ليست هي التي تؤدى مِنَ أجله، بل هي الأعمال التي يطلبها الله نفسه، وعلى ذلك يقبلها المَسِيحِ مِنَ يد (انظر خر٤: ١٠- ١٢).

انظر أيضاً *arkeō*، يكون كافياً، يكفي، مكتفياً بـ (٧٥٨).

٢٦٥٤ (*hikanotēs*، كفاءة، قدرة) ← ٢٦٥٣.

٢٦٥٥ (*hikanoō*، يؤهّل، يجعله كفواً، تأهيل) ← ٢٦٥٣.

٢٦٥٦ (*hiketēria*، توسل، تضرع) ← ١٢٨٩.

٢٦٦١ ἱλάσκομαι، ἱλάσκομαι (*hilaskomai*)، يسترضي، يكفّر عن، يرحم (٢٦٦١)؛ ἵλεως (*hileōs*)، صفوح، رحيم (٢٦٦٤)؛ ἱλασμός (*hilasmos*)، إستعطاف، ذبيحة إسترضائية (٢٦٦٢)؛ ἱλαστήριον (*hilastērion*)، الذي يُكفّر عنه أو يسترضي، كفارة، غطاء الكفارة (٢٦٦٣).

ث ي& ع. ق١. (أ) الصفة "*hileos*" في ث ي كانت تعني في الأصل: مرح، مبتهج، فرح، وبعد ذلك أخذت معنى كريم، خيّر. وكانت في الأساس تستخدم بالنسبة للحكام والآلهة. (mid. "*hilaskomai*" deponent له معنى سببي ويأتي بمعنى أن يجعله كريمًا، يشبع، *hilasthenai* يجب أن يترجم بمعنى intrans. mid، يسمح لنفسه بأن يُهدأ، وأن يرحم. والفاعل على وجه العموم يكون إنسانًا والمفعول إله، والوضع عادة هُوَ عمل تعبدي عن طريقه يتم تهدئة الإله. وإذا كان إنسان هُوَ المفعول به، يأخذ الفعل معنى يصالح أو يرثو. والاسم "*hilasmos*" نادر في ث ي، ويوجد أساسًا مِنَ الكتابات القديمة وهو يشير إلى العمل الذي يكن بواسطته أن يُستر في الإله. *to hilasterion* هُوَ neut. adjectival مِنَ *hilaste-rios* وجاء في النقوش اليونانية بمعنى عطية استعطافية للآلهة.

(ب) الفكرة الرئيسية مِنَ كلمة *hilasmos*، هي جهد بشري يعظم المرء مِنَ خلاله، ولصالحه القوة الرهيبة والتي كثيرًا ما تكون كارثية والخاصة بالموتى، الشياطين، والآلهة، وتقوية قوة المرء الذاتية بمساعدة مِنَ قوى خارقة للطبيعة. وهذا يفترض توفر معرفة التهديد الذي يواجه الوجود البشري نتيجة حسد، أو عفوية، أو غضب لا مبرر له مِنَ الآلهة كلية القوة. واسترضاء الآلهة يتم عن طريق أعمال تعبدية تتضمن نبيحة بشرية أو حيوانية، وطقوسًا تطهيرية، وصلوات، ورقصات.

وفي الأزمنة التالية الأكثر استنارة فترت قوة الآلهة بعضًا مِنَ رعبها، وعلى ذلك قلت أهمية طقوس الاسترضاء.

في الرواقية، استبدلوا شعائر العبادات بالشخص الأخلاقي الذي يعيش وفق مشيئة الإله مِنَ خلال سلوكه الأخلاقي.

٢. (أ) وعلى النقيض مِنَ استعمالها في ث ي فإن كلمة "*hileos* مع *eimi* أو *ginomai*" في سب تعني أن يكون أو يصبح أو يصبح كريمًا، حيث تترجم أساسًا الفعل العبري *salah*، يغفر (ورد ١٥ مرة، مثل؛ ١مل٨: ٣٠، ٣٤، ٣٦؛ ٢أخ٦: ٢١؛ إر٥: ١).

وكلمة *hileos* ترد في سب فقط وتأتي صفة لله.

(ب) الفعل *hilaskomai* يرد ١١ مرة فقط في سب، ويأتي دائمًا بمعنى mid. or pass ودائمًا مع كلمة الرّبّ كفاعل. ومعناه يرحم وجاءت ٧ مرات ترجمة للكلمة العبرية *salah*، بمعنى يغفر (مثل؛ ٢مل٥: ١٨، مز٢٥: ١١). غير أنه في ست مِنَ هذه الفقرات نجد ذكرًا ضمنيًا أو صريحًا للغضب الإلهي (خر٣٢: ١٣؛ انظر٣٢: ١١؛ ٢مل٢٤: ٣، ٤؛ مز٧٨: ٣٨؛ ٧٩: ٩؛ مرا ٣: ٤٢؛ دا٩: ١٩؛ ثيود؛ انظر٩: ١٦).

(ج) الْكَلِمَة المركبة "*exhilaskomai*" ترد ١٠٥ مرات في الترجمة السبعينية معظمها ترجمة للفعل العبري *kipper*، يغطي، يستعطف، يكفر عن. غير أنه قد يأتي الفعل في بعض الأحيان بمعنى يطهر (بالنسبة لأشياء مثل؛ خز٤٣: ٢٠، ٢٢، ٢٦) أو يستعطف طلبًا كمعروف (مثل؛، مِنَ شخص؛ زك٧: ٢؛ ٨: ٢٢، مل١: ٩). غير أن الفاعل في معظم الحالات بالنسبة للفعل *exhilaskomai* يكون إنسان (الكاهن)، والمفعول هُوَ الله، والعملية عمل يتعلق بالعبادة. في "سي" الْخَطِيَّة هي المفعول (مثل؛ ٢٠: ٢٨)، والفاعل إما أنه الله (٥: ٦، ٣٤: ١٩= سب٣١: ١٩)، أو إنسان ٣: ٣، ٣٠؛ ٢٠: ٢٨). وبمعنى ليس له علاقة بالعبادة، تك٣٢: ٢٠؛ أم ١٦: ١٤؛ مِنَ الجلي أنها تستخدمان "*exhilaskomai*" بمعنى تهدئة الغضب.

(د) استخدمت سب *hilasmos* (١٠ مرات) لترجمة مشتقات مِنَ الفعل العبري (piel)، والفعل *kipper*، يغطي، يهدئ، يكفر والتي تصف عملية التكفير (تكفير عن طريق الذبيحة في العبادة، مثل؛ لا٢٥: ٩؛ عد٥: ٨).

(هـ) سب تستخدم "*hilasterion*" عشرين مرة، ترجمة للكلمة العبرية "*kapporet*" والتي قد تُترجم كفارة، استرخاء، أو عَرْش النعمة، أو غطاء تابوت العهد (مثل؛، خر٢٥: ١٧- ٢٢؛ ٣١: ٧، ٣٥: ١٢؛ لا١٦: ٢، ١٣- ١٥؛ عد٧: ٨٩). ويعني شريحة الذَّهَبِ التي تُضع أعلى تابوت الشهادة، والتي عليها الكاروبان، واللذان يلتقي أجنحتهما الممتدة لتشكل عَرْش الرّبّ. وحين يدخل رئيس الكهنة إلى قدس الأقداس يوم الكفارة (لا١٦) نجد أن سحابة مِنَ البخور قد غلقت هَذَا المكان المقدس، ثم يأخذ مِنَ دم ذبيحة الْخَطِيَّة للتكفير ويرشه على *hilasterion* وأمامه.

٣. (أ) وطقوس تقديم الذبائح انتشرت في جميع أنحاء العالم القديم وفكرة تهدئة غضب الآلهة نجد لها تأكيدًا في بعض كتابات ع. ق (مثل؛، ١صم٢٦: ١٩؛ انظر أيضًا تك٨: ٢٠، ٢١؛ ٢صم٢٤: ١٧- ٢٥). والرب في حاجة إلى أن تسترضية بسبب خطية الإنسان (انظر مثل؛، إش٤٣: ٢٢- ٢٥).

(ب) وعلى ذلك لا يمكن فهم الفكر الإِسْرَائِيلِي عن التكفير عن الْخَطِيَّة إلاّ على أساس تَعْلِيمَ ع. ق عن الْخَطِيَّة ـــــ (← *adikia*، ٩٤). والإساءة (حتى لو لم تكن عن عمد) ضد نواميس عهد الرّبّ يتولد عنها إثم فعلي (انظر ١صم١٤: ٢- ٤٤)، مِنَ شأنه أن يحرك قوم مدمرة تقع عواقبها المهلكة بالضرورة على الخاطئ كعقوبة. وسلسلة الْخَطِيَّة وما تجلب مِنَ كارثة لا يمكن أن توقعها سوى الرّبّ وحده، حيث يحول نتيجة الشر الذي نجمت عن الْخَطِيَّة مِنَ الخاطئ إلى حيوان، حيث يموت الحيوان بدلاً منه. وأما المثال الكلاسيكي فنجده في طقس كبش الفداء الذي أعطى لعزرائيل يوم الكفارة (لا١٦: ٢٠- ٢٢).

في هَذَا العمل، الفاعل الذي حقق الكفاءة هُوَ الرّبّ. أما الكهنة فكانوا مجرد ممثلين له في العمل التعبدي (انظر خر٢٨: ٣٨، عد١٨: ٢٢- ٣٢)، في حين أن الخاطئ أو الشعب الخاطئ هم مِنَ تلقوا الكفارة. وعلى أساس ما جاء في ع. ق، الْحَيَاةُ محمولة في الدم، ولذا نجد أن الدم هُوَ وسيلة الكفارة (لا١٧: ١١؛ انظر١٧: ١٤؛ تك٩: ٤؛ تث١٢: ٢٣، انظر ما يلي).

٤. وعند مناقشة المصالحة والكفارة وضع المفسرون فرقًا بين الإسترضاء والكفارة. في الاسترضاء توجه العملية نحو الله أو شخص أسيء إليه، والغرض الأساسي هنا هُوَ تغيير موقف الغضب إلى موقف الرضا. ومع ذلك، رضائه في الكفارة يكون العمل موجهًا ضد ما سبب انهيار العلاقة، ونجاسة الْخَطِيَّة تُزال مِنَ خلال عمل الكفارة.

(أ) لم يعرض كتبة ع. ق فكرة وثنية صريحة عن استرضاء إله حقود. بل ولم يشاركوا بوجهة نظر عامة شبه آلية عن الْحَيَاةُ يمكن إلغاء عوقب الْخَطِيَّة فيها باللجوء إلى طقس الكفارة كعلاج. ويوجد بُعد شخصي يؤثر في الطرف الذي ارتكب الإساءة، والطرف الذي أسيء إليه، الأمر الذي يعني، أنه إذا كان يُراد التكفير عن إساءة، يجب اتخاذ الإجراء لأن العلاقة الشخصية، بين الطرفين تتطلب ذلك. وهذا مفاده- وإذا جاز القول- أن نتيجة التكفير، فإن الْخَطِيَّة التي جلبت غضب الله قد تم بالتكفير عنها.

(ب) والفحص الدقيق لمغزى الدم في ع. ق، يدعم أيضًا فكرة الكفارة. والأمر الرئيسي هنا هُوَ ما جاء في لا١٧: ١١ "لأن نفس الجسد هي في الدم فأنا أعطيتكم إياه على المذبح للتكفير عن نفوسكم. لأن الدم يكفر عن النفس (انظر أيضًا التحريم المتعلق في ١٧: ١٤، وأيضًا تث١٢: ٢٣). وفي كثير مِنَ فقرات ع. ق (مثل؛، تك٩: ٥، ٦؛ عد٣٥: ١٩، ٢صم٢٣: ١٦، ١٧، مز٧٢: ١٤)، يأتي الدم بمعنى الْمَوْتِ لا الْحَيَاةُ. وطالما أن الدم يأخذ دورته في الحيوان أو الإنسان، تكون هناك حَيَاةُ. وعندما تتوقف الدورة الدموية، لا بد وأن تكون النتيجة هي الْمَوْتِ.

وإذا أخذت بعض الفقرات لوحدها، يمكن في هذه الحالة تفسير فقرات معينة تتناول موضوع الكفارة (ومثل؛، خر٣٠: ١٠؛ لا١٦: ٢٧؛ ١٧: ١١، على أنها تقديم الْحَيَاةُ للضحية. غير أنه مِنَ الممكن وبنفس القدر فهمهما على أنها تقديم "مَوْتِ" الضحية، الذي أخذت منه الْحَيَاةُ. وفي فقرات عديدة، عُملت فيها الكفارة بوسيلة أخرى غير متعلقة بالعبادة، إنهاء الْحَيَاةُ هُوَ الذي يحقق الكفارة. ومثل؛، فإنه في الفصح الأصلي، كان دم الحيوان المذبوح هُوَ وسيلة تجنب الهلاك (خر١٢: ١٣)، وقد دفع مَوْتِ كبديل لموت الأبكار. لاحظ أيضًا كيف سعى موسى للتكفير عن خطايا الشعب، بأن طلب مِنَ الرّبّ أن يمحوه مِنَ كتابة (خر٣٢: ٣٠- ٣٢، انظر أيضًا تث٢١: ١٠- ٩، ٢صم٢١: ٣، ٤).

وفي حالة الذبيحة في إطار الشعائر الدينية، لا تتم الكفارة نتيجة تقديم الدم فحسب، بل بتقديم الذبيحة كلها (حز٤٥: ٧). وأجزاء مختلفة مِنَ الذبيحة يمكن أن تكون مرتبطة بالكفارة، ومثل؛، الرأس (لا١: ٤)، وحرق الشحم (٤٠: ٢٦). وفي بعض الحلات، حين يكون الكلام عن الكفارة، يبدو أن الدم قد استُبعد تمامًا (مثل؛ خر٢٩: ٣٣، لا١٠: ١٧، ١٨). وفي مواضع أخرى ترتبط الكفارة بشعائر مثل صب الزيت على رأس المتطهر مِنَ البرص (١٤: ١٨، ٢٩)، تقديم البخور (عد١٦: ٤٦)، كبش الفداء (لا١٦: ١٠).

وبعبارة أخرى، حين يُذكر الدم في ع. ق، فالمهم هنا ليس هُوَ الدم في حد ذاته، بل سكب الدم، كرمز لنمو الْحَيَاةُ وحين يربط بين الدم والذبيحة أو التكفير، فالمقصود هنا هُوَ مَوْتِ الضحية. وهذه الأعمال لا تأتي اعتباطًا لكنها مطلوبة لأن الرّبّ "أهيه الذي أهيه".

ع. ج بالنظر إلى تكرار ورود التعبيرات المتعلقة بالعبادات والتي تستخدم هذه الْكَلِمَة ومجموعتها في سب، فقد كان الأمر بمثابة مفاجأة

أن نجد أن ع. ج نادرًا ما يستعمل هذه الكلمات. وكل مِنَ التعبيرات الأربعة استخدم مرتين فقط، وعلى ذلك فمجموعة الكلمات كلها وردت ٨ مرات فقط في ع. ج (٣ مرات في عب).

١. (أ) ترد كلمة " *hileos*" في مت١٦: ٢٢، كصيحة سلبية تتضمن انتهار بطرس ليَسُوعَ حين أخبره يَسُوعَ بموته الوشيك في أورُشَلِيمَ: "حاشاك يا رب. لا يكون لك هذا". والترجمة اليونانية لعبارة "حاشاكيا رب" هي ـــــ " *hileos soi. kyrie*" (والترجمة الحرفية "رحماك يا رب"). والكلمات التي يجب فهمها هي "*eie ho theos*" (حاشا لله) ولأسئلة كتابية انظر تك٤٣: ٢٣؛ ٢صم٢٠: ٢٠؛ ١أخ١١: ١٩).

(ب) عب٨: ١٢ تأتي عقب اقتباس مِنَ إر٣١: ٣١- ٣٤: "أصفح {حرفيًا: اغفر *hileos*} عن إثمهم ولا أذكر خطيتهم بعد". وهذه تختم جدالاً بأن ع. ج بداه المَسِيحِ، وأن هَذَا العهد هُوَ الذي تنبأ به أرميا، وعلى ذلك فإنه: "فإذ قال جديدًا فقد عتق الأول" (عب٨: ١٣).

٢.(أ) ومما يلفت الانتباه أن *exhilaskomai* الفعل الأساسي في الترجم السبعينية لا يرد في ع. ج. The aor. pass لكلمة *hilaskomai* استخدم في لو١٨: ١٣ في صلاة العشار في الهَيْكَلِ: "اللهم ارحمني أنا الخاطئ"، والفكر هنا مماثل لما جاء في مز٧٩: ٩، حيث استخدم نفس الفعل، ويمكن ترجمته "ركن غفورًا"، "ركن رحيمًا". لقد شعر العشار بحاجته إلى المغفرة الذي لا يستطيع أن يمنحها له إلاّ الله وحده وصرخ طالبًا الرحمة.

وتعليق يَسُوعَ على هَذَا جاء في (لو١٨: ١٤) "أقول لكم إن هَذَا نزل إلى بيته مبررًا دون ذاك (الفريسي) (عن التبرير ـــــ *ikaiosyne*، ١٤٦٦). وموقف الفريسي في المثل الذي قاله يَسُوعَ، لم يكن مِنَ المواقف الغريبة في اليهودية. فقد ذُكر في التلمود أن أحد معلمي اليهود قال إنه على ثقة مِنَ أن بره يكفي لاستثناء جيله كله مِنَ الدينونة، وإذا وصل عدد الذين خلصوا إلى مائة فقط، سأكون أنا وابني مِنَ بينهم وإذا كان عددهم اثنين، فإن الاثنين هم أنا وابني (*b. Sukkah*: ب45) وعلى غرار ذلك، وفيما يتعلق بالقيام بأعمال يُفهم أنها تُعد برًا، قال بُولُسُ عن نفسه: "مِنَ جهة البر الذي في الناموس بلاَ لَوْم" (في٣: ٦). وعلى أساس ما يقوله بُولُسُ، التبرير يكون بالإيمَانِ بالمَسِيحِ وبعمله الخلاصي الذي عمله على الصليب (رو٣: ٢٠-٢٧).

وخلاصة القول، المثل الذي ورد في لو١٨: ٩- ١٤ يركز على ناحيتين: مِنَ ناحية الإنسان، المهم هُوَ الرجوع إلى الله مِنَ القلب، الأمر الذي يعني ببساطة أن يتكل الإنسان تمامًا على رحمة الله. ومن ناحية، بر الإنسان لا يفيده شيئًا، لكن الله يرحم الخاطئ الي يرجع إليه طالبًا رحمته.

(ب) عب٢: ١٧ تتناول طقس العبادة الخاص بيوم الكفارة: مِنَ ثم كان {يَسُوعَ} ينبغي أن يشبه إخوته في كُلِّ شئ لكي يكون رحيمًا ورئيس كهنة أمينًا فيما لله حتى يكفر {*hilaskomai*} خطايا الشعب (انظر لا١٦: ١٤- ١٧). لاحظ حاشية ترجمة NIV حيث تقول .. "ولكي يصرف غضب الله حمل خطايا الشعب" لقد صوّر يَسُوعَ كرئيس كهنة أمين (انظر ١صم٢: ٣٥) يكفر عن خطايا الشعب. وموته ثم قيامته وارتفاعه إلى المجد فُسرت على ضوء طقس يوم الكفار، الذي نُظر إليه كنوع مِنَ عمل يَسُوعَ في المصالحة مع الله، والذي أبطل (طقس الكفارة) نتيجة الغفران الذي حققه يَسُوعَ.

ويشير الكاتب هنا إلى أن يَسُوعَ قام بعمل رئيس كهنة في خدمة الله. وفي حين أننا لا نجد إشارة صريحة إلى تهدئة إله غاضب، ولم يذكر أن الله هُوَ متقبل الكفارة، غير أنه حينما نتأمل هذه الفقرة على ضوء الخلفية الأوسع نطاقًا والخاصة بالعلاقات الشخصية مع الرَّبِّ في ع. ق، أوالخلفية الأكثر وضوحًا والخاصة بطقس يوم الكفارة، نجد أن السبب في وجوب التعامل مع الإثم مرده شخص الله نفسه الذي يتملكه الغضب مِنَ خَطَايَانَا، ويطلب ذبيحة بديلة وهو صاحب مبادرة المصالحة، وهو الذي يتقبلها.

٣. الاسم *hilasmos* يرد فقط في ١يو "وهو كفارة {*hilasmos*} لخطايانا، ليس لخطايانا فقط بل لخطايا كُلِّ العالم أيضًا" (٢: ٢). "في هَذَا هي المحبة ليس أننا نحن أحببنا الله بل أنه هُوَ أحبنا وأرسل ابنه كفارة "*hilasmos*" لخطايانا" (٤: ١٠). لاحظ أيضًا حاشية ترجمة Niv بالنسبة لهاتين الآيتين، أن يَسُوعَ هُوَ الذي يصرف غضب الله.أما وإن تترجم *hilasmos* بكلمة "كفارة" (RSV، لاحظ أن NRSV تستخدم عبارة "ذبيحة تكفير")، أو "استرضاء" فهذا ما يجب أن يُقرر على أساس الاعتبارات السابق مناقشتها (انظر القسم الذي تحت عنوان ٤. ق). ولكن، وكما كان الحال بالنسبة لفقرات العهدين القديم والجديد بخصوص المصالحة، ليس الموضوع يتعلق بتطبيق علاج ما غير شخصي. فالموضوع الذي نحن بصدده هُوَ موضوع علاقتنا الشخصية بالله، وأن ما يعوق هذه العلاقة يجب التعامل معه إرضاء الله، ولصالحنا نحن أيضًا (انظر ١يو١: ٥- ١٠، ٤: ٧- ١٠، ١٦- ٢١).

في ١يو١، يحدد الكاتب، الشئ الذي يصنع تكفيرًا لخطايانا- إنه مَوْتِ المَسِيحِ: "ولكن إن سلكنا في النور كما هُوَ في النورِ فلنا شركة بعضنا مع بعضٍ ودم يَسُوعَ المَسِيحِ ابنه يطهرنا مِنَ كُلِّ خطية" (١: ٧). وموت يَسُوعَ (الذي أشير إليه بحكمة "دم") هُوَ أساس تطهيرنا حين نعترف بخطايانا فهو أمين وعادل حتى يغفر لنا خَطَايَانَا ويطهرنا مِنَ كُلِّ إثم: (١: ٩). ولم يذكر يوحنا الحاجة إلى "*hilasmos*." ذلك أنه يرى أن ذلك واضح على ضوء طبيعة الله، والدينونة الآتية (٤: ١٧). لاحظ أيضًا أن الكفارة لا تُعد شيئًا نعمله مِنَ أجل الله، بل هي بالأحرى تعبير في محبته لنا (٤: ١٠).

٤. (أ) في وصف تابوت العهد الموجود في قدس الأقداس في خيمة الاجتماع، تطلق عب٩: ١- ٥ على غطائه كلمة "*hilasterion*" أي "عَرْش النعمة"، "غطاء التكفير" وهذه، كما سبق القول، هي الكَلِمَةَ المستخدَمة في سب.

(ب) تفسير ما جاء في رو٣: ٢٥ كان موضوع مناقشة هامة. وما قاله في هذه الآية يأتي كأحسن نقطة في ما قاله بُولُسُ عن بر الله بالتباين مع خطية الإنسان. والأمميون مدانون خارج الناموس (١: ١٨- ٣٢، انظر٢: ١٢). ـــــ واليهود مدينون بالناموس (٢: ١، ٣: ٢٠). "وأما الآن فقد ظهر بر الله بالإيمَانِ بيَسُوعَ المَسِيحِ إلى كُلِّ وعلى كُلِّ الذين يؤمنون. لأنه لا فرق. إذ الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله. متبررين مجانًا بنعمته بالفداء الذي بيَسُوعَ المَسِيحِ الذي قدمه الله كفارة" (*hilasterion*)، بالإيمَانِ بدمه" (٣: ٢١٠ ٢٥).

فما الذي تعنيه كلمة "*hilasterion*" هنا؟ وبغض النظر عن الاعتراضات، يبدو مِنَ الأفضل أن ننسب هَذَا الطقس يوم الكفارة بحسب ما وصف في لا١٦. ويقول بُولُسُ إن ما كان يعنيه غطاء الكفارة بالنسبة لمحو الخطايا في طقس ع. ق، فإن ما يقابل ذلك في ع. ج هُوَ المَسِيحِ، فما جاء في ع. ق هُوَ الرمز والمَسِيحِ هُوَ المرموز إليه. وبعبارة أخرى، المَسِيحِ يشغل الآن المكان الذي كانت تشغله *hilasterion* في ع. ق- الموضع المركزي حيث تحدث المغفرة، والتي تعيد العلاقة بين الله وشعبه.

ولا يجب ان ننسى أن سياق ما جاء في رو٣: ٢١- ٢٥ برمته نجده في ١: ١٨-، ٣: ٢٠، والتي تبدأ: "لأن غضب الله معلن مِنَ السماء على جميع فجور الناس وإثمهم الذين يحجزون الْحَقَّ بالإثم" (١: ١٨). وفي مكان ما، وبطريقة أو بأخرى، يحتاج هَذَا الغضب إلى تهدئة، ويؤكد الرسول أنه مِنَ خلال "ذبيحة الكفارة" التي تمت بدم المَسِيحِ، تتم الكفارة بالفعل. وعلى ذلك، فإن خلاصته القول هي أن يَسُوعَ المَسِيحِ هُوَ الشخص الذي عينه الله، أو "قدمه" ذبيحة كفارية، وبوسعنا أن

نحصل على فوائد هذه الذبيحة بالإيمان بقوة دمه كفارة لخطايانا.

انظر أيضاً *apokatastasis*، إسترداد، إستعادة (٦٤٠)؛ *katallassō*، يصالح، يتصالح (٢٩٠٤).

٢٦٦٢ (*hilasmos*، إستعطاف، ذبيحة إسترضائية) ← ٢٦٦٧.

٢٦٦٣ (*hilastērion*، الذي يُكفَّر عنه أو يسترضي، كفارة، غطاء الكفارة) ← ٢٦٦٧.

٢٦٦٤ (*hileōs*، صفوح، رحيم) ← ٢٦٦٧.

٢٦٦٨ ἱμάτιον ،ἱμάτιον (*himation*)، كساء، ثياب، رداء (٢٦٦٨).

ث ي& ع. ق ١. كلمة "*himation*" في ث ي (وهي مِنَ الناحية الفنية تصغير لكلمة *heima*) ومعناها ثوب، أو شئ يُلبس

٢. (أ) "*himation*" في سب تعني الثوب الخارجي، أو الملابس بصفة عامة. وكثيرًا ما كانت الثياب تُمزَّق علامة على الحزن (قض١١: ٣٥). وبسبب ما يحدث للملابس فمن الممكن أن تصبح رمزًا لكل ما هُوَ زائل (إش٥٠: ٩، ٥١: ٦، ٨) كما ترمز أيضًا إلى خلاص الله وحمايته (٦١: ١٠، انظر تك٣: ٢١).

(ب) استخدمت الثياب في كتابات معلمي اليهود كتشبيه مجازي يشير إلى التوبة، أو تنفيذ الوصايا، أو الأعمال الصالحة، ودراسة التوراة، والتي يلف المرء نفسه بها كما يفعل بالنسبة لثوب أو سلاح. في أخنوخ الأول، استخدم الثوب كرمز للخلاص.

ع. ج وردت كلمة "*himation*" ترد ٦٠ مرة في ع. ج. وقد استخدمت بمعنى الثياب بصفة عامة (انظر مت٢٧: ٣١؛ أع٩: ٣٩)، واستعملت بالأكثر وبصفة خاصة للثياب (انظر مت٩: ٢٠، ٢١، يو١٩: ٢). كما استعملت في تشبيهات مجازية، كما استخدمت في الأمثال (مر٢: ٢١؛ عب١: ١١؛ انظر مت٢٢: ١١، ١٢؛ *endyma*).

١. أحيانًا ما عمل بالثياب كان يعطي تأكيدًا خاصًا لما قيل.

(أ) لقد فرق الناس ثيابهم حينما سمعوا تجديفًا (مت٢٦: ٦٥؛ أع١٤: ١٤). ونفض بُولُسُ ثيابه (١٨: ٦ انظر نح٥: ١٣) ليظهر أنه لم يعد يشعر بأية مسئولية بالنسبة ليهود كورنثوس المتصلبين.

(ب) في مر١١: ٧، ٨، واستخدمت الجموع ثيابهم كسرج على ظهر الجحش الذي ركبه يَسُوعَ، وآخرون فرشوا ثيابهم على الأرض كسجادة في طريق الراكب الإلهي يَسُوعَ عند دخوله الانتصاري إلى أُورُشَلِيمَ.وبهذا العمل الرمزي، أعلن يَسُوعَ ملكًا لدى دخوله إليها. ولقد سخروا مِنَ ملكية يَسُوعَ بواسطة الثوب الارجواني الذي ألبسه له العسكر (يو١٩: ٢، ٥).

٢. (أ) في مر٢: ٢١، ٢٢ (par)، كلمة *himation* تشير إلى أن كُلّ شئ جديد تمامًا في مَلَكُوتَ يَسُوعَ. فالقماش الجديد لا يمكن استخدامه لترقيع خرق بالية (أسلوب الحَيَاةُ القديم). وفي عب١١: ١١ (اقتباسًا مِنَ مز١٠٢: ٢٦) *himation*.تشير إلى الكون.

(ب) الثوب (*endyma*) رمز البر الذي وعد به الرَّبّ (مت٢٢: ١١، ١٢). في مثل وليمة العرس، كانت ثياب العرس تشبيهًا مجازيًا للمغفرة والبر الموعود به (انظر إش٦١: ١٠). وأن تلبس الثوب يُعد على أساس ذلك رمزًا للانتماء إلى جماعة المفديين. وهذا الثوب الأخروي يأخذ في سفر الرؤيا شكل "ثياب بيض" (٣: ٤، ٥، ١٨) وقد غُسلت وبيضت بدم الخروف (٧: ١٤). أبيض ـــ *leukos, 3328*) يشير إلى الطهارة.

انظر أيضاً *gymnos*، عار، عريان (١٢١٨)؛ *dynō*، يغرب، يرتدي (١٥٤٤).

٢٦٧٤ Ἰορδάνης ،Ἰορδάνης (*lordanēs*)، نهر الأردن (٢٦٧٤).

ع. ق كان هَذَا الاسم اليوناني للنهر الذي كان ينحدر في بحيرة الحولة عبر أعمق واد منخفض على وجه الأرض، ثم يصب في البحر الميت. وكان هَذَا هُوَ النهر الرئيسي في فلسطين. وتبين أحداث ع. ق المرتبطة بالأردن، كان مِنَ أبرزها عبور الإسرائيليين لهذا النهر (يش٣: ١٦). كما أن مياهه استخدمت في شفاء نعمان المعجزي (٢مل٥: ١٤).

ع. ج هَذَا النهر يشهد، كان في ع. ج وقع خدمة يوحنا المعمدان (مت٣: ٤؛ مر١: ٥؛ يو١: ٢٨، ٣: ٢٦)، كما كان المكان الذي عُمّد فيه يَسُوعَ (مت٣: ١٣؛ مر١: ٩؛ لو٤: ١) وباستثناء الإشارات إلى ممارسة المَسِيحِ خدمته على الجانب الأقصى مِنَ الأردن (مت١٩: ١، مر١٠: ١)، وعودته في إحدى المناسبات إلى الموقع الذي كان يعمد فيه يوحنا (يو١٠: ٤٠) لا توجد فقرة أخرى في ع. ج تشير إلى علاقة هامة مع هَذَا النهر.

انظر أيضاً *thalassa*، بحر، بحيرة (٢٤٩٨)؛ *pēgē*، ينبوع، بئر (٤٣٨٠)؛ *hydōr*، ماء، مياه (٥٦٢٣)؛ *kataklysmos*، طوفان، فيضان (٢٨٨٦)؛ *limnē*، بحيرة (٣٣٤٩).

٢٦٧٥ ἰός ،ἰός (*ios*)، سمّ (٢٦٧٥).

ث ي& ع ق. كلمة "*ios*" في ث ي استخدمت لمجموعة منوعة مِنَ السموم، ولا سيما سم الثعابين. كما استخدمت لصدأ الحديد، ولترسبات كيماوية أخرى مثل طبقة ما يشبه الصدأ التي تتكون على التماثيل البرونزية. وكلمة *ios* في سب تعني "زنجار" (خر٢٤: ٦، ١١، ١٢)، سم (مز١٤٠: ٣). كما ترد في أم٢٣: ٣٢، مرا ٣: ١٣) حيث تأتي بمعنى سهم.

ع. ج في رو٣، يهتم بُولُسُ بشمولية الْخَطِيَة. وإذا يقتبس مِنَ مز١٤٠: ٣، فمن ثم يقول: "سُم الأصلال تحت شفاههم" (٣: ١٣): الأصلال: الأفاعي، ويقصد بها الخطاة. وفي سلسلة اقتباساته (٣: ١٠-١٨) يشدد بُولُسُ التأكيد على الخطورة المهلكة للكلام الشرير، حيث أشار إلى الحنجرة، واللسان، والشفاة والفم (ذكرت الأقدام والعيون أيضًا).

كذلك يَعْقُوبَ، يجد كلمة "سم" مناسبة لوصف اللسان الذي لم يذلل، والذي يقدر على كافة نوعيات الشرب والأذى الذي بسببه يجعله "سمًا مميتًا" (يع٣: ٨). وقد استخدم يَعْقُوبَ نفس الْكَلِمَةَ حين كان يوبخ الأغنياء على ذَهَبهم وفضتهم اللذين صدئا، وأن "صداهما" في الوقت المناسب يأكل لحومهم كالنار (٥: ٣). والذَهَب، والفِضّة بالطبع، لا يصدآن، ولكن يَعْقُوبَ هنا يستخدم أسلوب التشبيه المجازي، حيث يعبر بقوة عن أن كنوز الأغنياء قد فسدت وتلوثت.

٢٦٧٦ (*louda*، يَهُوذَا) ← ٢٦٧٧.

٢٦٧٧ Ἰουδαία ،Ἰουδαία (*loudaia*)، اليهودية (٢٦٧٧)؛ Ἰουδά (*louda*)، يَهُوذَا (٢٦٧٦)؛ Ἰουδας (*loudas*)، يَهُوذَا (٢٦٨٣).

ع. ق ١. *louda*: يَهُوذَا ، *loudaia*: اليهودية (كلاهما ترجمة للكلمة العبرية" *yhuda*" وترد كلتاهما كمصطلحين جغرافيين يُطلقا على المنطقة الصحراوية الجبلية الواقعة جنوبي أورُشَلِيمَ (يش٢٠: ٧؛ ٢١: ١١؛ قض١: ١٦؛ مز٦٣: ١). والسبط الذي سكن هناك كان يحمل اسم يَهُوذَا ، الابن الرابع ليَعْقُوبَ ولينة (تك٢٩: ٣٥). ومعرفة أصل الْكَلِمَةَ وتاريخها أمر غير مؤكد، على الرغم مِنَ أن تك٢٩: ٣٥ توحي بأن الاسم له علاقة بكلمة *yada*، أحمد، في الملاحظة التي قالتها ليئة عند ولادة ابنها، حيث قالت: "هذه المرة أحمد الرَّبّ" لذلك دعت اسمه يَهُوذَا "

٢. ويَهُوذَا ، أحد الآباء، يبدو أنه كان له نفوذ كبير بين إخوته، الأمر الذي تنم عنه موافقتهم على رغبته في أن يرسل يوسف إلى مصر (تك٣٧: ٢٦، ٢٧)، وبقيامه بمهمة المتحدث باسمهم في مصر (تك٤٣: ٣- ١٠؛ ٤٤: ١٦- ٣٤). وبأخذ يَهُوذَا مكان الصدارة في مباركة يَعْقُوبَ، حيث وعد مكانة بارزة بين إخوته، إلى جانب السيادة والسلطان اللذين سيتحققا في المستقبل الملك مِنَ نسله (٤٩: ١٠). واسم يَهُوذَا استمر كاسم للسبط الذي كان ابْنُ يَعْقُوبَ هَذَا هُوَ جدهم الأعلى.

٣. الأراضي التي كان يشغلها سبط يَهُوذَا كانت تتكون بشكل أساسي مِنَ الأراضي الجبلية في منطقة كنعان الواقعة غربي البحر الميت. وكانت هذه الأراضي تمتد حتى البحر الأبيض المتوسط تحدها شمالاً الأراضي التابعة لسبطي بنيامين ودان. أما منطقة النقب (وتسمى الجنوب) كانت تشكل الحدود الجنوبية.

دَاوُدَ، ملك إِسْرَائِيلِ العظيم، جاء مِنَ سبط يَهُوذَا وحين حدث انقسام المملكة المتحدة، أصبحت المملكة الجنوبية تُعرف باسم مملكة يَهُوذَا ، على الرغم مِنَ أن عناصر مِنَ سبط بنيامين ظلت مخلصته لبيت دَاوُدَ أيضًا.

وتاريخ مملكة يَهُوذَا يتسم بالمشاكل الداخلية والخارجية فلم يكن كُلّ ملوكها يتسمون بالحكمة، على الرغم مِنَ أن العديدين منهم أسهموا في عمل ما هُوَ في صالحهما. وأثناء حكم عُزيا (٧٦٧- ٧٣٩ ق.م) تفرزت ثروات يَهُوذَا وكذلك إِسْرَائِيلِ وبدرجة كبيرة نتيجة اضمحلال أشور على المستوى العالمي. وعلى الرغم مِنَ ذلك، شهدت فترة الازدهار هذه مرضًا داخليًا، لأن بنود العهد قد انتُهكت، الأمر الذي نجمت عنه مظالم مجتمعية، حتى أن أنبياء القرن الثامن حزروا مِنَ أنها ستؤدي إلى سقوطها.

وفي عهد حزقيا (٧١٦- ٦٨٦ ق.م) حدث غزو وحصار اشوري خطير لمدينة أُورُشَلِيمَ، لكنه انتهى بانسحاب القوات الآشورية. ومع أن سياسة حزقيا الخارجية، كانت في بعض الأحيان، بعيدة عن الحكمة (إش٣٠: ١٥)، إلاَّ أن إسهاماته لمملكة يَهُوذَا كانت على وجه العموم محمودة. وبعد حكم حزقيا، أخذت ثرواتها تتدهور ثانية. وقد فرض نبوخذ نصر ملك بابل الجزية على يَهُوذَا لبعض الوقت بعد أن اعتلى العَرْش سنة ٦٠٥ ق.م. وبعد عدة انتفاضات ضد بابل، كان مِنَ شأن الهجمات المتتالية أن أدت إلى رئاسة مملكة يَهُوذَا سنة ٥٨٧ق. م

ع. ج ١. في مت٢: ٥، ٦، وردت كلمة *louda* بمعنى أراضي يَهُوذَا (اليهودية)، وهي المكان الذي تقع فيه بيت لحم (الاقتباس مِنَ مي ٥: ٢ يبين أن كلمة *louda* وليست *loudaia* هي التي كانت مستعملة). في لو١: ٢٩ توجهت العذراء مريم إلى مدينة *louda*، حيث كانت تعيش أليصابات. وبالنظر إلى أن لوقا، وبشكل ثابت، يستخدم *loudaia* ويطلقها على مقاطعة يَهُوذَا الرومانية، فيبدو مِنَ المحتمل أن كلمة *louda* هنا يُقصد بها مدينة غير معروفة الآن.

يشير ما جاء في عب٧: ١٤ إلى أن الْمَسِيحِ ينحدر مِنَ سبط يَهُوذَا ، وهو سبط ليست له امتيازات كهنوتية. والنقطة التي أريد إبرازها هي أن الكهنوت اللاوي كان عاجزًا لتحقيق الكمال لأتباعه، ومن هنا برزت الحاجة إلى كاهن آخَرَ. وهذا يمثل تغييرًا في الناموس (٧: ١٢) لأن الْمَسِيحِ لا ينتمي إلى سبط لاوي، والذي- طبقًا للناموس- هُوَ السبط الذي يجب اختيار الكهنة منه.

في عب٨: ٨ ذُكر بيت يَهُوذَا مع بيت إِسْرَائِيلِ ليمثلا الأمة كلها. والإشارة هنا إنما هي للمملكتين اللتين جاءتا نتيجة تمزيق المملكة الأصلية، وجاءت الإشارة هنا في إطار اقتباس مِنَ إر٣١: ٣١- ٣٤، التي تضمنت نبوة عن ع. ج

في رؤ٥: ٥ أُشير إلى مجئ الْمَسِيحِ مِنَ سبط يَهُوذَا وذلك في عبارة "الأسد الذي مِنَ سبط يَهُوذَا " وفي رؤ٧: ٥ ذُكر سبط يَهُوذَا التي ارتبطت الجماعة التي بلغت عددها مائة وأربعون ألفًا.

٢. *loudas* ترد كاسم لعديد مِنَ الأشخاص في ع. ج

(أ) أُطلق هَذَا الاسم على الابن الرابع ليَعْقُوبَ (مت١: ٢، ٣؛ لو٣: ٣٣، ٣٤؛ انظر الجزء الذي تحت عنوان ٤. ق. عالية).

(ب) *loudas* اسم جد آخَرَ للمسيح (لو٣: ٣٠) الذي كان ابنًا لشخص اسمه يوسف.

(ج) أحد إخوة يَسُوعَ كان اسمه يَهُوذَا (مت١٣: ٥٥؛ مر٦: ٣). ويَهُوذَا هنا يقول البعض إنه كاتب رسالة يَهُوذَا الواردة ضمن أسفار ع. ج (يه١: ١).

ويعتقد معظم الدارسين أن يَهُوذَا هَذَا كان ابنًا لمريم ويوسف، على الرغم مِنَ أن البعض يقولون إنه كان ابنًا ليوسف مِنَ زواج سابق، أو إنه أبن خالة يَسُوعَ (حيث أخذوا كلمة "*adelpho*" أخ، بمعناها العام وهو "قريب")

(د) يَهُوذَا أخو يَعْقُوبَ كان مِنَ بين الرسل الاثنى عَشَرَ (لو٦: ١٦؛ أع١: ١٣). وكان مِنَ بين المجموعة التي انخرطت في الصلاة في العلية بعد صعود يَسُوعَ.

(هـ) أشهر مِنَ حماوا اسم يَهُوذَا ، هُوَ يَهُوذَا الاسخريوطي، الذي سلّم يَسُوعَ (مت١٠: ٤؛ مر٣: ١٩؛ لو٦: ١٦). ومعنى الاسخريوطي ليس واضحًا. ولعله أُخذ عن "إيش كريوت" أي رجل قريوت، وأصبح في الهيانية الاسخريوطي. وتسليمه ليَسُوعَ نُفذ بشكل بات بعد أن قال له يَسُوعَ: "ما أنت تعمله فاعمله بأكثر سرعة" (يو١٣: ٢٦- ٣٠). وبعد جهد لم يكتب له النجاح للتكفير عن الخطأ الذي ارتكبه بإعادة النقود الذي أُعطيت له نظير خيانته، لم يكن في يَهُوذَا إلاَّ أن مضى وخنق نفسه (مت٢٧: ٥).

(و) هناك يَهُوذَا آخَرَ لقبه "الجليلي" اشترك في عصيان أيا الاكتتاب الذي أجراه كرنيليوس(أع٥: ٣٧).

(ز) يَهُوذَا الدمشقي الذي استضاف شاول الطرسوسي بعد الرؤيا التي رآها هَذَا الأخير على الطريقُ إلى مشق (أع٩: ١١). وكان على حنانيا أن يذْهَب إلى هناك ليجد شاول.

(ح) يَهُوذَا برسابا الذي اختاره مجمع أُورُشَلِيمَ مع سيلا لمصاحبة بُولُسَ وبرنابا إلى أنطاكية (أع١٥: ٢٢) لتفعيل قرار المجمع.

انظر أيضاً *Israēl*، إِسْرَائِيلِ (٢٧٠٢)؛ *Iakōb*، يَعْقُوبَ (٢٦٠٩).

٢٦٨٠ (*loudaïkōs*، يهودي) ← ٢٧٠٢.

٢٦٨١ (*loudaios*، يهود) ← ٢٧٠٢.

٢٦٨٢ (*loudaïsmos*، الديانة اليهودية، يهود) ← ٢٧٠٢.

٢٦٨٣ (*loudas*، يَهُوذَا ، جاد) ← ٢٦٧٧.

٢٦٩٢ (*iris*، قوس قزح) ← ٨٤٧.

٢٦٩٣ Ἰσαάκ، Ἰσαάκ (*Isaak*)، اسْحَاقَ (٢٦٩٣).

ع. ق ابْنُ إِبْرَاهِيمَ الذي رزق به في شيخوخته، ومعنى اسمه "يضحك" (تك١٧: ١٧- ١٩؛ ١٨: ١٢-١٥؛ ٢١: ٦، ٩). وهو شخص أقل حيوية مِنَ الآباء الآخرين، ولكنه يحتل مكانًا هامًا باعتباره ابْنُ الموعد في التطور اللاهوتي للتقليد. فولادته (٢١: ١- ٧) كانت الخطوة الأولى مِنَ إتجاه اتمام الوعد الذي جاء في ١٢: ١- ٣ للتسرع البشري الذي أدى إلى ولادة إسماعيل.

وموضوعات الإِيمَانِ بالموعد، وإطاعة إله الموعد تبرز التحدي

الذي تمثل في تقديم اسْحَاقَ كذبيحة (تك٢٢: ١- ١٩). أما بقية قصص اسْحَاقَ فتتبع الخطوةالتالية في تطور الموعد- زواجه مِنَ رِفْقَةً (٢٤: ٦٢-٦٧). وولادة عِيسُوَ ويَعْقُوبَ (٢٥: ١٩- ٢٨). وقد نُظر إلى نجاحه على أنها علامة على بركة خاصة مِنَ الله (٢٦: ١٢، ١٣، ٢٩). في عاموس٧: ٩، ١٦ ذُكر اسحق كمرادف لشعب إِسْرَائِيلِ.

ع. ج يرد اسم اسْحَاقَ في ع. ج في سلالات الأنساب (مت١: ٢؛ لو٣: ٣٤) كما يأتي في صيغة رسمية مرتبطًا مع آباء آخرين (مت٨: ١١، ٢٢: ٣٢، مر١٢: ٢٦، لو١٣: ٢٨، ٢٠: ٣٧، أع٣: ١٣، ٧: ٨، ٣٢). وهل- مثل سارة يُذكر مِنَ الحجة البُولُسِية الخاصة بحرية قصد الله في الاختيار (رو٨: ٧، ١٠)، ومثل هَاجَرُ، في الدليل المجازي بأن المَسِيحِيين هم أولاد الموعد (غل٤: ٢٨). وتسير عب على النهج اللاهوتي لتقاليد تك، حيث تعتبر اسْحَاقَ هُوَ وريث الموعد (١١: ٩)، وهو محك اختبار إيمان إِبْرَاهِيمَ (١١: ١٧، ١٨)، وهو الذي سلم بركات الموعد للجيل التالي (١١: ٢٠). ويستخدم يَعْقُوبَ ذبيحة اسْحَاقَ ليوضح ضرورة الأعمال (الطاعة) إلى جانب الإِيمَانِ (الثقة) (٢: ٢١). والميل إلى رؤية ذبيحة اسْحَاقَ على أنها رمز لموتَ المَسِيحِ، يُعد سمة مِنَ التفسير المَسِيحِي اللاحق.

انظر أيضاً *Abraam*، إِبْرَاهِيمَ (١١)؛ *Surra*، سارة (٤٩٢٥)؛ *Hagar*، هَاجَرُ (٢٩).

٢٦٩٤ (*isangelos*)، مثل ملاك، كملاك) ← ٣٤.

٢٦٩٨ ἴσος، ἴσος (*isos*)، نظير، مقابل، مُعادل، يساوي (٢٦٩٨)؛ ἰσότης (*isotēs*)، مساواة، إنصاف (٢٦٩٩)؛ ἰσότιμος (*isotimos*)، قيمة مساوية (٢٧٠٠)؛ ἰσόψυχος (*isopsychos*)، نظير النفس أو العقل (٢٧٠١).

ث ي& ع. ق ١(أ) في ث ي، كانت كلمتا *isotes* ،*isos*، في أقدم مراحلهما تعبران عن قاعدة أساسية في المشاركة في غنائم الحرب، بأنه لاَ بُدَ مِنَ المساواة ليس مِنَ ناحية الكمية فحسب، بل مِنَ ناحية القيمة أيضًا وذلك فيما يتعلق بالأشياء التي يتم تقسيمها. ومن هَذَا المنطلق أصبحت هاتان الكلمتان تشيران إلى المساواة العددية والمادية (مثلا، مِنَ ناحية العدد والقيمة) والمساواة السياسية والقانونية (مثلا، تقوم الديمقراطية اليونانية على أساس أن كافة المواطنين متساوون في المجتمع ويتمتعون بحقوق سياسية وقانونية متساوية). وتوسعًا، أصبحت *isos* تعبيرًا عن عدم التحيز، وأصبحت تعني بالضرورة نفس معنى "*dikaios*"، عادل. د

(ب) ووراء فكرة المساواة القانونية والعدالة نجد معتقدات فلسفية جوهرية عن ضرورة المساواة بين جميع البشر. وفي أخلاقيات الرواقيين أدت فكرة التجانس humanity بين البشر إلى المساواة leveling out بين الفروق الطبيعية في الأفكار والأعمال الحسنة أو الشريرة، فالحسن حسن، والشر- بدون أي فريق هُوَ شر.

(ج) كمبدأ نظامي، أصبحت " *isotes*" تعني تجانسًا كونيًا، توازن كُل القوى. وهذا المبدأ الكوني انعكس على كفاح الإنسان مِنَ أجل المساواة.

(د) ومعنى المساواة هذا، الذي تطور بقوة في الفكر اليوناني أدي في الهيلينية- عن طريق تبجيل الأبطال إلى مذهب التألية. ومثلا، نجد أن هناك اعتقادًا بأن الأبطال في التراجيديات اليونانية كانوا يتمتعون بقوى مثل الآلهة. وثمة مثال أعلى في الفلسفة اليونانية، وهو أنه عليك بقدر الإمكان أن تصبح مثل إله.

٢. كلمتا "*isos* ،*isotes*" نادرتان في سب وكلمة "*isos*" في معظم الأحيان تُستخدم في المقارنات مثل التشبيهات البلاغية (مثلا، أي٥: ١٤؛ ١٠: ١٠؛ خر٤٠: ٥- ٩). وأحيانًا تعكس كتب الأبوكريفا مبدأ المساواة بين البشر مِنَ خلال مركبات كلمة "*isos*" مثل: *isopolites*، مواطن يتمتع بكامل حقوق المواطنة، وله حقوق متساوية (٣مكا٢: ٣٠)، *isopolites* له نصيب متساو (٢مكا٨: ٣٠). غير أنه ليس هناك شئ في المفهوم اليوناني يقول بالمساواة بين البشر والآلهة، بسبب البعد الجوهري بين الله ومخلوقاته. ومثلا، لا يجرؤ إنسان (ونهاية كُل إنسان هي المَوْتِ) على أن يرغب في أن يكون مساويًا لله (٢مكا٩: ١٢، *isotheos*)، بل ولا حتى الكائنات السماوية يمكن أن تُشبَه بالله (مز٨٩: ٦، *isod*).

٣. ورغم فرح تَعَالِيمَ معلمي اليهود بالناموس، وسعيها الحثيث في سبيل الأمانة، وعلى الرغم مِنَ اختلاف معايير إتمام الناموس في الحَيَاةُ، إلاّ أنه في الأبَدِيَّة سيُعطى كُل المُؤْمِنِينَ بالمَسِيحِ مكافآت متساوية كهبة مِنَ النعمة. وسوف يقود المَسِيحِ شعبه بحيث أن كُل عضو سيكون مساويًا للآخرين كلهم (مز بس١٧: ٤١- ٤٦).

ع. ج ترد الصفة *isos* في ع. ج (ثماني مرات)، *isotes* ترد ٣ مرات، *isotimos* في ٢بط١: ١ فقط، *isopsychos* في "في٢: ٢٠" فقط.

١. بعض استعمالات "*isos*" تظل في إطار ث ي. والكَلِمَة تشير إلى المساواة في الحجم (لو٦: ٣٤؛ رؤ٢١: ١٦)، وعلى النقيض مِنَ ذلك، أشارت إلى الافتقار إلى الإجماع بين الشهود، عند محاكمة يَسُوعَ (مر١٤:٥٦، ٥٩). وفي فيلبي٢: ٢٠، يذكر بُولُسَ تيماوس لدى الكَنِيسَةِ بأنه نظير نفسه (*isopsychos*) وأنه يهتم بأحوالهم بإخلاص.

٢. (أ) والمساواة بين المَسِيحِيين في الخلاص اختبر كعمل خارق للطبيعة، وذلك مِنَ خلال تجربة واحدة لا تتغير، أزاحت كُل الحواجز بين المَسِيحِيين اليهود والأممين (أع١١: ١٧، انظر٢بط١: ١، *isotimos* ، ثمينًا (حرفيًا: مساويًا في القيمة ويذكر يَسُوعَ أيضًا إزالة الاختلافات بالنسبة للمساواة الأخروية بين المَسِيحِيين. فكافة المُؤْمِنِينَ يتسلمون نفس المكافأة (٣٦٣٥، *(misthos)*) في السماء كعطية نعمة، سواء عملوا في الكرمنذ وقت مبكر أو متأخر (مت٢٠: ١٢).

(ب) ومع ذلك، فلم تُذكر، أو تُزال المظالم الاجتماعية القائمة الآن بين أعضاء الكَنِيسَةِ. غير أن الشركة بين الفقراء والأغنياء، والسادة والعبيد، تتلقى الآن قواعد ومعايير جديدة مِنَ خلال المحبة كمبدأ تنظيمي جديد للحَيَاةُ بين المَسِيحِيين. وعلى هَذَا فإن السادة عليهم أن يعاملوا العبيد بالعدل والمساواة (كو٤: ١، *isotes*). فلم يعودوا بعض مِنَ أسيدهم خاضعين لنزواتهم، بل إخوة في المَسِيحِ. ومبدأ المساواة هَذَا طبق بحذافيره في المجتمع الأصلي في أورُشَلِيمَ فيما يخص العلاقات بين الغني والفقير (أع٢: ٤٤، ٤٥؛ ٤: ٣٦، ٣٧). وفي هَذَا الإطار ناشد بُولُسَ الكُورِنثوسيين أن يقدموا فضالتهم لمواجهة المعاناة الاقتصادية لمسيحي أورُشَلِيمَ، "حتى تحصل المساواة" (٢كو٨: ١٣، ١٤، *isotes*).

وموقف المحبة الأخوية الجديد هَذَا معناه أن يكون المرء حرًا لكي يحب عدوه. وهذا يفوق قانون العطاء لكي تأخذ الأمر الذي يمارسه حتى الخطاة حين يعاون كُل منهم الآخر، "لكي يستردوا منهم المثل" { *isos*} (لو٦: ٣٤).

(ج) على الرغم مِنَ عدم استعمال الرسول بُولُسَ للكلمة، إلاّ أنه أوضح أن مواهب النعمة (*charismata*) تُوزع بشكل متنوع غير أن لها قيمة متساوية في المَسِيحِ (رو١٢: ٦- ٨؛ ١كو١٢: ٤- ٣٠؛ أف٤: ١٦؛ انظر مت٢٥: ١٤، ١٥). والقوة الموحدة هي المحبة (١كو١٣).

٣. هناك فقرتان تتحدثان عن مساواة المَسِيحِ بالله. (أ) في يو٥: ١٦ كسر يَسُوعَ وصية السبت. ودافع عن نفسه بقوله: "أبي يعمل حتى الآن

وأنا أعمل" (٥: ١٧). وعلى ذلك حاول اليهود أن يقتلوه لأنه بقوله إن الله أبوه، فإنه يعادل "نفسه بالله" (٥: ١٨). وبحسب منطقهم قد يكونون على حق، أما بالنسبه ليَسُوعَ، فباعتباره الابن المطيع، فإنه مساو للآب في تناغم إرادتهم وعملهم (٥: ١٩- ٤٤).

(ب) الترنيمة التي تتحدث عن المَسِيحِ في فيلبي٢: ٦- ١٧ تتضمن تأكيد أن يَسُوعَ: "لم يحسب خلسة أن يكوِن معادلاً { *isa* } لله" (٢: ٦). فمن ناحية، فإنه بالنظر إلى أن هذه الفقرة تتناول التسلسل التاريخي في حَيَاةُ يَسُوعَ، فمن ثم لا يجب أن نتعامل مع هذه العبارة بمعزل عن سياقها، كما لو أنها بيان يقوله متخصص في علم الوجود عن مساواة بين الله ويَسُوعَ الذي كان له وجود قبل خلق الالم. والنقطة المثيرة هنا هي أن ذاك الذي كان له وجود منذ الأزل دخل دون تحفظ إلى مجال البشر، والموت، والوجود التاريخي بكل غموضه. ومن ناحية أخرى، ليست هذه الفقرة مجرد قول عن طاعة يَسُوعَ المثالية (٢: ٨) أو الاتضاع النموذجي، بل هي تتحدث موضوعيًا عن تجسده وإخلاء نفسه مِنَ وضعه بأنه "بطبيعة الله" " being in very nature God " وما أراد بُولُسُ قوله هنا، هُوَ أن يَسُوعَ تخلى عن مجد وضعه الإلهي، وعاش عيشة إنسان كامل.

انظر أيضاً *homoios*، مثل؛ نفس الطبيعة، شبيه (٣٩٢٧).

٢٦٩٩ (*isotēs*، مساواة، إنصاف) ← ٢٦٩٨.

٢٧٠٠ (*isotimos*، قيمة مساوية) ← ٢٦٩٥.

٢٧٠٧ (*isopsychos*، نظير النفس أو العقل) ← ٢٦٩٨.

٢٧٠٢ Ἰσραήλ ،Ἰσραήλ (*Israēl*)، إِسْرَائِيلِ (٢٧٠٢)؛ Ἰσραηλίτης (*Israēlitēs*)، إِسْرَائِيلِي (٢٧٠٣)؛ Ἰουδαῖος، (*Ioudaios*)، يهود (٢٦٨١)؛ Ἰουδαϊσμός (*Ioudaïsmos*)، الديانة اليهودية، يهود (٢٦٨٢)؛ Ἰουδαϊκῶς (*Ioudaïkōs*)، يهودي (٢٦٨٠)؛ Ἑβραῖος (*Hebraios*)، عبرانية [اسم]، (١٧٥١)؛ Ἑβραΐς (*Hebraïs*)، عبرانية [صفة مؤنثة]، (١٥٧٩).

ع. ق ١. الاسم "إِسْرَائِيلِ" (بالعبرية *yisrd'el*) مكونة مِنَ الاسم *el'* (الله) وَ verbal predicate . وقد ذكر تفسير له في تك٣٢: ٢٨ في سياق قصة يَعْقُوبَ (← ٢٦٠٩ *Iakōb*) وهو يصارع الله: "لا يدعى اسمك فيما بعد يَعْقُوبَ بل إِسْرَائِيلِ. لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت" (انظرهو١٢: ٤). وهكذا، فقد فسر أن الاسم يعني "الذي جاهد مع الله" (الفعل *sarar* ، يحكم أو *sard* ، يحارب، يكافح). وهذا التفسير تسانده القصة. غير أنه في أي مكان آخَرَ، لا نجد *el'* إطلاقًا أنها المفعول في الاسم العلم، بل تأتي دائمًا فاعل، فإن المعنى الله "يناظر" قد طرح أيضًا.

وهكذا بدأ "إِسْرَائِيلِ" في ع. ق كاسم شخص (مثل؛ تك٥٠: ٢؛ خر١: ١؛ ١أخ١: ٣٤). ولكنه استخدم أيضًا كاسم سبطي وقومي: "بني إِسْرَائِيلِ" (لا١: ٢، قض٢: ٤)، "بيت إِسْرَائِيلِ" (خر٤٠: ٣٨، ١صم٧: ٢؛ إش٤٦: ٣)، وكتعبير يطبق بصفة خاصة على المملكة الشمالية (١مل١٢: ٢١؛ هو٥: ١؛ عا٥: ١؛ مي١: ٥)، على الرغم مِنَ أنه استخدم أيضًا كلقب شرف للمملكة الجنوبية (إش٥: ٧، إر١٠: ١). وأقدم إشارة خارجية للإسرائليين خارج ع. ق نجدها في نقوش على نصب تذكاري أقامه مرنتباح، ملك مصر سنة ١٢٢٠ ق. م تقريبًا، للاحتفال بانتصاراته. وهو في هذه النقوش يتباهى بقوله: "أصبحت إِسْرَائِيلِ خربة ومهجورة. لقد اجتثت مِنَ جزورها".

"عبري" (بالعبرية *ibri* ، وباليونانية *Hebraios*) وهي كلمة قديمة معناها غير معروف على وجه اليقين. وثمة مفكرون كثيرون يربطون بين هذه الكَلِمَة وكلمة "عبيرو"، وهو أناس يأتي ذكرهم كثيرًا في النصوص البابلية، ونصوص أوجاريت، والنصوص المصرية التي يرجع تاريخها إلى منتصف القرن الثاني، ويبدو أنها في هذه النصوص تشير إلى أناس في وضع اجتماعي متساو، والذين إذ لم يكن لهم بيت أو ممتلكات دائمة، دخلوا في خدمة السكان المستقرين على أساس تعاقدي (انظر ١صم١٤: ٢١). وفي جماعات مترابطة بشكل وثيق، دخالعبيرو إلى الأراض المنزرعة. ولعل الوطنيين الكنعانيين دعوهم الشعب الـ *eber*ᶜ، لأنَّهُمْ جاءوا مِنَ الـ *eber*ᶜ، لأنَّهُمْ جاءوا مِنَ الأرض التي على الجانب الآخر (انظر تك١٤: ١٣). ولهذا السبب كانت كلمة "عبري" تُستخدم أحيانًا بواسطة شعوب أخرى للاستهزاء، وأحيانًا كان الإِسْرَائِيليون يستعملونها مع الغرباء بطريقة الازدراء بالذات (تك٤٠: ١٥، ٤٣: ٣٢؛ خر١: ١٥- ١٩؛ ٢: ١١- ١٣؛٣: ١٨، ١صم٤: ٦، ٩؛ ١٣: ٣، ١٩؛ ٢٩: ٣).

٢. (أ) بعد أن احتل أسباط إِسْرَائِيلِ الاثنا عَشَرَ أرض الموعد، أقاموا مركزًا عامًا للعبادة في شيلوه (١صم١: ٣، ٤: ٣، ٤). وأثناء عصر القضاء، فإن كُل سبط مسئولاً عن الدفاع عن أرضه. أما الضغط الذي مارسه الفلسطينيون فكان مِنَ شانه أن دفع إِسْرَائِيلِ إلى الرغبة في إقامةدفاع مشترك تحت قيادة قائد وَاحِدٌ. وجاء شاول، بعد تنصيبه ملكا (١صم٩- ١٢)، وفرض الخدمة العسكرية، ووحد الأسباط سياسيًا. وهذا الأساس المذدوج الذي يجمع بين الدين والسياسة أوجد توترًا كان له أن يسرى في إِسْرَائِيلِ، ويحدد تاريخها، وبعد أن قُسمت مملكة دَاوُدَ المتحدة عقب مَوْتِ سليمان، دُعيت إِسْرَائِيلِ أيضًا أفرايم، على اسم أصغر ابني يوسف {تك٤١: ٥٠- ٥٢}- وهو مصطلح طبق عل المملكة الشمالية فقط- والتي مارست حكمًا ذاتيًا مِنَ ناحية الدين والسياسة لما يزيد على مائتي سنة. وكان إله إِسْرَائِيلِ يعبد في مقادس بيت إيل ودان. وفي سنتي ٧٧٣، ٧٧٢ق. م، هزمت أشور إِسْرَائِيلِ (انظر ٢مل١٥- ١٧). ونتيجة الترحيل، واختلاط المتبقين مِنَ السكان مع الوافدين الجدد (وفي هَذا نية واضحة إيجاد حركة توفيقية ثقافية ودينية) كان مِنَ شأنه ظهور مقاطعة السامرة الآشورية (←٤٩٠١، *samarites*).

ويَهُوذَا ، المملكة الجنوبية، ظلت قائمة بعد انهيار المملكة الشمالية بما يقرب مِنَ مائة وخمسين سنة، ولا ريب، أن هَذا يرجع ولو بشكل جزئي إلى الأسس التي قامت عليها الأسرة الملكية، فضلاً عن سياستها التي اتسمت بمهارة أكثر. وتحت السيادة العليا البابلية، تحسنت الأمور بالنسبة ليَهُوذَا ، بأكثر مما كان عليه الحال بالنسبة للمملكة الشمالية حين كانت تحت السيادة الآشورية. وهكذا الحال أيضًا بالنسبة للمسبيين مِنَ يَهُوذَا ، فسوف تنقلب أحوالهم إلى العكس تحت سيادة الفرس.

تلقت المملكة الجنوبية أيضًا دعمًا لاهوتيًا عامًا ولقد عظم أشعياء أسرة دَاوُدَ الملكية الجنوبية اسم إِسْرَائِيلِ، وكل ما يتعلق به مِنَ الناحية التقليدية بعد سقوط المملكة الشمالية (انظر إش٢٤- ٢٨). حدد إشعياء الآمال اللاهوتية على أساس الملابسات السياسية التي كانت سائدة. ولقد ضاق مجال الخلاص بالنسبة للبقية المتبقية مِنَ يَهُوذَا / إِسْرَائِيلِ.

وعلى العكس مِنَ ذلك، احتفظ إرميا باسم إِسْرَائِيلِ للمملكة الشمالية، على الرغم مِنَ أنها قد دُمرت قبل ذلك بقرن مِنَ الزمان. ودون انحياز لمحاولة يوشيا استعادة دولة إِسْرَائِيلِ (٢مل٢٣)، أعلن إرميا أن إِسْرَائِيلِ القديمة قد انتهت. ولكن اللهَ في يوم مِنَ الأيام سيعيد منها خلقَ شعبه. وسوف يكون مجتمعًا بدون دولة للمرة الثانية (انظرإر٣: ١- ١٨، ٣١؛ ٣٧: ٧- ١١). وعلى نمط ما كان على أيام موسى، سوف يقيم الله مع شعبه عهدًا جديدًا، وفي هذه المرة سيكتب الوصايا في قلوبهم (٣١: ٣١- ٣٤). وعلى الرغم مِنَ ذلك، فإن هذه الآمال بالنسبة لإِسْرَائِيلِ، كانت تعني أنه على إرميا أن يعلن دينونته على دولة يَهُوذَا وخرابها، وهي الدولة التي كان يحبها ويتضرع إلى الله مِنَ أجله (إر١٤- ١٩.

(ب) التعبير عن علاقة الله بإِسْرَائِيل تم مِنَ خلال تشبيهات مجازية عديدة. فهو الآب، الملك، تكون إِسْرَائِيل الابن، الزوجة، الاقتناء، الكرم، والكرمة. وهذه في معظمها عبادات شخصية تشير إلى علاقة مشاركة. والله جعل لابنه الحبيب أن يعرف ما يفعله هُوَ مِنَ أجله، وما يريده هُوَ منه (تث١٠: ١٢، مي٦: ٨). ومن خلال هَذَا التَّعْلِيمِ أصبحت غسرائيل شعبًا فريدًا (عد٢٣: ٩)، مميزًا ومنعزلاً عن كُلّ الشعوب الأخرى (تث٤: ٥- ١٠). وفي أرض إِسْرَائِيل المقدسة، كان على هَذَا الشعب المقدس أن يعيش في قداسة للأله القدوس (لا١١: ٤٤، ٤٥؛ ١٩: ٢؛ ٢٠: ٢٦). كما أن اختيار إِسْرَائِيل كان في نفس الوقت بشكل مهمة. وعلى الرغم مِنَ أنها كانت أقل مِنَ سائر الشعوب (تث٧: ٧)، إلاّ أنه كان عليها مع ذلك أن تكون للأمم قدوة ، وشاهدة لله بوجوده ذاته(إش٤٣: ٨- ١٢).

كانت إِسْرَائِيل- وبصفة مستمرة- تخاطر بالعودة إلى العبادات الكنعانية، ورغبتها أن تكون مثل الشعوب الأخرى. وهذا مؤداه أن علاقة الثقة مِنَ الممكن أن يلحقها ضرر في جانب الإنسان، ولكنها لا تُدمر، لأن علاقة العهد مع إِسْرَائِيل تظل أمرًا لا يمكن الرجوع فيه مِنَ أجل الله. ولكي نجعل هذه الحقيقة أمرًا يقينيًا لا يعتريها أي شك، تمت الاستفادة مِنَ المفاهيم المأخوذة مِنَ عالم القانون: لن يتخلى الله عن مطاليبه الشرعية في إِسْرَائِيل (عا٩: ١- ١٥)، بل ولن ينشر وثيقة طلاق (إش٥٠: ١). ولئلا يجدف على اسمه بين الوثنيين لعدم الأمانة، ظل الله وفيًا للقسم الذي أقسم به للآباء (حز٢٠: ٩، ١٤؛ انظر تث٧: ٨). بل إن الدينونة علامة على أمانته.

لقد تم تحذير إِسْرَائِيل، وتهديدها، بل وتعزيتهابواسطة خدام الله أنبياء إِسْرَائِيل (حز٣٨: ١٧). غير أنه في كُلّ هَذَا لا نرى سوى أشكالاً مختلفة مِنَ نفس الدعوة إلى التوبة وأمانة الله للعهد جعل مِنَ الممكن على إِسْرَائِيل أن تتطهر وأن تجدد علاقة العهد. والرجاء في تجديد كُلّ إِسْرَائِيل لا يعتمد على بر إِسْرَائِيل، بل على محبة الله للآباء (خر٣٢: ١١- ١٤، تث٩: ٥)، وعلى حريته التي اختارت إِسْرَائِيل على عكس كُلّ التوقعات (حز١٦: ٥٩- ٦٣).

(ج) وبعد وقت قصير مِنَ عودة المسبيين مِنَ بابل، أعلن الأنبياء نقطة تحول بالنسبة لمجئ الخلاص (انظر حج٢: ٢٠- ٢٣؛ زك٦: ٩- ١٥).

غير أنه بعد ذلك بثلاثة شهور رأى عُزيا ونحميا في هذه الأحلام شبه السياسية خطرًا يهدد استمرار بناء إِسْرَائِيل. فترك نحميا للفرس إدارة العلاقات السياسية، وركز هُوَ على البناء الداخلي لمجتمع العهد بالمعنى الذي فهمه إرميا، باستخدام الأسفار المقدسة أساسًا لذلك- وما كان حتى ذلك الحين ميزة للكهنة أصبح ملكًا مشتركًا (انظر نح٨).

(د) أما بقية تاريخ إِسْرَائِيل فكان معركة مستمرة للحفاظ على هويتها في الناحيتين السياسية والثقافية. ومن الناحية الدينية يبدو انها كانت قادرة على أن تظل منفصلة، وبصفة أساسية عن طريق مجامعها، وتمسكها بالأسفار المقدسة العبرية، وحفظهل لشرائح فريدة، مثل الختان، والقيود على الطعام، وحفظ السبت. ومن الناحية السياسية، خضع شعب إِسْرَائِيل لفترات متتالية مِنَ الحكم المطلق، مِنَ الاسكندر الأكبر (٣٥٦- ٣٢٣ق. م) حتى السلوقيين، والبطالمة الرومان (انظر الجزء الخاص بع. ج" ع. ج."، ثم العرب، والصليبيين، والأتراك، والبريطانيين- مع فترات عارضة مِنَ الاستقلال، مثلما حدث مع المكابين وسمعان باركوخيا. ومع ذلك، فإنه في ظل أصعب الظروف فإن المجتمعات اليهودية الباقية كانوا يعودون بشكل متكر. وفي سنة ١٩٤٨، وبعد المعاملة القظيعة لليهود إبان الحرب العالمية الثانية، وبموافقة الرأي العام العالمي، قامت مرة أخرى دولة تحمل الاسم القديم: إِسْرَائِيل.

ع. ج فترة ما بين العهدين، وفترة ع. ج، شهدتا معركة هائلة حول هوية إِسْرَائِيل الجَدِيدَة في مواجهة الحكم الأجنبي، والمجموعات المتنافسة داخل يَهُوذَا ، وظهور الكَنِيسَة. وعلى الرغم مِنَ الطبقات الكثيرة في الداخل، إلاّ أن يَهُوذَا كانت كلاً متحدًا نسبيًا إذا ما قورنت بالشعوب الأخرى. وباعتبارهم حملة الإعْلاَنِ الإلهي في المعركة ضد الوثنيين، فحتى أتباع يَسُوعَ الأوائل اعتبروا أنفسهم مِنَ المنتمين إلى إِسْرَائِيل. ولهذا، فإن نهوض الكَنِيسَة المَسِيحِية يجب أن يُنظر إليه في إطار الجماعات المتناصرة داخل يَهُوذَا ، والتي كانت تهتم بهوية إِسْرَائِيل ومصيرها.

١. إِسْرَائِيل في سياق الحكم الأجنبي.(أ) في البيئة الهلينية وكفاحها مِنَ أجل الوحدة الثقافية، كان مِنَ الممكن لليهود أن يتبنوا ليس اللغة اليونانية فحسب، بل والكثير مِنَ الأساليب الهلينية أيضًا، طالما أنها ليست لها علاقة بالعبادة الوثنية ومن ثم تتنافر مع المبادئ الدينية - اليهودية. ومن خلال الإرسالية، والتي كانت جزورها اللاهوتية متأصلة في القول العالمي بإله وَاحِدٌ، يرغب في خلاص جميع الشعوب (انظر إش٤١، ٤٢، ٤٩) زال التوتر الذي كان قائمًا بين إِسْرَائِيل والأمم توقعًا لإعادة الوحدة في نهاية الزمان (انظر ١كو١٢: ١٣، غل٣: ٢٨).

وهكذا فإن يهودية ما بعد السبي أصبحت ديانة تبشيرية، مستعدة لتقبل أي وَاحِدٌ يترف بإله إِسْرَائِيل وكان النجاح عظيمًا، ولا سيما بين النساء (اللواتي لم تكن مختتنات بل معمدات فقط). وكان وَاحِدٌ مِنَ كُلّ عشرة مِنَ سكان عالم البحر الأبيض المتوسط الهلين يهوديًا، ليس بالضرورة بالمولد بل بالإيمان. ولكن هَذَا الانفتاح الذي رأته الأمم جذابًا في اليهودية، أثار أيضًا مشاعر الكراهية والاضطهاد. وفي أوقات الأزمات ساء موقف اليهود أمام القانون، وأدت العداوة إلى المذابح المنظمة لليهود (مثل؛ الاضطهاد الذي شنّه تراجان ١١٥- ١١٧م). وكان أمام اليهود أن يختاروا إما أن يتخلوا عن يهوديتهم، ويتبنون الآلهة الوثنية وديانة الإمبراطور، أو التخلي عن ميزة المساواة الثقافية والسياسية. وكان مِنَ نتيجة ذلك، أن أولئك الذين ظلوا أمناء لمجتمعهم انسحبوا إلى نوعية مِنَ العيش في أحياء منغلقة عليهم، تتضمن انفصالاً دينيًا تامًا في طبيعته. وكما يبين الفكر اللاهوتي للتلمود، فإن الفريسية، القائمة على أساس الأسفار المقدسة العبرية، جعلت إِسْرَائِيل برمتها محصنة ضد التأثيرات الضارة للثقافة الهلينية المضادة لليهود وأعطتها وعيًا ذاتيًا أمدها بالقوة على البقاء كمجتمع لآلاف السنين وسط الكراهية والاضطهاد الموجهين لها في بيئة معادية.

(ب) استخدام المصطلحات الخاصة باليهود حسمته هذه المعارك. وكلمة عبري (اسم وصفة) كانت أكثر حيادًا. وكانت تشير إلى اللغة والنص المكتوب، ثم بعد ذلك أصبحت تشير أيضًا إلى الشعب الذي يستخدمهما. في العبادة كان الكتاب المقدس يُقرأ باللغة العبرى الأصلية، ثم يترجم إلى اللغة الأرامية الحالية، في شكل ما يعرف بالترجوم. حيث يستخدم دون أية أهمية خاصة، والعبرانية، كثيرًا ما كان يقصد بها الأرامية التي كانت سائدة في ذلك الحين (انظريو٥: ٢؛ ١٨: ١٣، ١٧، ٢٠؛ ٢٠: ١٦؛ أع٢١: ٤٠؛ ٢٢: ٢؛ ٢٦: ١٤؛ رؤ٩: ١١؛ ١٦: ١٦).

وبالنظر إلى أن اللغة، والتَّعْلِيمِ، والبيئة اللاهوتية تتقرر وإلى حد كبير، نتيجة الانتماء إلى مجال ثقافي معين، فإن كلمة "عبراني" (انظرأع٦: ١) يمكن في بعض الأحيان أن تكتسب لهجة دفاعية أو جدلية. وقد أكد بُولُس في ٢كو١١: ٢٢؛ في٣: ٥ أصله وانتماءاته العبرية على أنها أمر إيجابي.

أما مصطلحات يَهُوذَا ، يهودي (اسم)، يهودي (صفة)، اليهودية، فإن لها سمة سياسية واجتماعية. وهي لا تشير فحسب إلى الأمة اليهودية، بل وإلى الذين تحولواإلى اليهودية وأصبحوا يعيشون طبقًا للعادات

اليهودية (انظر غل٢: ١٤، تي١: ١٤). وإلى هَذَا السياق ينتمي الاسم الذي صاغته أولاً سب وهو " loudaismos " اليهودية، كأسلوب حَيَاةٍ ودين (غل١: ١٣، ١٤؛ انظر ٢مك٢: ٢١؛ ٨: ١؛ ١٤: ٣٨؛ ٤مك٤: ٢٦). وهذا الاستعمال تبناه اليهود أنفسهم ولا سيما في معاملاتهم مع الأجانب.

وفي ع. ج، استخدمت كلمة يهودي عن الأشخاص وفي صيغة الجمع عن المجموعات، وقد وردت ١٩٥ مرة وتقريبًا بكل ما في الْكَلِمَةَ مِنَ معنى (٩٧ مرة في سفر الأعمال؛ ٧١ مرة في يو؛ ٢٦ مرة في كتابات بُولُسُ؛ ولكنها وردت ١٧ مرة فقط في الأناجيل الازائيّة). وقد استخدمها الأمميون في بادئ الأمر كتعبير ينم عن الاحتقار، لأَنَّهُمْ لم يفهموا خصوصية، وضرورة اعتزال الشعب اليهودي (تأس١٣: ١٢- ١٩). وبالنظر إلى أن اليهود لم يشتركوا في الديانات الوثنيين، أو حياتهم الاجتماعية، فقد اعتبروا أنهم ملحدون، يكرهون الأجانب، بل وأنهم يكرهون البشرية على وجه العموم (٣مك٣: ٤- ٩). واحتقار اليهود تولدت عنه كراهية تجلت في الاضطهاد الدموي لهم.

ونتيجة لمثل هذه المواقف المعادية لليهود، تنامى شعور يَهُوذَا بأنها "إِسْرَائِيلِ". وهذا هُوَ أهم ما عن المفاهيم اللاهوتية التي كانت تستخدم بإصرار داخل المجتمع. وكلمة "إِسْرَائِيلِ" ترد ٦٨ مرة في ع. ج، أكثرها في كتابات بُولُسُ (١٧ مرة)، سفر أعمال الرس (١٥ مرة). Israelites ترد ٥ مرات في سفر أعمال الرسل (دائمًا في ضيغة المخاطبة: ٢: ٢٢؛ ٣: ١٢؛ ٥: ٣٥؛ ١٣: ١٦؛ ٢١: ٢٨)، ٣ مرات في كتابات بُولُسُ (رو٩: ٤؛ ١١: ١؛ ٢كو١١: ٢٢)، ومرة واحدة في يوحنا (يو١: ٤٧). وهي في كُلِّ مرة تشير إلى يهود كأعضاء في شعب الله.

ولقد خُلق العالم مِنَ أجل إِسْرَائِيلِ (٢إسد٧: ١١). وإِسْرَائِيلِ خاصة الله وبكره (مز سل١٨: ٤). وهي تدين بشخصيتها الخاصة لموهبة التَّعْلِيمَ فقط. والله يلتزم بمواعيده، وسوف يجمع كُلّ الذين تشتتوا. وسوف يمتلكون الأرض (مت٥: ٥، ـــ٢١٠٢، kleras)، وإِسْرَائِيلِ كلها، سيكون لها نصيب في العالم الآتي.

٢. الصراع مِنَ أجل إِسْرَائِيلِ داخل اليهودية:

(أ) أثناء الحقبة الهلينية انقسم يهود ما بعد السبي مِنَ الناحية الجغرافية بين الوطن الأم والشتات، ويماثل هَذَا الانقسام الثقافي بين العبرانيين والهلينيين. وبعض يهود الشتات أكدوا تمسكهم بالغة ةالثقافة العبرانية (الأرامية) وعزلوا أنفسهم عن اليهود الذين كانوا أكثر انفتاحًا على الثقافة الهلينية (انظر مجامع العبرانيين في روما وكورنثوس). غير أنه كان هناك أيضًا في أورُشَلِيمَ مجموعات يهودية، فمن كانوا أيضًا في اللغة ولعله في العادات أيضًا يماثلون الهلينيين (٢مك٤: ١٣؛ أع٦: ١؛ ٩: ٢٩).

واليهود الذين عاشوا في الوطن الأم حافظوا على علاقات وثيقة مع أولئك الذين عاشوا في الشتات وهؤلاء الذين كانوا في الشتات هم الذين كانوا يدعمون أورُشَلِيمَ مِنَ النحية المادية وذلك في صورة ضريبة الهَيْكَلِ، فيما ظلت مركزًا دينيًا رئيسيًا بالاحتفالات التي كان الحجيج يقيمونها بها (انظر أع٢: ٥- ١١) وكانوا بصفة منتظمة يبحثون بهيئات دبلوماسية إلى المجتمعات اليهودية. ومع ذلك، لم يكن هناك عمل سياسي مشترك، سواء أثناء الثورات في إِسْرَائِيلِ، أو الاضطهادات في الشتات.

ومن الناحية الاجتماعية كانت إِسْرَائِيلِ مقسمة إلى عدة طبقات: مثل؛ الكهنة، اللاويين، الإِسْرَائِيليين، دخلاء متهورين. غير أنه بالنظر إلى أن موضوع الكيفية التي يمكن أن تواصل بها إِسْرَائِيلِ البقاء أمام الله في هذه الفترة فُسرت بطرق مختلفة، فمن ثم قامت مجموعات عديدة، كُلّ منها تدّعي أنها المجتمع الحقيقي (مثل؛ الصدوقيين، المعمدانيون، الرؤيويون، الفريسيون، الغيورون). والعضوية في هذه الجماعات لم تعد تعتمد على الدين، بل على قرار يتخذه الشخص في أن يقبل فكرة عقائدية بعينها. والحدود بين هذه المجموعات كانت مرنة، وعلى ذلك كان مِنَ الممكن التحول مِنَ مجموعة إلى أخرى. وهكذا- ومثل؛- تلاميذ يوحنا المعمدان حولوا ولاءهم لمجموعة يَسُوعَ (يو١: ٣٨- ٤٠).

وبعض هذه المجموعات انقسمت أيضًا إلى مجموعات فرعية. وهكذا كان داخل مجموعة الْفَرِّيسِيِّينَ، جناح الغيورين، الذين يعادون الأجانب، وجناح تبشيري، كانَ يحمل شعورًا وديًا تجاه روما. ومثل هذه الانشقاقات حدثت أيضًا بين أتباع يَسُوعَ (١كو١: ١٢؛ ٣: ٤؛ ٢كو١١؛ غل١، ٢). وفكرة الاختيار، أي استمرار وجود إِسْرَائِيلِ، وصياغة التَّعْلِيمَ في إطار مِنَ النقاء، نجم عنه مناقشة مستمرة حول نقاط تتعلق بالعقيدة، والصراع المستمر. والحماسة الشديدة التي اتّسم بها الصراع مِنَ أجل حقيقية إِسْرَائِيلِ كان علامة على أهمية الروح البنوية في هذه الفترة.

(ب) وكان الصراع بين اليهود مريرًا- وكان مِنَ نوعية الصراع الذي ينشب بين لإخوة الذين يتصاعدون على ميراث مشترك. وكانت المعركة قد تواصلت لفترة طويلة، قبل أن تظهر حركة يَسُوعَ وتدخل في النقاش.

ووسائل الجدال كانت متنوعة. كان الخصوم يتبادلون الاتهامات بلغة صريحة، كتلك التي يمكننا أن نجدها في استخدام ع. ج مثل المرؤون، مت٢٣: ١٣؛ يا أولاد الأفاعي (٣: ٧). وكثيرًا ما كان يتم الرجوع إلى التاريخ، على غرار تعليق بُولُسُ على سلوك اليهود الذين قتلوا الرَّبِّ يَسُوعَ كمثال لمعاملتهم للأنبياء (١تس٢: ١٤، ١٥).

والنقاط الإيجابية للخصم يمكن بكل تأكيد تحويلها إلى نقاط سلبية (مثل؛، الناموس في كتابات بُولُسُ (رو٤: ١٣- ١٥؛ غل٣: ١٠- ١٣؛ الشَّيْطَانَ وأكاذيب، بدلاً مِنَ الله والحق. يو٨: ٤١- ٤٤؛ رو٣: ٩، انظر تفسير بُولُسُ لواقف يهودية كانت سائدة، على ضوء الأسفار الكتابية في ٢كو٣: ٤- ١٨، غل٤: ٢١- ٣١).

وهذا الجدل كان يحمل ستة النبوي مثل: إِسْرَائِيلِ عنيدة وملحدة، الله يحجب وجهه عن إِسْرَائِيلِ. وعلى هَذَا النمط تناول بُولُسُ في كرازته للأمم الحجيج التي أثيرت في الجدل الأممي اليهودي (١تس٢: ١٤- ١٦). ونحن نقرأ عن أشد نوعيات الجدل في إنجيل يوحنا، حيث يبدو أنه يفصل الْمُؤْمِنِينَ تمامًا عن اليهود (انظر ما يلي).

وتظل الكتابات اليهودية تحمل طابع الجدل العنيف حتى أن سوء الفهم الخطير لم يكن في الاستطاعة تجنبه، حيث اعتبرت الأطراف المختلفة في عزلة. وبعد دمار الهَيْكَلِ كانت المشاعر متوترة للغاية حتى أن المواقف المتعارضة اعتبرت وكأنه ليس لها وجود. وهكذا كاد التلمود يتجاهل خصومه تمامًا. وكانت الخطوة الأخيرة هي الانفصال القانوني بين اليهود والْمَسِيحِيين في الثمانينات مِنَ خلال ادخال التضرع ضد الهراطقة التبريكات الثماني عَشَرَ: "ليت الناصريين والهراطقة يختفون في لحظة، ليت أسماءهم تَمحى مِنَ سفر الحَيَاةُ ولا تُكتب مع الأمناء (انظر يو٩: ٢٢، ١٢: ٤٢).

(ج) الجانب الإيجابي لِهذ الجدل العنيف هُوَ أن كُلّ طرف كان يقدم دفاعًا عن موقفه. وكانت كُلّ مجموعة تشعر على حدة أن البقية المنعزلة مِنَ إِسْرَائِيلِ هي التي ستؤدي إلى مجتمع الْمخلصين الإسخاتولوجي. ومع ذلك فإن الأمر اللافت للانتباه هنا أن كُلّ وَاحِدٍ أحجم ببساطة عن القول إن مجموعته (أو مجموعتها) هي إِسْرَائِيلِ الأخروية دون غيرها. وهكذا تفتقر ١كو١٠: ١٨ إلى عبارة مناظرة "إِسْرَائِيلِ حسب الروح" وأقرب فكر لِهذا نجده في عبارة "مجتمع ع. ج" (انظر لو٢٢: ٢٠، ١كو١١: ٢٥، ٢كو٣: ٦).

وحتى لو افترضنا أساسًا المقصود هُوَ جماعة التي ينتمي إليها المرء، فقد تمت المحافظة على موقف ينتظر إسْرَائِيل المجمعة في المستقبل. والانفصال عن إسْرَائِيل كان اختيارًا لإسْرَائِيل. لقد أدرك مجتمع الأقلية مهمته مِنَ ناحية دعوة الشعب كله إلى التوبة.

وكان مجتمع البقية نورًا للمجتمع بأسره. فمن أجلهم ستخلص كُلّ إسْرَائِيل في النهاية (انظر رو١١: ٢٦). وأوضح تعبير عن الأمل بالنسبة لجميع إسْرَائِيل نجده في الصلوات التي كثيرًا ما تُختتم بإشارة إلى إسْرَائِيل كلّها (غل٦: ١٦). وبقية المختارين في ع. ج تأمل أيضًا في الخلاص وفي إعادة وإقامة إسْرَائِيل كشعب وَاحِدٌ (مر١٣: ٢٧؛ لو٢٤: ٢١؛ أع١: ٦). والدينونة المتوقفة ستُنفذ بواسطة التلاميذ الاثنى عَشَرَ، والذين يشير عددهم إلى إسْرَائِيل كلها (مت١٩: ٢٨؛ لو٢٢: ٣٠).

(د) كُلّ المجموعات اليهودية في القرن الأول اتحدت بسبب الاعتقاد بأن رجاء إسْرَائِيل سيتحقق في شخص فرد سيأتي لها بالخلاص بأن رجاء إسْرَائِيل سيتحقق في شخص فرد سيأتي لها بالخلاص الأخروي. وسوف يعلن لهم الله عن نفسه ويخرجهم مما هم فيه مِنَ قتامة وغموض. وكل هذه المحاولات للإتمام المسياني وجدت الناس مستعدين لإعلان بها، وكل شئ انتهى إلى كارثة ظاهرة "تعلم البر" في قمران، يوحنا المعمدان، يَسُوعَ ، قادة الغيوريين، وبار كوخبا. ومجموعتان فقط هما اللتان تجاوزتا الكارثة الكبرى سنة ٧٠م وهما حماية الفَرّيسيّينَ، التي استبعدت كُل ميول مسيانية أو غيورية في جامينا، والمُؤْمِنِينَ المَسِيحِيين بيَسُوعَ، والذين كانوا يؤكدون معتقداتهم الأخروية المسيانيةوالتي تتصادم مع معتقدات الفريسيين. ولذلك، فإن المعتقد المسياني في ع. ج، يمكن اعتباره ممثلاً لوجهة نظر يهودي نمطيته كانت سائدة أيام الهَيْكَل الثاني.

وكل جماعة يهودية أخذت الأقوال الرئيسية مِنَ الأسفار المقدسة اليهودية وطبقتها على الشعب الذي- مِنَ وجهة نظرها- يمثا إسْرَائِيل كلها. وهذا الممثل كان الشخص المختار في وسط مجتمع المختارين، الشخص البَارّ بين البررة، الابن، بين الأبناء، والعبد ، وبين العبيد (إش٥٣) الذي تحمل هُوَ آلام إسْرَائِيل. ابْنُ الإنسان، شخصية الدينونة الذي يمثل شعب إسْرَائِيل في (دا٧: ١٣) عُرِّف الآن أنه المَسِيح.

وفيما يتعلق بالحركة المَسِيحِية على وجه الخصوص، فإنه كما كان الله يتكلم دائمًا مع إسْرَائِيل، هكذا تكلم أيضًا مع المَسِيح. وكما أعطيت إسْرَائِيل القدرة، وبطريقة فريدة، على أن تسمع وتطيع، هكذا كان الحال أيضًا بالنسبة للمسيح (يو٥: ١٩، ٣٦؛ انظر مت٥: ١٧؛ ١١: ٢٧). وهي ذلك طبقت عليه العبارات التي كانت في الأسفار الكتابية العبرية تشير إلى إسْرَائِيل، على سبيل، الكرم والكرمة (مز٨٠: ٨، ٩؛ إر٢: ٢١؛ إسد٥: ٢٣؛ يو١٥: ١ - ٨، وحجر الزاوية (مز١١٨: ٢٢- ٢٤؛ من٢١: ٤٢؛ أع٤: ١١؛ أف٢: ٢٠؛ ابط٢: ٦ - ٨).

والمسيا وإسْرَائِيل صِنوان لا ينفصلان. والذي لا يؤيد هَذَا المختار تعارضه. وعلى ذلك كُلّ مِنَ يرفض الإيمَان به يكون بذلك قد انحاز ضد إسْرَائِيل. والشخص الذي يفعل ذلك يفقد انتماءه لإبْرَاهِيمَ (يو٨: ٣٩) وينتمي إلى مجمع الشّيْطَانَ (رؤ٩). وعلى الرغم مِنَ ذلك، مِنَ أن الشخص الذي يظهر هذه الثقة (حتى وإن ثبت أنها زائفة)، والشخص الذي يرفضها، كلاهما ينتميان إلى يَهُوذَا .

إسْرَائِيل وأسفارها المقدسة كانا يشكلان المبدأ الأساسي الذي يحكم به على كُل مدع مسياني: ومسحاء قمران كان يتوقع أن يأتوا مِنَ هرون وإسْرَائِيل، والمسيا يَسُوعَ مِنَ الآباء (مت١: ١- ١٧؛ ١١: ٢- ٦؛ يو٥: ٣٩؛ رو١: ٣؛ ٩: ٥). وكانت هذه هي الطريقة الوحيدة التي بواسطتها تستطيع إسْرَائِيل أن تحمي نفسها ضد المبالغة في الروح والنبوة، ومن الأغلبية مدعي المسيانية، وضد الحلول المتهورة لمشاكل وجودها.

وشهود ع. ج كانوا يعرفون أيضًا أن حقيقية إسْرَائِيل هي محك الكريتولوجي، ولهذا تمسكت بقوة إسْرَائِيل باعتبارها الأساس الرئيس لموضوع المَسِيح. وبناء على ذلك، برزتمن ع. ج مقاومة شديدة لأية محاولة ترى إلى التخلي عن إسْرَائِيل (انظر يو٤: ٢٢؛ رو٩- ١١).

فيَسُوعَ المَسِيح هُوَ الوحدة الفعّالة مع إسْرَائِيل. وبدون هذه الحقيقة التاريخية يصبح مجرد فكرة، أو أسطورة فنونية، أو توقع دوستي Docetic.

وعلى ذلك فإنه في حالة المَسِيح يَسُوعَ، فإن المعمودية، وعشاء الرّبّ هي أعياد لإسْرَائِيل. والصليب الذي حمله كان مشاركة في آلام إسْرَائِيل وعلى الرغم مِنَ أن المَسِيحِيين اليهود الذين انخرطوا في حوار داخل اليهودية وجدوا أنفسهم منبوذين مِنَ إخوتها اليهود بسببه، إلا أن ع. ج، يوضح أن يَسُوعَ، اليهودي، العبراني، يمثل في شخصه كُل إسْرَائِيل. فهو مرتبط بها مِنَ البداية، حتى النهاية.

(هـ) تعريف يَسُوعَ بأنه مجلب السلام، يستتبعه، بالنسبة لإسْرَائِيل، نشاط كرازي بين اليهود. وحيث إن يَسُوعَ اتجه على وجه الحصر نحو خراف بيت إسْرَائِيل الضالة، فإنه كان على رسله أن يذهبوا فقط إلى مدن إسْرَائِيل (مت١٠: ٥- ٦؛ ١٦: ٢٤). كما أن بُولُسُ، المرسل اليهودي (اكو١٩: ٢٠)، ، أوضح أيضًا أولوية اليهود في تاريخ الخلاص (رو١: ١٦) بأنه كان يذهب أولاً إلى اليهود (أع١٣: ١٤؛ ١٤: ١)، وكان دائمًا يعترف أنه يهودي (أع٢٢: ٣؛ ٢كو١١: ٢٢؛ في٣: ٥)- وعلى الرغم مِنَ فشل إرساليته اليهودية، إلا أنه تمسك بإسْرَائِيل، شعبه (انظر أع٢٨: ٢٠). وعلى أساس الأسفار المقدسة اليهودية أوضح بُولُسُ في رو٩- ١١، وفي نوعية مِنَ تفسير تَعْلِيمِ ع. ق، أنه كما أت تصلب إسْرَائِيل كان سببًا في أت تصل رسالة المَسِيح إلى الأمم، والذين بهذا حصلوا على نصيب مِنَ خلاص إسْرَائِيل، فإنه في نهاية الزمان، ستخلص جميع إسْرَائِيل (١١: ٢٦). وثمة علامة توقعية على أمانة الله الثابتة تمثلت في المَسِيحِية اليهودية، البقية اليهودية الأمينة ... التي كان يمثلها بُولُسُ نفسه.

(و) وموقف كتبة ع. ج المختلفين في مواجهة اليهودية تكشف في استخدامهم هذه التعبيرات. وهكذا في كتابات بُولُسُ استخدمت كلمة "يهودي" ٢٦ مرة، وتأتي دائمًا بالمقابلة مع اليونانيين والأمم، ومعظمها بمعنى إيجابي. إسْرَائِيل (١٧ مرة) ويشار بها إما إلى الأشخاص التاريخيين وإما إلى جميع إسْرَائِيل الأسخاتولوجية، على الرغم مِنَ أنها لا تشير إلى المجتمع المَسِيحِي (ربما باستثناء غل٦: ١٦). وفي الأناجيل الازائيّة تشير إسْرَائِيل إلى الشعب والأرض (مثل؛ مت٢٦: ٢٠)، واستخدمت على أنها أفضل مِنَ كلمة يهودي. واستخدمت كلمة يهودي، بصفة خاصة، في عبارة "ملك اليهود" (مثل؛ مت٢٧: ١١؛ مر١٥: ٢؛ لو٢٣: ٣؛ يو١٨: ٣٣، ٣٩)، ويرد التعبير- وغالبًا بدون استثناء على لسان الأممين (انظر٢: ٢؛ ٢٨: ١٥؛ مر٧: ٣). واستعمال كلمة "إسْرَائِيل" بصفة عامة يحافظ على العلاقة بحقيقة إسْرَائِيل ورجائها.

واستخدمت "إسْرَائِيل" في سفر أعمال الرسل كثيرًا في قصة كَنِيسَةِ فلسطين، في حين أن كلمة "يهودي) استخدمت في قصة رحلات بُولُسُ التبشيرية. وهذا يواكب استعمالها في الهلينية. وفي إنجيل يوحنا، واضح في الفقرات القليلة، ولكنها أساسية، وحيث استخدمت كلمة إسْرَائِيل (١: ٣١، ٤٩؛ ٣: ١٠؛ ٢١: ١٣) أن الكاتب ما زال في إطار جميع إسْرَائِيل، حتى لو كان متشددًا في جدالة. وهذا تم التعبير عنه في استخدام يوحنا كلنة اليهودي (٧١ مرة)، والتي كان يمكن في الحقيقة أن تُستخدم حياديًا عن الناس أو عن المجتمع الديني)مثل؛ ٤: ٩، ١٨: ٣٥). ولكنه استخدمها برفض حاد حين الإشارة بها إلى الطبقات الحاكمة (مثل؛ ١: ١٩؛ ٧: ١١؛ ١٨: ١٢). وكلمة "يهودي"

في سفر الرؤيا لها معنى إيجابي، ولكنها لم تستخدم على المجتمع الذي لا يؤمن بالمَسِيح (٢: ٩، ٣: ٩). وإسْرَائِيلِ هي شعب الله الاسخاتولوجي الحقيقي (٢: ١٤؛ ٧: ٤؛ ٢١: ١٢).

٣. مِنَ إرسالية الأمم إلى كَنِيسَةِ الأممين المَسِيحِية. حينما رفض أولئك الذي وجهت إليهم الإرسالية اليهودية أساسًا العرض الذي قدم لهن رفضًا قاطعًا، هنا وجهت إرسالية خاصة بالأمم (أع١٣: ٤٦). وعلى ذلك كان لا بد مِنَ العودة إلى الاستعانة بالتقليد لاستيفاء متطلبات القيام بالإرسالية بين الأمميين. وتاريخ إسْرَائِيلِ- الذي كان له دور بارز عن مخاطبة اليهود (أع٢: ١٤- ٣٦؛ ٣: ٢٢- ٢٦؛ ٧: ٢- ٥٣) أسقط مِنَ التَعْلِيمَات التي صدرت، لأن الناس لم يكن لديهم الاستعداد الضروري لفهمه. وعلى الرغم مِنَ ذلك، فإن لقاء الله بالأمم، ظل متأصلاً في خبرة إسْرَائِيلِ التقليدية في تَعْلِيمَ المرسلين اليهود الذين كلفوا بالتوجه إلى الأممين. وعهد يَسُوعَ هُوَ امتداد للعهد السيناوي (انظر رو٩- ١١؛ ١كو١١: ٢٥؛ ٢كو٣: ٦- ١٨). ومن ناحية تاريخ العالم فإن إرسالية المَسِيح أصبحت تضمين الأمم في العهد السيناوي.

وبالنظر إلى التوتر الداخلي المتصاعد وخيبة الرجاء مِنَ موقف الشتات، أصبح موقف المَسِيحِيين اليهود في أرض إسْرَائِيلِ يزداد صعوبة وبصفة مستمرة. وشيئًا فشيئًا تحولوا مِنَ مجموعة يهودية متنافسة إلى خصوم مستقبلين للفريسيين، الذين كانوا يمثلون اليهود الأرثوذوكسي ومستقيمي الرأي). وبداية مِنَ سنة ٧٠م وما بعدها، رأي المَسِيحِيون اليهود أن أسلوب إيمانهم يختلف عن أسلوب المجمع في المجتمع اليهودي.

وطريق المَسِيحِية الأممية ابتعد عن اليهودية، وأخيرًا إلى أممية معادية للسياسة، والت ازدات بعد خراب أورُشَلِيمَ وانتقاد أنبياء ع. ق لإسْرَائِيلِ أخذ على أنه مضاد لليهودية، وإنه يتكرر دون شعور بالمسئولية. وبدلاً يشبهفي الحوار الفعال والمفديين الجماعات، تحول إلى ما يشبه حوار مِنَ طرف وَاحِدٌ كأنه عقيدة لا تقبل مناقشة. ومثلًا، كتب أغناطيوس الأنطاكي- وهو مسيحي أممي- سنة ١١٥ تقريبًا، يعبر عن الرأي القائل بأنه يتوجب على المَسِيحِي أن يكون خصمًا لليهود (اغ . مج٨، ١٠: ٣).

وفي وقت لاحق استخدم مسيحي أممي اسمه برنابا كلمة إسْرَائِيلِ في معظم الأحوال عند تفسيره الكتاب المقدس ضد إسْرَائِيلِ، على الرغم مِنَ أنه لم يجرؤ على أن يستخدم هذه الكَلِمَةَ بالنسبة للكنيسة، وعلى العكس مِنَ ذلك، أكد يوستين الشهيد بشجاعة: "نحن ... إسْرَائِيلِ الروحية الحقيقية" (حوتر١١: ٥). وطريق برنابا ويوستين أصبح طريق الكَنِيسَةِ.

انظر أيضاً *Iakōb*، يَعْقُوبَ (٢٦٠٩)؛ *loudaia*، اليهودية (٢٦٧٧).

٢٧٠٣ (*Israēlitēs*، إسْرَائِيلِي) ← ٢٧٠٢.

٢٧٠٨ (*ischyros*، قوي، قدير، شديد) ← ٢٧٠٩.

٢٧٠٩ ἰσχύς، ἰσχύς، (*ischys*)، قوة، قدرة، شدة (٢٧٠٩)؛ ἰσχύω، (*ischyō*)، يقدر، يستطيع، يصلح (٢٧١٠)؛ ἰσχυρός، (*ischyros*)، قوي، قدير، شديد (٢٧٠٨)؛ κατισχύω، (*katischyō*)، يقوى، يهيمن، يسود (٢٩٩٦).

ث ي& ع. ق ١. كلمة *ischys* في ث ي تشير إلى القوة والمقدرة والسلطة سواء كان الذي يتمتع بها إنسان أو أخلاقه. وكانت في بعض الأحيان تُنسب للآلهة في التراجيديات اليونانية "*ischyros*" تأتي بمعنى قوى سواء في الجسم أو العقل، كما تُقال أيضًا عن الآلهة، والكائنات الحية أو الأشياء. "*ischyo*" معناها أن يكون قويًا، متمتعًا بصحة جيدة كما يمكن أن تعني يستخدم القوة، يمارس القوة، ولا سيما القوة البدنية. وفي المجال القانوني، اكتسب هَذَا الفعل معنى أن يكون صحيحًا، قابلاً للتطبيق، له قيمة " *katischyo1* " تعني أن يكون أقوى مِنَ الآخرين، تكون المنتصر، لك اليد العليا، يسود.

٢. (أ) " *ischys* " في سب تأتي ترجمة لثلاثين كلمة عبرية مختلفة. يمكن أن تعبر عن قوة الشخص البدنية (مثل؛ يش٨: ٣، قض ١٦: ٥، مز٢٢: ١٥؛ ٣١: ١٠؛ حز٣٠: ٢١) أو القوة الذهنية (أم٨: ١٤)، غير أنه تستخدم بصفة خاصة بمعنى القوة الإلهية (مثل؛ أصعد الرَّبِ شعبه مِنَ مصر "بقوته" (عد١٤: ١٣؛ انظر خر٢٩: ٤؛ ١٤٧: ٥). وعلى هَذَا النحو فإنه قد تكون هبة مِنَ الله لنا (مي٣: ٨).

(ب) " *ischyo* " في سب تأتي عادة بمعنى يصبح قويًا، أو يكون قويًا بمعنى مادي: بالنسبة للأشياء (مثل؛ إش٢٨: ٢٢ "لئلا تشدد ربطكم"، وعن البشر (مثل؛ يش١٤: ١١، فلم أزل اليوم متشددًا كما في يوم أرسلني موسى".

(ج) "*katischyo*"، تعني أن يكون أقوى بمعنى مادي. وتستخدم بالنسبة للإنسان (مثل؛ يش١٧: ١٣ "لما تشدد بنو إسْرَائِيلِ"، خر٥٤: ٢ "واشدد ذراعي ملك بابل"، وعن الأشياء (إش٥٤: ٢ "شددي أوتارك)، وعن قوة الله (١أخ٢٩: ١٢).

(د) "*ischyros*" تعني "قوة" بالنسبة للأشخاص (عد١٣: ١٨ = سب١٣: ١٩)، والحيوانات (أم٣٠: ٣٠ = سب٢٤: ٦٥)، الأشياء (إش٨: ٧) أو الله (تث١٠: ١٧).

ع. ج ١. مجموعة الكلمات هذه ترد كلها في الغالب في أسفار ع. ج، وتشير إلى قوة وقدرة الكائنات الحية (مثل؛ عب١١: ٣٤)، أو الأشياء (مثل؛٦: ٨) "تعزية قوية"، ٥: ٧ "صراخ شديد").

والأفعال المتعدية بصفة خاصة تعتمد على الفروعات البسيطة في السياق. بطرس (مر١٤: ٣٧) كان عليه أن يجيب على السؤال: "أما {قدرت} أن تسهر ساعة واحدة"؟ (انظر مت٢٦: ٤٠). وقد دُعينا إلى أن نحب مِنَ كُلَّ "قدوتنا" (مر١٢: ٣٠؛ لو١٠: ٢٧). إذا فسد الملح "لا يصلح بعد لشئ". (مت٥: ١٣). في لو١٥: ١٤ وُصف الجوع بأنه "شديد". وصلاة الإيمَانِ تشفي المريض (أي أنها قوية، يع٥: ١٦). وأبواب الجحيم لن "تقوى" على الكَنِيسَةِ (مت١٦: ١٨). وبمعنى مجازي يمكن أن يُطلق على الناس كلمة "الأصحاء" بالتقابل مع المرض (مر٢: ١٧، انظر أيضًا رؤ٦: ١٥). وكتعبير قانوني *ischyo* تعني ينفع يكون صحيحًا، يكون ساري المفعول (عب٩: ١٧، عن صحة الوصية، انظر غل٥: ٦).

٢. بعض فقرات ع. ج تحتاج إلى اهتمام خاص. التقليد السينويتي يستخدم مجموعة الكلمات عنده بطريقة تفيد الموافقة على عمل أو نوعية ما، وهكذا فإن الرجل القوي يكون آمنًا ما لم يأت رجل أقوى منه (مر٣: ٢٧). وبالنظر إلى أن الله (على أساس ما جاء في إش ٤٩: ٢٤، ٢٥) هُوَ الذي يحرر المسبيين والمساجين، فربما يلمح ما جاء في مر٣: ٢٧ إلى أن الله "الأقوى" قد غلب الشَّيْطَانَ، القوي، وطرحه مِنَ السماء. ومع ذلك فإن السياق في إنجيل مرقس مفاده أن انتصار يَسُوعَ على الشياطين أثبتت أنه الأقوى وليس القوي، أي أنه أقوى مِنَ الشَّيْطَانَ، أو مِنَ الأشخاص الذين تلبسهم الشَّيْطَانَ (انظر أع١٠: ٣٨).

أن يَسُوعَ هُوَ الأقوى فهذا ما نعرفه أيضًا مِنَ مقابلته وجهًا لوجه مع يوحنا المعمدان، فذاك المنتظر أقوى مِنَ المعمدان وسوف يظهر هَذَا بتعميده بالروح القدس ونار (نار الينونة، مت٣: ١١؛ لو٣: ١٦)، أو بالروح القدس كهبة الخلاص (مر١: ٧، ٨). وقد استخدمت كلمة *ischyo* أيضًا في مواضع عديدة لتصف قوة المَسِيح للأقوى بالقابلة مع عجز الآخرين، وهو بهذا يؤكد عظمة المعجزة وعظمة ذاك الذي عمل المعجزة. والملاحظة التي ذكرت في مر٥: ٤ بأنه ما مِنَ أحد

كانت لديه قوة كافية لإخضاع الرجل الذي تلبسه الشّيْطَانَ تلفت نظرنا إلى تقدير عظمة المعجزة التي عملها المَسِيح (انظر أيضًا لو٨: ٤٣، رؤ١٨: ١٠)- وخصوم المَسِيح أقل منه (لو١٤: ٦؛ انظر ١٤: ٢٩، ٣٠؛ ٢٠: ٦)، وعجزهم لا يتّطلب منه أن يستخدم ضدهم كُل قوته، ثم إن تفوقه عليهم، وحقيقة أنه أقوى منهم كانت واضحة في الكَنِيسَة الفتية مِنَ أع ١٩: ٢٠، وفي "الحكمة {و} والروح" الذي كان يتكلم به استفانوس (٦: ١٠) ومات.

٣. ولكي يدافع بُولُسُ مِنَ نفسه ضد خصومه في كورنثوس، الذين كانوا يتفاخرون بقوتهم وعطاياهم الكثيرة (١كو ٤: ١٠)، وضع بُولُسُ والعجز في مقابل القوة: "الله أقوى مِنَ الناس" و"اختار الله ضعفاء العالم ليخزي الأقوياء" (١كو ١: ٢٥- ٢٧). وبُولُسُ نفسه اخترا أن يقبل التوبيخ لأنه في حين أن رسائله كانت "ثقيلة وقوية" *[ischys]*، هُوَ نفسه كان ضعيفًا (١كو ١٠: ١٠).

وعلى الرغم مِنَ ذلك لم يعتبر بُولُسُ ضعفه ضررًا (انظر تعليقه على "شَوْكَة في الجسد" التي كان يعاين منها (٢كو ١٢: ٧). وهو يجادل معتمدًا على قوة، التي يعتبرها غير المؤمن "جهالة"، أي ضعف (١كو ١: ١٨). وقوة المَسِيح، مثل قوة الله، دائمًا ناجحة وقوية وتُنقل إلى أولئك الذين يعيشون فيه (في ٤: ١٣). والإنسان ليست فيه قوة كامنة ولا يمكن للقوة أن توجد إلا إذا ظهرت قوة الله في ضعف الإنسان (٢كو ١٢: ٩).

٤. رسالتا أف و٢تس تستعملان مجموعة كلمة *[ischys]* للتعبير عن مفهوم مختلف إلى حد عن القوة والقدرة ١أف ١: ٩؛ ٦: ١٠، تتحدثان عن قوة الله وليس عن قوة المَسِيح، ٢تي ١: ١٩، تردد صدى ما جاء في إش ٢: ١٠، ١٩ مِنَ ناحية نسبة معاقبة الأشرار في اليوم الأخير إلى قوة الله.

٥. في سفر الرؤيا، عظمة التشبيه المجازي نستشفها مِنَ كلمتي *ischys* و*ischvms* . و"القوة"تأتني ضمن الأوصاف التي وُصف بها الحمل (رؤ ٥: ١٢)، ولاتي وصف بها الله (٧: ١٢؛ ١٨: ٨). كما أنها نُسبت إلى الملائكة (٥: ٢؛ ١٠: ١؛ ١٨: ٢١، انظر ٢بط ٢: ١١)، والذين كانت أصواتهم عظيمة (رؤ ١٨: ٢، انظر ١٩: ٦) وهم أقوى مِنَ التنين (١٢: ٨)، وهم ينتمون المملكة السماوية، ومن ثم يرتبطون بالله ارتباطًا وثيقًا، وهذا فإن الترنيمة التي وجهت إلى الله يمكن أن توجه لهم أيضًا.

انظر أيضاً *bia*، قوة، عنف (١٠٤٠)؛ *keras*، قرن (٣٠٤٣)؛ *kratos*، قوة، قدرة، سلطان (٣١٩٧)؛ *dynamis*، قوة، قدرة (١٥٣٩).

٢٧١٠ (*ischyō*، يقدر، يستطيع، يصلح) ← ٢٧٠٩.

٢٧١٥ (*ichthydion*، سمكة صغيرة) ← ٢٧١٦.

٢٧١٦ ἰχθύς، ἰχθύς (*ichthys*)، سمكة (٢٧١٦)؛ ἰχθιον (*ichthydion*)، سمكة صغيرة (٢٧١٥)؛ ὀψάριον (*opsarion*)، سمك للأكل [بالخبز] (٤٠٦٦)؛ κῆτος (*kētos*)، وحش البحر (٣٠٦٣).

ث ي& ع.ق ١. كلمة *ichthys* في ث ي كانت تستخدم بصفة عامة بمعنى "سمكة". وتستخدم كتشبيه مجازي في كتابات بلو تارك اليوناني بمعنى "رجل أحمق" *kētos* تعني حيوان بحري مِنَ فصيلة الحيتان. *kētos* تأتي أيضًا بمعنى نجم، والقول بأن *kētos* تعيش في أعماق البحار أكسب *kētos* معنى "خليج".

٢. *ichthys* في سب تصف كُلّ المخلوقات التي تعيش في المياه (انظر ١مل ٤: ٣٣؛ أي ١٢: ٢٨، سواء كانت عذبة (خر ٧: ١٨؛ حز ٢٩: ٤) أو مكالحة (هوشع ٤: ٣). والسمك مِنَ ضمن المخلوقات التي تخضع للخالق (خر ٣٨: ٢٠)، وبإرادة الخالق تخضع لسلطة الإنسان (تك ١: ٢٦؛ ٩: ٢؛ مز ٨: ٨). وقيمتها التجارية لُمح إليها في نح ١٣: ١٦، كما تفهم مِنَ عبارة "باب السمك" (٣: ٣ *ichthye*). وتعرض السمك مع بقية الخليقة للدينونة الإلهية على الجنس البشري (خر ٧: ١٨؛ مز ١٠٥: ٢٩) ويعطنا صورة عن التدخلات الإلهية (إش ٥٠: ٢، كما تظهر في المستقبل النموذجي (حز ٤٧: ٩). وعملية صيد السمك بالشص تبين معاملة البشر غير الإنسانية (حب ١: ٤). ومن الناحية الدينية فإنه مِنَ المحرم أن تقدم الطبيعة الإلهية على هيئة سمكة، وكان التحريم في الصميم على ضوء تقديم الأشوريين للإله "إي" في شكل سمكة ورداء الكهنة المعزمين الذي على شكل سمكة (تث ٤: ١٨، انظر طو ٦: ١- ١٧).

تستخدم سب كلمة *kētos* في تكوين ١: ١٠ ("التنانين العظام) (انظر سي ٤٣: ٢٥)، وكذلك أي ٣: ٨ ("اللوياثان") ، ٩: ١٣؛ ٢٦: ١٢ ("رهبط).

في أيوب نرى سمات الأساطير. وفي موقع آخَرَ ذُكرت عن "الحوت" في يون ١: ١٧، ٢: ١٠ (سب ٢: ١، ١١)، ٣مك ٦: ٨).

ع. ج استخدام ع. ج لكلمة *ichthys* يعكس خلفية ع. ق. فقصة الجليل في الأناجيل برمتها تشير إلى التجارة في الأسماك، غير أنه لا توجد هنا أو في ع. ق كله أي تأكيد على نوعيات مختلفة مِنَ السمك. وكلمات سب إزدادت نتيجة استخدام كلمة *opsarion* في بعض الأحيان للسمك الذي أعد للأكل (يو ٦: ٩، ١١؛ ٢١: ٩: ١٣). والكَلِمَة لا تعني بالضرورة صغار السمك كما في يو ٢١: ٩- ١٣.

والملاحظة الوحيدة في ع. ج ولاتي تتعلق بعلم الحيوان نجدها في ١كو ١٥: ٣٩، غير أنه مِنَ الواضح أنها ذُكرت لغرض لاهوتي- خضوع كافة الخليقة لمشيئة الله وترتيبه. وهذا الحَقّ يوضح بشكل فعال في معجزات يَسُوعَ المتلعقة بالطبيعة، والكعجزتين الخاصتين بإطعام الجماهير الغفيرة (مت ١٤: ١٧؛ ١٥: ٣٦ مع مثيلاتهما)، والنقود التي وُضعت جزية (١٧: ٢٧)، ومعجزة صيد السمك الوفير (لو ٥: ٦؛ يو ٢١: ٦). وخيط الحقيقة الوحيد الذي يربط بين هذه القصص هُوَ أن يَسُوعَ باستخدام مشيئته فحسب وضع الخليقة لخطته في أعمال الرحمة مِنَ أجل خير البشر، وهو بهذا أظهر نفسه باعتباره الخالق المتجسد.

فكلمة *kētos* تظهر فقط في مت ١٢: ٤٠ عند الإشارة إلى "حوت" يونان؟. وكل مِنَ الترجمة الشبعينية وع. ج مِنَ الواضح أنهما أحسنا اختيار الكَلِمَة الصحيحة هنا، وحش بحري لم تحدد طبيعته، غير أن حجمه لا ريب فيه.

٢٧٣١ Ἰωνᾶς، Ἰωνᾶς (*Iōnas*)، يونان (٢٧٣١).

ع. ق ١. *Iōnas* كلمة منحوتة مِنَ الكَلِمَة العبرية *yônâ*- يونان نبي مِنَ ع. ق.

٢. أربعة عناصر في قصة يونان تنتمي إلى ع. ج.

(أ) ماذا كان الغرض مِنَ هروب يونان (١: ٣- ١٧)، معظم المفسرين يعتقدون إنه كان متخصصًا في الشئون الدينية لم يكن يريد أن يشترك الوثنيون في المزايا التي تتمتع بها إِسْرَائِيل، ومع ذلك، يحب ملاحظة أن الفكر اليهودي اللاحق شدد على إبراز توبة أهل نينوى كمثال دُعي شعب الله أن يسيروا على نهجه. وهذه هي النقطة التي أراد يَسُوعَ توضيحها.

(ب) سفر يونان يسجل تعليقه على اختباره الفريد. وعند صلاة يونان تحول جوف الحوت إلى ما يشبه الهاوية (يون ٢: ٢). وفيما ندرك أن الهاوية كثيرًا ما تستخدم كتعبير مجازي يشير إلى ما هُوَ مظلم ومن

المحتمل أن يفضي إلى الْمَوْتِ، فإن استخدام التعبير المجازي هنا، مصحوبًا بالإشارة إلى "الوهلة" (٢: ٦) يشكلان جزءًا مِنَ خلفية ع. ق في استخدام يَسُوعَ لهذا الحدث.

(ج) الشيء الوحيد الذي سجله ع. ق عن كرازة يونان هُوَ الدينونة الوشيكة (يون ٣: ٤). إن قوة كلمته ومعرفة السلطة الإلهية التي تقف خلف كلمته هما اللتان حفزتا أهل نينوى على التوبة.

(د) استجاب أهل نينوى إلى الدعوة إلى التوبة، وعبر الله عن رضائه بها (يون ٣: ١٠- ٤" ١٠).

ع. ج لا يشير ع. ج إلى يونان إلا في فقرات معينة، أشار يَسُوعَ فيها إليه وكان ذلك في سياق جداله مع الْفَرِّيسِيِّينَ (مت ١٢: ٣٨- ٤١؛ ١٦: ٤؛ لو ١١: ٢٩- ٣٢). وهذه الإشارات تُعد إشارات عامة إلى مستقبل يونان مِنَ ناحية، كما تُعد خاصة مِنَ ناحية أنها تشير إليه كمعجزة (← *semeion*، ٤٩٥٦).

وفي وصف الناس على أيامه بأنهم "جيل شرير وفاسق" (مت ١٢: ٣٩، انظر لو ١١: ٢٩، حيث يحذف كلمة "غاسق")، كان يَسُوعَ ولا ريب يقصد عمل تشابه بينهم وبين أهل نينوى (يون ١: ٢) "شر" في القلب والحَيَاةُ، "غاسق" مِنَ الناحية البدنية والروحية. لقد أبرز الرَّبِّ غباءهم الروحي برفضه الآية التي طلبوها. وجاء في مت ١٦: ١ أن الْفَرِّيسِيِّينَ والصدوقيين سألوه أن "يريهم آية مِنَ السماء" ولعلهم شريطة عدم اشتراكه هُوَ في هذه المعجزة. وبالنسبة ليَسُوعَ (انظر مت ١١: ٤) فقد كان هَذَا عمى تام بالنظر إلى قيامه بصفة مستمرة يعمل معجزاته أمام عيونهم. وفي هَذَا السياق وضع مقارنة ثلاثية.

١. عمل مقارنة صريحة بينه وبين يونان. في مت ١٦: ٤ ترك سامعيه بأن يقوموا بحيلهم التفسيرية. في لو ١١: ٣٠ كان هناك تغيير مهم في زمن الفعل "كما كان يونان... كذلك يكون ابْنُ الإنسان..." بمعنى أنه لو كان اليهود قد راجعوا قصة يونان، لاستطاعوا أن يعرفوا إنه مرسل مِنَ الله لإقناعهم، وهذه فرصة جاءتهم مِنَ السماء، وقد جاءت مرة ولن تتكرر. وهكذا أيضًا، ابْنُ الإنسان، سيجعلهم في وقت لاحق يدركون أنه هُوَ أيضًا مرسل مِنَ الله وأنهم فيه وصلوا إلى نقطة اللاعودة خيرًا أم شرًا.

٢. شبه يَسُوعَ اختبار يونان ببقائه في جوف الحوت ثلاثة أيام بإقامته هُوَ الوشيكة "في قلب الأرض" (مت ١٢: ٤٠). ما الذي كان يَسُوعَ يتطلع جلية بأنها مثل المعجزة يونان؟ وقيامته مِنَ الْمَوْتِ، والتي تشكل اختيارًا فريدًا لا مثيل له ستكون "آية مِنَ السماء" والتي سبق أن طلبوها بدون إيمان، وأنهم حتى بعد أن حدثت لن يستطيعوا معرفتها (انظر لو ١٦: ٣١). ومقارنة متى بين يونان الذي كان في وضع يشبه الهاوية ويَسُوعَ "في قلب الأرض" مِنَ الجلي أنه كان تشبيهًا مماثلاً.

٣. لاحظ أيضًا المقارنة بين كرازة يونان ونتيجتها وكرازة الْمَسِيحِ نفسه ونتيجتها (مت ١٢: ٤١؛ لو ١١: ٣٢). والمقارنة هنا fortiori والدينونة التي ستحيق بقادة اليهود الذين رفضوا التوبة ستكون أعظم لأن الذي دعاهم إلى التوبة أعظم، ويَسُوعَ يَطْلُبُ هنا التبجيل المستحق لإلوهيته.

K *kappa*

٢٧٤٨ (*kathairō*، ينقّي، يطهّر) ←٢٧٥٤.

٢٧٥١ (*katharizō*، يطهر، يتطهّر، يطهّر، ينقي) ←٢٧٥٤.

٢٧٥٢ (*katharismos*، تطهير) ←٢٧٥٤.

٢٧٥٤ καθαρός ،καθαρός (*katharos*)، طاهر، نقي، بريء، صافي (٢٧٥٤)؛ καθαίρω (*kathairō*)، ينقّي، يطهّر (٢٧٤٨)؛ ἐκκαθαίρω (*ekkathairō*)، ينقّي، يطهّر (١٧٠٥)؛ καθαρίζω (*katharizō*)، يطهر، يتطهّر، يطهّر، ينقي (٢٧٥١)؛ καθαρότης (*katharotēs*)، طهارة (٢٧٥٥)؛ καθαρισμός (*katharismos*)، تطهير (٢٧٥٢)؛ ἀκάθαρτος (*akathartos*)، نجس (١٧٦)؛ ἀκαθαρσία (*akatharsia*)، نجاسة، دنس (١٧٤).

ث ي& ع. ق ١. (أ) في كلمة *katharos* ومشتقاتها في ث ي تتضمن مجالات الطهارة أو النقاء في النواحي المادية، والأخلاقية، والنواحي المتعلقة بالعبادات. وكلمة *katharos* تعني "نظيفاً بالمعنى المادي، وتأتي بمعنى طاهر في النواحي المتعلقة بطقوس العبادة، كما تأتي بمعنى أخلاقية. والفعل المشتق *kathairō* يعني ينظف أو يكنس أو يطهر. أما الفعل المركب *ekkathairō* فهو يؤكد المعنى الأساسي. وعلى ذلك يعني يكنس كنساً، أو ينظف تماماً. والكَلِمَة الأكثر شيوعاً في اليونانية الهلينية هي *katharizō*، ومعناها يطهر سواء مِنَ الناحية البدنية أو الطقسية أو الأخلاقية. أما كلمة *katharotes* فتعني الطهارة (بالمعنى الحرفي أو المجازي). أما الكَلِمَة الهلينية اللامعة *katharismos* فقد وُجدت لأول مرة كتعبير فني في الزراعة، ثم بوجه عام بمعنى الطهارة البدنية أو الطقسية.

(ب) الكلمات السالبة التي تُكوّن بإضافة الـ alpha-privative (*akatharsia* و*akathartos*) فتشيران إلى النجاسة في كافة المجالات، بداية مِنَ الطمث (فترة الحيض) إلى النجاسة الأخلاقية عن طريق الْخَطِيّة.

(ج) في الديانة اليونانية، نجد أن شعائر التطهير والتكفير عن الإثم ليس لها علاقة بالتوبة عن الْخَطِيّة أو طهارة القلب الداخلية. وإنما تتعل بصفة خاصة بطرد الأرواح الشريرة بواسطة الرقي والتعاويز والأعمال الطقسية.

فالمرأة بعد أن تلد طفلها، وكذلك الطفل، يكونان نجسين. وهكذا الشخص الميت أيضاً. والذين يلمسون أياً مِنْ هؤلاء يجب أن يمارسوا عملية التطهير، وهي التي تزيل النجاسة التي جاءت مِنَ خارج. والشخص الذي يسفك دم، وحتى وإن كان ذلك أثناء تنفيذ العدالة، وهنا يتوجب عليه أن يتطهر. وكان دم الحيوان يُسكب على يدي الشخص الذي تنجس، وهكذا يطرد المَوْتِ بالموت. وفي وقت لاحق، أضفي على هذه الشعائر معنى أخلاقياً أكثر عمقاً. والفضل في هَذَا يرجع إلى الأورفيين والفيثاغوريين، ولكن، قبل كُلّ شئ يرجع الفضل أيضاً إلى الديانات السرية والفلاسفة.

(د) ومفهوم "الطاهر"، ونقيضه "النجس" قد نُسجا في تاريخ كافة الديانات. وفي العبادات البدائية، قوة خارقة لها قدرات خطيرة تُرى في أشياء مادية، ويُعتقد أن تنتقل عن طريق الاتصال البدني. والولادة، والموت والعمليات الجنسية مرتبطة بهذه القوة. والشخص الذي يريد الاقتراب مِنَ الإله، عليه أن يتوخى الحرص ألاّ يغضب الآلهة بالنجاسة، والتي تتعارض ← مع طبيعتهم. وهكذا برز يَطْلُبُ بضرورة التطهر في العبادة. وكان على الكاهن أن يقوم بشعائر التطهير وتحرير الشخص مِنَ التأثيرات الشريرة والشَيْطانية. ولم يُضف على الطهارة معنى داخلي إلاّ في وقت لاحق، وهكذا حررناها مِنَ الطقوس وعوضاً عن ذلك ربطناها بالنواحي الأدبية والأخلاقية.

٢. (أ) كلمة *katharos* في الترجمة تشير في العادة إلى الطهارة الطقسية، في حين أن كلمتي *akathartos* و*akatharsia* تشيران في العادة إلى النجاسة الطقسية (مثل؛ لا ٥: ٣؛ ١٥: ٢٤). والفرق بين الطاهر والنجس يرجع إلى فترة مبكرة. وفي إطار عالم الأفكار هذه، يأتي مفهوم "مقدس" (٤١ *hagios*) ودنس (*koinos*، *koinōnia*، ٣١٢٦).

(ب) الطهارة والنجاسة في ع. ق يُستخدمان بصفة أساسية بمعنى يتعلق بالعبادة. والفرق بينهما مرتبط بشكل وثيق للغاية بإيمان إِسْرَائِيلِ بالرب، والذي ترسخ في افتراض أن النجاسة ضد الرّبِ ولا يمكن التوفيق بينهما. وعلى ذلك نُظر إلى الطهارة على أنها المعيار، الذي يؤهل الشخص للاشتراك في العبادة، في حين أن النجاسة تفصل الإنسان في العبادة، وتبعده عن شعب الله، وعلى ذلك يجب معارضة النجاسة والتطهر منها باعتبارها رجس (لا ٧: ١٩ - ٢٠ = سب ٧: ٩ - ١٠).

(أ) الطهارة تبدأ بالشخص نفسه. والأمراض، وبصفة خاصة "البرص" يجعل الشخص نجساً. ومن واجبات الكاهن في ع. ق هُوَ أن يعلن حالة الشخص الذي انتقل إليه مرض البرص نتيجة العدوى مِنَ ناحية نجاسته أو طهارته (انظر لا ١٣: ١٧ و٤٤)، وهكذا أيضاً، العمليات الجنسية تجعل الشخص نجساً (مثل؛ قذف المنى، حيض النساء ١٥: ١٩؛ الزنا ١٨: ٢٠، اللواط، الجنسية المثلية ١٨: ٢٢؛ والمضاجعة ١صم ٢١: ٥ - ٦). وجسد الميت نجس إلى أعلى درجة، ونجاسته تنتقل إلى كُلّ الموجودين وأيضاً إلى الأواني المفتوحة (عد ١٩: ١٤ - ١٥). وعلى وجه العموم التطهر بماء نقي يكفي، غير أن استخدام ماء خاص للتطهير، سبق مزجه برماد بقرة حمراء، يكون ضرورياً للتطهير في حالة النجاسة نتيجة لمس جسد ميت (عد ١٩).

(ii) نجد في (لا ١١) قائمة بالحيوانات الطاهرة والحيوانات النجسة، وهذه التمييزات يبدو أنها تحذر وتحمي مِنَ عبادة الحيوانات (وكانت تُمارس أحياناً في المملكة الشمالية (امل ١٢: ٢٨ - ٣٢)، ولبيان أن رفض إِسْرَائِيلِ للحيوانات يرمز إلى الديانات الغريبة (مثل عبادة الخنزير شيعة أدونيس تاموز)، ولصياغة تَعْلِيمَات صحية. والأراضي الأجنبية اعتُبرت نجسة أيضاً، بالنظر إلى أن آلهة غريبة كانت تُعبد هناك (عا ٧: ١٧). بل وحتى أرض إِسْرَائِيلِ ذاتها، وكذلك الهَيْكَل يمكن أن تتنجسا بالأوثان (ار ٢: ٧؛ ٧: ٣). فالهَيْكَل، والمذبح، وقدس الأقداس، باعتبارها مسكن الرّبِ، كانت الأماكن البالغة الطهارة والقداسة، وبسبب عدم طهارة الإِسْرَائِيلِيين، كانت هذه الأماكن تحتاج إلى تطهير بصفة منتظمة وذلك بطقس التكفير (لا ١٦).

(iii) ولم يتخل الأنبياء عن التمييز بين ما هُوَ طاهر وما هُوَ نجس،

بل إنهم وسعوا بالأحرى مِنَ هذه المفاهيم وأضفوا عليها سمة روحية، ذلك لأَنَّهُمْ بانتقادهم الممارسات التي كانت تُتبع في العبادات السرّية، فهم بذلك قدموا مفهوماً للطهارة يمس الناس وسلوكهم (إش ٦: ٥؛ إر ٢: ٢٣ - ٢٥). وهكذا أصبح مفهوم النجاسة ينطبق على أولئك الذين يرتكبون خطية أو إثماً (٣٣: ٨؛ حز ٣٩: ٢٤؛ انظر مز ٥١).

(ج) وهكذا، فإنه حين يميز ع. ق بين ما هُوَ طاهر وما هُوَ نجس فالأمر هنا يتجاوز السطحيات الناموسية الفاترة. بل إننا نجد هنا بالأحرى دليلاً على الحركة الفعالة بين ديانة إِسْرَائِيل، وديانات جيرانها.

٣. (أ) وبداية مِنَ أَزْمِنَةُ ما بعد العهدين، أحاطت اليهودية نواميس الطهارة بالكثير مِنَ التحريمات والأوامر الغريبة التي حولت التَّعْلِيمَات إلى نواميس مِنَ الصعب تنفيذها. والفريسي - مثلاً - يعتبر نفسه قد تنجس، لمجرد أن جلس على ثياب شخص لا يستطيع قراءة التوراة.

(ب) وأكثر أعمال التطهر الطقسي شيوعاً، هُوَ غسل الأيدي قبل مباركة الطعام (انظر مر ٧: ٣ - ٤؛ يو ٢: ٦). وهذا المطلب طُبق أيضاً على ساعات الصلاة. وتلاوة فقرة "اسمع يا إِسْرَائِيل ..." ضُمت إلى طقس التطهير. ومثل هذه التَّعْلِيمَات كان القصد منها أن تكون دليلاً لِلْحَيَاةِ، لكنها أصبحت نيراً ثقيلاً في صورة نظام للفتوى يتمسك بالحرفية والتشدد.

٤. بل إن الأسينيين كانوا أكثر تشدداً مِنَ الْفَرِّيسِيِّينَ في الموضوعات المتعلقة بالطهارة والتطهير. وبالنظر إلى أنهم كانوا يعتبرون أنفسهم مجتمع آخِرَ الزمان الكهنوتي الخلاصي، فمن ثم جعلوا القواعد اليهودية الخاصة بالكهنة ملزمة للمجتمع كله. فالغُسل اليومي كان يُمارس في أحواض غير مغطاة في قمران. وأي شخص يُسيئ بشكل ما إلى قواعد الجماعة كان يُستبعد بصفة مؤقتة أو دائمة مِنَ طهارة الْكَثِيرِينَ. وفي ذات الوقت تستخدم التشبيهات المجازية حين يقدم شخص ما شكره لله لأنه طهره مِنَ الْخَطِيَّة (نح ٣: ٤ - ١٢؛ ٤: ٢٠ - ٢٣).

ع. ج كلمة *katharos* ومشتقاتها ترد في ع. ج في جميع أسفاره تقريباً، على الرغم مِنَ أن الإشارة إلى الطهارة ليست بكثرة الكلمات التي اشتُقت مِنَ *hagios* (قدوس). ونجد هذه الكلمات مستخدمة في معانٍ مادية (مثل؛ رو ١٥: ٦)؛ وتعبدية (مت ٨: ٢ - ٤؛ مر ١٧: ١٤)، وروحية (مت ٥: ٨ مثلاً). ومفهوم الطهارة يتطلب بالفعل طابعاً جديداً مِنَ خلال وعظ يَسُوعَ وشخصه.

١. (أ) وقد وضع يَسُوعَ تَعْلِيمَه عن الطهارة وذلك في معركته ضد الفريسية. لذلك فإنه في مت ٢٣: ٢٥ - ٢٦ رفض حفظ التَّعْلِيمَات الطقسية على أساس أن هذه النوعية مِنَ الطهارة، هي مجرد طهارة خارجية فحسب. وخلف الممارسات الفريسية تكمن الفكرة المضللة بأن النجاسة تأتي مِنَ خارج الشخص (انظر مت ١٥: ١١ و١٦ - ١٧؛ مر ٧: ١٥ و١٨). والعكس هُوَ الصَّحِيحَ. فما ينجس الإنسان يأتي مِنَ داخله، مِنَ قلب الإنسان (مر ٧: ١٥ و٢٠ - ٢٣). وواجه يَسُوعَ التأكيد الفريسي بغسل الأيدي، بالمطالبة بضرورة نقاء القلب، على نحو ما جاء في متى ٥: ٨ "طوبى لأنقياء القلب لأَنَّهُمْ يعاينون الله".

لأنه بالنسبة للمحبة التي تسلم نفسها بالكامل لله وللناس الآخرين، لم تُعد هناك بعد أطعمة نجسة بالنسبة لهم (مر ٧: ١٩ حـ). وكان يَسُوعَ يأكل مع العشارين والخطاة (٢: ١٣ - ١٧). ولم يكن يطرد البرّص بل كان يشفيهم (لو ١٧: ١١ - ١٩). وكان يتكلم مع السامريين (١٧: ١٦ حـ)، بل وحتى الأمميين (مت ٨: ٥ - ١٣؛ ١٥: ٢١ - ٢٨). وإذ أزاح يَسُوعَ الجدار العازل المتمثل في الناموس الطقسي، وبمطالبته نقاء القلب والطابع، يكون بهذا قد اقتحم أعماق جوهر اليهودية، ثم تركها خلفه.

(ب) بالنسبة لمجتمع الْمَسِيحِيين في أُورُشَلِيمَ، كان مِنَ الصعب عليهم أن يعبروا الحواجز التي حطمها يَسُوعَ، لأَنَّهُمْ كمسيحيين يهود، تمسكوا أولاً بالناموس الطقسي، وعبادة الْهَيْكَل وقد توضحت هذه الصعوبة بقصة إيمان قائد المئة كرنيليوس بالْمَسِيح نتيجة عظة بطرس (أع ١٠: ١؛ ١١: ١٨). وفي رؤيا أدرك بطرس عدم جدوى التمييز الخارجي بين ما هُوَ طاهر وما هُوَ نجس: "ما طهره الله لا تدنسه أنت" (١٠: ١٥). ومِنَ المسلم به، أنه في القانون الرسولي الذي أقره مجمع أُورُشَلِيمَ، أكرمت كَنِيسَةِ الأميين في أنطاكية بالمتطلبات الطقسية (١٥: ٢٩)، غير أنه في ذات الوقت انتشر الرأي القائل إن الله لا يفرق بين اليهود والأمم، لكنه يطهر قلوب البشر بالإِيمَانِ (١٥: ٩).

٢. (أ) كان بُولُسُ أول مِنَ أدرك بوضوح أن الْمَسِيح قد وضع نهاية الناموس (رو ١٠: ٤)، وعلى ذلك أصبحت كُل الفروق الطقسية والتعبدية كأنها لم تكن. وفي الجدال الخاص بالقوي والضعيف مِنَ حيث مواقفهما المختلفة مِنَ ناحية أكل لحوم الذبائح الوثنية، انحاز بُولُسُ بشدة إلى جانب القوى: "كُل الأشياء طاهرة" (١٤: ٢٠؛ انظر أيضاً تي ١: ١٥). وهو يرى أن السبب في مراعاة أية أحكام ناموسية هُوَ أنه يضع في اعتباره المؤمن الأضعف.

(ب) في كتابات يوحنا الطهارة تتحقق بموت يَسُوعَ الخلاصي. أي أن يوحنا يخلع على الطهارة أساساً كريستيولوجياً: "دم يَسُوعَ ابنه يطهرنا مِنَ كُل خطية" (١يو ١: ٧؛ انظر ١: ٩). وتبين لنا أيضاً قصة غسل يَسُوعَ أقدام التلاميذ أن أولئك الذين يسمحون لأنفسهم أن يخدمهم يَسُوعَ (كما في المعمودية) يكونون أطهاراً (يو ١٣: ١٠؛ انظر أيضاً أف ٥: ٢٦). والطهارة يمكن أن تتحقق بواسطة كلمة الْمَسِيح (يو ١٥: ٣). وعلى ذلك، فإنه بحسب الفكر الذي تضمنته كتابات يوحنا، ليست الطهارة سمة أخلاقية، على المرء أن يسعى للحصول عليها، بل تتأتى مِنَ حقيقة أن الْكَنِيسَةِ تنتمي إلى الْمَسِيح.

(ج) تفسر رسالة العبرانيين مَوْتِ يَسُوعَ بمساعدة المفاهيم الطقسية لـ ع. ق لكي توضح سمو ع. ج على ع. ق (٩: ١٣؛ ١٤). وعلى النقيض مِنَ تطهير هَيْكَل ع. ق بالذبائح، والتي تُكرر كُل عام (والذي يرى كاتب العبرانيين في ذلك تذكرة سنوية بالخطية، ١٠: ١ - ٤)، إلا أن التطهير الذي يتم بدم الْمَسِيح يحدث مرة واحدة وإلى الأبد. وعلاوة على ذلك، فهو لا يحقق الطهارة الخارجية فقط، بل والطهارة الداخلية مِنَ كُل خطية أيضاً (١: ٣؛ ١٠: ٢٢). وعلى غرار رسالة يوحنا الأولى، تربط رسالة العبرانيين بين مفهوم الطهارة بمفهوم مغفرة الخطايا (٩: ٢٢).

(د) ولم يكتسب مفهوم الطهارة طابعاً أخلاقياً بشكل جزئي إلا بعد الرسائل الرعوية وكذلك رسالتي يعقوب وبطرس الأولى، أما الرسالتان إلى تيموثاوس، وهي بلغة تشبه وعظ يَسُوعَ، فهي تحث على نقاء القلب والضمير (١تي ١: ٥؛ ٣: ٩؛ ٢تي ٢: ٢٢). وفي غضون ذلك، ينتقل التركيز مِنَ شخص يَسُوعَ إلى التَّعْلِيمَ الرسولي: "وأما غاية الوصية فهي المحبة مِنَ قلب طاهر وضمير صالح وإيمان بلا رياء" (١تي ١: ٥؛ انظر ١بط ١: ٢٢).

ويظهر يعقوب ميلاً معيناً للعودة إلى مفهوم الطهارة الدينية حين وصف حفظ الإنسان نفسه بلا دنس في مواجهة العالم الخاطئ كديانة طاهرة نقية (١: ٢٧). وأكثر نقاط ع. ج اقتراباً مِنَ التفكير اليهودي التقليدي نجده في سفر الرؤيا، حيث يرمز إلى الطهارة بعبارة "وهم متسربلون بكتان نقي وبهي" (١٥: ٦؛ ١٩: ٨ و١٤)، وإلى أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ بعبارة "ذَهَب نقي" *katharos*، (٢١: ١٨ و٢١).

٣. وثمة أمر له مغزاه وهو أن استخدام فكرة الطهارة في الكرازة بالْمَسِيح أو بالأخلاقيات الْمَسِيحِية كانت قليلة نسبياً في ع. ج. وعوضاً عن ذلك سادت الكرازة والتَّعْلِيمَ كلمات مثل: التلمذة، الطاعة، التقديس، والمحبة. غير أن تاريخ الْكَنِيسَةِ اللاحق يوضح كيف أن الرجوع إلى

الفكر الناموسي أمر سهل. فبين آونة وأخرى تبرز جماعات وشيع تعلّم طهارة نسكية وتعتبرها علامة مميزة للإيمان المَسِيحِي، وتسعى إلى أن تفرض هَذَا بالقواعد والقوانين. وهذه النظرة للطهارة، والتي هي - إذا تكلمنا بصفة عامة - أقرب إلى اليهودية التقليدية للفريسيين والأسينيين - تبين أن الصراع بين الناموس والإنجيل، في الكرازة المَسِيحِية يجب خوضه بشكل متجدد وبصفة دائمة، حتى يمكن تحقيق تَعْلِيمَ عن الطهارة يتركز على المَسِيحِ، ومن ثم يحررنا مِنَ الناموسية بدلاً مِنَ أن يعيدنا إليها ثانية.

انظر أيضاً *hagnos*، طاهر، عفيف، برئ (٥٤).

٢٧٥٥ (*katharotēs*، طهارة) ← ٢٧٥٤.

٢٧٥٦ (*kathedra*، كرسي) ← ٢٧٦٤.

٢٧٥٧ (*kathezomai*، يجلس) ← ٢٧٦٤.

٢٧٦١ καθεύδω، καθεύδω (*katheudō*)، ينام (٢٧٦١)؛ κοιμάω (*koimaō*)، ينام، يرقد، يستغرق في النوم (٣١٢١)؛ ὕπνος (*hypnos*)، نوم (٥٦٧٨).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *katlieudō* في ث ي تعني على سبيل الحصر ينام، أما كلمة *koiinaō* (مأخوذة مِنَ كلمة *keimai*، يضطجع) وتعني يهدهد نفسه، يستغرق في النوم. وفي صيغتها mid. وpass، يمكنني أن يُقصد بها النوم الطبيعي أو المَوْتِ. وكلمة *hypnos* تعني النوم الطبيعي الذي ينعش المرء أو يغلبه، فينسيه أعباء اليوم. ومع ذلك، وبقدر ما يعرف اليونانيون الحَيَاة بأنها الاستيقاظ والوعي، فقد أصبح يُنظر إلى النوم على أنه لا فائدة منه، وأنه محط، ويشبه الإنسان فيه الحيوان. والتشابه بين النوم والموت أدى إلى تصوير كلمة *Hypnos* على أنه الأخ التوأم للإله *Thanatos*.

٢. (أ) كلمة *katlieudō* وردت في سب (٣٥ مرة) وتشير إلى النوم الطبيعي ولا تأتي إطلاقاً بمعنى يموت. ونفس الشئ ينطبق بوجه عام على الإسم *hypnos*، على الرغم مِنَ أنه في ار ٥١: ٣٩ (=سب ٢٨: ٣٩). يشير إلى *hypnon aidnion* أي النوم الأبدي (انظر أيضاً أي ١٤: ١٢؛ مز ١٣: ٣، *hypnoō*). وكلمة *hypnoō*، نوم، ترد ٢٥ مرة في سب.

(ب) *koiinaō*، (١٥٠مرة)، وتعني يضطجع (مثل؛ ١صم ٣: ٩، ولها اختلافات بسيطة في ع. ق. وفي الأسفار الخمسة على وجه الخصوص ترد *koiinaō meta* (مثل؛ تك ١٩: ٣٢ - ٣٥) واستخدمت بمعنى النوم معاً، كتعبير مخفف للنشاط الجنسي. وفي أجزاء لاحقة مِنَ ع. ق، اكتسبت معنى يموت، بمعنى ميتة شريفة (مثل؛ "اضطجع مع آبائه" (وردت ٣٦ مرة في ٢مل؛ أخ ٤١ ٢. انظر أيضاً إش ٤٣: ١٧؛ حز ٣٢: ١٩ - ٣٢).

٣. استخدم "فيلو" و"يوسيفوس" كلمتي *katlieudō* و*hypnos* بمعنى النوم البدني فقط. وفي كتابات ما بين العهدين نجد التعبير "*hypnos aiōnios*" أي النوم الأبدي، والذي منه سيُوقظ الراحلون (انظر عهد يسّاكر ٩: ٩). ومفهوم وجود حالة وسيطة طوّر أيضاً في الكتابات الرؤيوية اليهودية (مثل؛ أخنوخ الأول ٩١: ١٠؛ ٩٢: ٣) ويشكل خلفية تَعْلِيمَ ع. ج عن المَوْتِ والقيامة.

ع. ج كلمة *hypnos*، (٦ مرات في ع. ج)، *katlieudō*، (٢٢ مرة) تشيران عادة إلى حالة النوم بالمعنى الحرفي (مثل؛ مت ١: ٢٤؛ لو ٩: ٣٢؛ يو ١١: ١٣). ولا ترد بمعنى "مات" إلا في ١تس ٥: ١٠ (لكن انظر أيضاً مت ٩: ٢٤). وفي مشهد جنسيماني (مت ٢٦: ٤٠؛ مر ١٤: ٣٧؛ لو ٢٢: ٤٦)، وفي ١تس ٥: ٦ - ٧ جاء النوم بمعنى سلبي، يشير إلى الافتقار إلى اليقظة *koiinaō*، ومن ناحية أخرى، استُخدمت ١٥ مرة بمعنى يموت (في مت ٢٨: ١٣؛ لو ٢٢: ٤٥؛ أع ١٢: ٦ جاءت بمعنى النوم).

وبُولُسُ بصفة رئيسية هُوَ الذي استخدم كلمة *koiinaō* بمعنى مجازي، مؤكداً على العلاقة الوثيقة بين الشخص النائم والموت. وهو يستخدم عادة صيغاً رئيسية لوصف المُؤْمِنِينَ الراحلين على أنهم أولئك الذين رقدوا (انظر ١كو ١٥: ١٨ و٢٠؛ ١تس ٤: ١٣ - ١٥، وكلاهما مِنَ أقوال تتعلق بالقيامة، انظر أيضاً مت ٢٧: ٥٢).

وكلمة *koimaō* استُخدمت في ١كو ٧: ٣٩؛ ١٥: ٦ و٥١ كمرادف لكلمة يموت (انظر أيضاً أع ٧: ٦٠؛ ١٣: ٣٦؛ ٢بط ٣: ٤). ويستخدم يوحنا الغموض القديم للفعل في يو ١١: ١١ - ١٤، في قصة إقامة لعازر، ليبين سوء الفهم مِنَ جانب التلاميذ. لقد قصد يَسُوعَ بقوله إن يوحنا قد مات، غير أن التلاميذ فهموا أنه يعني نوماً ستكون نتيجته الشفاء. وهذه اللغة تلفت الانتباه إلى انتصار يَسُوعَ على قوة المَوْتِ. فبالنسبة ليَسُوعَ *thanatos* تعني *hypnos*.

انظر أيضاً *apokteinō*، يَقْتُلُ (٦٥٠)؛ *thanatos*، مَوْتِ (٢٥٠٥)؛ *nekros*، ميت، شخص ميت (٣٧٣٨).

٢٧٦٢ (*kathēgētēs*، معلّم، قائد) ← ٤٨٠٦.

٢٧٦٤ κάθημαι، κάθημαι (*kathēmai*)، يجلس، جالس (٢٧٦٤)؛ καθέζομαι (*kathezomai*)، يَجْلِسُ (٢٧٥٧)؛ καθίζω (*kathizō*)، يجلس، جلوس (٢٧٦٧)؛ καθέδρα (*kathedra*)، كرسي (٢٧٥٦)؛ πρωτοκαθεδρία (*prōtokathedria*)، المجلس الأول، الجلوس في المكان الأحسن (٤٧٥١)؛ πρωτοκλισία (*prōtoklisia*)، المتكأ الأول، مكان الشرف (٤٧٥٢).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kathizō* في ث ي كانت في الأصل فعلاً متعدياً بمعنى يجعل شخصاً يجلس. ولكنها اكتسبت أيضاً معنى فعل متعد، وأصبحت مرادفاً لكلمتي *kathēmai* و*kathezomai*. والجلوس كثيراً ما كان في العالم القديم علامة للكرامة والسلطة: جلس الملك ليستقبل رعاياه، والمحكمة لإصدار الحكم، والمدرس ليعلِّم.

٢. ومن بين الأوضاع الكثيرة لجلوس الناس في ع. ق، إلا أن الأوضاع التالية لها أهميتها. (أ) في كثير مِنَ السياقات يُعد الجلوس علامة للكرامة والسلطة. جلس الملك على عَرْشِه. والجلوس على يمينه علامة على الإجلال العظيم (مثل؛ ١مل ٢: ١٩؛ انظر مز ١١٠: ١)، وفي ١صم ٢: ٨، أن يَجْلِسُ مع الأمراء فهذه صورة للمجد العظيم. فالله، كملك، يَجْلِسُ أيضاً على عَرْشِه في السماء (١مل ٢٢: ١٩: مز ٢٩: ١٠). والمحكمة، أو القاضي، يَجْلِسُ لإصدار حكمه (خر ١٨: ١٣ - ١٤؛ دا ٧: ٩ - ١٠ و٢٦). والشيخ المحترم يَجْلِسُ فيما يقف الآخرون (انظر أي ٢٩: ٧ - ٨). والمدرس يَجْلِسُ وسط تلاميذه (٢مل ٦: ٣٢؛ وحز ٨: ١). وَدَاوُدَ "جلس أمام الرَّبِّ" (٢صم ٧: ١٨ - وهذه ميزة ربما حُجزت للملك.

(ب) وعل النقيض مِنَ ذلك عبارة "يَجْلِسُ على الأرض"، فهذه علامة على الاحتقار. وهذه سمة مميزة للشخص المتألم (أي ٢: ٨)، والحزين (مز ١٣٧: ١)، والإذلال (إش ٤٧: ١)، والتوبة (عز ٩: ٣ - ٤، يون ٣: ٦)، والتضرع قض ٢٠: ٢٦؛ ٢صم ٧: ١٨.

(ج) وبالنسبة لمعظم حقبة ع. ق، كان أمراً عادياً أن تجلس على مائدة (١صم ٢٠: ٥ و١٨ و٢٥؛ ١مل ١٣: ٢٠). وعادة الاتكاء ظهرت أولاً في الحقبة الفارسية (أس ١: ٦؛ ٧: ٨).

ع. ج يذكر ع. ج أيضاً أناساً وهم يجلسون في أوضاع متنوعة كثيرة، بما فيها الأوضاع السابق ذكرها عاليه.

١. الملوك يجلسون على عَرْشِ (مثل؛، أع ١٢: ٢١؛ رؤ ١٨: ٧).

والله، كملك، وُصف أيضاً في سفر الرؤيا، كمن يَجْلِسُ على عَرْشٍ (مثل؛ ٤: ٢ - ١٠؛ ٥: ١ - ١٣؛ ٦: ١٦؛ ٧: ١٠ - ١٧؛ ٢١: ٥). وكانت علامةً لمجد المَسِيح أن يَجْلِسُ عن يمين الله (مثل؛ مر ١٤: ٦٢؛ أف ١: ٢٠)، بل إنه يشارك في نفس عَرْشِ الله (رؤ ٣: ٢١). وهكذا، بعد أن أكمل يَسُوعَ عمله الخلاصي، فهو يَجْلِسُ الآن في مكان السلطة العليا حتى تُوضع أعداؤه موطئاً لقدميه (عب ١: ٣ - ٤؛ ١٠: ١١ - ١٣).

٢. وكتوسع رائع لهذه الفكرة، فالمؤمن الذي هُوَ "في المَسِيح" يشاركه في وضعه الممجد. ولقد طلب يعقوب ويوحنا أن يجلسا في مكان الشرف هَذَا كحق شخصي، لكن طلبهما رُفض (مر ١٠: ٣٧ - ٤٠). غير أن اتحاد المَسِيحِي مع المَسِيح معناه أن المَسِيح: أقامنا معه، وأجلسنا معه (synkathizō) في السماويات" (أف ٢: ٦). بل إنه يقدم لنا مكاناً على العَرْشِ الذي يشارك فيه الآب (رؤ ٣: ٢١؛ انظر متى ١٩: ٢٨).

٣. ووضع الجلوس بالنسبة للقاضي أو المحكمة (أع ٦: ١٥؛ ٢٣: ٣؛ ٢٦: ٣٠) يؤدي إلى استعمال الفعل *kathizō* كفعل متعد يفيد تعيين القضاة (١كو ٦: ٤). وفي يو ١٩: ١٣ يمكن لهذا العقل أن يكون متعدياً أي أن بيلاطس أجلس يَسُوعَ على كرسي الدينونة مِنَ باب السخرية، أو كفعل لازم بمعنى أنه جلس عليه بنفسه. والله (رؤ ٢٠: ١١) والمَسِيح في المجد (مت ٢٥: ٣١) وُصفا أنهما جالسان على عروش للدينونة.

٤. كان مِنَ عادة يَسُوعَ أن يَجْلِسُ ليعلم، سواء كان ذلك في الخلاء (مثل؛ مت ٥: ١؛ ١٣: ١ - ٢)، أو في ساحة الهَيْكَل (٢٦: ٥٥). أما في المجمع، فكان مِنَ عادة الواعظ أن يقف ليقرأ مِنَ الأسفار المقدسة، ثم يَجْلِسُ ليشرحها (لو ٤: ١٦ - ٢١). أما تعبير "جلس موسى" (مت ٢٣: ٢) فعلى ذلك ربما كان تعبيراً مجازياً يشير إلى سلطة المعلم، الذي على غرار موسى يتكلم باسم الله.

٥. يبدو أن المصلين في المجمع كانوا يجلسون (أع ١٣: ١٤)، وسارت العبادة المَسِيحِية على هَذَا النهج (٢٠: ٩؛ ١كو ١٤: ٣٠). وأكثر أعضاء المجمع احتراماً كانوا يجلسون في المقاعد الأمامية (مر ١٢: ٣٩)، وهذا أمر كان مِنَ شأنه أن أو تفرقة طبقية (انظر إش ٢: ٢ - ٤).

٦. كما هُوَ الحال في ع. ق، الجلوس على الأرض كان علامة الإذلال (يع ٢: ٣). لقد جلست مريم عند قدمي يَسُوعَ (لو ١٠: ٣٩، parakathezomai) وكان هَذَا علامة الاتضاع. والجلوس في المسوح والرماد كعلامة على التوبة كان لا يزال معروفاً (١٠: ١٣)، وكان المتسولون يجلسون على الأرض لطلب الصدقات (مر ١٠: ٤٦؛ يو ٩: ٨).

انظر أيضاً *klinō*، يميل، يسند، ينكّس، يهزم (٣١١١).

٢٧٦٧ (*kathizō*، يجلس، جلوس) ← ٢٧٦٤.

٢٧٧٠ **καθίστημι**، καθίστημι، (*kathistēmi*)، يقيم، يُجعل، يُعيّن، يصاحب (٢٧٧٠).

ث ي&ع. ق كلمة *kathistēmi* لها ثلاثة معان رئيسية (أ) يقود أو يحضر. (ب) يعيّن، وبصفة خاصة في وظيفة أو مركز. (ج) يجعله يمر، يصبح شيئاً ما، يبدو مثل ... والمعاني المعتادة في سب هي: يضع في مكان ما، ويعين في وظيفة (انظر تث ١٧: ١٥؛ ١صم ٨: ٤١؛ مز ١٠٥: ٢١).

ع. ج المعنى (أ) لا نجده إلا في أع ١٧: ١٥ "(الذين) صاحبوا بُولُسَ"، (ب) نجده في ٦: ٣ (عن الشمامسة). وفي تي ١: ٥ (عن الشيوخ)، عب ٥: ١؛ ٨: ٣ (عن رئيس الكهنة)، مت ٢٤: ٤٥ (عن رئيس الخدم).

أما المعنى (ج) فيرد في رو ٥: ٩؛ يع ٤: ٤؛ ٢بط ١: ٨. أما رو ٥: ١٢ - ٢١ فيعقد مقارنة بين آدم والمَسِيح. فعصيان آدم كانت له عواقب ملزمة للجميع: "جعل الكَثِيرِينَ خطَاة"، ومع ذلك وبواسطة طاعة المَسِيح "يجعل الكَثِيرِينَ أبراراً" (٥: ١٩). وفي كلتا الحالتين فإن كلمة "جعل" أو يجعل هما ترجمة لكلمة *kathistēmi*. وعلى نمط لغة وأفكار ع. ق، يستخدم بُولُسُ هَذَا الفعل ليصف دينونة الله على البشر. لكن الحدث الحاسم في طاعة المَسِيح أنه أطاع حتى المَوْتِ (انظر في ٢: ٥ - ١١). ونتيجة لهذا الحدث يمكن للجميع الآن أن يقفوا كأبرار أمام الله.

انظر أيضاً *horizō*، يُعيّن، يتعين، يحتّم (٣٩٨٨)؛ *paristēmi*، يحضر، يُحضر، يُقدّم، يقوم، يقيم، يقف، يثبت (٤٢٢٥)؛ *procheirizō*، يقرر، يُعيّن (٤٧٤١)؛ *tassō*، يرتب، يُعين (٥٤٣٥)؛ *tithēmi*، يضع، يودع، يُعيد، يُعين (٥٥٠٢)؛ *prothesmia*، وقت مُعيّن (٤٦٠٧)؛ *cheirotoneō*، يُعين (٥٩٣٦)؛ *lanchanō*، يحصل بالقرعة على، يسحب القرعة لـ، يقترع، تصيبه القرعة (٣٢٧٥).

٢٧٧٥ (*kathoraō*، يفحص بعناية) ← ٣٩٧٢.

٢٧٨٥ **καινός**، καινός، (*kainos*)، جديد، حديث (٢٧٨٥)؛ καινότης، (*kainotēs*)، جدّة (٢٧٨٦)؛ ἐγκαινίζω، (*enkainizō*)، يُجعل جديداً، يُكرّس (١٥٩٠)؛ ἀνακαινόω، (*anakainoō*)، يتجدد (٣٦٣)؛ ἀνακαίνωσις، (*anakainōsis*)، تجديد (٣٦٤).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kainos* في ث ي تشير إلى ما هُوَ مِنَ حيث النوعية جديد إذا ما قُورن بما هُوَ جديد حتى الآن، ما هُوَ أفضل مِنَ القديم. وكلمة *neos*، على العكس مِنَ ذلك، هي كلمة زمنية لما لم يحدث أو يُوجد بعد، ولكنه ظهر للتو. ولكن، كلما طال استخدام هذه الكلمات، قل التمسك بشدة بهذا التفضيل المفاهيمي.

٢. كلمة *kainos* في سب تسير في الغالب عن نهج ث ي، بالإشارة إلى شئ جديد، إلى شئ لم يكن موجوداً في السابق (انظر مثل؛ تث ٢٠: ٥، بيتاً جديداً، يش ٩: ١٣ زقاق خمر جديدة، ١مل ١١: ٢٩ "رداءاً جديداً". وقد وجدت الكَلِمَة لها مكاناً لاهوتياً في رسالة الأنبياء الأخروية، الذين شككوا في اختبار الخلاص السابق لإسْرَائِيلِ في التاريخ، وأعلنوا عمل الله الخلاصي الجديد في المستقبل. وتحرك الرّبِّ هَذَا يتمثل، على أساس ما ذكره إرمياء في إقامة (عهد جديد) (٣١: ٣١ - ٣٤)، وعلى العكس مِنَ العهد السيناوي، فالرب في هَذَا العهد سيضع مشيئته في قلب إسْرَائِيلِ ليحقق طاعة جديدة بين شعبه.

يتضمن سفر حزقيال وعداً مماثلاً "قلباً جديداً وروحاً جديدة" سيجعلهما الله في شعبه (١٨: ٣١؛ انظر ١١: ١٩؛ ٣٦: ٢٦).

ويقدم أشعياء في ٤٣: ١٨ - ١٩ الصيغة البرنامجية: "لا تذكروا الأوليات. والقديمات لا تتأملوا بها. هأنذا صانع أمراً جديداً" (انظر أيضاً ٤٢: ٩؛ ٤٨: ٦). والنبي يفهم عمل الرّبِّ مِنَ ناحية إرجاعه إسْرَائِيلِ في السبي البابلي كخليقة جديدة، تشمل الأمة، والعالم بأسره (٤٣: ١٦ - ٢١). وفي ٦٥: ١٧ - ١٨ يعلن أنه سيخلق "سماوات جديدة وأرضاً جديدة". الأمر الجديد الذي كان يُنتظر، والذي وُعد به في الإعلان النبوي فيما كان عمل الله المستقبلي يمتد مِنَ قلوب البشر حتى يصل إلى الأبعاد الشاملة لعالم جديد. وقد استجاب مجتمع العهد اليهودي لأعمال الرّبِّ هذه "بترنيمة جديدة" (مز ٣٣: ٣؛ ٤٠: ٣؛ ١٤٤: ٩؛ ١٤٩: ١).

ع. ج ١. (أ) يسير ع. ج أيضاً على نهج ث ي بالنسبة لاستعمال كلمة

kainos، وقد جاءت بمعنى "لم يستخدم" (أي قديم) مت ٩: ١٧؛ ٢٧: ٦٠؛ مر ٢: ٢١؛ لو ٥: ٣٦؛ يو ١٩: ٤١، كما جاءت بمعنى "جديد، أي مثير، وغير مألوف (مر ١: ٢٧؛ أع ١٧: ١٩ و٢١)، جديد (مت ١٣: ٥٢؛ ٢يو ٥).

(ب) غير أن كُلّ شئ في ع. ج مرتبط بعمل يَسُوعَ الخلاصي وُصف أيضاً بأنه جديد: عهد جديد (لو ٢٢: ٢٠؛ ١كو ١١: ٢٥؛ ٢كو ٣: ٦؛ عب ٨: ٨ و١٣؛ ٩: ١٥)، وصية جديدة (يو ١٣: ٣٤؛ ١يو ٢: ٧ و٨)، خليقة جديدة (٢كو ٥: ١٧؛ غل ٦: ١٥)، حَيَاة بجدة الروح (kainotēs، جدة، رو ٦: ٤؛ ٧: ٦)، إنساناً جديداً (أف ٢: ١٥؛ ٤: ٢٤، انظر يتجدد anakainoō، ٢كو ٤: ١٦؛ كو ٣: ١٠، سماء جديدة، وأرضاً جديدة (٢بط ٣: ١٣؛ رؤ ٢١: ٢١؛ واسماً جديداً (٢: ١٧؛ ٣: ١٢)، وأورشليم الْجَدِيدَةَ ٣: ١٢؛ ٢١: ٢، وترنيمة جديدة (٥: ٩؛ ١٤: ٣).

٢. السمات التالية برزت نتيجة فص الاستخدام اللاهوتي: (أ) ثمة أمر هام للغاية وهو استخدام kainos مع diathēke (عهد ← ١٣٤٧)، في كُلّ مِنَ الأناجيل الازائيّة والكتابات البُولُسيّة عند الحديث عن العشاء الأخير، وفي الكلمات التي قيلت عند تناول الْكَأسُ "هذه الْكَأسُ هي ع. ج بدمي" (١كو ١١: ٢٥؛ انظر ٢٢: ٢٠). ويُستفاد مِنَ هَذَا الكلام أن دم يَسُوعَ أو موته هُوَ أساس ع. ج. وهذه رابطة واضحة بالوعد الذي ذُكر في إر ٣١: ٣١ - ٣٤.

وفي موضع آخَرَ يشرح بُولُسُ ع. ج على أنه بالروح بالمقابلة مع ع. ق الذي كان عهد بالحرف المكتوب (٢كو ٣: ٦). "... نعبد بجدة الروح [kainotēs] لا بعتق الحرف" (رو ٧: ٦).

ورسالة العبرانيين تتقدم بخطوة أخرى في تفسير ع. ج، حيث تعقد مقارنة بين ع. ق السيناوي غير الكامل، وع. ج الكامل (٨: ٦ - ٧). وقد فُسر الاقتباس الذي أخذ مِنَ إر ٣١: ٣١ - ٣٤ على النحو التالي: "فإذ قال جديداً عتق الأول، وأما ما عتق وشاخ فهو قريبٌ مِنَ الاضمحلال" (عب ٨: ١٣). والمرة تلو الأخرى، تدور أقوال هَذَا السفر حول جدة هَذَا العهد (٩: ١٥)، والذي يمكن أن يُوصف أيضاً بأنه "عهد أعظم" (٨: ٦)، أو "أبدي" (١٣: ٢٠). ونتيجة مَوْتِ يَسُوعَ ووساطته "فإن المدعوين [سوف] ينالون وعد الميراث الأبدي" (٩: ١٥).

(ب) وتستخدم الأناجيل الازائية كلمة kainos مِنَ آن لآخر بنفس معنى كلمة neos كي تميز الجديد الذي يشكل جزءاً لا يتجزأ مِنَ ظهور يَسُوعَ، عن القديم الذي كان موجوداً بالفعل، مثلاً؛ في مثل الخمر الجديد (neos) الذي يجب أن يُوضع في زقاق جديد [kainos] (مر ٢: ٢٢). وهكذا أيضاً تذكر ١: ٢٧ الانطباع القوي الذي نجم عن تَعْلِيمَ يَسُوعَ: "التَّعْلِيمَ الجديد [kainos] - و"بسلطان" وطبيعة هذه "الجدة" وُصفت بتناقضها مع أسلوب تَعْلِيمَ معلمي اليهود الذي يميل إلى الفتوى (١: ٢٢)، وبسلطانه، وبقوته على تنفيذ ما يقوله (وهذا ما نتبينه مِنَ سياق معجزة شفاء الرجل الذي كان يسكنه الشَّيْطَانَ).

(ج) في غل ٦: ١٥، يصف بُولُسُ عمل الله الخلاصي بصليب الْمَسِيحِ أنه "الخليقة الْجَدِيدَةَ [kainos] (انظر ٦: ١٤) ووضعها في مقابل الحرفية التي يتبناها المهودون الذين ادعوا أن الله يَطلبُ مِنَ كُلّ الْمُؤْمِنِينَ أن يختتنوا. وعمل الله الخلاصي عند بُولُسُ هُوَ شئ جديد تماماً. وخليقة الله الْجَدِيدَةَ لا تتضمن الجنس البشري فقط، بل الخليقة كلها (رو ٨: ١٨ - ٢٢؛ انظر أش ٤٣: ١٨ - ٢١).

ونفس المعنى نجده في ٢كو ٥: ١٧، حيث يقول بُولُسُ: "إن كان أحد في الْمَسِيحِ فهو خليقة جديدة [kainos]، الأشياء العتيقة قد مضت. هوذا الكل قد صار جديداً [kainos]. فهؤلاء الذين يؤمنون قد تغيروا بالإيمَانِ بالْمَسِيحِ، ويذْهَبون مِنَ هَذَا الدهر إلى الدهر الآتي. وهذا في الواقع خليقة جديدة (ktisis، ← ٣٢٣٢) مماثلة لعملية الخلق الأصلية التي خُلق بها العالم. والرسول هنا يتبين فكرة السابق عن خليقة الله الْجَدِيدَةَ في الْمَسِيحِ وذلك في ٤: ٦ "لأن الله الذي قال أن يشرق نور مِنَ ظلمة هُوَ الذي أشرق في قلوبنا لإنارة معرفة مجد الله في وجه يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (انظر تك ١: ٣).

ويواصل بُولُسُ في ٢كو ٤: ١٦ هذه المناقشة عن الجدّة. فليس خلاصنا ليس هُوَ مجرد اكتسابنا بعض السمات السيكولوجية أو الأخلاقية الْجَدِيدَةَ. بل يتطلب عملية تجديد يومية: "وإن كان إنساننا الخارج يفنى فالداخل يتجدد [anakainoō] يوماً فيوماً". وهذا يتحقق بقوة الروح الخلاقة التي أعطاها الْمَسِيحِ "بجدة [kainotēs] الروح" (رو ٧: ٦؛ انظر تي ٣: ٥).

وهكذا فإن وجود الإنسان الجديد يتضمن أسلوباً جديداً لحَيَاةُ مستترة مع الْمَسِيحِ في الله (كو ٣: ٣). والذين يريدون هذه الحَيَاةُ عليهم أن يتمسكوا بقوة بحياتهم الْجَدِيدَةَ وأن يلبسوا الإنسان الجديد: "إذ خلعتم الإنسان العتيق مع أعماله. ولبستم الجديد [neos] الذي يتجدد [anakainoō] للمعرفة حسب صورة خالقه" (كو ٣: ٩ - ١٠ انظر رو ١٢: ٢؛ أف ٤: ٢٣ - ٢٤). والناحية الإلزامية لا تبطل الناحية الاستدلالية، بل بالأحرى، فكون وجود الخليقة الْجَدِيدَةَ مستترة، فهذا في حد ذاته أساس الناحية الإلزامية الفعالة للطريقة الْجَدِيدَةَ للحَيَاةُ (انظر ٥: ٢٥).

والفقرتان اللتان ذُكرتا للتو (٢كو ٤: ١٦؛ كو ٣: ١٠) هما فقط اللتان استُخدمت فيهما كلمة anakainoō في ع. ج، وفي الحالتين كلتيهما جاءت الْكَلِمَةَ بصيغة المبني للمجهول. والاسم المناظر anakainōsis، تجديد، لا يُوجد سوى مرتين فقط في ع. ج. في رو ١٢: ٢ نُصح المؤمنون أن يتيحوا لهذا التجديد أن يؤثر في مواقفهم الاجتماعية: "ولا تشاكلوا هَذَا الدهر بل تغيروا عن شكلكم بتجديد [anakainōsis] أذهانكم". ويرى تي ٣: ٥ أن الخلاص متأصل في التجديد: "لا بأعمال في بر عملناها نحن بل بمقتضى رحمته خلصنا بغسل الميلاد الثاني [← palingenesia، ٤٠٩٨] وتجديد [anakainōsis] الروح القدس".

(د) نقرأ في يو ١٣: ٣٤ عن "وصية جديدة [kainos] عن المحبة الأخوية: "وصية جديدة أنا أعطيتكم أن تحبوا بعضكم بعضاً - كما أحببتكم أنا تحبون أنتم أيضاً بعضكم بعضاً". والوصية الْجَدِيدَةَ مِنَ ناحية أن يَسُوعَ كان أول مِنَ أعلن وبشكل تام معنى المحبة (انظر ١: ١٧؛ ١٥: ١٣). وهنا أيضاً وجوب المحبة قائم على ما تشير إليه محبة يَسُوعَ. وبالنظر إلى أن المجتمع الْمَسِيحِي قد اختبر حقيقة محبة الْمَسِيحِ المضحية، وقد دُعي المجتمع الْمَسِيحِي في الوقت ذاته أن يحول الاهتمام بالذات إلى الاهتمام بالآخرين. والموضوع ليس مبدأ أخلاقياً، بل أن نحب بالأسلوب الجديد للمحبة التي علمها لنا الْمَسِيحِ.

والنقطة الأساسية في رسالة يوحنا الأولى هي أيضاً المحبة الأخوية (١يو ٢: ٧ - ١١). ومما يدعو للدهشة أن الوصية وُصفت بأنها جديدة وقديمة في الوقت ذاته (٢: ٧ - ٨؛ انظر ٢يو ٥). فهي قديمة مِنَ ناحية أنها ترجع إلى بداية الحَيَاةُ الْمَسِيحِية. أما مِنَ ناحية المضمون فإن المقصود هُوَ المحبة الْجَدِيدَةَ لإخوتنا الْمُؤْمِنِينَ، مع أن الأساس الكريستولوجي لإنجيل يوحنا لم يُشرح على نحو بيّن في هذه الرسالة (١يو ٢: ٨ - ١١).

(هـ) يرد الفعل [enkainizō] مرتين فقط، وذلك في الرسالة إلى العبرانيين نجد لدى الْمُؤْمِنِينَ ثقة بالدخول إلى الأقداس: "طريقاً كرسه [enkainizō] لنا حديثاً حياً بالحجاب أي جسده" (انظر استخدام هَذَا الفعل في ١صم ١١: ١٤؛ مز ٥١: ١٠). وقد اقتُرح لهذا الفعل معنى يفتتح، وذلك في عب ٩: ١٨ "الأول أيضاً لم يُكرس [enkainizō] بلا دم" (انظر تث ٢٠: ٥؛ ١مل ٨: ٦٣؛ ٢ أخ ٧: ٥).

(و) وكلمة kainos كان لها دور هام في رؤى سفر الرؤيا. فأولئك

الذين ينتصرون على شهواتهم الدنيوية سوف يعطون "حصاة بيضاء وعلى الحصاة اسم جديد" (٢: ١٧؛ انظر ٣: ١٢). وربما تعكس هذه الحصاة، الحصاة البيضاء التي كان يستخدمها المحلفون للإشارة إلى البراءة، وهي علامة تؤهل حاملها لاستضافة مجانية في التجمعات الملكية (أي الدخول إلى الوليمة السماوية) أم أنها حصاة بيضاء كعلامة على السعادة (وربما تجمع بين هذين الأمرين وغيرهما). والاسم الجديد ليس اسم حامل الحصاة بل اسم الذي أعطى سلطاناً للحامل. وسياق رؤيا ١، يوحي بأن الاسم الجديد هُوَ اسم المَسِيح الرّبّ (انظر ١: ٨ و١٠ - ٢٠؛ انظر في ٢: ١١)، لأنه غلب ومارس الربوبية (انظر رؤ ٢: ١٧؛ ٥: ٥ - ١١؛ ٢٢: ١٣ و٢٠). وهو الذي يجعل الحقيقة الْجَدِيدَةَ ممكنة.

ومجتمع المفديين السماويين سيرنم "ترنيمة جديدة تكريماً للخروف الذي ذبح (رؤ ٥: ٩؛ ١٤: ٣). وحين تتم المعركة الرؤيوية النهائية العظيمة ضد الشّيْطَانَ ويُهزم جميع أعداء الخروف، ستنزل "أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ" مِن السماء (٢١: ٢)، وتُخلق سماء جديدة وأرضاً جديدة" (٢١: ١؛ انظر ٢بط ٣: ١٣). وعندئذ لن تكون هناك دموع بعد، ولا ألم ولا صراخ ولا وجع ولا مَوْت (رؤ ٢١: ٤). وفي يَسُوعَ المَسِيح يتركز الرجاء الشامل في أن تصبح كُل الأشياء جديدة (٢١: ٥).

انظر أيضاً *neos*، جديد، حدث، الأكثر حداثة، الأصغر(٣٧٤٢)؛ *prosphatos*، جديد، حديث، مؤخراً (٤٧١٠).

٢٧٨٦ (*kainotēs*، جدّة) ← ٢٧٨٥.

٢٧٨٩ καιρός، καιρός (*kairos*)، وقت، زمان، حين، فرصة (٢٧٨٩)؛ εὐκαιρέω (*eukaireō*)، تتيسر له فرصة، يتوفق وقت (٢٣٢٠)؛ εὐκαιρία (*eukairia*)، فرصة مناسبة، وقت مناسب (٢٣٢١)؛ εὔκαιρος (*eukairos*)، مناسب (٢٣٢٢)؛ εὐκαίρως (*eukairōs*)، فرصة مناسبة، وقت مناسب (٢٣٢٣)؛ ἀκαιρέομαι (*akaireomai*)، فرصة غير سانحة، لم يتسنّ له وقت (١٧٧)؛ ἀκαίρως (*akairōs*)، قبل الأوان، في غير وقته، غير مناسب (١٧٨)؛ πρόκαιρος (*proskairos*)، وقتي، عابر، إلى حين (٤٦٧٢)؛ σήμερον (*sēmeron*)، هذا اليوم، اليوم (٤٩٥٨)؛ νῦν (*nyn*)، الآن (٣٨١٤)؛ νυνί (*nyni*)، الآن (٣٨١٥)؛ ἄρτι (*arti*)، الآن، حالاً (٧٨٥)؛ εὐθύς (*euthys*)، للوقت، حالاً، فوراً (٢٣١٧)؛ εὐθέως (*eutheōs*)، للوقت، حالاً، في الحال، فوراً (٢٣١١).

ث ق ١. (أ) كلمة *kairos* في ث ي تعني القياس الصَحِيح، والحصة الصحيحة، وما هُوَ مريح ومناسب، ويمكن أن تأخذ أيضاً معنى الظرفية (المكان) فتأتي بمعنى البقعة الصحيحة، والمكان المناسب. أما إذا استُخدمت في تشبيه مجازي فيمكن أن تعني الأهمية، المعيار، الوسطية الحكيمة. وإذا استُخدمت الْكَلِمَةَ بمعنى زمني، هنا تصف الْكَلِمَةَ موقفاً حرجاً، موقفاً يتطلب قراراً. ومن الناحية الإيجابية، فهي تعني الفرصة، أو الوقت المناسب، اللحظة المناسبة، أما مِنَ الناحية السلبية تشير إلى الخطر. غير أن كلمة *kairos* يمكن أن تظهر أيضاً كمرادف له مفاهيم زمنية أخرى وتشير بوجه عام إلى الوقت (*hōra*، ← ٥٩٨٩) فصلٌ مِنَ فصول السنة، الساعة (*hōra*، ← ٦٠٥٢)، أو اللحظة الحاضرة (مثل؛ *sēmeron*، *nyn*، اليوم). وثمة كلمات متنوعة اشتُقت مِنَ كلمة *kairos* (انظر الفقرة المعجمية السابقة لتعرف هذه الكلمات ومعناها).

(ب) ويجب أن نعرض للظرف *nyn*، وصيغت..... *nyni* (الآن)، في اللحظة الراهنة. وكثيراً ما تحمل كلمة *nyn* معنى ماديا بالأكثر، إلى جانب المعنى الزمني، مثل: طبقاً للوضع الراهن، حسبما تجري الأمور الآن، وكلمة *nyn* كثيراً ما تُستخدم أيضاً لتعطي معنى وصفيا بمعنى الحاضر، مثل؛ (*ho nyn chronos*: بمعنى الوقت الحاضر)، بل ويمكن أن تحل محل الاسم (مثل؛ *to nyn* الوقت الراهن).

(ج) ومن مترادفات *nyn*، الظرف الزمني *arti*، الآن، منذ لحظات، نظراً. ومع حرف الجر *heōs*، حتى، *apo* بعيداً عن، *arti* يحول الانتباه مِنَ اللحظة الراهنة إلى الماضي أو المستقبل.

٢. وجود مجموعتي الْكَلِمَةَ التي تعني الزمن توحي بأن اليونانيين كانوا يميزون النقاط الزمنية كُلّ على حدة وذلك فيما يتعلق بتلك التي يمكن أن تتأثر بالقرارات البشرية (*kairos*) مِنَ مجرى الزمن، والتي لا تخضع لتأثيرات الإنسان (*chronos*). والإرادة في استغلال اللحظة الراهنة، والتي يمكن أيضاً أن تفهم الشئ الخطأ (-*kairos* *th'mk*-ing)، وتواجه خطر القدرية، والتي قد تنجم عن التفكير الخطا .*chronos-thmking*

(أ) والكلمات *kairos*، *nyn*، وَ *sēmeron* تشير إلى نقاط الزمن التي لها أهمية بالنسبة لحَيَاةُ الفرد في التدفق الأمامي غير المحدود لمجرى الـ *chronos*. وحيثما أظهر اليونانيون اهتماماً باستكشاف الحقيقة الواقعية، فمن ثم أدى بهم تأملهم في الزمن إلى إضفاء أهمية إلى الوحدات الزمنية الأصغر.

(ب) وعلى أساس خلفية المرور السريع للزمن (*chronos*) أن النقطة الزمنية التي تتطلب إجراء (*kairos*) - سواء أعطيت بواسطة الآلهة أو القدر - اكتسبت أهميتها. وفي أزْمِنَةُ لاحقة كانت *kairos* تُعبد كإله. و*kairos* هي النسخة الزمنية التي تُتخذ فيها القرارات بالنسبة للفرد، والتي يتوجب عليه استغلالها. وأولئك الذين يفقدون أو *kairos* الخاص بهم، يدمرون أنفسهم. وإنه لمن المهم أن تولي كُل عنايتك لمعرفة اللحظة، وأن تبذل كُل جهدك لتجد اللحظة الصحيحة.

ع. ق في ع. ق، حيث كان مِنَ الضروري أن يفهم الوقت مِنَ حيث النوعية على أساس اللقاء بين الله والبشرية، كان استخدام تعبير يشير إلى اللحظة الصحيحة أمراً هاماً. ولذلك ليس مما يدعو إلى الدهشة أن ترد كلمة *kairos*، ٣٠٠ مرة تقريباً في سب وهي ثلاثة أضعاف عدد مرات ورود كلمة *chronos*. وهي تُستخدم بصفة أساسية لترجمة الْكَلِمَةَ العبرية التي تشير إلى الزمن *ʿēt* ، (١٩٨ مرة). وفي بعض المواضع ترد كلمة *kairos* مرادفة تقريباً لكلمات أخرى تشير إلى الزمن (مثل كلمة *chronos*، جا ٣: ١؛ دا ٢: ٢١؛ ٧: ١٢، الحكمة ٧: ١٨؛ ٨: ٨، *hēmera*، يوم، مز ٣٧: ١: ١٩؛ إر ٥٠: ٢٧ = سب ٢٧: ٢٧ و٣١؛ *hōra*، ساعة، عد ٩: ٣، انظر ٩: ٧ و١٣).

١. وفي حين أن كلمة *kairos* تشير ببساطة إلى تعريفات زمنية دقيقة (مثل؛ تك ١٧: ٢٣ و٢٦)، أو عامة (مثل؛ قض ١١: ٢٦؛ ١مل ١١: ٤؛ مز ٧١: ٩)، إلا أنها في فقرات أخرى تساعد على توضيح سمات فهم ع. ق الزمني. لأن الزمن ليس قدراً مجهولاً. لقد خلق الرّبّ الزمن كله، وملأه بحسب مشيئته، كما أنه حدد مفردات الـ *kairoi* وانظر تك ١: ١٤). وقد فعل ذلك باعتباره سيد الطبيعة، الذي يقود الأجرام السماوية (أي ٣٨: ٣٢) ويوجه الطقس (لا ٢٦: ٤) ويخصص الأوقات والمواسم للنمو البيولوجي للنباتات (مز ١: ٣) والحيوانات (أي ٣٩: ١). والأعياد والاحتفالات في سياق الدورة السنوية تُعد أوقاتاً خاصة أعطاها الله للفرح والراحة (خر ٢٣: ١٤ - ١٧).

والله، باعتباره رب البشر، فإنه يحدد فترة حَيَاةُ المرء (سيراخ ١٧: ٢)، ويحدد ساعة ولادته (جا ٣: ٢)، وموته (٧: ١٧ = سب ٧: ١٨). وكافة عناصر الوجود البشري، مع تنوعاتها العامرة بالتوتر، هي أوقات مِنَ الله وفي يد الله (انظر مز ٣١: ١٥)، وهذا ما تؤكد عليه ترنيمة تسبحة الوقت (جا ٣: ١ - ٨).

ومن الصعب في أوقات المحن التمسك بهذا الاعتراف بالرب باعتباره

معطي الأوقات، غير أنه حتى في تلك الأوقات فإن الإسْرَائِيلِيين الذين ظلوا مع العهد لم يسمحوا أن تُقطع علاقتهم بالله (انظر مز ٣٢: ٦؛ ٣٧: ١٩ و٣٩). ذلك أنهم في أوقات الشدة بالذات كانوا يأملون في وقت للغفران (١٠٢: ١٣)، ينتظرون *kairos* عون الله وخلاصه (انظر إش ٣٣: ٢؛ يهوديت ١٣: ٥).

٢. ومثل هذه الثقة في اللحظة المعينة (*kairos*) لعمل الله الخلاص تقوم على أساس الاختبارات التاريخية لشعب إسْرَائِيل. ومراراً وتكراراً، ومن خلال العبارة النمطية "في ذلك الوقت [*kairos*]" يُلفت الانتباه إلى أيام موسى والخروج مِنَ مصر (انظر تث ١: ٩ و١٦ و١٨)، وكذلك إلى أيام دبورة النبية (قض ٤: ٤)، وإلى أيام حكم دَاوُدَ (١أخ ٢١: ٢٨ - ٢٩)، أو بناء هَيْكَل سليمان (٢ أخ ٧: ٨)، وكلمة *kairos*، ولا سيما في الأسفار التاريخية في ع. ق، كثيراً ما تأتي بغرض لفت الانتباه إلى عمل الله في تاريخ شعبه.

٣. في أنبياء ع. ق، وفي الدوائر الرؤيوية اللاحقة في اليهودية، حدث تغيير فبدلاً مِنَ التركيز على الوقت الذي تحققت فيه النبوات بالنسبة للأجيال السابقة وتقاليد الآباء، أصبح التركيز منصباً على توقعات ورجاء الدينونة والتحقيق في المستقبل، الأمر الذي حقق نفس الأهمية للحَيَاةُ في الحاضر، على غرار ما فعل التاريخ الماضي مِنَ قبل. وعبارة "في ذلك الوقت" أصبحت الآن إشارة إلى المستقبل (مثل؛ إر ٣: ١٧؛ ٤: ١١؛ دا ١٢: ١؛ يؤ ٣: ١) وتشير إلى تدخل الله في المستقبل القريب أو البعيد سيأخذ طابع الدينونة الشاملة. وبالنسبة للأشرار في إسْرَائِيل أو حولها سيكون "يوم الرّبّ" وقت (*kairos*) افتقاد (إر ٦: ١٥؛ ١٠: ١٥)، وغضب (سيراخ ٤٤: ١٧) وعقاب (٥: ٧؛ ١٨: ٢٤). غير أن أولئك الذين يحافظون على الطاعة وعملِ البر، يتوقعون خلاصاً أبدياً (صف ٣: ١٦ و١٩ - ٢٠؛ انظر أش ٦٠: ٢٠ - ٢٢؛ دا ١٢: ١ - ٢). ومع ذلك، فإنه حتى يوم الدينونة الأخير، يتيح الرّبّ وقتاً للتوبة (انظر سيراخ ١٨: ٢١) والسلوك الحسن. وهذا يتحقق بالاستخدام الصَحِيحَ لـ *kairos* الحاضر، كُلّ حين (انظر ٥١: ٣٠).

٤. (أ) وفي الكتابات اليهودية اللاحقة تم التركيز بقوة على الاهتمام بالترتيب الزمني للأحداث، وتوقع فسحة نهائية مِنَ الـ *kairos*. وقد استعد اليهود لنهاية مبكرة للوقت الحاضر، وينتظرون دهراً جديداً يرونه في إطار زمني.

(ب) ومفهوم الوقت في لفائف البحر الميت يطغي عليها وبقوة فكر "الحتمية". ومن حيث الترتيب الحالي للوقت، يتعين علينا أن نطيع مشيئة الله (نج ٩: ١٢ - ١٦)، الأمر الذي يتطلب الانفصال عن الخطاة لكي نهيئ الطريقَ للأيام الأخيرة (٩: ١٨ - ٢٠). لأن الله سبق وعيّن وقت الافتقاد (٣: ١٨) حيث ستُوضع نهاية للشر، ويسطع الحَقّ في العالم إلى الأبد (٤: ١٨ - ٢٣).

ع. ج ترد كلمة *kairos* في ع. ج ٨٥ مرة، كما ترد كلمة *eukaireō*، ٣ مرات، أما بالنسبة للكلمات *eukairia*، *eukaims*، و*eukairōs*، فترد كُلّ منهما مرتين. والكلمتان *akairōs* and *akaireomai* فوردت كُلّ منهما مرة واحدة. وترد كلمة *proskairos* ٤ مرات، *sēmeron* ٤١ مرة، وكلمة *nyn* ١٤٧ مرة، *nyni* ٢٠ مرة، *arti* ٣٦ مرة، *euthys* ٥١ مرة، *eulheōs* ٣٦ مرة. وتكتسب هذه الكلمات أهمية في كتابات كُلّ مِنَ لوقا، بُولُس.

١. تأثير فهم ع. ق للوقت واضح في استخدام ع. ج للمجموعة التي تنتمي إليها هذه الكَلِمَةَ. وفي سلسلة طويلة مِنَ الفقرات تأتي كلمة *kairos* بنفس المعنى، وتقريباً بنفس معنى الكلمات التي تدل على الزمن، وتشير بوجه عام إلى زمن بعينه (مثل؛ عبارة "في ذلك الوقت" مت ١١: ٢٥؛ ١٢: ١؛ أع ٧: ٢٠). ولا يجب أن يُفهم هَذَا على أنه مجرد مرحلة قصيرة أو فترة مِنَ الزمن باستثناء ما جاء في لو ٨: ١٣).

وكلمة *kairos* تشير في الغالب إلى فترة زمنية طالت أم قصرت (مثل؛ "أزْمِنَةُ الأمم" في ٢١: ٢٤، "آلام الزمان الحاضر" (رو ٨: ١٨). ويمكن أن تعني أزْمِنَةُ حَيَاةُ الطبيعة التي في الخليقة (مت ١٣: ٣٠؛ ٢١: ٣٤؛ مر ١٢: ٢)، غير أنه قد رُفض أي شكل مِنَ أشكال عبادة الطبيعة (غل ٤: ٩ - ١٠). وتم المزيد مِنَ التأكيد على أن الله هُوَ معطي الأوقات المثمرة (أع ١٤: ١٧).

٢. وأي عامل حاسم ومكون أساسي في المفهوم الْمَسِيحِي للوقت، يتمثل في القناعة بأنه بمجئ يَسُوعَ أشرق *kairos* مزيد، تحدد على أساسه كافة الأوقات الأخرى. وما جاء في مر ١: ١٥ يوضح لنا ذلك بطريقة برامجية: "قد كمل الزمان [*kairos*] واقترب مَلَكوتَ الله "فتوبوا وآمنوا بالإنجيل". فوقت النعمة الذي كان يرجو الأنبياء وينتظرونه قد تحقق الآن في الْمَسِيح يَسُوعَ (انظر رو ٣: ٢١؛ ١بط ١: ١٠ - ١١). وكل مِنَ يستمع إليهَ في إيمان وطاعة تكون له الحَيَاةُ الأبَدِيَّةِ (يو ٥: ٢٥؛ انظر ٣: ٣٦). وبحَيَاةُ الْمَسِيح، وبصفة خاصة آلامه وموته، انقضى الدهر القديم، وبالبر الإلهي في الوقت الحاضر (رو ٣: ٢٦؛ ٥: ٦)، أشرق فجر اكتمال الأزْمِنَةَ. غير أن هَذَا الوقت يقدم للكنيسة أيضاً فرصة أن نخدم بعضنا بعضاً، وكما يقول بُولُسَ في (في ٤: ١٠ باستخدام الفعل: *akaireomai*، بمعنى لم يتوفر الوقت أو الفرصة).

٣. (أ) بالنظر إلى أن وجود يَسُوعَ بالجسد... كُلّ وقت نشير إليه بكلمة "هَذَا اليوم" بنور خلاصه الإلهي (لو ١٣: ٣٢؛ ١٩: ٥ و٩؛ ٢٣: ٤٣ انظر ٢: ١١)، هكذا أيضاً يمكن لقوة خلاصه أن تصبح فعالة في حياتنا بدءاً مِنَ الآن فصاعداً مِنَ خلال علاقة إيماننا بالله المجيد (انظر ٢٢: ٦٩). فآلام يَسُوعَ وموته، ليست مجرد حقيقة تنتمي إلى الماضي، بل هي بالأحرى، الوقت الحاضر. فمنذ الفصح وما بعد ذلك، أصبح هَذَا الإعْلاَن هُوَ المهم: "هوذا الآن وقت [*kairos*] مقبول. هوذا الآن يوم خلاص" (٢كو ٦: ٢؛ انظر إش ٤٩: ٨). وإذ نقرأ رسالة الوقت *kairos* هذه، فإن كلمة "الآن" في عبارة الآن يوم خلاص تبعث وبصفة دائمة ومتجددة الحقيقة التي تتطلب قراراً.

وكما أطاع التلاميذ يَسُوعَ حين دعاهم (مت ٤: ٢٠ و٢٢؛ مر ١: ١٨)، هكذا أيضاً كُلّ شخص مدعو اليوم للاستجابة إلى الإعْلاَنِ الكرازي دونما تأخير، وعليه أن يبدأ في اتباع يَسُوعَ. ولا يتوجب عليهم تجنب اتخاذ القرار بتأجيل "اليوم" إلى "الغد" ومن المؤكد أنه ليس عليهم أن لا "يقسّوا" قلوبهم، أي يصروا على الحَيَاةُ بعيداً عن الله (انظر عب ٣: ٧ و١٥؛ ٤: ٧)، وإلا سيمجدون أنفسهم مثل أورُشَلِيمَ تنصب عليهم "الويلات" (انظر لو ١٩: ٤٤).

(ب) وعلى ذلك، فإنه إذا كان يتوجب أن يُستخدم *kairos* بصفة أولية للقرار الجوهري الخاص بالإيمان، فإنه يتوجب على أولئك الذين هم متصالحون الآن (انظر رو ٥: ١١؛ ١٣: ١١) أن يعيشوا بالإيمان. وكلمة "ذات مرة"، أو سابقاً "المتعلقة بالوثنية يجب أن تُستبدل بكلمة "الآن" فيما يتعلق بالعبادة الحقيقية لله (غل ٤: ٨ - ٩؛ أف ٥: ٨ - ٩). والإيمَان يحررك مِنَ أن تكون ضحية العبودية للوقت، وتحررك مِنَ عبء الماضي الثقيل وذلك بقبولك عطية الغفران. وعلى الرغم مِنَ ذلك، فإن هذا، في الوقت ذاته، لا يحلل المرء مِنَ التزاماته الأخلاقية مِنَ أن يستغل وقته على نحو حسن (غل ٦: ١٠؛ كو ٤: ٥). والواقع أن عكس ذلك صحيح. فقد أعطي للمؤمنين وقتاً تاريخياً مع النصيحة "مفتدين الوقت" (أف ٥: ١٦)، أي تحسنون استخدام كُلّ فرصة متاحة.

وحَيَاةُ الإيمَانِ هذه، ليست بالطبع، خالية مِنَ المحن. "وهذا الزمانِ [*kairos*]" (لو ١٢: ٥٦؛ مر ١٠: ٣٠)، وكذلك وقت الكَنِيسَةِ أيضاً، ليس وقت بركة معصوماً مِنَ التجربة، بل هُوَ وقت كفاح (انظر ١كو

٩: ٢٤ - ٢٧؛ أف ٦: ١٢؛ ١تي ٦: ١١ - ١٥)، وآلام (رو ٨: ١٨). وعلى ذلك، يتوجب على المَسِيحِيين أن يشجعوا بعضهم البعض لمنع السقوط (عب ٣: ١٢ - ١٣) وقت التجربة (لو ٨: ١٣).

٤. وملئ المجد الإلهي لن يشرق إلا في "الزمان الأخير" (١بط ١: ٥ *kairos eschatos*)، أما تاريخه على وجه الدقة فغير معروف (مر ١٣: ٣٣؛ أع ١: ٧؛ ١تس ٥: ١ - ١١) وهذا في بعض الأحيان يُعتقد أنه وشيك (١كو ٧: ٢٩؛ رؤ ١: ٣ و٢٢: ١٠) وفي أحيان أخرى يُعتقد أنه أكثر بعداً (٢تس ٢: ١ - ١٢). وع. ج يشير دائماً إلى هَذَا الـ *telos* (← هدف ٥٤٦٥) الخاص بالزمان الأخير. والزمن الاسخاتولوجي يُفهم الآن كريستولوجياً على أنه وقت المجئ الثاني للمسيح في المجد (١تي ٦: ١٤) وعلى أنه وقت الدينونة الأخيرة (١كو ٤: ٥؛ ١بط ٤: ١٧ - ١٨؛ رؤ ١١: ١٨ انظر يو ٥: ٢٨ - ٢٩)، حين يُعاقب الأشرار، والذين يثقون في الله يكافأون (انظر مر ١٠: ٣٠؛ غل ٦: ٩).

وهكذا فإنه مع نموذج "ذات مرة" و"الآن" يتناغم معهما نموذج "بالفعل" (قبل الآن بالنسبة للثقة في الإيمَان والرجاء)، "ليس بعد" (بالنسبة للبركة الكاملة، انظر رو ٨: ١٨؛ عب ١١: ٢٥ - ٢٦؛ ١بط ١: ٥ - ٦). وربوبية يَسُوعَ لم تُر أو تُفهم بشكل تام (عب ٢: ٨). فلا تزال هناك فترة مِنَ الزمن متاحة للشَّيْطَانَ لممارسة مؤامراته الشَيْطَانية (رؤ ١٢: ١٢). ومازال على المَسِيحِي أن يواجه حقائق الحَيَاةُ القاسية (انظر ٢كو ٤: ١٨)، ولا سيما، في "الأيام الشريرة" (انظر أف ٥: ١٦؛ ٢تي ٣: ١؛ ٤: ٣). والوقت ما بين ظهور يَسُوعَ على الأرض ومجيئه الثاني، يظل وقتاً عامراً بالتوتر، الأمر الذي يتطلب يقظة تامة (انظر لو ٢١: ٣٦؛ أف ٦: ١٨، بالصلاة) مِنَ جانب كُلّ مسيحي. ووقت الاختبار هذا، يأتي بالطبع، في إطار علامة الوعد التي تغطي كُلّ الأوقات "يَسُوعَ الْمَسِيحِ هُوَ هُوَ أمساً واليوم وإلى الأبد" (عب ١٣: ٨).

انظر أيضاً *aiōn*، آيون، دهر، عالم، فترة الحَيَاةُ، أبد، أزل (١٧٢)؛ *chronos*، وقت، فترة زمنية (٥٩٨٩)؛ *hōra*، ساعة، وقت (٦٠٥٢).

٢٧٩٠ Καῖσαρ ،Καῖσαρ، (*Kaisar*)، قيصر، إمبراطور (٢٧٩٠).

ث ق "قيصر" كان في الأصل اسم علم، اسم عائلة يوليان، وبصفة خاصة، يوليوس قيصر، ولكنه كان أيضاً اسماً لأوغسطس (هكذا في لو ٢: ١). ولكنه اكتسب أهمية كلقب، وأصبح مساوياً للفظة "امبراطور". وهذا الاستخدام نجده في كُلّ إشارات ع. ج.

ع. ج حين تُذكر كلمة *Kaisar* بمفهوم لاهوتي في ع. ج، فالمقصود بها في هذه الحالة القوى الشرعية للسلطة السياسية. وهكذا، كان مِنَ المهم بالنسبة للوقا أن استطاع بُولُسَ أن يؤكد براءته فيما يتعلق بالناموس اليهودي والهَيْكَلِ فقط، ولكن بالنسبة لقيصر أيضاً (أع ٢٥: ٨)، وهكذا كان أمراً مبرراً بالنسبة لبُولُسَ أيضاً أن يلجأ إلى هذه القوة المدنية لحمايته مما قد وصل إلى حد الاضطهاد الديني (٢٥: ١١).

وعلى الرغم مِنَ ذلك، مِنَ الممكن لسلطة قيصر أن تأتي على النقيض مِنَ سلطان الله على أساس ادعاءات زائفة. وهكذا فإنه - على أساس ما جاء في أع ١٧: ١ - ٩، يبدو أن المجتمع اليهودي في تسالونيكي قد حقق توازناً مقبولاً بين التزاماتهم الدينية والدنيوية وشعروا بخطر يهدد هَذَا التوازن نتيجة التحدي الشديد الذي يمثله الإِنْجِيلِ المَسِيحِي (انظر ٢تس ٢: ٥). وهذا الذي كان يهدد أسلوب حياتهم الذي استقروا عليه، اتهموه بتهديد قانون المجتمع ونظامه برمته. ومطاليب الملك يَسُوعَ الممجد، والذي سيعود سريعاً، على حياتهم وعلاقاتهم الشخصية، كانت لها نتائج بعيدة المدى، حتى أنه كان يمكن (وهذا ما حدث) أن يُساء تفسيرها على أنها مطالب طاغية أرضي، ومن ثم صوّر يَسُوعَ على أنه منافس لقيصر (أع ١٧: ٧).

ولاَ بُدّ أن الصراع المحتمل بين سلطان الله وسلطة قيصر كان صراعاً حقيقياً بالنسبة للمسيحيين الأوائل. وهذا ما نقرأ عنه في مر ١٢: ١٣ - ١٧. والسؤال الذي وُجه ليَسُوعَ بشأن ضريبة الرؤوس والتي كانت قد فُرضت على سكان اليهودية والسامرة وأدومية منذ عام ٦م، وذلك كجزية للسلطة الرومانية. وقد أصبحت هذه الضريبة وضع تركيز شديد مِنَ ناحية مشاعر اليهود القومية والدينية. وكانت طائفة الغيورين على وجه الخصوص، في عداء بالغ ضد هَذَا الأمر، وكان يقولون إن الله هُوَ ملكهم وحاكمهم الوحيد. والسؤال ما إذا كان أمراً مشروعاً أن تُدفع الجزية لقيصر، تم اختياره بعناية للإيقاع بيَسُوعَ في ورطة شائكة. ذلك إما أنه ينكر سلطة قيصر (وهنا يُعد ثائراً على حكمه) أو ينكر سلطان الله (وبهذا يكون مجدفاً).

ومن الجلي رأى يَسُوعَ أن هذه الفرضية زائفة، لأنه ليس ثمة موجب للصراع بين السلطة الإلهية والسلطة السياسية. ودفع الضرائب يُعد التزاماً مشروعاً في إطار العلاقات الإنسانية. ومن ثم فإن ضريبة الرؤوس لا تتعارض مع سلطة الله العليا. أما أن نضع قيصر والله باعتبار أن لكل منهما سلطانه بمعزل عن الآخر فهذا أمر يجعل كُلّ العلاقات الإنسانية في وضع مضاد للسلطة الإلهية، لأن كافة العلاقات تتضمن التزاماً بشكل أو بآخر. وبوسع الناس أن يوفوا بالالتزامات التي تفرضها السلطات المدنية، وهذا لا يحول بينهم وبين أن يعطوا "ما لله لله".

ومع ذلك، هناك احتمال وجود صراع حقيقي بين التزامات الإنسان نحو قيصر، والتزاماته قبل الله. فالولاء لقيصر قد يُتخذ غدراً لتجنب التزام أعلى نحو الْحَقّ (يو ١٨: ٣٨؛ ١٩: ١٢ - ١٦). وأولئك الذين يحصرون أهدافهم ومراميهم على صداقة قيصر يبعدون أنفسهم مِنَ الإجابة على السؤال: "ما هُوَ الْحَقّ؟" وكل مِنَ يؤكد ولاءه لقيصر فقط يكون بهذا قد حكم على نفسه (انظر يو ١٦: ٨ - ١١).

انظر أيضاً *hēgemōn*، الوالي، رئيس، آمر (٢٤٥٠)؛ *anthypatos*، حاكم، والي (٤٧٨).

٢٧٩٨ (*kakia*، سوء، خبث) ← ٢٨٠٥.

٢٨٠٠ κακολογέω ،κακολογέω، (*kakologeō*)، يقول شراً على، يشتم، يُهين، يلعن (٢٨٠٠).

ث ي&ع. ق كلمة *kakoiogeō* نادراً ما تُستخدم في ث ي وهي تعني يتكلم بالشر على، يلعن (شخصاً، أو شيئاً، انظر ٢مك ٤: ١). وهذه الكَلِمَة *kakoiogeō* في سب كثيراً ما تعني يسبّ أو يلعن (انظر خر ٢١: ١٦؛ ٢٢: ٢٨؛ حز ٢٢: ٧). والانتقال إلى هَذَا المعنى نجد له تفسيراً في إيمان اليهود بقوة الْكَلِمَة المكتوبة. ومن المؤكد أن السبّ قد يتضمن لعناً.

ع. ج ترد كلمة *kakoiogeō*، ٤ مرات في ع. ج. وفي متى ١٥: ٤؛ مر ٧: ١٠، تتضمن فكرة اللعنة. والأصل الكتابي هنا هُوَ خر ٢١: ١٧. لقد اختلف يَسُوعَ مع التفسير اليهودي للوصايا الكتابية، حيث أضعفوا معانيها وسلبوها قوتها (مت ١٥: ٥ - ٦). نقرأ في مر ٩: ٣٩ أن يَسُوعَ منع تلاميذه مِنَ الاعتراض على شخص غريب كان يقوم بمعجزة إخراج الشياطين باسمه. قال يَسُوعَ: "لا تمنعوه لأنه ليس أحد يصنع قوة باسمي ويستطيع سريعاً أن يقول عليّ شراً". وفي أع ١٩: ٩ تشير كلمة *kakoiogeō* إلى اليهود غير الْمُؤْمِنِينَ الذين كانوا يشتمون "الطَرِيقُ أمام الجمهور".

انظر أيضاً *anathema*، ملعون، لعن، محروم (٣٥٣)؛ *katara*، لعنة، مسبّة (٢٩٣٢)؛ *rhaka*، رقا (فارغ الرأس)، أحمق

(٤٨١٩).

٢٨٠١ (kakopatheia، مشقّة) ← ٤٢٤٨.

٢٨٠٢ (kakopatheō، يُعانِ مَنْ الشر، يحتمل مشقّة)، ← ٤٢٤٨.

٢٨٠٣ (kakopoieō، يصنع الشر، يؤذي) ←٢٨٠٥.

٢٨٠٤ (kakopoios، فاعل الشر، الشرير) ← ٢٨٠٥.

٢٨٠٥ κακός κακός، (kakos)، شر، شرير، رديء، سؤ (٢٨٠٥)؛ ἄκακος، (akakos)، بلا شر، بريء (١٧٩)؛ κακία، (kakia)، سؤ، خبث (٢٧٩٨)؛ κακόω، (kakoō)، يُسيء إلى، يؤذي، يشعر بالمرارة (٢٨٠٨)؛ κακῶς، (kakōs)، بشكل سيء، بنية شريرة (٢٨٠٩)؛ κακοποιέω، (kakopoieō)، يصنع الشر، يؤذي (٢٨٠٣)؛ κακοποιός، (kakopoios)، فاعل الشر، الشرير (٢٨٠٤)؛ κακοῦργος، (kakourgos)، فاعل شر، مذنب (٢٨٠٦)؛ ἐγκακέω، (enkakeō)، يشكو، يحاكم، يرافع (١٥٩١)، φαῦλος، (phaulos)، سيء، شر (٥٧٦٥).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kakos* في ث ي تعني رديئاً، بمعنى ينقصه شئ ما، وتأتي دائماً على النقيض مِنَ *agathos* بمعنى صالح.. وهذه الكَلِمَة لها أربعة استعمالات أساسية: (أ) تافه، غير مناسب، (ب) شر مِنَ الناحية الأخلاقية. (ج) ضعيف، بائس. (د) مؤذ، معاد. أما *to kakon*، والجمع *la kaka* فمعناها شر، ألم، محنة، دمار.

ولدى العالم اليوناني إطاران أساسيان لفهم السؤال الخاص بمعنى الشر وأساسه. (أ) نُظر إلى الشر على أنه أمر غيبي. (ب) جهل الناس هُوَ أصل كُلّ شر. فالشخص الجاهل الذي لم يستنر يعمل الشر دون قصد، وهذا هُوَ أساس الخراب والفساد. والتنوير يؤدي إلى المعرفة، ويحرر الإنسان مِنَ الشر، ويدفعه إلى عمل الخير. ولقد وضع أفلاطون هذين المبدأين الأساسيين بإيجاد ثنائية غيبية مِنَ الروح والمادة مع تعبيرها الأخلاقي في ثنائية مِنَ الروح والجسد. والسبب الذي يؤدي إلى الشر كامن في ما هُوَ مادي وجسدي وفي شيخوخة ذَهَبِ أفلاطون خطوة أخرى وافترض وجود نفس..... شريرة دنيوية.

وأساس الشر في العالم القديم يجب ألا يُنظر إليه على أنه إثم شخصي، لأنه لم يتأت نتيجة قرار شخص حر مسئول عن عمل الشر، بل نتيجة نقص، مثل الافتقار إلى معرفة التدبير الإلهي.

٢. كلمة *kakos* تُستعمل كثيراً جداً كترجمة للكلمة العبرية *raᶜ* و*rāᶜâ*، (٢٢٧ مرة)، والتي تُرجمت أيضاً بكلمة *ponēros*، ٢٢٦ مرة (← ٤٥٠٥). وهناك توازن مماثل في استخدام الأفعال *kakoō*، (٢١ مرة)، *ponēreuoinai*، (٢٢ مرة).

(أ) *kakos* هي في الأساس الشر الذي يؤذي عن عمد وجود المرء، (i) وهذا يُنظر إليه بشكل أساسي على أنه عقاب مِنَ الله (تث ٣١: ١٧)، وهو عادة ما يتناسب مع الخَطِيّة التي ارتُكبت. والرب يرجع الشر على رَأسِ مِنَ ارتكبه. ولذلك نقرأ في عا ٣: ٦ب "هل تحدث بلية في مدينة والرب لم يصنعها". (ii) ومع ذلك يحمي الرّبّ الأتقياء في وسط كُلّ الشرور (انظر مز ٢٣: ٤). وخطط الرّبّ تهدف إلى خيرك لا إلى الإضرار بك (انظر إر ٢٩: ١١ = سب ٣٦: ١١). (iii) وراء الشر نجد غرض الله الرحيم مِنَ افتقاده. وغرضه النهائي هُوَ أن يعطي "آخرة ورجاء" (إر ٢٩: ١١جـ). (iv) يصل ع. ق إلى ذروة بحثه عن أصل الشر وهدفه حين يُواجه بصلاح الله الكلي. وهنا تسكت كُلّ الألسنة. في سفر أيوب، حاول أصحابه أن يربطوا آلام أيوب بخطاياه. ولم ينكر أيوب إطلاقاً أنه خاطئ، غير أن السفر في جملته لا يربط بشكل مباشر بين خطاياه وآلامه. وليس مِنَ الضرورة أن تكون الآلام نتيجة للخطية، فقد تكون تدريباً على الإيمَانِ ولذلك تأتي كاختبار (أي ٥: ١٧ - ١٨)، انظر أيضاً مز ٧٣).

(ب) الشر يُعد أيضاً جانباً مِنَ السلوك الأخلاقي (انظر مز ٢٨: ٣؛ ٣٤: ١٢ - ١٦؛ إر ٧: ٢٤؛ مي ٢: ١). ويُلاحظ أن ع. ق نادراً ما يتكلم نظرياً عن الشر. لكنه يصفه وصفاً دقيقاً.

(ج) بعض فقرات ع. ق تربط مفهوم الشر بقوة شريرة تعارض الله (انظر ١أخ ٢١: ١).

٣. على أساس تَعْلِيمَ قمران، خلق الله في البداية روحين، الروح الصالح (روح النور) والروح الشرير (روح الظلام). وبحسب قضائه الأبدي، ينتمي البشر جميعاً إلى أحد هذين الروحين، وهذا ما تكشف عنه أعمالهم الصالحة أو الشريرة (نج ٣: ١٣ - ٢١).

٤. ينسب فيلو أصل الخير إلى الله، والشر إلى البشر. غير أن البشر لديهم إمكانية اختيار الخير، تماماً مثل يختارون بين الملابس الجيدة والملابس الرديئة، والشر هُوَ حقيقة متناقضة مع الله، ولكنها ليست شخصاً يعارضه.

ع. ج ١. كلمة *kakos* (وردت ٥٠ مرة في ع. ج، نصفها في كتابات بُولُسُ) تعني شرير، ردئ، مدمر، ظالم. وكلمة *akakos* المشتقة منها تعني بدون شبهة، كلامه طيب (رو ١٦: ١٨)، أو بلا إثم. بلا شر (قيلت عن المَسِيحِ في عب ٧: ٢٦). والصفة المشتقة منها *kakōs*، ترد ١٦ مرة وفي غالبية الأحوال بالارتباط مع الأمراض (مر ١: ٣٢ و٣٤، ٢: ١٧). وفي يع ٤: ٣ تُستخدم هذه الكَلِمَة لتعني أغراضاً ردية.

والاسم *kakia* كثيراً ما يُستخدم كمترادف مع الصفة المحايدة *kakon* بمعنى الشر، وتشير إلى مصدر سلوك الـ *kakos*، أي الشخص الشرير، أو *kakopoios*، فاعل الشر (انظر أع ٨: ٢٢؛ رو ١: ٢٩؛ ١كو ٥: ٨). وفي مت ٦: ٣٤ تأتي بالمعنى الأكثر عمومية: المتاعب، الصعاب، المحن.

والفعل *kakoō* معناه يعمل الشر، يسبب الضرر، أو يؤذي (١بط ٣: ١٣، ٥ مرات في سفر الأعمال)؛ *kakopoieō* معناها يتصرف بشكل سئ، ويرتكب الشر (١بط ٣: ١٧؛ ٣يو ١١)، يؤذي (انظر مر ٣: ٤؛ لو ٦: ٩). وثمة تغيير في المعنى واضح في كلمة *enkakeō*. فهي لا تعني بعد يتصرف بشر، بل يصبح متعباً أو مهملاً (مثلاً، في الصلاة، لو ١٨: ١؛ في عمل ما هُوَ صالح، ٢تس ٣: ١٣) أو يفشل (٢كو ٤: ١ و١٦؛ أف ٣: ١٣). والكلل هنا ليس بدنياً بل روحياً.

وكلمة *kakos* ومشتقاتها أهميتها في ع. ج أقل مِنَ أهميتها في ع. ق. لأن ع. ج يفضل استخدام كلمتي *ponēros* و*hamartia*، (← ٢٨١) للتعبير عن الشر والإثم الشخصي.

٢. (أ) لا يعرف ع. ج الثنائية التي يكون للشر فيها نفس قوة الخير. ومرفوضة بنفس القدر فكرة أن أصل الشر قد يرجع إلى الله "لأن الله غير مجرب بالشرور" (يع ١: ١٣). والشر يأتي بالأحرى مِنَ قلب المرء في شكل أفكار شريرة تعبر عن نفسها بالأعمال (مر ٧: ٢١ - ٢٢)، مثل محبة المال، (١تي ٦: ١٠) أو سوء استخدام اللسان (يع ٣: ٦ - ١٠؛ ١بط ٣: ١٠).

(ب) والشر قد يأتي كعقوبة عادلة مِنَ الله، والتي لا يمكن الخلاص منها إلا عن طريق التوبة (مثلاً لو ١٣: ١ - ٥)، أو يمكن أن يُولد ثم يُهزم باختيار محبة الله في المَسِيحِ (رو ٥: ٥؛ ٨: ٣ و٣٧ - ٣٩).

(ج) *kakos* تُستخدم على نحو وصفي كاسم للأشخاص (مت ٢١: ٤١؛ ٢٤: ٤٨؛ في ٣: ٢؛ تي ١: ١٢؛ رؤ ٢: ٢) وللأشياء (مر ٧: ٢١؛ رو ١٣: ٣؛ ١كو ١٥: ٣٣؛ رؤ ١٦: ٢). وفي غير ذلك، تأتي دائماً كاسم محايد بمعنى شر، أو الشر في صورة بلية، أو ظلم، أو ألم (انظر لو ١٦: ٢٥؛ أع ١٦: ٢٨؛ ٢٨: ٥)، أو عمل شرير، خطية (انظر مت

٢٧: ٢٣؛ قا؛ أع ٢٣: ٩).

(د) وبالنسبة لبُولُسَ، تكمن مشكلة الشر في حقيقة أن الناس كثيراً ما يعملون الشر رغماً عن إرادتهم (رو ٧: ١٥ و١٧ - ١٩) حيث يحكم فيهم كقانون غريب (٧: ٢١ و٢٣)، ومع ذلك، فإنه تعبير عن وجودهم وطبيعتهم. فطبيعة الإنسان الشريرة تظهر نفسها في الأعمال الشريرة، وتفصله عن الله، وتجلب عليه الدينونة. وبالنظر إلى أننا دائماً نعمل الشر بدلاً مِنَ الخير الذي نريد أن نعمله وهكذا نجلب على أنفسنا المَوْتِ بدلاً مِنَ الحَيَاةَ، فمن ثم يخيب كُل رجائنا في أن نغلب الشر بقوتنا. وحل هذه المشكلة نجده في انتصار يَسُوعَ على الشر بصليبه وقيامته. لاحظ صرخة الخلاص التي أطلقها بُولُسُ "أشكر الله بيَسُوعَ المَسِيحِ ربنا" (رو ٧: ٢٥).

(هـ) علينا أن نفهم النصائح النبوية مِنَ ناحية أن نهزم الشر، أو نتأتى بأنفسنا عنه، أو نتركه، في إطار خلفية أن الشر قد جُرد مِنَ قوته (رو ١٢: ١٧ و٢١؛ ١٦: ١٩؛ ١كو ١٠: ٦؛ كو ٣: ٥، ١بط ٣: ١١). وعلى الرغم مِنَ أن كُل سلطة حاكمة (رو ١٣: ١ و٣ - ٤ ← *exousia* ٢٠٢٦) ينبغي عليها باعتبارها تمثل الله أن تقاوم الشر، وقد حُلت مشكلة الشر أخيراً ولكن بواسطة التبرير والتقديس فقط. فذاك الذي بُرر يكون في مجال نفوذ ذاك الذي هزم الشر والذي يعطي الروح. وعلى ذلك ليس هناك مؤمن يواجه قوى الشر بدون قوة (رو ١٣: ١٠؛ ٢كو ١٣: ٧).

٣. *phaulos*، (٦مرات في ع. ج) وهي مرادفة لكلمة *kakos*. وقد استُخدمت في تي ٢: ٨ في دينونة على الناس. وهي بخلاف ذلك تُستخدم لأعمال الناس (يو ٣: ٢٠؛ ٥: ٢٩؛ رو ٩: ١١؛ ٢كو ٥: ١٠؛ يع ٣: ١٦)، وعكسها كلمة *agathos*، (← ١٩).

٤. نجد في فقرتين في ع. ج كلمة *kakourgos*، فاعل الشر، مذنب. في لو ٢٣: ٣٢ و٣٣ و٣٩ استُخدمت عن مذنبين صُلبا مع يَسُوعَ. وفي ٢تي ٢: ٩ استخدمها بُولُسُ ليشير إلى سجنه "كمذنب".

انظر أيضاً *ponēros*، مريض، رديء، شرير (٤٥٠٥).

٢٨٠٦ (*kakourgos*، فاعل شر، مذنب) ← ٢٨٠٥.

٢٨٠٨ (*kakoō*، يُسيء إلى، يؤذي، يشعر بالمرارة) ← ٢٨٠٥.

٢٨٠٩ (*kakōs*، بشكل سيء، بنية شريرة) ← ٢٨٠٥.

٢٨١٣ **καλέω**، καλέω، (*kaleō*)، يدعو (٢٨١٣)، κλῆσις، (*klēsis*)، دعوة، نداء (٣١٠٤)؛ κλητός، (*klētos*)، مدعو، يدعو (٣١٠٥)؛ ἐπικαλέω، (*epikaleō*)، يدعو، يلقب، يدعو بـ، يرفع دعوى (٢١٢٦)؛ προσκαλέω، (*proskaleō*)، يستدعي (٤٦٧٣).

ث ق ١. (أ) *kaleō* معناها أن تتكلم مع شخص آخَرَ سواء بطريق مباشر أو غير مباشر، بغية أن تقربه منك سواء مِنَ الناحية البدنية، أو في علاقة شخصية. وهكذا يمكن أن تأتي الْكَلِمَةَ بمعنى يدعو (إلى بيت، أو وليمة مثلاً) و*klētos* معناها المدعو، الضيف، أما كلمة *klēsis* فمعناها "الدعوة" (حتى الاستدعاءات الرسمية مِنَ قبل السلطات). (ب) *kaleō*، (*epikaleō*) و*klēsis* وتعني استدعاء الخصوم أو الشهود أمام المحكمة - وفي وقت لاحق استُخدمت الكلمتان *proskaleo* و*prosklēsis*. (ج) وكلمة *kaleō* تعني أيضاً يُسمى، حين يُخاطب شخص، أو حين يُمنح الاسم. وكلمة *kaloumenos* تعني - بالنسبة لأسماء الناس أو الأماكن تعني اسمه، المدعو.

٢. *epikaleō* تأتي عادة في المبني للمتوسط، وعادة تأتي بمعنى يتضرع. وتُستخدم إما في عبادة الآلهة، أو، في اللغة القانونية، في تقديم الالتماس.

٣. *kaleō* و*klēsis* نادراً ما يُستعملا في نداء إلهي في ث ي. ومثل هَذَا الاستعمال مأخوذ مِنَ الديانات السرية، وتأثير سب، ولا سيما استخدامهما في ع. ج. وقد استُعملت كلمات عديدة إلى جانب كلمة *kaleō* للإشارة إلى عمل الشخص في المجتمع (مثل؛ *ergon* أو *poiios*)، والعمل كان يُعد دعوة الشخص. والإحساس بالدعوة ظل قاصراً على الكهنة، وإلى حد ما على أولئك الذين كرسوا أنفسهم للأعمال الذهنية والإدارية.

ع. ق باستثناءات قليلة استُخدمت كلمة *kaleō*، (٣٠٠ مرة تقريباً)، *epikaleō*، (١٥٠ مرة تقريباً)، وكلمة *proskaleō*، (٢٥ مرة) في سب لترجمة أشكال مختلفة للكلمة العبرية *qārā* ولا تستخدم سب إلا في إر ٣١: ٦ (سب ٣٨: ٦)؛ ٣ مك ٥: ١٤؛ يه ١٢: ١٠، أما كلمة *kletoi*، والـ *keklēmenoi* تُستخدم للمدعوين (الضيوف). أما التركيبة *klete liagia* فمعناها الجمع الذي يقود العباد في الاحتفالات (خر ١٢: ١٦؛ لا ٢٣: ٢ - ٣٧ (١١ مرة)؛ عد ٢٨: ٢٥). وهذه العبارة تُستخدم بصفة خاصة بالإشارة إلى تقويمهم (انظر أيضاً *ekklēsia*، [١٧١١]).

١. (أ) كلمة *kaleō* تعني تسمية - الأشياء (مثل؛ تك ١: ٥ و٨ - ٤؛ ٢: ١٩؛ إش ٣٥: ٨؛ ٥٦: ٧) أو أشخاص (مثل؛ تك ٢٥: ٢٦؛ يع ٢٩: ٣٢ - ٣٥؛ ٣٠: ٦ - ٢٤). وحين وعد الله أن يعطي خدامه "اسماً آخَرَ" (إش ٦٥: ١٥)، فهذه إشارة إلى حَيَاةً جديدة. (ب) *epikaleō* يمكن أن تعني أيضاً تسمية (مثل؛ عد ٢١: ٣). وعبارة "دُعي (*epike-klētai*) اسمك علينا" (إر ٧: ١٤ في سب) تشير إلى درجة خاصة مِنَ الامتلاك والحماية.

٢. *epikaleō* هي أهم تعبير في سب للدعاء إلى الرّبِّ وعبادته، وهي تحمل السمات الخاصة بالاعتراف (انظر تك ٤: ٢٦؛ حيث تضمنت صرخة احتياج، ويمكن استخدام كلمة *krazo*. والعِبادة تُوجه إلى الله، إله إِسْرَائِيلِ، إلى الرّبِّ (امل ١٧: ٢١)، أو قبل كُل شئ إلى اسم الله (تك ١٣: ٤؛ إش ٦٤: ٧؛ إر ١٠: ٢٥)، والذي هُوَ "برج حصين" (انظر أم ١٨: ١٠). والغرض مِنَ إظهار الحضور الإلهي هُوَ أنه يتوجب علينا أن نتجه إليه في العبادة.

٣. (أ) كلمتا *kaleō* و*proskaleō* في غالبية الأحيان، تصف ينادي على أو يدعو مِنَ رتبة أعلى إلى الأشخاص أو المجموعات الذين أقل منهم في الرتبة، مثل؛، الآباء للأبناء (تك ٢٤: ٥٨)، أو الحكام لرعاياهم (خر ١: ١٨؛ قض ١٢: ١). وهذا النداء يكون دائماً في صورة استدعاء أو أمر، ولا يأتي إطلاقاً بمعنى مجرد دعوة (أي ١٣: ٢٢). وهذه الدعوة تتوقع مِنَ الناس أن يسمعوا ويلبوا، على الرغم مِنَ أنه بوسعهم أن يرفضوا إطاعة دعوة الله (إش ٥٠: ٢؛ ٦٥: ١٢؛ إر ٧: ١٣؛ انظر ١٣: ١٠). وعلى النقيض مِنَ ذلك، فإن دعوة الله الآمرة تخلق النظام في الكون. فهو يدعو النجوم (إش ٤٠: ٢٦) ويسبب وقوع الأحداث في التاريخ.

(ب) قبل أن يكون بمقدور الشخص أن يلبي دعوة الله، عليه التأكد أولاً مِنَ أن الدعوة صادرة حقاً مِنَ الله. وصعوبة هَذَا الأمر تتضح بشكل مؤثر في قصة دعوة صموئيل (اصم ٣: ٤ - ١٠؛ تظهر كلمة *kaleō*، ١١ مرة). ودعوة الله كثيراً ما تشمل تحمل الألم مِنَ أجله. وهذا يبين بشكل جوهري أن دعوته تظهر إلى النور فحسب الاختيار الذي سبقها. وفي ترانيم العبد الواردة في سفر أشعياء نجد أعمق استخدام لكلمة *kaleō* بمعنى الخدمة والتكريس، ومرتبطة بتكرار استثنائي لكلمة *eklegomai*، يختار (← ١٧٢١). والله يدعو الشخص المختار (إش ٤١: ٨؛ ٤٣: ١٠) بالبر (٤٢: ٦)، وبالاسم (٤٣: ١؛ ٤٥: ٣). وهذا الشخص هُوَ نموذج لكل الذين دُعوا (٤١: ٢ و٤).

٤. هذه الْكَلِمَةَ والمجموعة التي تنتمي إليها لا ترد في قصص دعوة

القضاة (قض ٦: ١٣) والأنبياء (انظر إش ٦: ١ - ٨؛ ٤٠: ٦ - ١٢؛ إر ١: ٤ - ٩؛ حز ٢: ١ - ٨). وهذا مرده أن تلك الدعوات لم تُذكر في الكتاب المقدس بكلمات محددة، بل بالمضمون والصيغة.

٥. في اليهودية يبدو أن شعب قمران فقط هُوَ الذي كان لديه إحساس بالدعوة. وفي حين أن الاختيار كان له دور كبير هناك، إلا أن دعوة الله الخاصة لم تُذكر سوى مرتين فقط، على الرغم مِنَ أن تعبير "المدعو مِنَ الله" تكرر عدة مرات.

ع. ج ترد كلمة *kaleō* في ع. ج ١٤٨ مرة، وكلمة *epikaleō*، ٣٠ مرة، *proskaleō*، ٢٩ مرة، وَ *klēsis*، ١١ مرة، و*klētos*، ١٠ مرات. وكثيراً ما يستخدم بُولُسُ مجموعة هذه الْكَلِمَةَ، في حين أن ذكرها نادر في الرسائل بصفة عامة وفي سفر الرؤيا. ولعل تكرار استخدام لوقا لها مرده خلفيته اليونانية، فهو الوحيد في كتبة ع. ج الذي يستخدم كلمات مركبة مثل *eiskaleō*، يدعو، *metakaleō* جلب على نفسه.

١. (أ) كلمة *kaleō* في ع. ج يمكن أن تعني إطلاق اسم (مت ١: ٢؛ يو ١: ٤٢)، استخدام لقب عند مخاطبة شخص ما (مت ٢٣: ٧ - ٨) أو نسبة رتبة معينة (٢٣: ٩؛ أب؛ لو ٦: ٤٦ الرّبّ؛ ٢٢: ٢٥ محسن). والحالات التي أعطى الله فيها الإسم لها أهمية خاصة. وبإعطائه الأسماء: "يَسُوعَ" (لو ١: ٣١)، ويوحنا (١: ١٣) كان الله - كما كان الحال في ع. ق - يعبر عن سيطرته على حياتهم.

(ب) كثيراً ما يكون خلف المبني للمجهول *kaleomai*، دُعي، سُميَ تعبير عن سمة الشخص أو الشئ، ووجوده. ولعل هَذَا أكثر وضوحاً في الملاحظة التي قالها بُولُسُ: "لست أهلاً لأن أدعى رسولاً" (١كو ١٥: ٩). وفي كثير مِنَ الأحيان تكون أفكار مِنَ ع. ق أساس هذه التعبيرات، كما هُوَ الحال في مر ١١: ١٧، حيث دُعي الْهَيْكَلَ "بيت صلاة" (اقتباساً مِنَ أش ٥٦: ٧). وهذا الاستعمال له أهمية خاصة في لو ١: ٣٢ و٣٥، حيث دُعي يَسُوعَ "ابْنُ العلي" أي "ابْنُ الله"، وبناء على ذلك، يُدعى أتباعه "أبناء الله" (مت ٥: ٩؛ رو ٩: ٢٦، "أولاد الله" (١يو ٣: ١). ومن الجلي أن هذه الأسماء الْجَدِيدَة تعبر عن حَيَاةُ جديدة مُعطاة مِنَ قبل الله.

٢. (أ) نجد كلمة *kaleō* بمعنى "يدعو" بشكل أساسي في أمثلة الوليمة العظيمة (لو ١٤: ٧ - ٢٥ [١١ مرة]، ووليمة العرس (مت ٢٢: ٢ - ١٠ [٥ مرات]، انظر أيضاً رؤ ١٩: ٩). ونجد إلماحة إلى ميزة وأمر في هذه الفقرات. ولعل هَذَا هُوَ أيضاً ما يجب أن نفهمه مِنَ عبارة: "لأني لم آت لأدعوا أبراراً بل خطاة إلى التوبة" (مت ٩: ١٣؛ مر ٢: ١٧؛ لو ٥: ٣٢). وحين يتجاهل شخص ما الدعوة الإلهية، فإنه بذلك لا يضيع على نفسه فرصة فحسب، بل ربما هُوَ بهذا يبدد حَيَاةُ ورجاء.

(ب) ولمحة الأمر في الفعل تأتي وربما بوضوح أكثر في الفقرات التي يدعو فيها ملوك أو رؤساء مرؤوسيهم: هيرودس (مت ٢: ٧)، وصاحب الكرم (٢٠: ٨). ونتيجة لذلك، ربما كان أمراً طبيعياً أن يستخدمها يَسُوعَ كتعبير خاص لدعوة تلاميذه على الرغم مِنَ أنها لم ترد سوى مرة واحدة في ٤: ٢١؛ مر ١: ٢٠.

(ج) ومن اللافت للانتباه أن كلمة *proskaleō* لم تُستخدم أيضاً في مثل هذه الدعوة. وقد استُخدمت هذه الْكَلِمَةَ لدعوة آمرة لمجموعة خاصة (مت ١٨: ٢؛ مر ١٥: ٤٤) ومثيرة، ومحددة بشكل طيب مثل مجموعة التلاميذ (مت ١٠: ١؛ مر ٦: ٧؛ ١٢: ٤٣؛ أع ٦: ٢)، أو الناس بصفة عامة (مت ١٥: ١٠، مر ٧: ١٤). والفعل في أع ١٣: ٢ يشير إلى الدعوة السمائية لبُولُسُ وبرنابا، والتي كان لها أن تتحقق في إرساليتهما في العالم. وفي ١٦: ١٠ ثمة تكليف سماوي لبُولُسُ ورفاقه صدر لهم مِنَ خلال رؤيا.

(د) عبارة: "لأن كَثِيرِينَ يُدعون [*klētoi*] وقليلين يُنتخبون" (مت ٢٢: ١٤) تعكس العلاقة بين دعوة الله وانتخابه. وهي تبين على الأقل مِنَ ناحية استجابة الإنسان - أن دائرة المدعوين والمنتخبين لا يمكن أن تُفهم على أنها بالضرورة متزامنة (← *eklegomai*، يختار [١٧٢١]).

٣. (أ) يستخدم بُولُسُ كلمة *kaleō*، (٣٣ مرة)، *klēsis*، (٩ مرات)، *klētos*، (٧ مرات) وفي الغالب اللأعم بمعنى دعوة إلهية. وهو يفهم الدعوة على أنها العملية التي بواسطتها يدعو الله أولئك الذين سبق أن اختارهم وعينهم وأخرجهم مِنَ عبودية هَذَا العالم، لكي يبررهم ويمجدهم (رو ٨: ٢٩ - ٣٠)، ويدخلهم في خدمته. لذا هذه الدعوة هي جزء مِنَ عمل الله في المصالحة والسلام (١كو ٧: ١٥).

وحين يقول بُولُسُ أن قرار الله "ليس مِنَ الأعمال بل مِنَ الذي يدعو" (رو ٩: ١٢)، فإنه بهذا يؤكد اختيار الله الحر، الذي لا يتأثر بأية شروط مسبقة يفرضها البشر (انظر أيضاً غل ١: ٦؛ ١تس ٢: ١٢؛ ١بط ١: ١٥). ونتبين مِنَ رو ٤: ١٧ أن دعوة الله معناها حَيَاةُ جديدة، تعادل خليقة جديدة.

(ب) ودعوة الله تتحقق بواسطة رسالة الإِنْجِيلِ. وهي تأتي بالناس إلى شركة مع الْمَسِيحِ (١كو ١: ٩)، ومع أعضاء جسده الآخرين. وبالنظر إلى أن الدعوة الإلهية هي "كأعضاء جسد وَاحِدٌ" (كو ٣: ١٥) فإنها تعادل دخول مَلَكُوتَ الله. واستخدام كلمة *klēsis* يشير دائماً إما إلى أن الدعوة تأتي مِنَ الله (رو ١١: ٢٩؛ في ٣: ١٤) وإما أنها تعني الدخول في شركة مع الْكَنِيسَةِ ككل (١كو ١: ٢٦؛ أف ٤: ١). وتُعد المعمودية علامة مرئية على الدعوة، والتزام المؤمن بأن يسلك "كما يحق للدعوة" التي دُعي بها (أف ٤: ١؛ انظر ١تس ٢: ١٢).

(ج) يخاطب بُولُسُ أعضاء الْكَنِيسَةِ باعتبارهم *klētoi*، مدعوين (رو ١: ٦ - ٧؛ ٨: ٢٨؛ ١كو ١: ٢ و٢٤ - وأحياناً تُكتب كأولئك "المدعوين قديسين". وهو يؤكد على أن وجود الْكَنِيسَةِ وكذلك كُلِّ عضو فيها يعتمد فحسب على مشيئة الله وعمله. ونقرأ في ١كو ١: ٢٦ كيف اعتبر بُولُسُ هذه الدعوة على أنها اتّكال على الله، وكيف أنها تتضمن الْكَنِيسَةِ. وعند تأمل الكورنثوسيون دعوتهم، سيدركون الحالة التي كانوا عليها قبلاً، ونوعية الناس الذين ضمهم الله إليهم في كنيسته.

ونقرأ في ١كو ٧: ١٥ - ٢٤، كيف أن دعوة الْمَسِيحِي (أو الْمَسِيحِية) لا تغير بالضرورة مِنَ وضعه الاجتماعي. بمعنى أنها لا تحرر العبد مِنَ سيده، أو تجبر المؤمن على تغيير عمله. والتغيير في العلاقات لا يتم بواسطة ثورة، بل بتغيير المؤمن لموقفه الداخلي. وتشير كلمة *klēsis* في ١كو ٧: ٢٠ إلى مكان أو وقفة معينة في الْحَيَاةُ.

(د) وفي حالات نادرة يستخدم بُولُسُ كلمة *klētos* في مهام شخصية. وحين أعلن في رو ١: ١؛ ١كو ١: ١ أنه *klētos apostolos* ("المدعو رسولاً")، فقد كان يؤكد على أن وظيفته كرسول ما هي إلا دعوة خاصة مِنَ الله.

٤. استخدام مجموعة هذه الْكَلِمَةَ في ١بط إنما جاء مصطبغاً بالصبغة البولسية. ويشدد بطرس في ١: ١٥؛ ٥: ١٠ على أن الدعوة تأتي مِنَ الله، وأن لله وصف يريد تحقيقه مِنَ خلال هذه الدعوة (٢: ٢١؛ ٣: ٩). والذين دعاهم عليهم أن يخبروا بفضائل الذي دعاهم مِنَ الظلمة إلى النور (٢: ٩)، وذلك باتباع مثال الْمَسِيحِ (٢: ٢١)، وعلى ذلك، يرثون بركة (٣: ٩). وعلى غرار ذلك نقرأ في عب ٣: ١؛ ٩: ١٥ عن الدعوة السماوية، والميراث الموعود به.

٥. كلمة *epikaleō* (في ع. ج فقط بصيغة المبني للمتوسط، وَ mid. and pass) تُستخدم وإلى حد كبير بنفس الفرق الضئيل كما كان الحال بالنسبة لكلمة *kaleō*. وفي عبارة: "[الذين] دُعي اسمي عليهم"

(الذين يحملون اسمه) أع ١٥: ١٧؛ انظر يع ٢: ٧)، نجد توضيحاً لسلطان الله على شعبه، وفي نفس الوقت نجد توضيحاً لعناية الله به. وجاءت كلمة *epikaleō* مرتين في (أع ٤: ٣٦؛ ١٢: ١٢) كمرادف حقيقي لكلمة *kaleō*.

وقد استخدم بُولُس كلمة *epikaleō* ست مرات في التماسه إلى قيصر (أع ٢٥ - ٢٨). وعلاوة على ذلك، يتكرر استخدامها في الدعاء إلى الله أو إلى اسمه (انظر ٧: ٥٩؛ ٩: ١٤؛ رو ١٠: ١٢ - ١٤؛ ١كو ١: ٢). فهي تحمل معها في العادة فكرة الاعتراف بالله في الكَنِيسَةِ. غير أننا نلاحظ استثناء في ٢كو ١: ٢٣، لأن الله دُعي هنا كشاهد. وهذه التعبيرات تُصاغ على أساس لغة ع. ق التي تُستخدم في التضرع إلى الرّبّ.

٢٨١٤ (*kallielaios*، زرع زيتونة) ←١٧٧٨.

٢٨١٥ (*kalodidaskalos*، تَعْلِيمَ ما هُوَ صالح) ←١٤٣٧.

٢٨١٨ (*kalopoieō*، عمل الخير) ←٢٨١٩.

٢٨١٩ καλός **καλός**، (*kalos*)، جيد، حسن، خير، صالح، نبيل (٢٨١٩)؛ καλοποιέω، (*kalopoieō*)، عمل الخير (٢٨١٨)؛ καλῶς، (*kalōs*)، يُحسن، حسناً، خيراً (٢٥٢٢).

ث ي&ع. ق ١. (أ) المعنى الأساسي لكلمة *kalos* في ث ي هُوَ لائق، مناسب، مفيد، سليم، وذلك مِنَ الناحية العضوية، بمعنى: ميناء مناسب، جسم صحي، ذَهَب نقي، ذبيحة بلا عيب. وقد التصقت بهذه المعاني الأحكام الجمالية، ولذلك أصبحت كلمة *kalos* تعني "الجميل". وأخيراً تم التوسع ثانية في مفهوم الكَلِمَة فأصبحت تعني الشخص الحسن مِنَ الناحية الأخلاقية. وهكذا اكتسب مفهوم *kalos* معنى خاصاً به، يشير إلى حالة مِنَ الجودة التامة، الكمال، النظام، سواء مِنَ الناحية الخارجية أو الداخلية.

(ب) وثمة مثال نموذجي يوناني للحَيَاةُ والتَعْلِيمَ تم التعبير عنه بعبارة *kalos kai agathas* والتي بنيت للطبقة الاستقراطية كيف تعيش. فالتَعْلِيمَ القائم على الفنون والسلوك المثالي كان يضيع الشخص النبيل في أخلاقيات طبقته. وقد رفع سقراط وأفلاطون مِنَ أخلاقيات هذه الطبقة النبيلة لكي تكون هدفاً عاماً لكل التَعْلِيمَ اليوناني. وفي كتاباتهم فإن الـ *kalos kagathos* (كما تكتب) هُوَ الشخص المحترم العادل، المراعي لشعور الآخرين، والحصيف، المعتدل، والمقتدر في الطريقة التي يسلك بها في حياته.

(ج) وأخيراً، رفع أفلاطون مِنَ مفهوم *kalos* في مجال الفلسفة والدين حتى أعطاها وضع الفكرة الأبَدِيّة وذلك بالربط بينها وبين اختبار الـ *erōs* (المحبة). وتطلع النفس وكفاحها المتواصل قد تم توجيهه إلى الـ *kalon*، والمحبة *erōs*، هي القوة التي تدفع الناس لطلب الـ *kalon* ومعرفتها في هَذَا العالم. والجمال الدينوي يشارك النموذج الأبدي للجمال. وهكذا فإن الـ *kalon* تربط بين الإلهي والأرضي وتضفي على الحَيَاة معنى وبعداً أبدياً. وهذه الأهمية الدينية لـ *kalos* احتُفظ بها في الفكر المَسِيحِي اللاحق. والجمال الحقيقي متحد الحَقّ الأبدي والخير، ولا نجده إلا لدى الله، وكل شئ على الأرض ما هُوَ إلا ظل لهذا الجمال الإلهي.

٢. والمعنى الذي أضفاه اليونانيون على كلمة *kalos* قلما نجده في أسفار العهدين القديم أو الجديد. وكلمة *kalos* كثيراً ما ترد في سب مع كلمتي *agathos* و*chrestos* ترجمة لكلمة *ṭôb*. وهي تعني جيد - ولكن ليس بقدر ما يحمله معنى التقييم الأخلاقي مثلما هُوَ الحال بالنسبة لما هُوَ لطيف وممتع، ومفيد. وكلمة *kalos* هي ما هُوَ مسر للرب، ما يحبه، أو ما يعطيه فرحاً. لاحظ على وجه الخصوص استعمال كلمة *kala* كتعبير لحكم الله الجمالي في تك ١: ٣١. وكلمة *kalos* تعني جميل أو حسن (مثل؛ ٦: ٢؛ ١٢: ١٤؛ ٢صم ١١: ٢؛ ١٣: ١).

وإنه لما يثير الانتباه أن ع. ق لم يبد أي اهتمام بالنموذج المثالي اليوناني للجمال كغرض للحَيَاةُ والتَعْلِيمَ. وكل شئ موجه لمشيئة الله، الأمر الذي تم التعبير عنه في الناموس، وهكذا استُبعد أي مثل أعلى للكمال الذاتي. ولذلك كثيراً ما تُستخدم *kalos* كمرادف لكلمة *agathos* (انظر أش ١: ١٧؛ مي ٦: ٨؛ مل ٢: ١٧؛ وكذلك عد ٢٤: ١؛ تث ٦: ١٨؛ ١٢: ٢٨؛ ٢ أخ ١٤: ٢؛ أم ٣: ٤). وفي قصة السقوط، استُخدمت *kalos* في وصف "شجرة معرفة الخير والشر" (تك ٢: ٩ و١٧).

ع. ج ١. استُخدمت كلمة *kalos* في ع. ج مائة مرة (تقريباً مثل كلمة *agathos* التي استُخدمت ١٠٢ مرة ← ١٩). وفي الأناجيل الازائية، طلب يوحنا المعمدان - مِنَ أولئك الذين أرادوا الدخول في شركة المَلَكُوتَ - أن يقدموا "ثمراً جيداً" (مت ٣: ١٠؛ لو ٣: ٩). وطلب يَسُوعَ نفسه الشئ (مت ٧: ١٧ - ١٩؛ ١٢: ٣٣؛ انظر لو ٦: ٤٣ - ٤٥). وتتحدث أمثاله عن "البذار الجيدة" (مت ١٣: ٢٤ و٢٧ و٣٨)، "والسمك الجيد" (أي الناس) الذين تم اصطيادهم في الشبكة (١٣: ٤٨)، "التربة الجيدة" التي تنمو فيها الكَلِمَةَ (١٣: ٢٣؛ مر ٤: ٢٠؛ لو ٨: ١٥). وفي إطار هَذَا المعنى يطالبنا يَسُوعَ "بالأعمال الحسنة" (مت ٥: ١٦) والتي أجزت في القول المأثور: "بما أنكم فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر فبي فعلتم" (مت ٢٥: ٤٠). وهذه تظل مرتبطة بأعمال المحبة التي اتُخذت كإرشادات لممارسة الرحمة لدى اليهود (انظر إش ٥٨: ٦ - ٧). وفي ذات الوقت، استُبعد في الأعمال الحسنة كُلّ فكر يشير إلى الكفاح مِنَ أجل الحصول على أية مجازاة (انظر لو ١٠: ٣٠ - ٣٧).

في قصة دهن قدمي يَسُوعَ بالطيب في بيت عنيا (مر ١٤: ٦)، فإذ كان يَسُوعَ يعرف بأن موضوع صلبه وشيك، فعلى ذلك وضع يَسُوعَ هَذَا "العمل الحسن" الذي عُمل له، في مكانة أعلى مِنَ الصدقات التي يقدمها تلاميذه. فالفرصة لهذا العمل - وهو دهن جسده بالطيب، وبذا يؤكد طريق آلامه - كان عملاً توقعياً، والفرصة لم تُتح إلا في هذه اللحظة التاريخية.

٢. في إنجيل يوحنا، يَسُوعَ هُوَ "الراعي الصالح" [*kalos*]. وتبرز كلمة *kalos* هنا وظيفته كراع في أوج تفردها، وتناقضها مع الادعاءات الزائفة التي يطلقها الرعاة الزائفون (يو ١٠: ١١ و١٤). فهو الراعي الصالح الشرعي، لأنه يواجه الذئب دفاعاً عن خرافه مخاطراً بحياته. ونموذج المَسِيح يتوجب أن يُنظر إليه على أساس خلفية ع. ق للرب يهوه كراع (تك ٤٩: ٢٤؛ مز ٢٣ ← *poimen*، ٤٤٧٨). وفي يو ١٠: ٣٢ يتكلم يَسُوعَ عن "أعماله الكثيرة الحسنة [*kalos*] في سياق مجادلة مع اليهود. ولم يكن الجدل يدور حول المعجزات (الأعمال الحسنة) نفسها، بل ادعائه المسياني، والدليل عليه واضح في هذه الأعمال.

٣. وبُولُس - بصفة عامة - يستخدم كلمة *kalos* كمرادف لكلمة *agathos*، وهي لا تعطي أي معنى لا يمكن التعبير عنه بكلمة *agathos* (انظر رو ٧: ١٨ و٢١؛ ١كو ٧: ١؛ ٢كو ١٣: ٧؛ غل ٦: ٩). وعلى العكس مِنَ ذلك، نجد أن تفضيل كلمة *kalos* في الرسائل الرعوية أمر ملفت (انظر مثل؛ ١تي ٣: ١، ٥: ١٠ و٢٥؛ ٦: ١٨؛ تي ٢: ٧ و١٤؛ ٣: ٨ و١٤، ولا سيما التشبيه العسكري (انظر ١تي ١: ١٨، ٦: ١٢؛ ٢تي ٢: ٣ و٤ و٧) ولعل ذلك مرده أن كلمة *kalos* كانت مِنَ الكلمات المفضلة في اللغة الشعبية الهلينية، وكانت تعبر عن إحساس بالقيمة وهكذا، ساعدت على التعبير عما تعنيه التلمذة المَسِيحِية بكل وضوح للجيل الثاني مِنَ المَسِيحِيين. واستمر استخدام كلمة *kalos* في الرسائل العامة لوصف السلوك المَسِيحِي المطلوب (انظر مثل؛ عب ٥: ١٤؛ ١٠: ٢٤؛ يع ٢: ٧؛ ٣: ١٣؛ ٤: ١٧؛ ١بط ٢: ١٢؛ ٤: ١٠).

٤. الظرف *kalōs* يرد ٣٧ مرة في ع. ج. وكثيراً ما يأتي بمعنى أن تقول شيئاً سليماً أو على نحو صحيح (مثل؛ عن الأسفار المقدسة، مت ١٥: ٧؛ أع ٢٨: ٢٥؛ عن الناس، مر ١٢: ٣٢؛ يو ٤: ١٧). كما أنه يمكن استعماله للإشارة إلى سلوك صحيح أو مناسب (مثل؛ ١تي ٣: ٤ و١٢ - ١٣؛ عب ١٣: ١٨؛ يع ٢: ٨).

انظر أيضاً *agathos*، صالح، صلاح، خير، جيد، حسن (١٩)؛ *chrēstos*، طيب، لطيف، جيد، لطف (٥٩٨٢).

٢٨٢٠ (*kalymma*، برقع، حجاب) ← ٢٨٢١.

٢٨٢١ καλύπτω، καλύπτω (*kalyptō*)، يغطي، يستر، مكتوم (٢٨٢١)؛ ἀνακαλύπτω (*anakalyptō*)، منكشف، مكشوف (٣٦٥)؛ κατακαλύπτω (*katakalyptō*)، يتغطى، يتستر (٢٨٧٧)؛ κάλυμμα (*kalymma*)، برقع، حجاب (٢٨٢٠)؛ ἀκατακάλυπτος (*akatakalyptos*)، غير مُغطى (١٨٤).

ث ق&ع. ق ١. كلمة *kalyptō* يخفي، يغطي، ترد ث ي بمعنييها الحرفي والمجازي. وهي تُستعمل في الغالب بمعنى دفن شئ بتغطيته بالتراب. والفعل *katakalyptō* يخفي، يغطي، يضع حجاباً، تحقق وجوده في ث ي منذ أيام هوميروس وما بعد ذلك، في حين أن الفعل *anakalyptō*: يكشف، ينزع الحجاب، استُخدم بعد ذلك. أما كلمة *kalymma*:حجاب، غطاء للرأس، فقد استُخدمت بطرق متنوعة مثل حجاب العروس، أو الحجاب الذي يضعه الكاهن حين يتكلم باسم إله.

٢. (أ) استُخدمت كلمة *kalyptō* في سب عن السحاب الذي غطى سيناء، والكَلِمَةَ التي تغطي الأرض (تك ٢٤: ١٥؛ إش ٦٠: ٢). وقد استُخدمت في مز ٣٢: ٥ لإخفاء الخَطِيَّة، في حين أنها استُخدمت في ٨٥: ٢ لتغطية الله للخطية بغفرانه لها. وتكرر الكَلِمَةَ في المزامير (مثل؛ ٤٤: ١٥؛ ٦٩: ٧؛ ٨٥: ٢)، حز (مثل؛ ٧: ١٨؛ ١٦: ٨؛ ٢٤: ٧ - ٨).

(ب) كلمة *anakalyptō* ترتبط في المعنى بكلمة *apokalyptō*، (← ٦٣٦). وقد استُخدمت في أي ١٢: ٢٢ لكشف الأعماق الخفية التي يغلفها الظلام، وفي ٣٣: ١٦ لكشف كبرياء الإنسان. أما في إش ٤٧: ٣، فقد خوطبت بابل كعذراء، وهُددت بكشف عريها كعقاب إلهي، في حين أنها في إر ١٣: ٢٢ هُددت يَهُوذَا بتهديد مشابه، بهتك أذيالها (رمز للإذلال).

(ج) *katakalyptō* ترد في خر ٢٦: ٣٤؛ عد ٤: ٥ بخصوص تغطية تابوت العهد بغطاء. وفي إش ٦: ٢ يغطي السيرافيم وجوههم وأرجلهم بأجنحتهم. في تك ٣٨: ١٥ غطت ثامار وجهها كزانية. أما النعت الفعلي النادر *akatakalyptos* "غير مُغطى" فيرد في لا ١٣: ٤٥.

(د) استُخدمت كلمة *kalymma* في خر ٣٤: ٣٤ - ٣٥ عن البرقع الذي وضعه موسى ليغطي وجهه. ولقد استُخدمت هذه الكَلِمَةَ (مع كلمة *katakalymma*) في عد ٤: ٦ و٨ و١٢ إلخ، عن الثياب التي كانوا يستخدمونها لتغطية الأشياء المقدسة مثل تابوت العهد، والمذبح، وأواني المذبح حتى لا يلمسها أو يراها أحد. لأن النظر إليها أو لمسها كانت عاقبته المَوْتِ (عد ٤: ١٥ و٢٠).

ع. ج ١. (أ) كلمة *kalyptō* وردت بمعناها الحرفي في مت ٨: ٢٤ (غطت الأمواج السفينة). وفي لو ٨: ١٦ (وليس أحد يوقد سراجاً ويغطيه بإناء)، وفي ٢٣: ٣٠ (يصرخ الناس إلى الآكام أن تغطيهم). (ب) الاستعمال المجازي نجده في العبارة العامة: "لأن ليس مكتوم لن يُستعلن ولا خفي لن يعرف" (مت ١٠: ٢٦؛ انظر لو ١٢: ٢). وهذا القول يسمح بتطبيقات كثيرة، غير أنه يشير في السِياق إلى المهمة التي كلّف بها يَسُوعَ تلاميذه. فالكَلِمَةَ التي قيلت لهم سراً عليهم أن ينادوا بها مِنَ فوق السطوح (مت ١٠: ٢٧).

٢. يتناول بُولُسُ في ١كو ١١: ١ - ٦ موضوع تغطية المرأة رأسها. وهذا هُوَ المكان الوحيد في ع. ج الذي ترد فيه كلمة *katakalyptomai* يغطي نفسه (١١: ٦ - ٧)، والصفة *akatakalyptos*، غير مغطاة (١١: ٥ و١٣). ويطلب بُولُسُ مِنَ المرأة أن تغطي رأسها عند الصلاة أو التنبؤ في الكَنِيسَةِ (١١: ٤ - ٥) وقدم عدة حجج يدعم بها قوله. ومن بين هذه الحجج، أن هَذَا يتمشى مع الممارسة اليهودية الصارمة التي تراعي ما هُوَ لائق وصحيح، وعلى هَذَا الأساس يكون مِنَ غير المعقول أن تظهر المرأة علانية بدون حجاب (١١: ١٣). يريد بُولُسُ مراعاة هذه العادة، ليس في كورنثوس فحسب، بل في الكنائس الأخرى أيضاً (١١: ١٦).

وثمة حجة محيرة مِنَ بين الحجج التي استندت إليها هذه الوصية تلك التي جاءت في ١كو ١١: ١٠ والتي تقول: "ينبغي لِلمرأة أن يكون لها سلطان (*exousia*) على رأسها" أما الذي يريده بُولُسُ على وجه الدقة بقوله هذا، فهو أمر بعيد عن الوضوح. كما أن الصعوبة أيضاً تكتنف عبارة "مِنَ أجل الملائكة" والواردة في نفس الآية. هل الملائكة حراس على النظام الطبيعي (١١: ٨ - ٩؛ انظر تك ٢: ٢١ - ٢٣)؟ أم أن الحجاب يشكل حماية ضد الملائكة الذين سقطوا الذين قد يرغبون في قيادة المرأة إلى الضلال؟ والصورة الموجزة التي جاءت عليها إشارة بُولُسُ تجعل تفسيرها أمراً صعباً، يمكن الرجوع إلى ← *kephalē*، ٣٠٥١، لمزيد مِنَ التعليق على ما جاء في ١كو ١١: ٢ - ١٦).

٣. (أ) كلمة *kalymma*،غطاء، ترد ٤ مرات في ع. ج، وكلها في ٢كو ٣: ١٣ - ١٦). ويشير بُولُسُ هنا إلى ما جاء في خر ٣٤: ٣٣ - ٣٥، حيث وضع موسى برقعاً على وجهه لأن الإِسْرَائِيلِيين خافوا مِنَ البَهَاءُ الذي يشع منه (٣٤: ٣٠؛ انظر عد ٤: ١٥ و٢٠). ويتغاضى بُولُسُ عن ناحية الخوف. بل اقترح بالأحرى أن يضع موسى الحجاب حتى لا يرى الإِسْرَائِيلِيون نهاية بهائه المؤقت. ومن بين الحجج الرئيسية التي ذكرها بُولُسُ هنا المجد الزائل لـ ع. ق بالمقابلة مع المجد الدائم للجديد (٢كو ٣: ١١). ويظل هَذَا البرقع غير مرفوع حتى أيامنا هذه حين يُقرأ "العهد العتيق" (٣: ١٤ - ١٥). وهو يغطي عقول اليهود الذين لم يستطيعوا أن يعرفوا المعنى الحقيقي لـ ع. ق وهو أنه يشير إلى المَسِيح. وكما أن موسى كان يرفع البرقع عند دخوله أمام الله (خر ٣٤: ٣٤)، هكذا يرفع البرقع مِنَ على إِسْرَائِيلِ عندما يؤمنون بالرب، أي حينما يتيحون لأنفسهم أن تخضع لحكم الرُوح القدس (٣: ١٦).

(ب) والأمثلة الوحيدة في ع. ج للفعل *anakalyptō*، يرفع البرقع، يكشف، نجدها أيضاً في ٢كو ٣: ١٤ و١٨؛ وقول بُولُسُ في ٣: ١٤، بأن البرقع يظل باقياً عند قراءة "العهد العتيق" قول يصعب تفسيره، على الرغم مِنَ أن بُولُسُ يؤكد للمسيحيين بأن البرقع الذي كان يحول بينهم وبين رؤية "إنارة إنجيل مجد المَسِيح" (٤: ٤؛ انظر ٤: ٦) قد نُزع. وهذا واضح مما جاء في ٣: ١٨، الذي يؤكد يقين الإِيمَانِ المَسِيحِي: "ونحن (المؤمنون) ... ناظرين مجد الرَّبِّ بوجه مكشوف". ثم إن الناظرين سيغيرهم الرَّبِّ، الذي هُوَ الروح (٣: ١٧) إلى تلك الصورة عينها لذاك الذي رأوه.

كان هناك في كورنثوس معارضون للرسول بُولُسُ يقولون إن إنجيله كان مكتوماً (انظر ٢كو ٤: ٣ *kalyptō*)، أي أنه غامض أو متناقض. ولقد ألقى بُولُسُ بالنقد في وجوه خصومه بقوله إنه مكتوم بالنسبة للهالكين، أي بالنسبة لأولئك الذين لا يستطيعون رؤية نور الإِنْجِيلِ لأن الشَّيْطَانَ أعماهم (٤: ٤). وهذه الدينونة تتناغم مع الملاحظات التي قيلت عن اليهود غير المُؤْمِنِينَ في ٢كو ٣: ١٣.

٤. نُصح القراء في ١بط ٤: ٨ أن يحبوا بعضهم بعضاً على أساس أن المحبة "تستر كثرة مِنَ الخطايا". وفي يع ٥: ٢٠ أعطيت نفس

النصيحة لكي يردوا الخاطئ "عن ضلال طريقه". لعل العبارة التي لدينا هنا عبارة يُقصد بها لفت النظر وهي مأخوذة مِنَ أم ١٠: ١٢. وقد يكون المقصود بهذه العبارة هُوَ أن المحبة تجلب على مِنَ يمارسها مغفرة الله لخطاياه. ومع ذلك، فإن المرجح بالأكثر هُوَ أن المحبة تستر - نتيجة صفح الإنسان لأخيه الإنسان - كثرة مِنَ خطايا الآخرين.

انظر أيضاً *kryptō*، يخفي، يستر، يكتم (٣٢٢١).

٢٨٢٢ (*kalōs*، يُحسن، حسناً، خيراً)←٢٨١٩.

٢٨٣٤ κανών ،κανών ،(*kanōn*)، قانون، قاعدة، معيار (٢٨٣٤).

ث ق&ع ق ١. كلمة *kanōn* في اللغة القديمة هي كلمة مستعارة مِنَ اللغة السامية، حيث تعني وصية، أو حبل البذيرة، وكلمة *kanōn* تعني أي شئ يمكن أن يُستخدم لمد أي شئ آخَرَ أو طيه أو قياسه. وفكرة القياس هي التي برزت، وفي النهاية اكتسبت كلمة *kanōn* وبصفة خاصة حبل أو قصبة للقياس، قاعدة ثابتة، أو معيار. وفي الرياضيات، وعلم الفلك، والتاريخ، تأخذ كلمة *kanōn* معنى قائمة أو جدول، وفي الفن دليل. أما في الفلسفة فتعني معياراً للحكم.

في ٤ مك ٧: ٢١، كلمة *kanōn* تعني معياراً للحكم، في حين أنها في يهوديت ١٣: ١٦ تعني شيئاً مثل عمود السرير. أما في مي ٧: ٤، وهي آية تكاد تكون غير مفهومة في سب، يبدو أن كلمة *kanōn* كانت تخميناً لا معنى له، وليس لها نظير في اللغة العبرية.

ع. ج ترد كلمة *kanōn* أربع مرات في ع. ج، وفي كتابات بُولُسَ فقط، وهي تعني قاعدة لحَيَاةُ المَسِيحِي كفرد، والمعيار الذي نحكم به على الآخرين. "فكل الذين يسلكون بحسب هَذا القانون عليهم سلام ورحمة وعلى إِسْرَائِيلَ" (غل ٦: ١٦). ويلخص بُولُسَ هنا كُل ما سبق أن قاله، ولا سيما عن مَوْتِ المَسِيحِ على الصليب، الأمر الذي يعطي علاقة جديدة مع الله، وأساساً جديداً للحَيَاةُ. والقانون ينشئ مقياساً جديداً للقيم، يختلف عن أي شئ خارج نطاق الخلاص بالمَسِيحِ ويجب تطبيق هذه القيم على حياتنا اليومية وأن تتبع هَذا القانون معناه أن الكيان الجديد الذي شكله عمل المَسِيح الخلاصي، يظهر نفسه في الفكر والعمل. وكل مِنَ يعيش طبقاً لهذا القانون ينتمي إلى "إِسْرَائِيلَ الله".

٢. ترد كلمة *kanōn* في بعض مخطوطات بالنسبة لـ في ٣: ١٦ على النحو التالي: "لنسلك على أساس نفس المعيار الذي سبق أن وصلنا إليه". وفي السياق يقول بُولُسَ أن المَسِيح قد أدركه، وهذا اختيار أعطاه القدرة على أن يسعى نحو الغرض لأجل جعالة دعوة الله العليا. وإذا تبينا كلمة *kanōn* هنا، نجد أن لها نفس المعنى الذي وردت به في غل ٦: ١٦.

٣. كلمة *kanōn* استُخدمت ٣ مرات في ٢كو ١٠، فقد جاءت في بعض المخطوطات بمعنى "مجال" (١٠: ٣)، منطقة عمل (١٠: ١٥) و"بلاد" (١٠: ١٦). وهكذا فسرت NIV كلمة *kanōn* تفسيراً جغرافياً، أي منطقة العمل التي قيست أو خُصصت ليعمل فيها بُولُسَ. وبعض المفسرين الآخرين فهموا كلمة *kanōn* هنا، على أنها القاعدة، أو النمط الذي يتبعه بُولُسَ بألا يكرز بالإنجيل إلا في المناطق التي لم يسبق أن كرز بها أحد (انظر رو ١٥: ٢٠ - ٢١).

٤. في استعمال لاحق للكنيسة أصبحت كلمة *kanōn* تعني قانون الإيمان، ولا سيما قائمة الكتابات التي اعترفت بها الكَنِيسَةِ كوثائق للوحي الإلهي. أما فيما يتعلق بع. ق، يبدو أنه على أيام يَسُوعَ كانت الأسفار القانونية قد لاقت الموافقة وعلى نطاق واسع، ولاسيما الأسفار التي نقبلها الآن تحت اسم أسفار ع. ق المقدسة (لا تتضمن أسفار الأبوكريفا). وع. ج يتقبس مِنَ أسفار ع. ق أو يشير إليها ماعدا سفر أستير. ويبدو أن قائمة الأسفار هذه قد لاقت قبولاً رسمياً مِنَ قبل اليهود في جامنيا سنة ٩٠م تقريباً.

أما فيما يختص بـ ع. ج، كان الأمر يتعلق بتجديد الأسفار التي تحدث الروح القدس مِنَ خلالها. وأقدم قائمة بأسفار ع. ج والتي تتناغم تماماً بما نقبله الآن باعتباره قائمة أسفار ع. ج القانونية، فقد كتبت سنة ٣٦٧م وهذه القائمة والقوائم الأخرى التي سبقتها قد وُضعت في الغالب لحماية الكَنِيسَةِ مِنَ الهراطقة وكتاباتهم. ومع ذلك يُلاحظ أن قانونية الأناجيل الأربعة، وسفر أعمال الرسل، ورسائل بُولُسَ، كان معترفاً بها بصفة عامة في وقت مبكر مِنَ القرن الثاني، بل وربما قبل ذلك، وقد شهد بُولُسَ أنه إذ تسلم التسالونيكيون "كلمة خبر مِنَ الله قبلوها "لا كلمة أناس بل كما هي بالحقيقة كلمة "الله" التي تعمل أيضاً فيكم أنتم المُؤْمِنِينَ" (١تس ٢: ١٣). وفي ٢بط ٣: ١٥ - ١٦، يضمن بطرس "رسائل" بُولُسَ إلى جانب الرسائل الأخرى.

انظر أيضاً *metron*، مكيال، قياس (٣٥٨٦).

٢٨٤٠ καρδία ،καρδία ،(*kardia*)، قلب (٢٨٤٠)؛ καρδιογνώστης ،(*kardiognōstēs*)، عارف القلوب (٢٨٤١)؛ σκληροκαρδία ،(*sklērokardia*)، قساوة قلب (٥٠١٦).

ث ق& ع ق ١. كلمة استُخدمت في ث ي بمعنييها الحرفي والمجازي. وهي بالمعنى الحرفي تعني القلب كعضو في الجسم ومركز الحَيَاةُ البدنية. أما مِنَ الناحية المجازية فقد اعتُبر مركزاً للعواطف والغرائز والمشاعر، وكذلك كمصدر للحَيَاةُ الذهنية والروحية. والقلب هُوَ مركز إرادة الإنسان، وأساس قدرة المرء على اتخاذ القرار. وإذا استُخدم بمعان معينة بالإشارة إلى الطبيعة، فإنه يعني لب الخشب وبذرة النبات.

٢. وع. ق أيضاً يستخدم القلب بمعناه الحرفي والمجازي. والكَلِمَةَ العبرية *lēb* (وكذلك *lēbāb*) تترجم في غالبية الأحوال إلى *kardia*، وأحياناً *dianoia* (عقل)، *psyche* (نفس). (أ) وإذ نُظر إليه على أنه عضو جسدي، فنجد أنه مركز القوة والحَيَاةُ البدنية (مز ٣٨: ١٠؛ إش ١: ٥). وحين يُقوى القلب بالطعام، ينتعش الشخص بكليته (قض ١٩: ٥، انظر تك ١٨: ٥؛ ١مل ٢١: ٧).

(ب) والقلب، بالمعنى المجازي، هُوَ مركز حَيَاةُ الإنسان الذهنية والروحية. وهو مركز عواطف الإنسان: الفرح (تث ٢٨: ٤٧)، والألم (إر ٤: ١٩)، والهدوء (أم ١٤: ٣٠)، أو الإثارة (تث ١٩: ٦). وهو مركز الفهم والمعرفة: للقدرات والقوى الطبيعية (١مل ٣: ١٢؛ ٤: ٢٩)، والأوهام والرؤى (إر ١٤: ١٤)، والحماقة (أم ١٠: ٢٠ - ٢١)، والأفكار الشريرة تعمل أيضاً في القلب. وأخيراً، الإرادة تبدأ في القلب، مع مقاصدها التي قدرت بكل حرص (١مل ٨: ١٧)، والقرارات (خر ٣٦: ٢). وبالمعنى العام، *kardia*، هي كلمة شاملة للشخص بأكمله (مز ٢٢: ٢٦؛ ٧٣: ٢٦؛ ٤٨: ٢).

٣. وفكرة مسئولية الإنسان تُنسب بصفة خاصة إلى القلب. ومن ثم، فالقلب هُوَ أيضاً العضو الذي بواسطته يتجدد المرء (مز ٥١: ١٠ و١٧؛ يؤ ٢: ١٢) ويعمل طبقاً لكلمة الله. وهو مركز التقوى والعبادة (١صم ١٢: ٢٤؛ إر ٣٢: ٤٠ = سب ٣٩: ٤٠)، وهو قلب الميول الصالحة المخلصة لناموس الله (إش ٥١: ٧)، في حين أن قلب الشرير يتقسى، ويبتعد عن الله (٢٩: ١٣).

٤. ولقد استخدم كُلّ مِنَ "فيلو" و"يوسيفوس" القلب على وجه الحصر، لمركز للحَيَاةُ الداخلية. أما السؤال الخاص ما إذا كان مركز السيطرة بالنسبة للمرء، هل هُوَ القلب أم العقل، فإن فيلو يترك هَذا السؤال مطروحاً، على الرغم مِنَ أنه يظهر إصداءات كثيرة لاستعماله في ع. ق. وعلى النقيض مِنَ ذلك، يتكلم معلمو اليهود عن القلب بأنه مركز الحَيَاةُ، بل وحتى مركز الحَيَاةُ أمام الله، والأفكار الصالحة

والشريرة تسكن في القلب، وبالقلب يعبد الإنسان الله.

ع. ج ترد كلمة *kardia* في ع. ج ١٥٦ مرة. ويتناغم استعمال هذه الكَلِمَة مع استعمالها في ع. ق، على الرغم مِنَ أن معنى القلب باعتباره الحَيَاةُ الداخلية، مركز شخصية الإنسان، والمكان الذي يعلن فيه الله عن ذاته، نجدها في ع. ج أكثر وضوحاً مما هي عليه في ع. ق.

١. (أ) *kardia*، هي مركز الحَيَاةُ المادية، وتكوين الإنسان النفسي. وهذه الكَلِمَة نادراً ما ترد بمعنى العضو الجسدي، ومركز الحَيَاةُ الطبيعية (انظر لو ٢١: ٣٤؛ أع ١٤: ١٧؛ يع ٥: ٥). وعلى النقيض مِنَ ذلك، فإنها كثيراً ما تشير إلى مركز الحَيَاةُ الذهنية والروحية، "النفس الداخلية" بالتقابل مع المظهر الخارجي (١بط ٣: ٤، حرفياً "إنسان القلب المستتر" (انظر ٢كو ٥: ١٢؛ ١تس ٢: ١٧) وقوى الروح والعقل والإرادة مركزها في القلب، وهكذا أيضاً حركات النفس والمشاعر والعواطف والمواهب.

وثمة ملمح لافت للنظر في ع. ج وهو قرب القلب لمفهوم العقل (*nous*، ٣٨٠٨). والعقل، شأنه في ذلك شأن القلب يحمل أيضاً معنى الشخص، النفس الداخلية، والقلب والعقل (*noēmata*، حرفياً، الأفكار) متشابهان في ٢كو ٣: ١٤ - ١٥، أو يُستخدمان كمترادفين في رسالة في ٤: ٧. وعنصر المعرفة في هذه الحالات يؤكد بشدة استخدام كلمة العقل بأكثر مِنَ استخدام كلمة القلب. حيث يكون التركيز الأكثر على العواطف والإرادة.

(ب) *kardia* هُوَ ...... مركز الحَيَاةُ الروحية. والأمثلة الأكثر أهمية للقلب في ع. ج ترد في تلك الفقرات التي تتحدث عن موقف الإنسان أمام الله. والقلب هُوَ ذلك الجزء في الإنسان الذي يخاطبه الله. وهو مركز الشك والتقسي كما أنه مركز الإيمَانِ والطاعة.

٢. والخطية تصم، وتسيطر، وتتلف ليس النواحي البدنية للنفس الطبيعية فحسب، وليس التفكير، والإرادة، والشعور فقط، بل وكذلك عمق الإنسان، الذي هُوَ القلب. وإذا ما استُعبد القلب للخطية، يصبح المرء بمجملته في عبودية (انظر إر ١٧: ٩). والأفكار الشريرة تأتي مِنَ القلب (مر ٧: ٢١ = مت ١٥: ١٩). والرغبات المشينة تسكن في القلب (رو ١: ٢٤). والقلب مصدر العصيان والعناد (٢: ٥؛ ٢كو ٣: ١٤ - ١٥)، وهو مركز الشر وعدم الإيمَانِ (عب ٣: ١٢) غبي ومظلم (رو ١: ٢١؛ أف ٤: ١٨). وإذ كان يَسُوعَ يشير إلى مقاوميه، اقتبس إش ٢٩: ١٣، قلوبهم مبتعدة عني بعيداً (مر ٧: ٦ = مت ١٥: ٨). وبنفس القدر وبخ تلاميذه لبطء قلوبهم (لو ٢٤: ٢٥). ولا يمكن للأمم أن يجدوا لهم عذراً أمام الله، لأنَّهُمْ يحملون في قلوبهم معرفة ما هُوَ حسن وصحيح في نظر الله (رو ٢: ١٥).

٣. والله وحده هُوَ الذي بوسعه أن يعلن الأشياء المخفية في قلب الإنسان (١كو ٤: ٥)، فهو يفحصها (رو ٨: ٢٧)، ويختبرها (١تس ٢: ٤). ولأن الفساد ينبع مِنَ القلب، لذلك في القلب يبدأ الله عمله مِنَ أجل التجديد، ويفعل ذلك أحياناً بأن ينجسه (أع ٢: ٣٧؛ انظر ٧: ٥٤، حيث "حنقوا بقلوبهم" أي غضبوا عليه غضباً شديداً. والقلب هُوَ الذي تبدأ فيه المحادثة، وهو مركز الشخص بكامله. وعلى هذا، فإن القلب هُوَ مركز الإيمَانِ (رو ١٠: ٦ - ١٠، والمَسِيح يسكن فيه (أف ٣: ١٧).

وتجدد القلب لا يتم بواسطة إرادة المرء أو رغبته (١كو ٢: ٩)، ولكني ذلك يحدث فقط لأن الله يفتح القلب (أع ١٦: ١٤) ويسمح لنوره أن يشرق فيه (٢كو ٤: ٦). والله يشهد للبشر بأن يرسل روح ابنه في القلب البشري (٢كو ١: ٢٢). وحين يسكن روح الله هَذَا في القلب، لا نعود بعد عبيداً للخطية، بل أولاد لله وورثة (غل ٤: ٦ - ٧). وخلاصة القول، إن الله يسكب محبته في قلوبنا (رو ٥: ٥).

٤. ومع ذلك، ليس قلب الإنسان هُوَ الذي يوقظ الله فيه الإيمَانِ ويخلقه، وفيه أيضاً يثبت الإيمَان صحته بالطاعة والصبر (رو ٦: ١٧؛ ٢تس ٣: ٥). وكلمة الله تتأصل في القلب (لو ٨: ٥)، ويبدأ سلام المَسِيح ملكه هناك (كو ٣: ١٥). ونعمة الله تقوي القلب وتثبته (عب ١٣: ٩) ويصف ع. ج القلب الذي يسلم نفسه بلا تحفظ لله، بأنه قلب "نقي" (مت ٥: ٨؛ ١تي ١: ٥). وهذا النقاء يقوم فحسب على حقيقة أن دم المَسِيح يطهره (عب ١٠: ٢٢؛ انظر ١يو ١: ٧).

٥. *kardiognōstēs* (غير معروفة في ث ي) ولا ترد في ع. ج إلا في أع ١: ٢٤؛ ١٥: ٨ فقط. وهي تصف الله بأنه العارف بقلوب البشر. وكما سبق القول، فإنه يرى، ويختبر، ويفحص الأعماق الخفية لقلب الإنسان (انظر أيضاً لو ١٦: ١٥؛ رو ٢: ٢٣). وكلمة *sklērokardia* ترد في سب في تث ١٠: ١٦؛ إر ٤: ٤، سيراخ ١٦: ١٠. وترد في ع. ج في مت ١٩: ٨؛ مر ١٠: ٥؛ ١٦: ١٤ انظر رو ٢: ٥ (انظر أيضاً *sklēros*، ٥٠١٧). وتقسي القلب هي إغلاق الشخص المغرور نفسه بالنسبة لله، وبالنسبة لعطية الخلاص، ومطاليبه، وكذلك الحال أيضاً بالنسبة لإخوانه مِنَ البشر. والإنسان الطبيعي له قلب متحجر، يتحول ضد الله وضد قريبه، إلى أن يعطي تدخل الله لهذا الشخص قلباً جديداً مطيعاً (انظر حز ٣٦: ٢٦ - ٢٧).

٢٨٤١ (*kardiognōstēs*، عارف القلوب) ← ٢٨٤٠.

٢٨٤٣ καρπός، καρπός (*karpos*)، ثمرة، ثمر (٢٨٤٣)؛ καρποφορέω (*karpophoreō*)، يثمر (٢٨٤٤)؛ ἄκαρπος (*akarpos*)، غير مثمر، بلا ثمر (١٨٢).

ث ق&ع ق ١. في ث ي استُخدمت كلمة *karpos* بالنسبة لثمر النبات، وما تلده الحيوانات. كما ترد أيضاً بمعناها الموسع لنتيجة أو أية مهمة سواء كانت جيدة أو ردية.

٢. وهكذا أيضاً في سب تأتي كلمة *karpos* بمعنى ثمر النباتات (مثل؛ تث ١: ٢٥؛ مل ٣: ١١) ولكنها تأتي أيضاً لتعني ثمر الجسد، الذرية (مثل؛ تك ٣٠: ٢؛ تث ٧: ١٣؛ مز ٢١: ١٠؛ مي ٦: ٧)، وبمعنى مجازي "ثمر العمل" (مثل؛ إر ٦: ١٩؛ ١٧: ١٠؛ هُوَ ١٠: ١٣).

وفي الكتابات اليهودية البَارّ يأتي بثمر جيد، والشرير يأتي بثمر ردئ. واستخدمت كلمة *karpos* في اللغة التجارية بمعنى فائدة (كثمر لعملية تجارية)، وهكذا أيضاً في الفكر اللاهوتي بتأكيده المتنامي بالإيمَانِ في العالم الآتي. وهكذا فإنه عند مناقشة الخَطِيَّة عمل فرق بينَ المخزون الأساسي أو رَأسَ المال (هكذا سميت الخَطِيَّة الأصلية)، والفائدة (خطايا الإنسان). والعقاب بالنسبة للنوعية الأولى فقط ليتم في العالم الآخر، والأخيرة عُوقبت هنا والآن، وذلك بشكل جزئي مِنَ خلال ولادة خطايا جديدة بشكل دائم.

ع. ج ١. (أ) ترد *karpos*، ٦٦ مرة في ع. ج. ومعناها الأساسي يشير إلى ثمر النباتات (مت ١٣: ٨ = ٢١: ١٩ = لو ١٢: ١٧)، أو نتاج الأرض (يع ٥: ٧ و١٨، انظر لو ٢٠: ١٠). وتوضح فقرات مثل يع ٥، أن الناس بوسعهم أن يعدوا ويشجعوا نمو الثمر وذلك بعملهم، غير أنه عليهم ألا يتوقعوا أن يحصلوا عليه إلا كعطية فقط. فالبذار والمحصول كان مِنَ عطية الله لهم. أما المدى الذي أبعد فيه نمو الثمر عن إرادة الإنسان، فهذا ما تبينه حقيقة أنه ينضج في وقته المعين (مت ٢١: ٣٤؛ *kairos*، ٢٧٨٩).

وشكل الثمر ليس موضع اختيار بل تحدده البذار (انظر ١كو ١٥: ٣٥ - ٤٤)، ولذلك فالمرء يرجع السبب ليس إلى الثمر بل إلى النبتة نفسها (مت ١٢: ٣٣ = انظر ٧: ١٦ و٢٠). وهذا لا ينطبق فقط على النوعية، بل على الجودة أيضاً. ويقارن متى بصفة خاصة بين الثمر الجيد مِنَ الشجر الجيد، بالثمر الردئ مِنَ الشجر الردئ (٣: ١٠؛ ٧:

١٧ ـ ١٩؛ ١٢: ٣٣). والثمر الذي لا يرقى إلى التوقعات لا فائدة منه، والذي تحمله (الشجرة، ٧: ١٩؛ لو ٣: ٩؛ ١٣: ٦ ـ ٩) لا تصلح لشئ.

(ب) *karpos* بمعنى ثمر الجسد، النسل، لا ترد إلا في لو ١: ٤٢؛ أع ٢: ٣٠).

٢. الفقرات التي تحت اسم القسم ١ (أ) لا تهتم بصفة أساسية بعمليات الطبيعة، بل بموقف الإنسان أمام الله. وهذا ما ينطبق بالأكثر على الفقرات الباقية، التي تُطبق فيها فكرة الثمر على حَيَاةُ الإنسان. وهذه كثيراً ما تكون مرتبطة بالأفعال *poleō* (يعمل)، *pherō* (يعطي، يثمر). والكَلِمَة المركبة *karpophoreō* (يعطي/ يثمر) ترد ٨ مرات.

(أ) حينما طلب يوحنا المعمدان مِنَ الشعب أعمالاً حسنة باعتبارها "أثماراً تليق بالتوبة" (مت ٣: ٨) فإن استخدام كلمة *karpos* يشير بكل وضوح أن هَذَا ليس موضوع عمل متعمداً أصر عليه الإنسان، بل بالأحرى إنه "إعطاء الثمر" هُوَ الذي ينجم عن التجاء الإنسان إلى الله، وقوة الروح التي تعمل في حياته. وحين علَم يَسُوعَ أن التلاميذ الحقيقيين يُعرفون على وجه الدقة مِنَ أثمارهم (٧: ١٦ ـ ٢٠) التي يعطونها في التلمذة الحقيقية، فقد كان يعني بهذا أن إيمانهم سيظهر نفسه حياً مِنَ خلال محبتهم. فحين يقبلون محبة الله، سيحبون الآخرين، وعندما يُغفر لهم، سيغفرون للآخرين. وخلاصة القول إن التقديس الذي جاء لهم، والذي سيستمر معهم يتم التعبير عنه بإعطاء المجد لله.

وفي الوقت ذاته سيضعون تحت تصرف الآخرين، فائدة العمل الإلهي فيهم وذلك مِنَ خلال ما يعملونه أو يقولونه. والإعلاَن القوي بأن كُل شجرة لا تُعطي ثمراً ستُدان في يوم دينونة الله (مت ٣: ١٠؛ ٧: ١٩؛ لو ١٣: ٩) يثير أيضاً السؤال عن عمل الإيمَان في أولئك الذين قبلوا كلمة الله. وأولئك الذين يعطلون نمو الثمر أو يمنعون الآخرين مِنَ التمتع به، سيلقون جزاء مِنَ الله يتناسب مع أعمالهم الشريرة.

(ب) تعبير "يأتي بثمر" *karpon pherō* يُستخدم بصفة خاصة في يو ١٥: ٢ ـ ١٦، حيث صُورت الشركة الوثيقة لتلاميذ يَسُوعَ مع ربهم على أنها سر قوة الإتيان بثمر. وموته هُوَ التربة التي تنمو فيها الأثمار الجيدة (١٢: ٢٤). وموته على الصليب أثمر الخلاص. وباعتباره الكرمة فهو يرسل بواسطة أغصانه القوة التي تعطي الحَيَاةُ والتي تُعد أمراً ضرورياً للإيمان ووسيلته.

وإنها الحقيقة أن الإنسان بوسعه أن يحقق إنجازات أدبية وفنية باستخدام مواهبه الطبيعية. لكن "ثمار الإنْجِيلِ" (لوثر) ـ والتي يتوقعها الله منا) ـ لا يمكن أن تنمو إلا مِنَ تربة الطاعة والتي تكمن في معرفة الرابطة بين الخالق والخليقة، والتي جاءت كثمرة لموت الْمَسِيحِ. ونحن لم نعد نحتاج بعد إلى التأمل في إنجازاتنا. وقد تحررنا مِنَ القلق الناجم عن الخوف مِنَ الفشل، وأصبحنا قادرين على بذل أقصى جهد لنأتي "بثمر أكثر" (١٥: ٢ و٥ و٨). وبالنظر إلى أن مصدر قدرتنا على أن نأتي بثمر يقع خارج أنفسنا، فالإنتاج مؤكد. ونتيجة هَذَا الثمر هي الحَيَاةُ الأبَدِيَّة (٤: ٣٦؛ ١٥: ١٦).

(ج) ويصف بُولُسُ الأعمال الحسنة بأنها "ثمر البر" (في ١: ١١؛ انظر عب ١٢: ١١؛ يع ٣: ١٨)، و"ثمر النور" (أف ٥: ٩) الذي أنتجه الله نفسه، يَسُوعَ الْمَسِيحِ، أو الروح القدس. وهو يفرّق بقوة بين هذا، وبين كفاح المرء استناداً على قوته الشخصية للحصول على الخلاص (غل ٥: ٢٢؛ كو ١: ١٠). أعمال أو أفعال (← ٢٢٤٠ و*ergon*) ـ وهذه كلمة جاءت مِنَ عالم التقنيات والمهارة الصناعية، ويُقصد بها ما ينتجه المرء بجهوده الشخصية ـ ونادراً ما تُستخدم بمعنى إيجابي. ومع ذلك تأتي كلمة *karpos*، مِنَ عالم النمور الطبيعي وتعني ذلك الذي ينمو بالاعتماد على قدرة الشجرة أو التربة على إعطاء الحَيَاةُ.

غير أن هَذَا النمو ـ كمظهر للحَيَاةُ ـ ليس لنا يد فيه. وبُولُسُ باستخدامه هَذَا التشبيه المجازي يؤكد على حقيقة أن الثمار تظهر بشكل طبيعي في أولئك الذين قَبلوا في جسد الْمَسِيحِ، والذين يعمل فيهم الروح القدس، والذين لهم نصيب في هذه الشركة الحية (غل ٥: ٢٢ ـ ٢٣) ذلك لأنها ليست شيئاً يمكن صنعه. وفي حين أن الْمُؤْمِنِينَ بالْمَسِيحِ يأتون بثمارهم إلى الله ويعيشون له، إلا أن قوة الشهوات الخاطئة ليس بمقدورها سوى أن تأتي بثمار الْمَوْتِ (رو ٧: ٤ ـ ٥).

(د) وحين لا يوجد الثمر، يستخدم ع. ج كلمة *akarpos*، غير مثمر، بلا ثمر، غير منتج (انظر مثل؛ مر ٤: ١٩ = تي ٣: ١٤؛ ٢بط ١: ٨؛ يه ١٢). وكلمة *akarpos* تصف أعمال الظلمة (أف ٥: ١١) وحالة العقل حين تكون الصلاة بألسنة (١كو ١٤: ١٤.

(هـ) يستعمل بُولُسُ أيضاً كلمة *karpos* لنتائج عمله الشخصي في مجال الكرازة (رو ١: ١٣؛ في ١: ٢٢). بل إنه يمكن القول أن الرسل، وعلى وجه الخصوص المرسلين الذين يبنون الكنائس لهم الحَق في الحصول على ما يعولون به أنفسهم مِنَ هَذَا العمل (١كو ٩: ٧؛ ٢تي ٢: ٦؛ انظر مت ٢١: ٤١ ـ ٤٣؛ لو ٢٠: ١٠). وفي هذه الفقرات الثمر يُقصد به الأجور.

(و) تأتي *karpos* مرتين في رؤ ٢٢: ٢. وصورة شجرة الحَيَاةُ وهي: "تصنع ... ثمرة ... كُل شهر" تمثل ملء حضور الله في العالم الجديد، حيث يتم الانتصار على الخزي والخطية وإزالة كُل المعوقات التي تعترض عمل روح الله القدوس.

انظر أيضاً *sperma*، زرع، بذر (٥٠٦٥)؛ *therismos*، حصاد (٢٥٤٦).

٢٨٤٤ (*karpophoreō*، يثمر) ← ٢٨٤٣.

٢٨٤٦ καρτερέω، καρτερέω، (*karterēō*)، يكون قوياً، يتشدد، يُثابر (٢٨٤٦)؛ προσκαρτερέω، (*proskarterēō*)، يُثابر على، يستمر في (٤٦٧٤)؛ προσκαρτέρησις، (*proskarterēsis*)، إصرار، مواظبة، مثابرة (٤٦٧٥).

ث ي&ع. ق في ث ي تأتي *karterēō* (مشتقة مِنَ *kratos*، قوة) بمعنى أن يظل قوياً، ثابتاً، متحملاً. وتأتي بنفس المعنى في سب (انظر أي ٢: ٩؛ سيراخ ٢: ٢؛ ١٢: ١٥). وقد استُخدمت الكَلِمَة في ٤ مك لتحمل الشهداء اليهود الألم بصبر (٩: ٩ و٢٨؛ انظر ١٠: ١؛ ١٣: ١١؛ ١٤: ٩). أما الكَلِمَة المركبة *proskarterēō* فتحمل نفس المعنى الأساسي، لكنها تشدد بالأكثر على عنصر الوقت: يصر على، يثابر مع شخص ويصر على مواصلة عمل ما (عد ١٣: ٢٠ = سب ١٣: ٢١).

ع. ج ١. كلمة *karterēō* لا ترد في ع. ج إلا في عب ١١: ٢٧، حيث تصف إعلاَن موسى. وعلى أساس ما جاء في عب ١١: ١ و٣ الإيمَان هُوَ الإيقان بأمور لا تُرى. وموسى هُوَ وَاحِدٌ مِنَ قديسي ع. ق الذين تشددوا كأنهم يرون "مِنَ لا يُرى". وهذه النوعية مِنَ التحمل التي تتمسك بقوة الله الذي لا يُرى، تجعل مِنَ الممكن اتخاذ موقف الإيمَانِ الذي جسده موسى، والذي يجب على القراء الْمَسِيحِيين أن يقتدوا به.

٢. يرد الفعل *proskarterēō*، ١٠مرات وبصفة خاصة في سفر الأعمال (٦ مرات). (أ) تستخدم أحياناً بمعنى غير ديني ليشير إلى المواظبة. وهكذا نجد أن يَسُوعَ في مر ٣: ٩ يَطْلُبُ مِنَ تلاميذه ان "تلازمه" سفينة. ويشير ما جاء في أع ٨: ١٣؛ ١٠: ٧ إلى إقامة مطولة أو مستمرة مع شخص: فبعد عماده كان سيمون الساحر "يلازم فيلبس"، كما أن بعض العسكر كانوا "يلازمون" كرنيليوس قائد المئة. وفي رو ١٣: ٦ يقول بُولُسُ إن الحكام باعتبارهم "خدام الله" عليهم أن "يواظبوا" في القيام بواجباتهم التي يقتضيها عملهم.

(ب) الثبات والمثابرة لهما أهميتهما الخاصة في حَيَاةُ الصلاة المَسِيحِية. وفي رو ١٢: ١٢؛ كو ٤: ٢ يوصي الرسول المَسِيحِيين أن يواظبوا على الصلاة (على نهج تَعْلِيمَ المَسِيح في لو ١١: ١ - ١٣؛ ١٨: ١ - ٨). ويستخدم سفر الأعمال أيضاً كلمة *proskartereō* للإشارة إلى الموقف الدائم للصلاة الذي كان يتبعه قادة الكَنِيسَةِ الأولى سواء قبل يوم الخمسين أو بعده (١: ١٤؛ ٦: ٤). وهكذا أيضاً وصف الكَنِيسَةِ في ٢: ٤٢ يستخدم هذه الكَلِمَةَ: "وكانوا يواظبون [*proskartereō*] على تَعْلِيمَ الرسل وكسر الخبز والصلوات" وهذا أيضاً ما يُفهم مِنَ الملاحظة الواردة في ٢: ٤٦ بأنهم كانوا "يواظبون" على اللقاء معاً في الهَيْكَلِ.

٣. اما صيغة الإسم *proskarterēsis* فلا يرد إلا في أف ٦: ١٨. وهنا أيضاً حُثَّ المؤمنون على أن يواظبوا على الصلاة والتضرع، الأمر الذي يجب أن يُعمل بالروح القدس، ويجب أن يشمل الرسول أيضاً (انظر أيضاً كو ٤: ٢ - ٣). وكان مِنَ نتيجة هذه الكلمات المؤثرة أن لاقت الوصايا الرسولية التأكيد الذي يتناسب مع أهميتها.

انظر أيضاً *anechomai*، يحمل، يتحمّل (٤٦٢)؛ *makrothymia*، صبر، تحمّل الأذى بصبر (٣٤٢٩)؛ *hypomenō*، يكن صابراً، يثابر، يتحمّل، يصمد (٥٧٠٢).

٢٨٤٨ κατά، κατά، (*kata*)، حسب، بمقتضى، مِنَ جهة، في، على (٢٨٤٨).

ث ي المعنى الأساسي المحلي لكلمة *kata* هُوَ انحدار من، الأمر الذي يفيد توسعاً رأسياً. أما وأن كلمة *kata* لها علاقة وثيقة بكلمة *ana*، فهذا واضح مِنَ حقيقة أن "أسفل" و"أعلى" يمثلان ببساطة نفس الفكرة لكن مِنَ وجهتي نظر متعارضتين.

ع. ج ١. الامثلة على المعنى المكاني لكلمة *kata* تتضمن مت ٨: ٣٢ (قطيع مِنَ الخنازير يندفع مِنَ على الجرف إلى البحر) وأع ٢٧: ١٤ (هاجت عليها ريح زوبعية) (نزلت مِنَ الجزيرة).

٢. في ٢كو ٨: ٢ نجد مثالاً واضحاً للمعنى المجازي الذي بدأ استخدامه "ضيقة شديدة" (المعنى الحرفي: وصل الفقر إلى [*kata*] الأعماق). وفي المعنى المحلي "نزل على" كان مِنَ الطبيعي أن تنشأ فكرة الحركة العدائية الموجهة ضد شخص ما، أو شئ ما، كما في حالة الاتهام الذي وُجه إلى استفانوس بأنه كان يجدف "ضد هَذَا الموضع المقدس" (أع ٦: ١٣).

وبخصوص هذا، فإن ٢كو ١٣: ٨ لا تعني أن الحَقّ هُوَ المدافع عن نفسه (لأننا لا نستطيع شيئاً ضد [*kata*] الحَقّ). بل المقصود هنا بالأحرى توضيح السبب في أنه لم يتوقع أن يكتشف الكونثوسيون أنه رسول كاذب، أو مسيحي مزيف. وقد أكد بُولُسُ أنه ما كان له على الإطلاق أن ينشر ما هُوَ زائف، أو يعوق تقدم الحَقّ دون أن يغير أولاً هويته كرسول. وفي كو ٢: ١٤ يتحدث بُولُسُ عن أن الله محا بصليب المَسِيحِ الصك الذي كان علينا - "والذي كان ضداً [*kata*] لنا".

٣. وهناك استعمالان مهمان ومتناظران لهذا الحرف وهما: *kata sarka* (حرفياً: "حسب الجسد" ← ٤٩٢٢)، *kata pneuma* (حرفياً: "حسب الروح" ← ٤٤٦٠). وَ *kata sarka*، قد تعني ببساطة "مِنَ نسل .. حسب الجسد" (رو ١: ٣؛ ٤: ١؛ ٩: ٣). وبعض المفسرين يجدون في ٢كو ٥: ١٦ ب، إنكاراً مِنَ جانب بُولُسَ لِيَسُوعَ التاريخي (أي أنه لا يعتبر المَسِيحِ حسب الجسد). غير أن *kata sarka* في هذه الحالة تعني: "مِنَ وجهة نظر دينونة [أوقومية]، ولا تصف، أي لا علاقة لها بالمَسِيحِ. وبُولُسُ منذ تجديده توقف عن إصدار أحكام سطحية على أساس مظاهر خارجية (انظر ٥: ١٢). ولذلك كان يُنظر إلى التقسيم القديم للبشر إلى يهود وأمميين (٥: ١٦/ أ) بأنه أقل أهمية عنده مِنَ الفرق بين المؤمن وغير المؤمن (رو ٢: ٢٨ - ٢٩؛ ١٠: ١٢ - ١٣؛ ١كو ٥: ١٢ - ١٣؛ غل ٦: ١٠)، والذي كان قائماً على أساس *kata pneuma* ("حسب الروح")، أو *kata stauron* ("حسب الصليب").

والتعارض بين *sarx* و*pneuma* يشكل مقوماً هاماً في الفكر اللاهوتي لبُولُسَ (انظر مثلاً؛ غل ٥: ١٦ - ٢٤). ومعنى ما جاء في رو ٨: ٥ هو: "إن الذين يعيشون حسب [*kata*] الطبيعة الخاطئة [sarx]، عقولهم دنيوية، أو أنهم ينحازون إلى جانب الجسد في الحرب الروحية بين الروح - الجسد، في حين أن "أولئك الذين يعيشون حسب [*kata*] الروح" يولون اهتمامهم للموضوعات الروحية، أو ينضمون إلى جانب الروح. والتباين هنا إنما هُوَ بين مبدأين متعارضين للعمل بكل ما في هذه الكَلِمَةَ مِنَ معنى.

ولقد أخذ هَذَا التباين منحنى مختلفاً في غل ٤: ٢١ - ٣١ فهذا الابن الذي وُلد ولادة عادية [*kata sarka*،] (٤: ١٩/ أ) تشير إلى إسماعيل باعتباره ابْنُ الجارية هَاجَرُ (٤: ٢٣/ أ) ثم كتشبيه مجازي يشير إلى نسل إِبْرَاهِيمَ ممن لا يؤمنون بالمَسِيحِ، في حين أن الذي وُلد "حسب الروح" [*kata pneuma*،] (٤: ٢٩/ ب) تشير أولاً إلى اسحق باعتباره "ابْنُ الحرة" ... نتيجة للوعد (٤: ٢٣/ ب) ثم إلى كُلّ الذين يتشاركون في إيمان إِبْرَاهِيمَ باعتبارهم "أولاد الموعد" (٤: ٢٨).

٤. وفي كثير مِنَ الأحيان يكون الإسم الذي يتبع كلمة *kata* هُوَ المحك، أو المعيار أو المقياس، الذي على ضوئه يُقال قول، أو يُؤدي عمل، أو يصدر حكم. وفي مثل هذه الحالات تكون *kata* مبني: طبقاً لـ، وفقاً لي، أو يماثل. وهذا الاستعمال شائع بالنسبة للمعيار الدقيق غير المنحاز للحكم يوم الدينونة (مت ١٦: ٢٧؛ رو ٢: ٦؛ ١كو ٣: ٨؛ ٢تي ٤: ١٤؛ ١بط ١: ١٧؛ رؤ ٢: ٢٣). ومما يجدر ذكره أيضاً عبارة "حسب [*kata*] الكتب" والتي تكررت مرتين في ١كو ١٥: ٣ - ٤ والتي تقع إلى نبوات معينة في ع. ق تشير إلى مَوْتِ المَسِيحِ مِنَ أجل خَطَايَانَا (إش ٥٣: ٤ - ٦ و١٠ - ١٢)، وإلى قيامته (مز ١٦: ١٠؛ إش ٥٣: ١٠/ب؛ ١١/ أ؛ ٥٤: ٧).

(الله) *kata theon*، ربما تعني "طبقاً لمشيئة الله" (رو ٨: ٢٧) أو "بحسب الله (أف ٤: ٢٤؛ انظر كو ٣: ١٠، وحسب مشيئة الله" (٢كو ٧: ٩)، أو ببساطة "بحسب مشيئة الله" (٢كو ٧: ١٠ - ١١).

وفي بعض الأحيان نرى اتحاداً بين المعيار والسبب، مثلما نجد في عبارة "الذين هم مدعوون حسب قصده" (رو ٨: ٢٨). وتشير هذه العبارة إما إلى أن دعوة الله كانت طبقاً لقصده وإما أنها جاءت على أساس قصده. وهكذا أيضاً ما جاء في ١بط ١: ٢، الاختيار قام على أساس (*kata*) معرفة الله الآب السابقة، والتي تحققت في (*en* ← ١٨٧١) تقدير الروح القدس، والذي يهدف إلى، أو يؤدي (*eis*، إلى ← ١٦٥٠) الطاعة، والرش المستمر لدم يَسُوعَ المَسِيحِ. وكلمة *kata* في ١: ٣/ أ تعبر عن فكرة أن الولادة الثانية هي نتيجة لرحمة الآب الكثيرة.

٥. وأخيراً، يمكن أن تحمل كلمة *kata* معاني توزيعية. وعلى أساس ما جاء في أع ٢: ٤٦ كانت الكَنِيسَةِ الأولى في أورُشَلِيمَ تحتفل بعشاء الرَّبّ "كل يوم" (حرفياً: حسب كُلّ يوم)، وكانوا يعلمون الأخبار السارة ويكرزون بها "في البيوت (٥: ٤٢، حرفياً حسب البيت). وفيما يتعلق بالإدارة الكنسية، قام بُولُسُ وبرنابا بتعيين "قسوس في كُلّ كَنِيسَةِ" جنوبي غل (١٤: ٢٣، حرفياً: طبقاً للكنيسة).

٢٨٤٩ (*katabainō*، ينزل) ← ٣٢٦.

٢٨٥٠ (*kataballō*، يطرح، يضع) ← ٢٨٥٦.

2851 (*katabareō*، يثقل) ← ٩٨٣.

٢٨٥٦ καταβολή ،καταβολή (*katabolē*)، تأسيس، إنشاء (٢٨٥٦)؛ καταβάλλω (*kataballō*)، يطرح، يضع (٢٨٥٠).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kataballō* تستمد معناها الأساسي مِنَ جذريها الاثنين: *kata*، تحت، *hallo* يبني، وعلى هَذَا يكون معناها يحضر مِنَ وضع عمودي إلى وضع أفقي (مثل؛ يرمِي)، أو بمعنى مجازي ينزل، يرفض). والمعنى المتصل بهذه الكَلِمَة وهو يوضع الأساس (..) يؤسس، مأخوذ مِنَ أساليب البناء القديمة، ويشير إلى تكوين الأحجار في الأساس خندق (حفرة) الأساسي، أو دحرجة أو رفع أحجار الزوايا الرئيسية للمبنى.

والاسم *katabolē* يأخذ بصفة رئيسية المعنى المجازي. فقد يعني دفع (وضع) مبالغ معينة مِنَ المال، أو تاريخ بداية العمل بالنسبة لمبنى. أما مِنَ الناحية البيولوجية، فقد يكون المقصود وضع البذرة في الأرض، أو في الأم. وقد استخدم الكتبة اللاحقون عبارة *apo* or *ek* *katabolēs kosmou*، منذ تأسيس العالم.

٢. كلمة *kataballō* في سب ليست لها علاقة بفكرة الأساس. ومرة واحدة فقط في (٢مك ٢: ١٣) أخذت معنى يؤسس (مكتبة). ولم ترد كلمة *katabolē* إلا في ٢مك ٢: ٢٩، حيث تشير إلى اهتمام البناء بشكل أساسي "بهَيْكَلِ البناء كله".

ع. ج ١. استخدمت *kataballō* مرتين فقط في ع. ج في ٢كو ٤: ٩ يشير بُولُسُ إلى أنه في خدمته "طرح كثيراً ولكنه لم يهلك". في حين أن عب ٦: ١ تشير إلى أساس الإيمَانِ الذي يجب على المرء البناء عليه.

٢. والاسم يرد ١١ مرة. وكلمة "تأسيس" في عبارة "تأسيس العالم" (مت ١٣: ٣٥، تقتبس مز ٧٨: ٢؛ مت ٢٥: ٣٤؛ رؤ ١٣: ٨). وهي تعبير ثابت للنقطة التي مِنَ عندها تُحسب التواريخ التاريخية. وحين يؤرخ لعمل الله الحر قبل هذه النقطة الزمنية (مثل؛ يو ١٧: ٢٤، حيث نجد أن يَسُوعَ هُوَ موضوع محبة الله، أف ١: ٤، حيث الغرض هُوَ اختيار المُؤْمِنِينَ)، والغرض هُوَ إعْلاَنِ استقلالية التدبير الإلهي عن أية بداية أساسية يكون هُوَ نفسه قد وضعها للتاريخ البشري. وهذه الاستقلالية تتيح لله أن يقتحم التاريخ بمقاصد محبته، ولإكمال مجرى تاريخ الخلاص وذلك أيضاً، في إطار محبته.

٣. وثمة لقطتان تبرزان في كافة النصوص التي تذكر تأسيس العالم، (أ) دائماً يُربط هَذَا بقول يتعلق بمصير الإنسان، (ب) هناك رابطة لَمّح إليها بين معرفة الله المسبقة، والتعيين السابق. وتتحدث مت ٢٥: ٣٤؛ أف ١: ٤ عن الاختيار، أما رؤ ١٣: ٨؛ ١٧: ٨ فتتحدثان عن النبذ مِنَ زمرة الأبرار. لو ١١: ٥٠ (مرثاة يَسُوعَ)، عب ٤: ٣ تتحدث عن الفشل التاريخي الذي تجب المحاسبة عليه. وأخيراً، مت ١٣: ٣٥؛ عب ٩: ٢٦؛ ١بط ١: ٢٠ (انظر يو ١٧: ٢٤) تشير إلى وضع يَسُوعَ الأساسي الفريد مِنَ تاريخ الخلاص. لقد كشف عما كان مكتوماً منذ تأسيس العالم وبهذا حدد نهاية الزمان.

٤. في عب ١١: ١، ربُط بين كلمة *katabolē* مع الفكرة القريبة الخاصة بوضع البذرة (أي البداية).

انظر أيضاً *ktisis*، خالق، خليقة (٣٢٣٢)؛ *dēmiourgos*، صانع، خالق(١٣٢١).

٢٨٥٧ (*katabrabeuō*، يخسر الجعالة) ←١٠٩٢.

٢٨٥٨ (*katangeleus*، المنادي) ← ٣٣.

٢٨٥٩ (*katangellō*، يُعلنُ، ينادي، نداء، يُخبر) ← ٣٣.

٢٨٦٠ (*katagelaō*، يضحك عَلَى، يهزأ بـ) ← ١١٥١.

٢٨٦١ (*kataginōskō*، يدين، يلوم) ← ٣٢١٠.

٢٨٦٥ (*katagōnizomai*، يقهر ، يهزم) ←٧٤.

٢٨٦٨ καταδικάζω ،καταδικάζω (*katadikazō*)، يدين، يحكم، يقضي (٢٨٦٨)؛ καταδίκη (*katadikē*)، إدانة (٢٨٦٩).

ث ي&ع. ق ١. الفعل *katadikazō* في ث ي معناه يدين، يصدر حكماً ضد، أما الاسم *katadikē* فيشير إلى حكم قانوني، أو إدانة صدر ضد شخص ما.

٢. الفعل *katadikazō* جاء ترجمة لأفعال عبرية في اللغة السبعينية ومعناه يدين شخصاً بأنه مذنب في أي ٣٤: ٢٩؛ مز ٣٧: ٣٣؛ ٩٤: ٢١، يدمر شخصاً في قضية في مرا ٣: ٣٦ (ترجمة NIV، يحرمه .. العدالة)، ويحرّم شخصاً، ومن ثم يعرض حياته للخطر في دا ١: ١٠ (ترجمة ثيود لـ ع. ق). وفي الحكمة ٢: ٢٠؛ ١١: ١٠؛ ١٢: ١٥؛ ١٧: ١١ تحمل معنى الإدانة الرسمية. وكلمة *katadikē* ترد في ١٢: ٢٧ في إدانة أولئك الذين لا يراعون الله.

ع. ج استُعمل الفعل *katadikazō*، ٥ مرات في ع. ج، ودائماً بمعنى يدين، أو يصدر حكماً ضد، أو يجده مذنباً. وهذا جاء واضحاً بصورة خاصة في مت ١٢: ٣٧، حيث استُخدمت بالتباين مع *dikaioō*، (← *dikaiosynē*، ١٤٦٦). وفي لو ٦: ٣٧ ترد *katadikazō* مرتين بالارتباط مع *krinō*، (← *krima*، ٣٢١٠)، حيث تتضمن العمل الرسمي مِنَ ناحية إصدار الحكم. ونفس المفهوم واضح في الاستخدام المجازي للتعبير في يع ٥: ٦ حيث أن عبارة "حكمتم على .." تمثل إعْلاَناً رسمياً بالإدانة قبل تنفيذ الحكم. أما الاسم *katadikē* فيرد مرة واحدة في ع. ج (أع ٢٥: ١٥) بمعنى حكم بالإثم والإدانة.

انظر أيضاً *krima*، حكم، محاكمة، قضاء، دينونة (٣٢١٠)؛ *paradidōmi*، يسلّم، يدفع إلى، يبذل، يستودع (٤١٤٠)؛ *bēma*، كرْسِيّ الملك (١٠٣٧).

٢٨٦٩ (*katadikē*، إدانة) ← ٢٨٦٨.

٢٨٧٠ (*katadiōkō*، يبحث عن، يتعقب) ← ١٥٠٣.

٢٨٧٣ (*katathema*، النذر المُقدّم لإلَهٌ هُوَ شيء ملعون) ← ٣٥٣.

٢٨٧٤ (*katathematizō*، لعنة) ← ٣٥٣.

٢٨٧٥ (*kataischynō*، يخجل، يُخجل، يُخزى) ← ١٥٨.

٢٨٧٧ (*katakalyptō*، يتغطى، يتستر) ←٢٨٢١.

٢٨٧٨ (*katakauchaomai*، يتباهى، ينتصر على) ← ٣٠١٧

٢٨٨٠ (*kataklaō*، يُكسّر إلى قطع) ←٣٠٨٩.

٢٨٨٣ (*kataklēronomeō*، يعط كميراث) ← ٣١٠٢.

٢٨٨٦ κατακλυσμός ،κατακλυσμός (*kataklysmos*)، طوفان، فيضان (٢٨٨٦).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *katalaleō* استُخدمت في ث ي بمعنيها الحرفي والمجازي، وذلك بمعنى الطوفان أو فيضان عظيم: وسب تستخدم الكَلِمَة بمعنى طوفان نوح (مثل؛ تك ٦: ١٧؛ مز ٢٩: ١٠؛ سي ٤٠: ١٠)، ومع ذلك فإن الإشارات في مز ٣٢: ٦؛ سي ٢١: ١٣؛ ٣٩: ٢٢ جاءت غامضة.

ع. ج ترد الكَلِمَة ٤ مرات فقط في ع. ق (مت ٢٤: ٣٨ ـ ٣٩؛ لو ١٧: ٢٧؛ ٢بط ٢: ٥)، وفي كُلِّ مرة منها تشير إلى الخراب الذي سببه طوفان نوح.

انظر أيضاً *thalassa*، بحر، بحيرة (٢٤٩٨)؛ *pēgē*، ينبوع، بئر (٤٣٨٠)؛ *hydōr*، ماء، مياه (٥٦٢٣)؛ *Iordanēs*، نهر

الأردن (٢٦٧٤)؛ *limnē*، بحيرة (٣٣٤٩).

٢٨٩٠ (*katakrima*، عقاب، إدانة، دينونة) ← ٣٢١٠.

٢٨٩١ (*katakrinō*، يدين) ← ٣٢١٠.

٢٨٩٢ (*katakrisis*، دينونة) ← ٣٢١٠.

٢٨٩٤ (*katakyrieuō*، يسود، يغلب) ←٣٢٦١.

٢٨٩٥ καταλαλέω، καταλαλέω (*katalaleō*)، يذم، يتكلم بالشر على، يفتري (٢٥٩٥)؛ καταλαλιά (*katalalia*)، مذمة، إفتراء، التكلم بالشر (٢٨٩٦)؛ κατάλαλος (*katalalos*)، مفتر، نمام، مُتكلم بالشر (٢٨٩٧)؛ ψιθυρισμός (*psithyrismos*)، نميمة، ثرثرة (٦٠٣٠)؛ ψιθυριστής (*psithyristēs*)، ثرثار، نمام (٦٠٣١).

ث ي&ع. ق كلمة *katalaleō*، يتكلم بالشر ضد، يشوّه سمعة... وجودها نادر في اليونانية القديمة. لكن هَذا الفعل في سب يعبر عداوة الكلام، سواء ضد الله (عد ٢١: ٥ و٧؛ مز ٧٨: ١٩؛ هُوَ ٧: ١٣)، وضد عبده موسى (عد ١٢: ٨؛ ٢١: ٧)، أو ضد أناس آخرين - مثل؛ - حين وُبخ أيوب مِنَ أصحابه (أي ١٩: ٣) أو حين تُشوه سمعة أخ أو قريب (مز ٥٠: ٢٠؛ ١٠١: ٥). أما الاسم *katalalia*، يشوه سمعة ... لا يوجد إلا في الكتاب المقدس (مثل؛ الحكمة ١: ١١) أو في النصوص التي تعتمد عليها. ولقد وُجدت كلمة *katalalos* "مشوه السمعة (النمام) لأول مرة في ع. ج.

ع. ج كلمة *katalaleō* لم تُستخدم في ع. ج للتجديف على الله (← *blasphēmeō*، ١٠٥٩). والنمامون (*katalalos*) ذُكروا في قائمة الخطاة التي أوردها بُولُسُ في رو ١: ٣٠ على أنهم النماذج النمطية للوثنية. وقد رُبط بين هذه الكَلِمَة، وكلمة *psithyristes*، مروج الإشاعات (١: ٢٩)، والأسماء المشتقة *psithyrismos*، مروج الإشاعات، وناشر الفضائح والأكاذيب، وكلمة *katalalia* ذكروا مرة ثانية معاً في ٢كو ١٢: ٢٠، أكليمندس الأول ٣٠: ٣؛ ٣٥: ٥. وكلمة *katalalia*، مشوه السمعة، جاءت مِنَ بين الخطايا التي كان بُولُسُ يخشى مِنَ مواجهتها في كَنِيسَةِ كورنثوس المتمردة (٢كو ١٢: ٢٠)، وهذه الخَطِيّة تدمر الشركة في المجتمع.

والكنائس الْمَسِيحِية هي نفسها ضحايا مثل هَذا الكلام الشرير، وكان هَذا نتيجة الموقف العدائي الذي اتخذه العالم الوثني ضدها. وعلى ذلك، يتوجب على الْمَسِيحِيين أن يكونوا أكثر اهتماماً أن يبينوا مِنَ خلال "سيرتهم الصالحة في الْمَسِيحِ" أن الإشاعات والأكاذيب التي تشوه سمعتهم لا أساس لها مِنَ الصحة (١بط ٣: ١٦؛ انظر ٢: ١٢) والْمَسِيحِيون كأطفال مولودين (أي أولئك الذين وُلدوا ثانية، والذين يعرفون مدى عطف سيدهم) يجب أن يطرحوا عنهم "كُلّ خبث" مع الخطايا الأخرى (ابط ٢: ١ - ٣). ورسالة يعقوب أيضاً، وبتحريمها بصفة خاصة خطايا اللسان (انظر ٣: ١ - ١٢)، تحرم بشدة على الْمَسِيحِيين أن ينخرطوا في ذم إخوتهم الْمُؤْمِنِينَ (٤: ١١ - ١٢) لأن هذه الخَطِيّة تعد استهانة بناموس الله وتُعد إهانة لله نفسه باعتباره معطي الناموس وقاضي الكل.

انظر أيضاً *blasphēmeō*، يجدف، يفتري، يطعن (١٠٥٩)؛ *loidoreō*، يهين، يسبُ، يسيء إلى (٣٣٦٦)؛ *oneidizō*، يهين، يُعيّر، يوبّخ (٣٩٤٣).

٢٨٩٦ (*katalalia*، مذمة، إفتراء، التكلم بالشر) ← ٢٥٩٥.

٢٨٩٧ (*katalalos*، مفتر، ذمام، مُتكلم بالشر) ←٢٥٩٥.

٢٨٩٨ (*katalambanō*، يستولي عَلَى، يُمسك، يُحرز، يأخذ حيازة، يغلب) ←٣٢٨٤.

٢٩٠١ (*kataleipō*، يترك، يُبقي، يترك وراءه) ← ٣٣٠٩.

٢٩٠٣ (*katallagē*، مصالحة) ← ٢٩٠٤.

٢٩٠٤ καταλλάσσω، καταλλάσσω (*katallassō*)، يصالح، يتصالح (٢٩٠٤)؛ καταλλαγή (*katallagē*)، مصالحة (٢٩٠٣)؛ ἀπαλλάσσω (*apallassō*)، يتخلص، يعتق (٥٥٧)؛ διαταλλομαι (*diallassomai*)، تصالح (١٣٦٧)؛ ἀποκαταλλάσσω (*apokatallassō*)، يُصالح (٦٣٩)؛ μεταλλάσσω (*metallassō*)، يستبدل (٣٥٦٣)؛ ἀντάλλαγμα (*antallagma*)، الذي يُعطى أو يؤخذ في المقابل عند التبادل، فداء (٤٩٥)؛ ἀλλάσσω (*allassō*)، يغير، يتغير، يبدل (٢٤٥).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *katallassō* في ث ي هي كلمة مركبة مِنَ *allassō* ومعناها يغير، يتبادل. ومعناها الأصلي يغير، يتبادل، يحول، ومعناها يصالح. وهي تعني بوجه عام إعادة التفاهم بين الناس بعد العداء أو الخصام. ونادراً ما نجد الفعل بمعنى المصالحة في سياق ديني - والاسم الناظر *katallagē*، مصالحة. ومن نفس الجذر اشتُق الاسم *antallagma*، أي ما يُعطى في المبادلة، أي ثمن الشراء.

٢. كلمة *allassō* استُخدمت ٣٠ مرة في سب بمعنى يستبدل (مثل؛ أجور، تك ٣١: ٧؛ ثياب ٣٥: ٢؛ ٤١: ١٤؛ انظر ٢مل ٥: ٥ و٢٢ - ٢٣)، يجدد (إش ٤٠: ٣١؛ ٤١: ١)، يتبادل (لا ٢٧: ١٠ و٢٧ و٣٣)، أو على غرار ذلك، يقوي (بمعنى يتبادل ذبيحة بأخرى خر ١٣: ١٣).

والكلمات المركبة في هذه المجموعة نادرة في سب. وكلمة *katallassō* لا تُوجد إلا في إر ٤٨: ٣٩ (= سب ٣١: ٣٩، خُطمت، أرعيت)، ٢مك ١: ٥؛ ٧: ٣٣؛ ٨: ٢٩. أما كلمة *katallagē* فلم ترد إلا في إش ٩: ٤ (= سب ٩: ٥) حيث تختلف عن النص العبري، ومن الصعب فهمها، وكلمة *diallassō* في ٢مك ٥: ٢٠ قد تعني ينزع (أي ١٢: ٢٠ و٢٤)، يكسر، يحبط (٥: ١٢)؛ وعلى غرار ذلك كلمة *apallassō* قد تعني يبطش (أي ٩: ٣٤؛ انظر أيضاً خر ١٩: ٢٢؛ ١صم ١٤: ٢٩؛ ٢٢: ٤؛ ٣مك ٦: ٣٠). وكلمة *antallagma* تعني ثمن (١مل ٢١: ٢ = سب ٢٠: ٢؛ إر ١٥: ١٣)، تغير (مز ٥٥: ١٩)، رشوة (عا ٥: ١٢)، مبادلة (را ٤: ٧). واستعمال معلمي اليهود اللاحق تم توقعه في ١صم ٢٩: ٤، حيث تخرج كلمة *diallassomai* عن معناها المعتاد لتعني يجعل نفسه مقبولاً. أما *katallassō* ومشتقاتها فلم توجد في النصوص الخاصة بالعبادات أو النصوص الكهنوتية.

٣. في اليهودية، الاعتراف بالخطايا والتوبة هي وسائل المصالحة مع الله. أي استعادة فضله. وهكذا تظهر كلمة *katallassō* بالإشارة إلى الله في ٢مك ١: ٥؛ ٧: ٣٣؛ ٨: ٢٩ حيث أصبح تكميل الناموس وسيلة تهدف إلى الحصول على البر أمام الله، وفكر المصالحة قد يجد نفسه قريباً جداً مِنَ فكر المجازاة، وكلمة *katallassō* ومشتقاتها مألوفة في مثل هذه السياقات، ولكنها ترد بصفة غير منتظمة.

ع. ج ١. كلمة *katallassō* لا ترد في ع. ج إلا بمعنى يصالح، أو يتصالح. وقد استُخدمت للمصالحة بين الناس بعضهم بعضاً (١كو ٧: ١١؛ انظر *diallassomai* في مت ٥: ٢٤)، وللمصالحة بين الناس والله (في كتابات بُولُسُ فقط، رو ٥: ١٠؛ ٢كو ٥: ١٨ - ٢٠؛ انظر *apokatallassō* في أف ٢: ١٦؛ كو ١: ٢٠ و٢٢)، كذلك تأتي كلمة *katallagē* أيضاً بمعنى المصالحة (في كتابات بُولُسُ فقط: رو ٥: ١١؛ ١١: ١٥؛ ٢كو ٥: ١٨ - ١٩).

تأتي كلمة *apallassō* بمعنى يحرر (عب ٢: ١٥)، mid. or pass تأتي بمعنى يحرر، يُطلق سراحه، يسوّي الأمر (لو ١٢: ٥٨؛ أع ١٩: ١٢). وهكذا أيضاً نجد كلمة *metallassō* بمعناها الأصلي (رو ١:

٢٥ - ٢٦). *antallagma*، ما يُدفع كفدية، ولا ترد إلا في مت ١٦: ٢٦؛ مر ٨: ٣٧.

allassō، (٦ مرات) وتعني يغير، أحياناً بمعناها الطبيعي (في غل ٤: ٢٠ يتمنى بُولُسُ لو أنه كان يستطيع أن يغير لهجته مع الغلاطيين)، ولكنها تأتي أيضاً بمعنى اسخاتولوجي (في اليوم الأخير "نتغير جميعاً"، ١كو ١٥: ٥١ - ٥٢؛ انظر عب ١: ١٢). وبُولُسُ في رو ١: ٢٣ يصر على أن أولئك الذين يعبدون الأصنام عرفوا الله عن طريق إلهام عام لكنهم "أبدلوا مجد الله الذي لا يفنى بشبه صورة الإنسان الذي يفنى والطيور والدواب والزحافات".

٢. *katallassō* و*katallagē* تأتيان مِنَ بين المفاهيم الأساسية للفكر اللاهوتي البُولُسي. وهما تضفيان دقة لاهوتية بالنسبة لشخص الْمَسِيح وعمله بأكثر مما تفعله مفاهيم اللاهوت الخلاصي التي نجدها في الأناجيل الازائيّة وأع (مثل؛ المغفرة). (أ) موضوع المصالحة هُوَ الله (٢كو ٥: ١٨ - ١٩). لاحظ التناقض مع الفكر الوثني، الذي لم يعرف الآلهة إلا كموضوع عمل المصالحة مع البشر. وهي في نفس الوقت تتناغم مع رسالة ع. ق عن الله باعتباره "الرحيم والرؤوف"، والذي مِنَ طبيعته "المحبة والأمانة" (خر ٣٤: ٦ - ٧؛ انظر مز ١٠٣: ٨ و١٨). والذي يعد بالمغفرة وتجديد العهد باعتبارهما مِنَ أعمال كرامته (إش ٤٣: ٢٥؛ ٥٤: ٧ - ١٠؛ إر ٣١: ٣١ - ٣٤).

والمغفرة *katallagē* التي أوجدها الله تُعد على هَذَا النحو عملاً تاماً يسمو عن كل عمل بشري "لأنه إن كنا ونحن أعداء [*katallassō*] قد صولحنا مع الله بموت ابنه فبالأولى كثيراً ونحن مصالحون [*katallassō*] نخلص بحياته" (رو ٥: ١٠). وعلى ذلك، فإنه قبل عمل المصالحة كنا في عداوة مع الله. غير أن قيامة الْمَسِيح هي عربون الخلاص والمصالحة. اعمل عمل البشر الذي يتضمن التوبة والاعتراف بالخطايا، ليس عملاً نؤديه ليحقق المصالحة، الأمر الذي يتجاوب معه الله، بل المصالحة بالأحرى هي مِنَ عمل الله، الذي يجب علينا نحن أن نتجاوب معه.

أما وأن هذه هي الحالة التي عليها الأمور فهذا ما يؤكده النظام الذي عُرف عن بُولُسَ مِنَ ناحية استهلاله بما هُوَ دلالي ثم يتبعه بالحقيقة الملحة، فهو يبدأ بعمل الله باعتبار أنه له الأهمية القصوى، ثم ينتقل إلى الوصية ليعلن الأخبار السارة بأن قد تصالحنا مع الله. وهذا هُوَ أساس فرح المؤمن بالله "وليس ذلك فقط بل نفتخر أيضاً بالله بربنا يَسُوعَ الْمَسِيحِ الذي نلنا به الآن المصالحة [*katallagē*]" (رو ٥: ١١). وفي ٢كو ٥: ٢٠، حيث يعبر بُولُسُ عن أفكار مماثلة، فإنه لم يتردد عن متابعة وصفه للمصالحة بقوله: "نطلب عن الْمَسِيحِ تصالحوا مع الله".

(ب) وقد تمت المصالحة بعمل الْمَسِيح نتيجة موته وقيامته. والمصالحة هي تعبير عن الوضع الجديد الذي جاء نتيجة هَذَا العمل والذي اعتاد بُولُسُ أن يشير إليه بتعبيرات مثل *dikaioō* (يبرر) و*dikaiosynē* البر (← ١٤٦٦). وهذه التعبيرات (انظر رو ٥: ٩؛ مع ٥: ١٠؛ ٢كو ٥: ١٩ مع رو ٤: ٣ - ٢٢) تشير إلى الوضع الرئيسي الذي تحتله في كرازة بُولُسَ وفكره اللاهوتي.

(ج) وبعد ذلك، وفي رسالة رومية يبحث بُولُسُ وضع الشعب اليهودي في تدبير الخلاص الإلهي. وهذا يوضح لنا السبب في لهفته أن يبين - ومن ع. ق - أن الخلاص كان دائماً بالنعمة وبالإيمان (انظر الأصحاحات ٣ - ٤) ولكي يوضح أن الناموس لم يُقصد بِهِ إطلاقاً أن يكون وسيلة ليخلص بواسطة الإنسان نفسه. ويتساءل بُولُسُ في رو ٩ - ١١ ما إذا كان الله قد تخلى عن إِسْرَائِيلَ إلى الأبد بسبب رفضها الْمَسِيح، وتمثل جزء مِنَ رده على هَذَا السؤال بحديثه عن المصالحة: "لأنه إن كان رفضهم هُوَ مصالحة [*katallagē*] العالم (أي الأمم)، فماذا يكون اقتبالهم إلا حَيَاةً مِنَ الأَمْوَاتِ؟" (١١: ١٥).

٣. ولما كانت المصالحة عملاً مِنَ جانب واحد قام به الله في الْمَسِيح، فهي إذاً هبة منه، وقد وُصفت خدمة المصالحة في إطار هَذَا المفهوم في ٢كو ٥: ١٨ - ٢١. وبعد أن وصف بُولُسُ عمل الخليقة الْجَدِيدَةَ التي تحدث حين يكون الشخص "في الْمَسِيح" كتب يقول: "ولكن الكل مِنَ الله الذي صالحنا لنفسه بيَسُوعَ الْمَسِيحَ وأعطانا خدمة المصالحة. أي أن الله كان في الْمَسِيح مصالحاً العالم لنفسه غير حاسب لهم خطاياهم وواضعاً فينا كلمة المصالحة. إذاً نسعى كسفراء عن الْمَسِيح كأن الله يعظ بنا. نطلب عن الْمَسِيحِ تصالحوا مع الله. لأنه جعل الذي لم يعرف خطية خطية لأجلنا لنصير نحن بر الله فيه.

والمصالحة هنا تشير إلى نهاية علاقة عداء، وأنه قد حلت محلها علاقة سلام ومحبة. ومبادرة المصالحة كانت مِنَ الله، والذي وجد بواسطة مَوْتِ ابنه طريقاً لمحبته للخاطئ، وتسوية غضبه على الْخَطِيَّة. وبهذه الطريقة يظل الله على بره، غير أن الخطاة يمكن أن يتبرروا أيضاً بالإيمَانِ بيَسُوعَ.

في ٢كو ٥: ١٩ فُهمت المصالحة على أنها تبرير. وقد فُسرت في البداية مِنَ الناحية السلبية ("غير حاسب لهم خطاياهم") ثم بعد ذلك إيجابياً في ٥: ٢١ حيث ذكر أن يَسُوعَ تحمل عنا خَطَايَانَا "لنصير نحن بر الله". وهذا ليس مجرد خيال شرعي. لأن الْمُؤْمِنِينَ يحملون بر الْمَسِيحِ بالفعل، مثلما تحمل هُوَ خَطَايَانَا حين عُلق على عود الصليب.

غير أن خدمة المصالحة لم تنته عند هَذَا الحد. ذلك أنه علينا أن نكرز بها "كسفراء" (٢كو ٥: ٢٠؛ انظر أف ٦: ٢٠ ← *pre-sbeuō*، ٤٥٦٣). ولقد حدد بُولُسُ مهمته وهي الكرازة بكلمة الصليب، ورسالة محبة الله للخطاة والمصالحة (رو ٥: ٨ - ١١). وما أطلق عليه "رسالة المصالحة" في ٢كو ٥: ١٩ هُوَ الإِنْجِيلِ نفسه، والكرازة بالإنجيل هي مهمة الْكَنِيسَةِ كلها. وفي ذات الوقت، يُلاحظ أن عبارة "تصالحوا مع الله" (٢كو ٥: ٢٠ ب) وُجهت للكنيسة. فكل مِنَ الْكَنِيسَةِ والعالم يجب دخولهما في هذه المصالحة وأن يعيشاها. وجوهر هذه النصيحة ("تصالحوا مع الله") يلفت الانتباه إلى حقيقة أن المصالحة لا تكون كاملة إلا بعد أن يقبلها الطرفان.

والفكر الذي تضمنته الفقرتان ٢كو ٥: ٢١؛ رو ٨: ٣ يتطلب منا القول بأن ما فعله يَسُوعَ على الصليب يتفهم ذبائح الْخَطِيَّة التي كانت تُقدم في ع. ق، وأنه قد أبطلها وحل محلها. ولم يستعمل بُولُسُ مفهوم المصالحة في غل ٣: ١٣ - ١٤، بل شرح عمل الكفارة الذي عمله الْمَسِيح على الصليب مِنَ ناحية أنه أزال اللعنة (← *katara*، ٢٩٣٢). وهنا أيضاً فكر انتفاع الآخرين بما حققه الْمَسِيح بموته نيابة عنهم. فهو البديل الذي حل محلنا.

٤. وجوهر المصالحة يتمثل في إنهاء العداوة بين الله والبشر (رو ٥: ١٠). ولذلك حققت لنا المصالحة "سلاماً مع الله" وهذه عبارة استُخدمت في ٥: ١ كنتيجة للتبرير. وبهذا المعنى تكون المصالحة هي الشرط المسبق لخلاصنا (٥: ١٠ب)، وأساس كل "الخليقة الْجَدِيدَةَ" (٢كو ٥: ١٧ - ٢١).

٥. (أ) كو ١: ٢٠ و٢٢تستخدم بدلاً مِنَ كلمة *katallassō* الفعل غير المعروف *apokatallassō* (انظر أف ٢: ١٦) ولكن هَذَا يرتبط باستعمال بُولُسَ الذي سبق ذكره للفعل *katallassō*، وله بالفعل نفس المعنى: "لأنه فيه سرّ أن يحل كل الملء. وأن يصالح [*apokatallassō*] به الكل لنفسه عاملاً الصلح بدم صليبه بواسطته سواء كان ما على الأرض أم ما في السموات، وأنتم الذين كنتم قبلاً أجنبيين وأعداء في الفكر في الأعمال الشريرة قد صالحكم [*apokatallassō*] الآن في جسم بشريته بالموت ليحضركم قديسين وبلا لَوْم ولا شكوى أمامه" (١: ١٩ - ٢٢).

ونجد في هذه الفقرة الكثير مِنَ سمات المصالحة التي سبق أن رأيناها

في رو، ٢كو: كنا غرباء عن الله بسبب الْخَطِيَّة الأمر الذي كان يجب التعامل معه أمام الله، عرض الله أن يتصالح معنا، وكانت المبادرة مِنَ جانب الله، مَوْتِ الْمَسِيحِ الذي هُوَ جوهر عملية المصالحة، والذي أشير إليه بكلمات مثل "الدمَ"، و"الصليب"، والغرض مِنَ تقديمنا كأبرار أمامه. وأساس هَذَا الانتصار هُوَ إلغاء دين الناموس على الصليب، وبهذا جرد الرؤساء والسلاطين مِنَ قبضتهم علينا (كو ٢: ١٣ - ١٥).

غير أن مجال المصالحة أُعطي هنا بُعداً كونياً. والنص يفترض كارثة كونية تتسبب فيها قوى الشر. وذاك الذي هُوَ الخالق ورازق الكل هُوَ ذاته الذي انتصر على قوى الشر على الصليب وعلى ذلك فهو الذي أوجد صلحاً للكل (كو ١: ١٦ - ٢٠؛ انظر ٢: ١٥). وقد وُضعت مصالحة الْمُؤْمِنِينَ (١: ٢١ - ٢٢) في إطار هَذَا السياق العالمي. غير أنه يجب ملاحظة أن المصالحة تتوقف على المواصلة في الإِيمَانِ (١: ٣).

(ب) أف ٢: ١٦ تنظر إلى المصالحة في سياق تأثيرها على علاقة اليهود والأمميين أمام الله. فقد كان الأمميون بدون مسيح أجنبيين عن رعوية إِسْرَائِيلِ وغرباء عن عهود الموعد لا رجاء (لهم) وبلا إله في العالم (٢: ١٢)، ولكنهم صاروا "قريبين بدم الْمَسِيحِ" (٢: ١٣). ومع ذلك، فإن مَوْتِ الْمَسِيحِ لم يصالح الأمَم فقط، بل وصالح اليهود أيضاً، وأوجد لهم طريقاً للخلاص، لم يكن مَتوافراً لهم مِنَ قبل. وفي ذات الوقت فإن عمل المصالحة الذي صالح اليهود والأمَم إلى الله، صالحهم أيضاً بعضهم مع بعض وخلق مجتمعاً جديداً. فالْمَسِيحِ هُوَ سلامنا، فإذ خلق "في نفسه إنساناً واحداً جديداً صانعاً سلاماً. ويصالح [apokatallassō] "الاثنين في جسد وَاحِدٌ مع الله بالصليب" (٢: ١٥ - ١٦).

٦. والمصالحة على المستوى البشري نُوقشت في فقرتين هامتين، (أ) في ١كو ٧: ١٠ - ١١، يناقش بُولُسُ موضوع الطلاق: "وأما المتزوجون فأوصيهم (لا أنا بل الرَّبّ) أن لا تفارق المرأة رجلها. ولمن فارقته فلتلبث غير متزوجة أو لتصالح [katallassō] رجلها". ولا يترك الرجل امرأته. وهذا التَّعْلِيمَ يتمشى مع تفسير يَسُوعَ لـ ع. ق بالنسبة لهذا الموضوع (انظر مت ١٩: ٣ - ١٢؛ مر ١٠: ٢ - ١٢؛ لو ١٦: ١٨؛ انظر تث ٢٤: ١ - ٤؛ مت ٥: ٢٧ - ٣٢) ومن هنا قد يُقال وعن حق أنها وصية مِنَ الرَّبّ.

وعلى النقيض مما جاء في ١كو ٧: ١٣ - ١٦، حيث يتعامل بُولُسُ مع موضوع ما إذا كان الطلاق يجب أن يقع على أساس أن أحد الطرفين مؤمن والآخر ليس كذلك، وحكم بُولُسُ في ٧: ١٠ - ١١ يبدو أنه يشير إلى موضوع الطلاق بصفة عامة. والنهجان المتاحان هما إما الانفصال والبقاء بدون زواج أو يتصالحا. ومع ذلك، فإنه في ٧: ١٣ - ١٦ يبدو أن بُولُسُ يعرف أنه توجد حالات لا يكون فيها أي بديل سوى إنهاء الزواج. وحقيقة أن المؤمن قد يجد نفسه (أو قد تجد نفسها) متزوجة مِنَ شخص غير مؤمن لا يُعد أساساً للانفصال، لأن الطرف المؤمن يمكن أن يقدس الطرف الآخر ويتيح الفرصة لاحتمال خلاصه (أو خلاصها) (٧: ١٢ - ١٦). وهكذا، لا يعلّم بُولُسُ بأن المؤمن لاَ بُدّ وأن ينفصل عن غير المؤمن في الزواج.

(ب) والفعل الفريد diallassomai يرد في مت ٥: ٢٤: "فإن قدمت قربانك إلى المذبح وهناك تذكرت أن لأخيك شيئاً عليك. فاترك هناك قربانك قدام المذبح واذهب أولاً اصطلح [diallassomai] مع أخيك. وحينئذ تعال وقدم قربانك" (٥: ٢٣ - ٢٤). وتَعْلِيمَ يَسُوعَ هنا هُوَ مزيج مِنَ تَعْلِيمَه الخاص بالوصيتين العظيميين ومثال السامري الصالح، والذي يوجب على المؤمن أن يحب الله مِنَ كُلّ قلبه ويحب قريبه مثل نفسه (مت ٢٢: ٣٤ - ٤٠؛ لو ١٠: ٢٥ - ٣٧؛ انظر لا ١٩: ١٨؛ تث ٦: ٥). وليس هناك ذبيحة مقبولة لدى الله دون توبة ومصالحة.

التَّعْلِيمَ التالي (مت ٥: ٢٥ - ٢٦) نجد له نظيراً في لو ١٢: ٥٨: "كن مراضيا لخصمك سريعاً مادمت معه في الطَّرِيقُ. لئلا يسلمك الخصم إلى القاضي ويسلمك القاضي إلى الشرطي فتُلقَى في السجن". والحاجة إلى المصالحة مع الناس جزء مِنَ حاجتنا إلى المصالحة مع الله (انظر أيضاً مثل العبد غير المتسامح في مت ١٨: ٢٣ - ٣٥). والخصم (أو المشتكي) هنا قد يرمز إلى يَسُوعَ الْمَسِيحِ، ورسالته التي تنادي بالتوبة بالنظر إلى مجئ الدينونة الوشيكة، لأنه حين تقع الدينونة ستكون نهائية لا رجعة فيها إطلاقاً (انظر سياق هذه الفقرة: لو ١٢: ٥٤ - ٥٧؛ ١٣: ١ - ٩). وعلينا أن نسعى للمصالحة معه قبل وقوع ذلك.

٧. صيغة apallassō بصيغة المبني للمعلوم ترد في عب ٢: ١٥، ومعناها "يعتق"، "ينطلق سراح، يخلص" لقد شارك يَسُوعَ طبيعتنا البشرية وبواسطة موته دمر ذاك الذي له سلطان الْمَوْتِ، أي الشَّيْطَانَ، وهكذا استطاع أن "يعتق [apallassō] أولئك الذين خوفاً مِنَ الْمَوْتِ كانوا جميعاً كُلّ حياتهم تحت العبودية". وفي أع ١٩: ١٢ نفس هَذَا الفعل استُخدم لشفاء الأمراض.

٨. antallagma أي الذي يُعطي في مبادلة، ولم ترد إلا في مت ١٦: ٢٦؛ مر ٨: ٣٧: "ماذا يُعطي الإنسان فداء عن نفسه" والسياق هُوَ الدعوة إلى إنكار الذات بشكل تام كشرط مسبق للتلمذة والقبول لدى الله الآب: "فإن مِنَ أراد أن يخلص نفسه يهلكها. ومن يهلك نفسه مِنَ أجلي ومن أجل الإِنْجِيلِ فهو يخلصها" (٨: ٣٥). وليس بوسعنا أن نقدم شيئاً فداء عن حياتنا، وهكذا فحتى أن نحمل الصليب في إنكار تام للذات لهو أمر أهم بكثير جداً مِنَ ربح العالم كله. وعلى غرار الأقوال الأخرى في الأناجيل الازائية، فإن هَذَا القول لا يقدم فكراً لاهوتياً للمصالحة بالمعنى الذي عبر عنه بُولُسُ. بل إن هَذَا القول يذكر بالأحرى، وبأشد لهجة ممكنة حاجتنا إلى المصالحة، فيما تُلمّح في نفس الوقت أن المصالحة متاحة لأولئك الذين يهتمون بالسعي إليها.

انظر أيضاً apokatastasis، إسترداد، إستعادة (٦٤٠)؛ hilaskomai، يسترضي، يكفّر عن، يرحم (٢٦٦١).

٢٩٠٥ (kataloipos، ما يتبقى، البقية) ← ٣٣٠٩.

٢٩٠٦ (katalyma، مسكن، غرفة الضيوف) ← ٣٣٩٥.

٢٩٠٧ (katalyō، يُدمّر، يُهدم، يُبطلُ) ←٣٣٩٥.

٢٩٠٩ (katamartyreō، يشهد على، يشهد ضد)← ٣٤٥٦.

٢٩١٧ (katanoeō، يفطن، يلاحظ، يتأمل، يتطلع) ← ٣٨٠٨.

٢٩١٨ καταντάω، καταντάω، (katantaō)، يُقبل، يصل، يبلغ (٢٩٧٨)؛ ἀπαντάω (apantaō)، يُقابل، يُلاقي (٥٦٠)؛ ὑπαντάω (hypantaō)، يُلاقي (٥٦٣٦)؛ ἀπάντησις (apantēsis)، لقاء، مُلاقاة، إستقبال (٥٦١)؛ ὑπάντσις (hypantēsis)، لقاء، إستقبال (٥٦٣٧).

ث ي&ع. ق الفعل katantaō يشير إلى حركة نحو هدف ما، وبشكل أساسي إلى مكان (كمدينة مثلاً). وبمعنى مجازي يشير إلى الوصول إلى الهدف. والكَلِمَة ترد كثيراً في سب. وقد استُخدمت حرفياً بمعنى المجئ إلى أورُشَلِيمَ أو صور (٢مك ٤: ٢١ و٤٤)، كما استخدمت مجازياً بمعنى الوصول إلى مركز رئيس كهنة، وإلى أناس فاقوا كُلّ حد في الاستغراق في الْخَطِيَّة (٤: ٢٤؛ ٦: ١٤). وقد استخدمت في ٢صم ٣: ٢٩ عن وضع إثم جريمة القتل على بيت يوآب.

ع. ج ١. ترد كلمة katantaō، ١٣ مرة في ع. ج. وقد استخدمت في سفر الأعمال بصفة أساسية بمعنى يصل (١٦: ١؛ ١٨: ١٩ و٢٤). وقد وردت مرة بمعنى مجازي. فأثناء حديث بُولُسُ إلى أغريباس، أعلن أن أسباط إِسْرَائِيلِ الاثنى عَشَرَ يأملون أن يروا "تحقيق" الوعد الذي أعطاه الله لآبائهم (٢٦: ٧).

٢. نُسب هَذَا التعبير إلى أسلوب بُولُسَ الذي يستخدم دائماً الأسلوب المجازي. والهدف الأسمى للحَيَاةُ المَسِيحِية هُوَ البلوغ "إلى قيامة الأَمْوَاتِ" (في ٣: ١١)، أما الهدف الذي تعبر عنه في ٤: ١٣ فهو: "أن ننتهي جميعاً إلى وحدانية الإيمَانِ ومعرفة ابْنُ الله". ويتحدث الرسول في ١كو ١٠: ١١ عن "إنذارنا نحن الذين انتهت إلينا (*katantaō*) أواخر الدهور" (انظر عب ٩: ٢٦). والمَسِيح الذي يفتتح نهاية الدهور، سيبدأ حقيقة عالمية جديدة ونظام جديد. ومنَ المعترف به أن هَذَا يبدو للمؤمنين فقط. وعلى الرغم مِنَ ذلك، فإن هيئة هَذَا العالم في طريقها إلى الزوال (١كو ٧: ٣١). وهذه المبادرة التي تأتي مِنَ عند الله، سترى أيضاً في حقيقة أن "كلمة الله" وصلت (*katantaō*) الكنائس (١٤: ٣٦؛ انظر ١تس ٢: ١٣).

٣. كلمتا *apantaō* ومر ١٤: ١٣؛ لو ١٧: ١٢، *hypantaō* (انظر مثل؛ مت ٨: ٢٨؛ لو ٨: ٢٧) تعنيان: يقابل، والاسم المشتق *apantēsis* (مت ٢٥: ٦؛ أع ٢٨: ١٥؛ ١تس ٤: ١٧)، و*hypantēsis* (مت ٨: ٣٤؛ ٢٥: ١؛ يو ١٢: ١٣) معناها لقاء.

واستخدام *apantēsis* في ١تس ٤: ١٧ جدير بالذكر. فالتعبير القديم بالترحيب الذي يُولِي لزائر مهم، أو الدخول الانتصاري لحاكم جديد إلى المدينة العاصمة طبق على المَسِيح: "ثم نحن الأحياء الباقين سنُخطف جميعاً معهم في السحب لملاقاة (*eis apantēsin*) الرّبِّ في الهواء". ونفس هذه الأفكار نجدها في مثل العذارى العشر (مت ٢٥: ١).

انظر أيضاً *erchomai*، يأتي، يظهر (٢٢٦٢)؛ *mellō*، يزمع، يوشك، يكون على وشك، يعتزم (٣٥١٦).

٢٩٢١ (*kataxioō*، يُعتبر أهلاً، يُعتبر جديراً) ← ٥٤٥.

٢٩٢٢ (*katapateō*، يدوس، يطأ) ← ٤٣٤٤.

٢٩٢٣ (*katapausis*، راحة، مكان راحة) ← ٣٩٨.

٢٩٢٤ (*katapauō*، جلب إرتياح، يرتاح، يتوقف) ← ٣٩٨.

٢٩٢٥ καταπέτασμα، καταπέτασμα، (*katapetasma*)، غطاء، حجاب، ستارة (٢٩٢٥).

ث ي&ع. ق يبدو أن كلمة *katapetasma* كانت تعبيراً فنياً لستارة الهَيْكَل. ومع استثناءات بسيطة، استُخدمت هذه الكَلِمَة في سب للحجاب الذي كان يفصل بين القدس، وقدس الأقداس في خيمة الاجتماع (خر ٢٦: ٣١ - ٣٧؛ ٢٧: ٤١ لا ٤: ٦ و١٧؛ عد ٤: ٥ و١٨: ٧)، والهَيْكَل (٢ أخ ٣: ١٤). وكانت تستخدم أحياناً للستارة التي عند مدخل خيمة الاجتماع، غير أن الكَلِمَة المعتادة لذلك هي *kalymma* (مثل؛ ١صم ١: ١٨؛ ٩: ٢٢؛ ٢صم ٧: ٦).

وهذا الحجاب الداخلي كان يُصنع مِنَ كتان نقي مطرز بصوف أزرق، وأرجواني وقرمزي، وعليها شبها كروبان. وكان يمثل الفصل بين الله والبشر. ورئيس الكهنة وحده هُوَ الذي يمكنه الدخول إلى قدس الأقداس ولكن مرة واحدة في السنة ليقدم دم الكفارة في محضر الله.

ع. ج ١. لقد ثار نقاش حول ما إذا كان حجاب الهَيْكَلَ الذي انشق عند صلب المَسِيح، كان الحجاب الداخلي أم الخارجي (مت ٢٧: ٥١؛ مر ١٥: ٣٨؛ لو ٢٣: ٤٥). فإذا كان الحجاب الداخلي، فإن هَذَا يرمز إلى حقيقة أن مَوْتِ يَسُوعَ فتح الطَّرِيقُ أمام كُلّ البشر للدخول إلى محضر الله. ومع ذلك، فهذا التمزق ما كان سيعرفه الجمهور، لأن الكهنة فقط هم الذين يدخلون إلى القدس. وقد نظر آباء الكَنِيسَةِ الأولى إلى هَذَا التمزق كعلامة بنوية ترمز إلى خراب الهَيْكَل.

وكاتب رسالة العبرانيين يجد يقيناً عظيماً في معرفة أن يَسُوعَ، باعتباره السابق لكل المُؤْمِنِينَ، قد دخل إلى محضر الله وراء الحجاب الداخلي في المقدس السماوي (٦: ١٩ - ٢٠)، فما الذي كان يرمز إليه *katapetasma* خيمة الاجتماع (٩: ٣) وفي وقت لاحق، أصر على أن يَسُوعَ فتح لنا طريقاً للدخول إلى الأقداس (١٠: ٢٠). وقد تكون هذه إلماحة إلى انشقاق الحجاب عند مَوْتِ يَسُوعَ، على الرغم مِنَ أنه لا توجد إشارة واضحة إلى ذلك.

٢. كلمة *kalymma* لم تستخدم في ع. ج إلا بالنسبة لبرقع موسى (٢كو ٣: ١٣ - ١٦؛ انظر خر ٣٤: ٣٣ - ٣٥ ← *kalyptō*، ٢٨٢١، يخفي.

٢٩٢٧ (*katapinō*، يبتلع، يغرق) ← ٤٤٠٣.

٢٩٢٨ (*katapiptō*، ينزل) ← ٤٤٠٦.

٢٩٣٢ κατάρα، κατάρα، (*katara*)، لعنة، مسبّة (٢٩٥٢)؛ καταράομαι، (*kataraomai*)، يلعن، لاعن (٢٩٣٣)؛ ἀρά، (*ara*)، لعنة (٧٢٥)؛ ἐπικατάρατος، (*epikataratos*)، ملعون (٢١٢٩)؛ ἐπάρατος، (*eparatos*)، ملعون (٢٠٦٣).

ث ي&ع. ق ١. *ara* و*katara* تعنيان بالضرورة الشئ نفسه، يلعن، *kataraomai* يلعن (.dat) أو يمقته شخصاً ما. مكان للكلمة الملفوظة في العالم القديم قوة فعلية، تُطلق عند نطقها. وهكذا فإن الشخص الذي يُلعن يعرض نفسه لقوة مدمرة. وتعمل بفاعلية ضد الشخص إلى أن تُستنفذ القوة الكامنة في اللعنة. وهكذا فإن كلمات اللعنة والبركة أكثر مِنَ الرغبات الشريرة أو الطيبة.

٢. في سب نجد أن *ara* (مثل؛ مز ١٠: ٧ = سب ٩: ٢٨؛ ١٤: ٣؛ ٥٩: ١٢)، *katara* تردان معاً. والأخيرة ترد دائماً على النقيض مِنَ معنى *eulogia*، (← ٢٣٣٠، بركة) (تث ١١: ٢٦ - ٢٩؛ ٣٠: ١): "قد جعلت قدامك الحَيَاةُ والموت البَرَكَةِ واللعنة" (٣٠: ١٩). *kataraomai* (مثل؛ تك ١٢: ٣؛ عد ٢٢: ٦ - ١٢)، *araomai* (مثل؛ عد ٢٢: ٦ و١١) و*epikataraomai* (مثل؛ عد ٢٢: ١٧؛ ٢٣: ٧) تأتي كأفعال.

وقصة بلعام (عد ٢٢ - ٢٤) تبين كيف أن الاعتقاد بقوة اللعن الذي كان منتشراً في العالم القديم، كان منتشراً كذلك في إِسْرَائِيلِ. فالملك الموآبي بالاق كلّف بلعام أن يلعن إِسْرَائِيلِ حتى يصبح هُوَ سيداً لعدوه القوي. لكن الله منع بلعام مِنَ أن ينطق باللعن. وبدلاً مِنَ ذلك، اضطر أن يبارك إِسْرَائِيلِ.

واللعنة التي يقررها الله أو رسله تعمل ولا يمكن إبطالها بأي حال. والعقوبة التي هدد بها إرميا أورُشَلِيمَ في ٢٦: ٦ = (سب ٣٣: ٦) انتهت إلى أنها سُلّمت وهي عاجزة تماماً للعنة الوثنيين. وهكذا أيضاً في مل ٢: ٢، تغير الحكم الإلهي بمباركة الكهنة بمعرفة الله إلى لعن. فالله وحده هُوَ الذي بمقدوره إلغاء هذه اللعنة.

ع. ج كلمة *ara* في ع. ج لا ترد إلا في رو ٣: ١٤ (اقتباساً مِنَ مز ١٠: ٧). وهي تكشف حالة الخَطِيّة التي يعيش فيها أولئك الذين يعيشون تحت الناموس. فالهراطقة الذين يخدعون النفوس غير الثابتة هم "أولاد اللعنة" (*katara*، في ٢بط ٢: ١٤). والأرض التي - علىالرغم مِنَ المطر والفلاحة لم تخرج إلا شوكاً وحسكاً، قيل عنها مجازياً في عب ٦: ٨ إنها قريبة مِنَ اللعنة. والفقرة تشير ما بين سطورها إلى المَسِيحِيين الذين على الرغم مِنَ البركات الروحية التي نالوها يسقطون (٦: ٤ - ١٠).

والفعل *kataraomai* نجده في قصة شجرة التين التي لعنها يَسُوعَ لأنه لم يجد بها ثمراً (مر ١١: ٢١)، وقد يبست هذه الشجرة. وهذه القصة تُعد إشارة عن طريق التشبيه المجازي إلى دينونة الله (انظر لو ١٣: ٦ - ٩). وأولئك "الملاعين" الذين يقصدهم يَسُوعَ في (مت ٢٥: ٤١) هم خطاة أدينوا في الدينونة الأخيرة، وهكذا، مُنع المؤمنون مِنَ أن

يلعنوا أحداً (رو ١٢: ١٤ و١٩). بل عليهم بالأحرى أن يحبوا أعداءهم ويباركوا لاعنيهم (مت ٥: ٤٤؛ لو ٦: ٢٨). والتحذير الذي ذكر في يع ٣: ٩ - ١٠ يشير إلى نفس الاتجاه.

eparatos، لا ترد إلا في يو ٧: ٤٩. وكان الفريسيون يعتبرون أن الشعب الذي يؤمن بيَسُوعَ أنه "ملعون" لأنَّهُمْ لا يعرفون الناموس. وهذا الحدث يقوم دليلاً على عداوة الفَرِّيسِيِّينَ ليَسُوعَ.

وكلمة *epikataratos* ترد مرتين في ع. ج (غل ٣: ١٠ - ١٣). وقد استخدمها بُولُسُ فيما كان يفسر العلاقة بين لعنة الناموس والخلاص بالْمَسِيحِ. ولعنة الناموس تعني التسليم لدينونة الله وغضبه. وهي تلحق كُلَّ الذِينَ لا يثبتون في جميع وصايا الناموس (٣: ١٠)، وهذا يعني بالضرورة الجنس البشري بأسره (انظر رو ١: ١٨؛ ٢: ٥؛ ٣: ٢٣؛ انظر أيضاً لا ١٨: ٥؛ تث ٢٧: ٢٦).

ومع ذلك، فإن يَسُوعَ الذي عُلِّق على الصليب كشخص لعنه الله (انظر تث ٢١: ٢٣) ومات كأنه مذنب، حمل اللعنة نيابة عن البشرية الخاطئة وما استتبعها مِنَ دينونة إلهية (غل ٣: ١٣). وهنا يعبر بُولُسُ عن فكرة "البدل/ النيابة" (انظر رو ٣: ٢٥؛ ١كو ١: ٣٠؛ ٢كو ٥: ٢١). وقد زالت اللعنة نتيجة فدائه. وبدلاً مِنَ اللعنة، أصبحت الْبَرَكَةِ التي أعطيت لإِبْرَاهِيمَ متاحة لكل الذين يؤمنون بالْمَسِيحِ. ولقد دُعوا كمفديين إلى البنوة الإلهية، ونالوا ملء الخلاص المرتبط بموعد الروح القدس (غل ٣: ١٤؛ ٤: ٥ - ٧).

انظر أيضاً *anathema*، ملعون، لعن، محروم (٣٥٣)؛ *kakologeō*، يقول شراً على، يشتم، يُهين، يلعن (٢٨٠٠)؛ *rhaka*، رقا [فارغ الرأس]، أحمق (٤٨١٩).

٢٩٣٣ (*kataraomai*، يلعن، لاعن) ← ٢٩٣٢.

٢٩٣٤ καταργέω، καταργέω (*katargeō*)، يلغي، يُبطل (٢٩٣٤).

ث ي&ع. ق كلمة *katargeō* مشتقة مِنَ كلمة *argos*، ومعناها خامل، أو لا فائدة منه، وهي كلمة قديمة تعني في ث ي أن يجعله خاملاً، أو غير صالح للاستعمال، أو يلغي أو يبطل. وهي لا تظهر إلا في سب في عز ٤: ٢١ و٢٣؛ ٥: ٥؛ ٦: ٨، حيث جاءت بمعنى يعيق بناء الهَيْكَل، أو يوقفه.

ع. ج وردت ٢٧ مرة في ع. ج، ومن بينها مرة واحدة في مثل "شجرة التين" (لو ١٣: ٧ "لماذا تُبطل الأرض" بمعنى لماذا تجعلها غير منتجة)، أما المراتِ الأخرى فجاءت في سياقات لاهوتية، كلها ماعدا مرة في كتابات بُولُسَ.

١. إن الله بالصليب والمجئ الثاني للمسيح، يبطل القوى المدمرة التي تعهد سلامة حياتنا الروحية. وهذا الأمر تتضمن: **(أ)** عظماء هَذَا الدهر (١كو ٢: ٦، قد يكونون مِنَ البشر، غير أن الاحتمال الأكبر هُوَ الشياطين). **(ب)** الناموس، الذي أوجد عداوة بين اليهود والأمميين وجعلهما كليهما مذنبين أمام الله (أف ٢: ١٥؛ انظر رو ٧: ٢). **(ج)** الطبيعة الخاطئة التي ورثناها مِنَ آدم (٦: ٦). **(د)** "الأثيم" (٢تس ٢: ٨). **(هـ)** كُلَّ القوى التي تعادي الْمَسِيحِ في الوقت الحاضر (١كو ١٥: ٢٤) بما في ذلك الْمَوْتِ، والذي أصبحَ لا شئ بالفعل مِنَ حيث المبدأ بعد قيامة يَسُوعَ (١٥: ٢٦؛ انظر ٢تي ١: ١٠). ويضيف كاتب رسالة العبرانيين **(و)** الشَّيْطَانَ (٢: ١٤).

٢. والله يزيل ويستبدل ما هُوَ عابر وزائل ليفسح الطَّرِيقَ للأشياء الأفضل والثابتة. ولقد أزيح بالفعل نتيجة مجئ النظام الجديد في الْمَسِيحِ "مجده" - إذا جاز القول - التدبير الموسوي (٢كو ٣: ٧ و١١ و١٣)، و"البرقع" الذي كان على قلوب اليهود مثل بُولُسَ (٣: ١٤). أما التي استُبدلت - كخطة الله للتقدم إلى الأمام - "غير الموجود" في هَذَا العالم - وعلى الرغم مِنَ حيادية التعبير، إلا أن هذه العبارة تشير إلى بشر (١كو ١: ٢٨). ومن الأمور التي ستُستبدل مِنَ خلال التغييرات التي ستنجم عن المجئ الثاني للمسيح: **(أ)** الجوف والأطعمة (٦: ١٣)، فأجسادنا الحالية سوف تتغير)، **(ب)** النبوات والمعرفة (← *gnōsis*، ١١٩٤) المفاهيمية، والتي وإن كانت في أفضل حالاتها جزئية، سيتم التخلي عنها، مثلما يترك الشخص الراشد "ما للطفل" حين يعرف الله مباشرة وبالنظر (١٣: ٨ و١٠ و١١).

٣. والبشر يحاولون - بقصد أو بدون قصد - أن يناقضوا أو يلغوا مبادئ وقوى العمل الإلهي التي تعمل مِنَ أجل الخلاص. والكرازة بالتبرير بواسطة الختان، أو السعي للتبرير بأعمال الناموس، فإن ذلك لا يبطل عثرة الصليب فحسب (غل ٥: ١١)، بل ويبعد نفسه عن الْمَسِيحِ ونعمته (٥: ٤). غير أنه كما أن الإِيمَانِ لا يبطل الناموس (رو ٣: ٣١)، الناموس بدوره لا يلغي مواعيد العهد (غل ٣: ١٧)، وعدم إيمان إِسْرَائِيلَ لا يبطل أمانة الله (رو ٣: ٣)، وعلى ذلك سيظل إنجيل النعمة ثابتاً على الرغم مِنَ الجهود البشرية التي تُبذل لإلغائه، وسوف ينتظر في النهاية.

انظر أيضاً *atheteō*، يرد، يرفض، يرذل، يتهاون (١١٩)؛ *exoutheneō*، مرفوض باحتقار، يُرذل (٢٠٢٤).

٢٩٣٦ (*katartizō*، يُكمِّل، يضع بالترتيب، يُصلح) ← ٧٨٧.

٢٩٣٧ (*katartisis*، أن يكون كاملاً، تكميل) ← ٧٨٧.

٢٩٣٨ (*katartismos*، تكميل، تحضير، لوازم) ← ٧٨٧.

٢٩٣٩ (*kataseiō*، يهتز أو يلوح باليد كإشارة، هزّ) ← ٤٩٤٠

٢٩٤١ κατασκευάζω، κατασκευάζω، (*kataskeuazō*)، يستعد، يهيئ، يبني، ينصب، يجهز، يؤثث (٢٩٤١)؛ παρασκευάζω (*paraskeuazō*)، يهيئ (نفسه)، يستعد (٤١٨٦)؛ παρασκευή (*paraskeuē*)، يوم التحضير، الإستعداد (٤١٨٧)؛ ἀπαρασκεύαστος (*aparaskeuastos*)، غير مستعد (٥٦٤).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي كلا المُركّبات ترد بخصوص البدء في تزيين الغرف وعمل أنواع وطرق مختلفة مِنَ التحضيير للإحتفالات (مثل؛ الملابس، وجبات الطعام، وكذا المعارك سواء كانت برية أو بحرية). تُستخدم *kataskeuazō* أيضاً في المعنى الباطني، مع أولئك الذين يتعلمون وكذا للتحضير للطقوس الدينية. كما يرد الفعل أيضاً في الهندسة والمنطق الفلسفي في بناء الحجج الإيجابية.

٢. (أ) وردت كلمة *kataskeuazō* في سب ٣٠ مرة. وفي إش ٤٠: ٢٨؛ ٤٣: ٧؛ ٤٥: ٧ و٩، والفعل يشير إلي عمل الله للإعداد في سياق الخليقة. تجهيز الجيوش بالأسلحة والسفن ذكر في ١مك ١٠: ٢١؛ ١٥: ٣. وكتب الأبوكريفا تستخدم أيضاً *kataskeuazō* في العلاقة بإنتاج الأوثان (رسالة إرميا ٩ و٤٥ - ٤٦).

(ب) ترد *paraskeuazō*، ١٦ مرة في سب. وهي في إر ٦: ٤؛ ٥٠: ٤٢؛ ٥١: ١١ (= سب ٢٧: ٤٢؛ ٢٨: ١١)، تشير إلى الإعداد للمعركة، وفي طوبيت ٨: ١٩؛ مك ٢: ٢٧؛ ٦: ٢١ ترد في تقارير إعداد وجبة طعام.

(ج) ويستُعمل كلا الفعلين في أنشطة أخرى للإعداد: تشييد أحد الأبنية (عد ٢١: ٢٧؛ ٢ أخ ٣٢: ٥)، حراثة حقل (أم ٢٤: ٢٧ = سب ٢٤: ٤٢)، أو بسط شبكة كفخ (أم ٢٩: ٥).

ع. ج تُوجد كلمة *paraskeuazō* في ع. ج ٤ مرات، أما كلمة *kaiaskeuazō* فنجدها ١١ مرة.

١. في أع ١٠: ١٠ تشير كلمة *paraskeuazō* إلى إعداد الطعام، في حين أنها في ١كو ١٤: ٨ وردت في فقرة تتحدث عن عدم كفاية التكلم بألسنة، وجاءت في التشبيه المجازي للإعداد للمعركة. وفي ٢كو ٩: ٢ - ٣ استُخدمت فيما يتعلق بمسيحيين أخائية، "الذين كانوا مستعدين منذ العام الماضي للجمع" لكنيسة أورُشَليمَ، والآية التالية تتضمن الاستخدام الوحيد في ع. ج للصفة *aparaskeuastos* عن احتمال عدم استعدادهم للقيام بذلك بأي حال.

٢. (أ) استُخدمت كلمة *kataskeuazō*، ٣ مرات بشأن عمل يوحنا المعمدان في تهيئة الطَّريقُ لملاك الرَّبِّ (مت ١١: ١٠؛ مر ١: ٢؛ لو ٧: ٢٧) ومن بين عمله أن يهيئ للرب "شعباً مستعداً" (١: ١٧). وفي كُلّ مرة يُقتبس مِنَ مل ٣: ١ (ما وجود صدى لما جاء في خر ٢٣: ٢٠؛ إش ٤٠: ٣، وكلاهما يستخدم كلمة *hetoimazō*، [← *hetoimos*، ٢٢٨٩]).

(ب) استخدمت *kataskeuazō* في ١بط ٣: ٢٠ (بالارتباط مع المعمودية) في معرض الحديث عن بناء فلك نوح. وكل أمثلة ع. ج الأخرى لهذا الفعل جاءت في رسالة العبرانيين وتشير إلى تشييد وتأثيث أحد المباني. ومفهوم ع. ق عن عمل الله الكلي في الخليقة يقدم لنا التشبيه ببناء بيت وينتهي إلى أن باني الكل هُوَ الله (٣: ٣ - ٤). والفكر الأساسي هنا إنما يشير إلى المَسِيحِ كباني الكَنِيسَةِ. وتشير عب ١١: ٧ إلى بناء فلك نوح في طاعة الإيمان، بغرض الإعداد لهربه هُوَ وأسرته مِنَ الخطر القادم. وفي ٩: ٢ و٦، وفي فقرة تتحدث عن تضحية يَسُوعَ الفريدة، يشير الكاتب إلى إقامة خيمة الاجتماع للعبادة على أساس التَّعْلِيمَات التي أصدرها الله.

٣. والاسم *paraskeuē* يعني الإعداد بصفة عامة، غير أن ع. ج يستخدمها دائماً كتعبير زمني للإشارة إلى "يوم الاستعداد" الذي يسبق السبت، أو عيد الفصح مت ٢٧: ٦٢؛ مر ١٥: ٤٢؛ لو ٢٣: ٥٤؛ يو ١٩: ١٤ و٣١ و٤٢.

انظر أيضاً *hetoimos*، جاهز، مستعد (٢٢٨٩)؛ *zōnnymi*، يمنطق (٢٤٣٩).

٢٩٤٢ (*kataskēnoō*، يأوي، يتآوى، يسكن) ←٥٠٠٨.

٢٩٤٣ (*kataskēnōsis*، مكان للعيش، وكر) ←٥٠٠٨.

٢٩٥٨ (*katasphragizō*، يختم، مختوم) ← ٥٣٨٢.

٢٩٦١ (*katatomē*، بتر، قطع) ← ٤٣٦٢.

٢٩٦٨ (*kataphileō*، يقبّل) ← ٥٧٩٧.

٢٩٦٩ καταφρονέω καταφρονέω، (*kataphroneō*)، يحتقر، يستهين (٢٩٦٩)؛ περιφρονέω، (*periphroneō*)، يحتقر، يستهين (٤٣٦٨)؛ καταφρονητής، (*kataphronētēs*)، متهاون، محتقر (٢٩٧٠).

ث ي&ع. ق في ث ي يشيع استعمال كلمة *kataphmneō* ومعناها يحتقر أو يتجاهل شخصاً أو شيئاً. أما مِنَ ناحية ما إذا كانت إطراءً أم استهجاناً فهذا يتوقف على مِنَ هُوَ الشخص، أو ما هُوَ الشئ، الذي يُراد الاستخفاف به. أما كلمة *periphroneō* فيمكن أن تُستخدم مرادفاً لكلمة *kataphroneō*، على الرغم مِنَ أن معناها الأساسي هُوَ ببساطة أن تفكر ملياً في شئ ما.

في سب جاءت كلمة *kataphroneō* في علاقتها مع الله (هُوَ ٦: ٧ = سب ٦: ٨)، الأب (تك ٢٧: ١٢)، الأم (أم ٢٣: ٢٢)، طرق الناموس (١٩: ١٦). ومثل هَذَا الاحتقار - يُعد بالطبع عقوقاً شائناً. أما كلمة *periphroneō* فلها معنى حسن في احتقار للمحن (٤مك ٦: ٩)، والعذابات (٧: ١٦)، والألم (١٤: ١). أما كلمة *kataphronētēs* فتعني الشخص الذي يتعامل بخيانة وخسة (حب ١: ٥؛ ٢: ٥؛ صف ٣: ٤).

ع. ج كلمة *kataphroneō* ترد ٩ مرات في ع. ج. وفي القول المأثور في مت ٦: ٢٤، وهي مِنَ الناحية الأخلاقية محايدة، وفي عب ١٢: ٢، جاءت بمعنى حسن، حيث ذُكر أن يَسُوعَ استهان بخزي الصليب. لكنها جاءت بمعنى ردئ في التحذيرات مِنَ الاستهانة بلطف الله (رو ٢: ٤)، وكنيسته (١كو ١١: ٢٢)، إخوة يَسُوعَ الأصاغر (مت ١٨: ١٠)، الشاب الرئيس في الْكَنِيسَةِ (١تي ٤: ١٢)، والسادة المَسِيحيين (٦: ٢). وجاءت أيضاً بمعنى سيئ حيث ينتقد بطرس الهراطقة لاستهانتهم "بالسادة" (مِنَ المحتمل أن المقصود سيادة المَسِيحِ التي تُمارس مِنَ خلال القائمين على الْكَنِيسَةِ (٢بط ٢: ١٠؛ انظر قض ٨، حيث تُستخدم كلمة *atheteō*، يرفض).

وكلمة *periphroneō* لا ترد إلا في تي ٢: ١٥، والمعنى هنا يماثل ما جاء في ١تي ٤: ١٢. أما كلمة *kataphronētēs* فلا ترد إلا في الاقتباس الذي اقتبسه بُولُسَ مِنَ حب ١: ٥، ذلك في نهاية عظته الكرازية في أنطاكية بيسيدية (أع ١٣: ٤١) حيث تأتي بمعنى "متهاونين".

٢٩٧٠ (*kataphronētēs*، متهاون، محتقر) ← ٢٩٦٩.

٢٩٧٧ (*kateidōlos*، مَمْلُوءٌ أَصْنَاماً) ← ١٦٣١.

٢٩٨٠ (*katexousiazō*، يتسلّط، يستبد) ← ٢٠٢٦.

٢٩٨٩ (*katēgoreō*، يشتكي، يتهم) ← ٢٩٩٧.

٢٩٩٠ (*katēgoria*)، شكاية، إتهام ← ٢٩٩١.

٢٩٩١ κατήγορος κατήγορος، (*katēgoros*)، يشتكي، يتهم (٢٩٩١)؛ κατήγωρ، (*katēgōr*)، مشتكي (٢٩٩٢)؛ κατηγορέω، (*katēgoreō*)، يشتكي، يتهم (٢٩٨٩)؛ κατηγορία، (*katēgoria*)، شكاية، إتهام (٢٩٩٠).

ث ي&ع. ق كلمة *katēgoros* تعني التكلم ضد شخص ما، أو اتهام شخص، وكاسم تعني المشتكي أو مِنَ يتهم. والشَّيْطَانَ هُوَ المشتكي الأكبر في ع. ق، على الرغم مِنَ أن هناك مِنَ البشر أيضاً مِنَ يقومون بعمله (دا ٦: ٥). والأساس الكتابي لهذا التَّعْلِيمَ نجده بصفة خاصة في أي ١ - ٢؛ زك ٣. والشَّيْطَانَ باعتباره المشتكي يركز على إسْرَائِيلِ، ولكنه يتهم الأشخاص أيضاً. وهو يعمل وبصفة خاصة حين يشتكي الناس بعضهم مِنَ بعض، أو يركبون المخاطر، أو يعيشون في إهمال. ويمكن للشَّيْطَانَ أن يظهر في المحكمة السماوية حين يريد ذلك، ويُطرد فقط على أساس وقائع القضية. والملاك ميخائيل هُوَ خصمه.

ع. ج مِنَ الجلي أن رؤ ١٢: ١٠ قائمة على أساس المفاهيم اليهودية، وهنا فقط في ع. ج دُعِيَ الشَّيْطَانَ *katēgōr* "المشتكي". وقيل إنه يشتكي ضد أولاد الله "ليلاً ونهاراً". وبعد صعود المَسِيحِ إلى المجد، طرح الشَّيْطَانَ مِنَ السماء (١٢: ٧ - ٩). ونفس صورة سقوط الشَّيْطَانَ، ولكن بدون استخدام كلمة *katēgoros* نجدها في لو ١٠: ١٨؛ يو ١٢: ٣١؛ رو ٨: ٣٣ - ٤٤. ويَسُوعَ، الشفيع، يحل محل المشتكي. وفي بعض فقرات ع. ج الأخرى تشير كلمة *katēgoros* إلى مشتكين مِنَ البشر أمام المحاكم الدنيوية، كما كان الحال بالنسبة لأعداء بُولُسَ الذين اشتكوا أمام الولاة الرومانيين (أع ٢٣: ٣٠ و٣٥؛ ٢٥: ١٦ و١٨).

وكلمة *katēgoreō* مشتقة مِنَ *katēgoros* وتعني أن يكون مشتكياً، يخون، يعلن. لقد تجسس أعداء يَسُوعَ عليه ليروا ما إذا كان سيعمل معجزات شفاء في السبت، حتى يتسنى لهم اتهامه بأنه انتهاك السبت وذلك أمام المجمع المحلي (السنهدريم، مر ٣: ٢؛ لو ٦: ٧). ولقد اشتكى رؤساء الكهنة يَسُوعَ أمام بيلاطس الوالي (مر ١٥: ٣ - ٤؛

لو ٢٣: ١٠ و١٤). وتتكرر الْكَلِمَةَ في سفر الأعمال، بسبب القصص المتكررة الخاصة بالهجوم على بُولُسَ (٢٢: ٣٠؛ ٢٤: ٢؛ ٢٥: ٥؛ ٢٨: ١٩). وقد دافع عن نفسه بالإشارة إلى أن المشتكين عليه لا يمكنهم إثبات اتهاماتهم (٢٤: ١٣ و١٩؛ انظر ٢٥: ٥ و١١ و١٦). ولقد لجأ إلى قيصر، ولكن ليس بهدف أن يشكو اليهود (٢٨: ١٩).

استخدمت أيضاً كلمة *katēgoreō* بمعنى غير قانوني في رو ٢: ١٥: "... وأفكارهم فيما بينها مشتكية أو محتجة".

ويشير ما جاء في يو ٥: ٤٥ إلىالدينونة الأخيرة. ويَسُوعَ ليس هُوَ الذي سيشتكي على اليهود الذين لم يؤمنوا به، لكن الذي سيعمل ذلك هُوَ موسى، لأن أولئك الذين رفضوا الإِيمَانِ بيَسُوعَ يرفضون أيضاً الإِيمَانِ بناموس موسى، الذي يشهد ليَسُوعَ (٥: ٤٦).

وكلمة *katēgoria* مشتقة مِنَ *katēgoros*، وتعني اتهام بالمعنى القانوني. ولقد سأل بيلاطس رئيس الكهنة ما هي "أية شكاية تقدمون على يَسُوعَ (يو ١٨: ٢٩). وقد طلب مِنَ تيموثاوس ألا يقبل شكاية على شيخ ما لم يكن هناك شاهدان أو ثلاثة شهود (١تي ٥: ١٩؛ انظر تث ١٩: ١٥). ومِن بين الشروط التي يجب أن تتوفر في المرشح لأن يكون شيخاً في الْكَنِيسَةِ هُوَ ألا يكون أولاده "في شكاية الخلاعة ولا متمردين" (تي ١: ٦).

انظر أيضاً *diabolos*، الصفة: مفتري؛ الاسم: شَيْطَانَ، إبليس (١٣٣٣)؛ *krima*، دينونة (٣٢١٠)؛ *enkaleō*، يشكو، يشتكي (١٥٩٢).

٢٩٩٢ (*katēgōr*)، مُشتكي) ← ٢٩٩١.

٢٩٩٤ κατηχέω، κατηχέω (*katēcheō*)، يُعلِّم، يُرشد، يُخبر (٢٩٩٤).

ث ي&ع. ق ١. هذه الْكَلِمَةَ نادرة في ث ي. ولم تُوجد إلا في تاريخ متأخر. وهي في الأصل تعني "يعلن مِنَ فوق"، وعلى هَذَا تشير إلى عمل الشعراء أو الممثلين الذين يتكلمون مِنَ على المسرح. والْكَلِمَةَ في كتابات بلوتارك تحمل المعنى العام يقدم معلومات عن شئ ما، أو يبلغ عن شئ ما. كما وُجدت أيضاً بمعنى يعلم، يدرس. والاسم المشتق *katēchēsis* يرد في كتابات الرواقيين.

٢. لا ترد الْكَلِمَةَ في سب، واستخدامها في كتابات فيلو، ويوسيفوس، تتطابق مع ث ي.

ع. ج يستخدم كُلّ مِنَ بُولُسَ ولوقا هَذَا الفعل ٤ مرات (لكل منهما). واستخدام لوقا لها يغطي المعاني العادية: يخبر عن شئ ما (أع ٢١: ٢١ و٢٤) أو يعلم شخصاً (١٨: ٢٥). ومعنى الْكَلِمَةَ كما جاءت في لو ١: ٤ يدور جدل حوله مِنَ ناحية ما إذا كان ثاوفيلس كان يتلقى تقارير عن حَيَاةُ يَسُوعَ، وموته وقيامته، أم كان يتلقى تَعْلِيمَاً رسمياً يتعلق بتَعَالِيمَ يَسُوعَ. وإذا كان الافتراض الأخير هُوَ الصَّحِيحَ، تكون كلمة *katēcheō* هنا قد استُخدمت ككلمة فنية للتَعْلِيمَ المَسِيحِي (انظر التعليق فيما يلي).

يستخدم بُولُسَ كلمة *katēcheō* استعمالاً قاصراً على معنى يعلم شخصاً ما فيما يتعلق بمضمون الألم (انظر ١كو ١٤: ١٩؛ غل ٦: ٦؛ وفي رو ٢: ١٨ كان الناموس هُوَ موضوع التَعْلِيمَ)، ولذلك فإنه يمكن اعتبار الْكَلِمَةَ تعبيراً فنياً عن "التَعْلِيمَ المتعلق بالإيمان". ويبدو أن هَذَا المعنى على وجه الخصوص مناسباً في ١كو ١٤: ١٩، حيث يؤكد بُولُسَ أنه يفضل أن يتكلم خمس كلمات مفهومة لكي "يعلم آخرين" بدلاً مِنَ عشرة آلاف كلمة بلسان، لأن هَذَا على كُلّ حال ربما يشجع المتكلم على تمجيد ذاته.

ويقول بُولُسَ في (غل ٦: ٦) أن الشخص الذي يتلقى التَعْلِيمَ *kate-choumenos*، (*katēcheō*) عليه أن يتكفل بالاحتياجات المالية للمعلم *katēchōn*، (*katēcheō*). وهذا أول دليل يتوفر لنا عن وظيفة مُعلِّم أيام الْكَنِيسَةِ الأولى (قا؛ ١كو ٩: ٣ - ١٨)، وربما يكون بُولُسَ نفسه هُوَ الذي أطلق كلمة *katēchōn* على مُعلِّم الإِنْجِيلِ.

In Gal. 6:6 Paul enjoins that the one who is taught *(kate-choumenos.* pres. pass. part، of *katēcheō)* should supply the material needs of the teacher *(katēchōn.* pres. act. part، *of katēcheō).* This is the earliest evidence we have for a teaching office in the early church (cf. 1 Cor. 9:3-18)؛ perhaps Paul himself introduced the term *katēchōn* for the teacher of the gospel.

واستخدام كلمة *katēcheō* كتعبير فني نجده أيضاً في أع ١٨: ٢٥، إذا كانت عبارة "في طريق الرَّبِّ" تشير إلى عمل الله الفدائي في الْمَسِيحِ وفي التاريخ. وفي الوقت الذي كتب فيه أكليمندس الثاني ١٧: ١ (مَنتصف القرن الثاني الميلادي) كانت لفظة *katēcheō* قد أصبحت التعبير العادي لإعطاء التَعْلِيمَ الخاصة بالمعمودية لطالبي العماد. وأصبح يُطلق على هذه العملية *katēchēsis* (ومنها أخذت اللغة الإنجليزية كلمتي "catechesis" و"catechism").

انظر أيضاً *didaskō*، يُعلِّم (١٤٣٨)؛ *didaskalos*، معلِّم، سيد (١٤٣٧)؛ *didaskalia*، تَعْلِيمَ، تدريس (١٤٣٦)؛ *paideuō*، يُربِّ، يُوجِّهُ، يُعلِّمُ، (٤٠٨٤)؛ *paradidōmi*، يسلِّم، يدفع إلى، يبذل، يستودع (٤١٤٠).

٢٩٩٦ (*katischyō*، يقوى، يهيمن، يسود) ← ٢٧٠٩.

٢٩٩٧ (*katoikeō*، مسكن) ← ٣٨٧٥.

٢٩٩٩ (*katoikētērion*، مسكن، سكن) ← ٣٨٧٥.

٣٠٠١ (*katoikizō*، يؤهل بالسكان) ← ٣٨٧٥.

٣٠٠٤ (*katō*، أسفل، تحت، سُفلي) ← ٥٣٩.

٣٠٠٥ κατώτερος، κατώτερος (*katōteros*)، سُفلي (٣٠٠٥).

ث ي&ع. ق كلمة *katōteros* مشتقة مِنَ كلمة *katō* يعني تحت أو أسفل. وفي سب ترد بالأكثر في المزامير، للإشارة إلى أية منطقة في الحَيَاةُ تكون مهددة، أو إلى عالم الموتى نفسه (٦٣: ٩؛ ٦٨: ١٣؛ ٨٨: ٦؛ ١٣٩: ١٥).

ع. ج لا ترد كلمة *katōteros* في ع.ج إلا في أف ٤: ٩ "الْمَسِيحِ نزل إلى أقسام الأرض السفلى". وقد طرحت الأسئلة التالية هل الـ comparative *katōteros* هنا استُخدمت بمعنى التفضيل "إلى أدنى مناطق الأرض السفلية"، أم بالمعنى القطعي " إلى مناطق الأرض التحتية"؟ وهل "a gen. of apposition "of the earth? إذا كان الأمر كذلك، كان معنى التعبير "الأجزاء الدنيا" أي الأرض أم هُوَ partitive gen.؟، وإذا كان كذلك، فإن التعبير يكون معناه أدنى أجزاء الأرض. هل كلمة *katōteros* تتناغم مع التعبير الذي استُخدم في ع. ق "أسافل الأرض" الذي يمكن أن يشير إلى الأرض نفسها (مز ١٣٩: ١٥) وكذلك إلى الجحيم "أسافل الأرض" (٦٣: ٩؛ انظر طوبيت ١٣: ٢)؟ وطبقاً لتقاليد معلمي اليهود، مِنَ بين أسماء جهنم (← *geenna*، ١١٤٧) أسافل الأرض، أسافل الدنيا.

ربما يعتمد ما جاء في أف ٤: ٩ على تفسير يهودي قديم لما جاء في مز ٦٨: ١٨ الذي صعد فيه موسى إلى السماءِ ليتسلم التوراة ثم نزل إلى الأرض لكي ينقلها للبشر، وهذا التفسير طبق عندئذ على الْمَسِيحِ

(← anabainō، ٣٢٦، لتفسير آخَرَ). أو ربما "نزل" و"أقسام الأرض السفلى" تشيران إلى مَوْتِ يَسُوعَ. فأي شخص يموت - وطبقاً لما يقوله اليهود - يذْهَب إلى عالم الموتى، وعالم الموتى هَذا يقع تحت الأرض (← ٨٧ و hadēs) - ومن هنا جاءت كلمة "نزل".

وناهيك عن أي مِنَ التفسيرين هُوَ الصَّحِيحَ، فقد تجسد يَسُوعَ بالفعل وبطريقة بحيث أنه أخذ مصيرنا النهائي، المَوْتِ، على نفسه. وهكذا ألقي الضوء على العبارة التي وردت في أف ١: ٢٠ - ٢٣. وعبارة "ويملأ الكل في الكل" تعني أكثر الارتفاعات علواً، وأكثر المناطق السفلية عمقاً (عالم الموتى). ولكنها تعني أيضاً أنه أعطي سلطاناً فوق كُلّ الكائنات، ولا سيما الأرواح. وفي النهاية فهو أمر لا يقدم ولا يؤخر مِنَ ناحية ما إذا كانت الأرض نفسها، أو مناطق تقع أسفل سطحها هي التي أشير إليها في أف ٤: ٩. أما المهم فهو أن المَسِيح، الذي رُفع إلى المجد، غلب كُلّ القوى والسلاطين والسيادات. وهو بهَذا أعطى عطايا لكنيسته.

انظر أيضاً abyssos، الْهَاوية، عالم الموتى، حفرة (١٢)؛ hadēs، هاديس، هاوية، عالمُ المَوتى، جحيم (٨٧)؛ geenna، جهنم، جحيم (١١٤٧)؛ tartaroō، يطرح في جهنم (٥٤٣٤).

٣٠٠٨ καῦμα، καῦμα (kauma)، حَرّ، إحتراق (٣٠٠٨)؛ καυματίζω (kaumatizō)، يُحرق، يحترق (٣٠٠٩)؛ καῦσις (kausis)، حريق، حرارة (٣٠١١)؛ καυσόω (kausoō)، يُحرق في النار، يُحرق (٣٠١٢)؛ καύσων (kausōn)، حَرّ (٣٠١٤).

ث ي&ع. ق ١. كلمة kauma في ث ي تعني: يحترق، يسخن، ولا سيما سفحة الشَمْس، أو حرارة الشَمْس، وبمعنى منقول تعني حرارة الحمى، حرارة السحب الملتهبة، عضة الصقيع "أما kaumatizō معناها يجف بسبب الحرارة، أو بالتمدد، أو في صيغة المبني للمتوسط يعاني مِنَ الحمى. وبقية كلمات هذه المجموعة كلها تتعلق بالاحتراق، أو الحرارة الشديدة.

٢. كلمة kauma في سب تأتي في غالبية الأحيان ترجمة لكلمة hōreb (كُلّ منها وردت ٤ مرات) بمعناها الأصلي: حرارة الشَمْس، أو الشَمْس الحارقة (انظر تك ٣١: ٤٠؛ إر ٣٦: ٣٠ = سب ٤٣: ٣٠؛ انظر سيراخ ٤٣: ٣)، ولكنها تأتي أيضاً بالمعنى المنقول وهو: حرارة الحمى (أي ٣٠: ٣٠). ومع ذلك، كان استخدامها موضعاً، وهذا ما يمكن معرفته مِنَ سياق كُلّ حالة.

(أ) وحتى في إر ٣٦: ٣٠ يجب أن يُلاحظ السياق. وحقيقة أن جثة يهوياقيم تكون مطروحة للحر نهاراً وللبرد ليلاً، إنما هي علامة على دينونة إلهية ضده بسبب إثمه. ونفس الفكرة نلمسها في شكوى أيوب: "عظامي احترقت مِنَ الحمى فيَّ" (٣٠: ٣٠). ولقد رأى في هَذا أن الله أصبح عدواً قاسياً بالنسبة له (٣٠: ٢١).

(ب) استُخدمت كلمة kauma أيضاً كمثل على المحنة والمتاعب. وهكذا نرى في إر ١٧: ٨ أن الذي يثق في الرَّبّ "يكون كشجرة مغروسة على مياه [والتي لا تخشى] إذ جاء الحر ويكون ورقها أخضر". وهكذا أيضاً في (سيراخ ١٤: ٢٧) والذي يتبع الحكمة "يستتر بظلها مِنَ الحر"، وفي مجدها يجد راحة، وإذا كان إشعياء يتطلع إلى حكم السلام الآتي، منذ تنبأ أن مجد الله سيكون "مظلة... نهاراً مِنَ الحر" إش ٤: ٦.

(ج) استُخدمت كلمة kausis للنار الطبيعية. لخبز الخبز (إش ٤٤: ١٦)، وعلى المذبح (٤٠: ١٦) أو على منارة الذَّهَب (٢ أخ ١٣: ١١). وكلمة kausōn تشير إلى الحرارة، ولا سيما حرارة الشَمْسِ (تك ٣١: ٤٠؛ إش ٤٩: ١٠؛ يون ٤: ٨).

ع. ج مجموعة هذه الْكَلِمَةَ ترد في ع. ج ٤ مرات في الاناجيل، ٥ مرات في الرسائل العامة، و٤ مرات في سفر الرؤيا. (١) رؤ ١٦: ٨ - ٩ تتحدث عن دينونة إلهية وغضب. فجام الغضب الرابع سُكب على الشَمْس، والتي "أعطيت أن تحرق [kaumatizō] الناس بنار" فاحترق الناس [kaumatizō] احتراقاً عظيماً [kauma].

٢. يتحدث ما جاء في مت ١٣: ٦، مر ٤: ٦ عن سقوط البذار على "الأماكن" المحجرة ... فنبت ... ولكن لما أشرقت الشَمْس احترق (kaumatizō). وهذا المثال يشير إلى أولئك الذين يعثرون في كلمة الله إذا وقع ضيق أو اضطهاد.

٣. في رؤ ٧: ١٦، تعرض شعب الله لمحنة عظيمة واستشهاد وقد رُفعوا إلى الأمجاد السماوية: "لن يجوعوا بعد ولن يعطشوا بعد ولا تقع عليهم الشَمْس ولا شئ مِنَ الحر [kauma]".

٤. في ٢بط ١٠ و١٢، استُخدمت كلمة kausoō للنار الأخروية التي ستحرق العناصر قبل أن تُخلق "سموات جديدة وأرضاً جديدة" وفي عب ٦: ٨ استُخدمت كلمة kausis لحرق الشوك والحسك الذي لا فائدة منه - وهذا رمز لهلاك الله النهائي لأولئك الذين سقطوا.

٥. وكلمة kausōn تشير إلى حرارة النهار بسبب حرارة الشَمْس المحرقة (مت ٢٠: ١٢؛ لو ١٢: ٥٥؛ يع ١: ١١). وآخر استعمال لهَذه الْكَلِمَةَ كان بأسلوب مجازي يشير إلى نهاية قيمة الثروات.

انظر أيضاً pyr، نار (٤٧٨٦).

٣٠٠٩ (kaumatizō، يُحرق، يحترق) ←٣٠٠٨.

٣٠١١ (kausis، حريق، حرارة) ← ٣٠٠٨.

٣٠١٢ (kausoō، يُحرق في النار، يُحرق) ←٣٠٠٨.

٣٠١٣ καυστηριάζω، καυστηριάζω (kaustēriazō)، موسوم بعلامة مِنَ حديد محمّى، مُصنَّف(٣٠١٣).

ث ي&ع. ق هَذا الفعل في ث ي ورد بمعنى يحرق بقضيب حام، مُوسوم بالنار. ولا يرد الفعل في سب، غير أنه ورد في ٤مك ١٥: ٢٢ الاسم المشتق وهو kautērion بمعنى موسوم.

ع. ج المرة الوحيدة التي وردت فيها كلمة kausteriazō في ع. ج كانت في ١تي ٤: ٢، حيث أشار بُولُسَ إلى المُعَلِّمِينَ الكذبة بأنهم "موسومة" ضمائرهم. وربما كانت حالة هؤلاء الهراطقة أنهم كانوا أناساً تملكهم الشَّيْطَانَ أو القوى الشَّيْطَانية أو أن ضمائرهم كانت متبلدة مِنَ ناحية الأمور الأخلاقية.

انظر أيضاً stigma، علامة، سمة (٥١١٦)؛ charagma، سمة، نقش (٥٩٧٦).

٣٠١٤ (kausōn، حَرّ) ← ٣٠٠٨.

٣٠١٦ (kauchaomai، يفتخر، إفتخار) ← ٣٠١٧.

٣٠١٧ καύχημα، καύχημα (kauchēma)، تفاخر، فخر، موضوع إفتخار (٣٠١٧)؛ καύχησις (kauchēsis)، فخر، إفتخار (٣٠١٨)؛ καυχάομαι (kauchaomai)، يفتخر، إفتخار (٣٠١٦)؛ ἐγκαυχάομαι (enkauchaomai)، تفاخر (١٥٩٥)؛ κατακαυχάομαι (katakauchaomai)، يفتخر على، يتباهى، ينتصر على (٢٨٧٨).

ث ي&ع. ق ١. كُلّ الكلمات السابقة وردت في ث ي. وكلمة katakauchaomai ومعناها يتبجح ضد شخص أو يعامله بازدراء أو احتقار. وكلمة kauchēma تشير إلى موضوع التفاخر (وكذلك كلمة kauchēsis) إلى الكلمات التي استخدمها الشخص الذي يتفاخر،

كما أنها تشير في العادة أيضاً إلى عمل التباهي. وعلى الرغم مِنَ أن اليونانيين يعترفون بحقّ تباهي الإنسان بنفسه، إلا أنهم يفرقون بشكل واضح بين هذا، وبين التباهي الذي لا مبرر له والذي يشهّر به الشعراء والكتبة الهجاؤون وغيرهم.

٢. وع. ق أيضاً يعترف بالتباهي المشروع، مثل؛ فخر البنين بآبائهم (أم ١٧: ٦)، أو الشيوخ بشيبتهم (أم ١٦: ٣١). ومع ذلك فإن التفاخر الشخصي ممقوت (أمل ٢٠: ١١ = سب ٢١: ١١؛ أم ٢٥: ١٤؛ ٢٧: ١)، وهو تعبير عن الحماقة والإثم (انظر مز ٥٢: ١؛ ٩٤: ٤) والأساس اللاهوتي لرفض كافة نوعيات مدح الذات مرده حقيقة أن أولئك الذين يتباهون يركزون انتباههم على ذواتهم، ولا يعودون يفكرون في الله الخالق والمخلص، ويتكلون على أنفسهم عوض أن يثقوا في الله، ويحمدون له نعمته وأمانته (إر ٩: ٢٣ - ٢٤ = سب ٩: ٢٢ - ٢٣). ومع ذلك، فالتفاخر بالله وبأعماله أمر محمود دائماً (تث ٣٣: ٢٩؛ ١أخ ١٦: ٢٨ - ٢٩؛ ٢٩: ١١؛ مز ٥: ١١؛ ٣٢: ١١؛ ٨٩: ١٦ - ١٧؛ إر ١٧: ١٤).

٣. ومجموعة الكلمات هذه لها في اليهودية نفس المعنى الموجود في ع. ق، فيما عدا أن الناموس قد أضيف إلى قائمة الأشياء الجديرة حقاً بالثناء (سيراخ ٣٩: ٨). وفي الفكر اللاهوتي لمعلمي اليهود، يُمتدح إبْرَاهِيمَ لأنه أكمل الناموس. كما أن معلمي اليهود حذروا أيضاً مِنَ الغطرسة والكبرياء الروحي، وشجعوا التواضع. وفضلاً عن ذلك أصبحت الآلام موضع فخر، لأن المؤمن يعتبر أنها مِنَ قبل الله.

ع. ج كلمة *kauchaomai* وردت في ع. ج ٣٧ مرة، ووردت كلمة *enkauchaomai* مرة واحدة، وكلمة *katakauchaomai*، ٤ مرات، أما الاسمان *kauchēsis* و*kauchēma* فقد ورد كُلٍ منهما ١١ مرة. وأغلبها ورد في رسائل بُولُسَ. وهو يستخدم هذه الكلمات ليؤكد فكرة تُعد أساس تَعْلِيمَه عن التبرير، وهي أن الْخَطِيَّة الأصلية هي تمجيد الذات، وعدم إعطاء الله ما هُوَ جدير به.

kauchaomai تتكرر بشكل معين في الفقرات الجدلية. وكما أن بُولُسَ هاجم التَّعْلِيمَ اليهودي الخاص بالتبرير بالأعمال، هكذا كان يعارض بشدة العادة المتصلة بهذا الأمر وهي مدح الذات، الذي يقوم على أساس تكميل الناموس. وعمق هَذَا *kauchēsis* كشفه السؤال البلاغي في رو ٣: ٢٧: "فأين الافتخار؟" وعلى أساس مبدأ الإيمان، كُل افتخار للإنسان ليس له قيمة.

وهذا واضح على وجه الخصوص في أف ٢: ٨ - ٩: "لأنكم بالنعمة مخلصون بالإيمَان وذلك ليس منكم هُوَ عطية الله. ليس مِنَ أعمال كيلا يفتخر أحد". وتفاهة تفاخر الإنسان - إذا كان على أساس الناموس الموسوي، تم توضيح عقمه في سياق ما جاء في رو ٢: ٢٣ (انظر أيضاً ٤: ٢، حيث أن أعمال إبْرَاهِيمَ لم تعطه ما يمكن أن يتفاخر به أمام الله غل ٦: ١٣).

وهاجم بُولُسَ بنفس القوة ثقة اليونانيين بالنفس، حيث كانوا يتفاخرون بحكمتهم (١كو ١: ٢٩؛ انظر أيضاً ٣: ٢١). وكل أشكال الافتخار حسب الجسد (٢كو ١١: ١٨؛ في ٣: ٣ - ٤) خاطئة. وهي تتضمن أموراً مثل الموقف المتغطرس للمسيحيين الأمميين ضد اليهود غير الْمَسِيحِيين (رو ١١: ١٧ - ١٨)، والتفاخر الباطل (١كو ٤: ٧؛ انظر ٢كو ٥: ١٢؛ ١٢: ٦؛ يع ٣: ١٤). والتفاخر الشخص شر ممقوت (٤: ١٦؛ انظر ١كو ٥: ٦)، وهو يتعارض مع الصيغة الصحيحة للتفاخر، وقد اقتبست مِنَ إر ٩: ٢٤ في ١كو ١: ٣١: "مِنَ افتخر فليفتخر بالرب" (انظر ٢كو ١٠: ١٧ - ١٨).

وعلى ذلك، فإن الصيغة الوحيدة الملائمة للفخر *kauchēsis* بالنسبة للمسيحيين هي أن يفتخروا بالله بيَسُوعَ الْمَسِيحِ (رو ٥: ١١؛ انظر في ٣: ٣)، أو، كما جاء في غل ٦: ١٤ ألا نَفتخر إلا بصليب ربنا يَسُوعَ الْمَسِيحِ. و*kauchēsis* بالنسبة للمسيحي يمكن أن يتضمن الفخر بأعمال الله، والّتي يشهد لها الرسل وكذلك بالأعمال التي تحققت أثناء الخدمة الرسولية. وبهذا المعنى يمكن لبُولُسَ أن يفتخر بالسلطان الذي أعطي له (٢كو ١٠: ٨؛ انظر رو ١٥: ١٧)، وذلك على النقيض مِنَ الرسل الكذبة (٢كو ١١: ١٢ - ٣٠).

كما يفتخر بُولُسَ أيضاً بالكنائس التي يمكن أن يرى فيها ثمر الإيمَانِ (١كو ١٥: ٣١؛ ٢كو ١: ١٤؛ ٧: ٤ و١٤؛ ٨: ٢٤؛ ٢تس ١: ٤ ← *ergon*، ٢٢٤٠). وفي سياق المجئ الثاني للمسيح، بوسعه أن يصف التسالونيكيين أنهم "إكليل افتخارنا" (١تس ٢: ١٩). كما كتب أيضاً أن الفلبيين سيكونون *kauchēma* "يوم الْمَسِيح" (في ٢: ١٦؛ انظر ١: ٢٦). وليس هناك مِنَ يحرمه مِنَ هَذَا الأساسَ الرسولي للافتخار (١كو ٩: ١٥).

وفي الطبيعي أن بُولُسَ كان يعرف المدى الذي نذْهَبِ إليه في افتخارنا. (انظر ٢كو ١١: ١٦ - ٣٠). ولا يستطيع الْمَسِيحِيون أن يفتخروا هنا إلا بضعفاتهم، لأنها هي التي تظهر قوة الله (١١: ٣٠؛ ١٢: ٥ و٩). أما إذا افتخرنا بسلوكنا (١: ١٢؛ انظر غل ٦: ٤؛ يع ٣: ١٤)، فإننا نفعل ذلك فقط إذا ما كنا نعتمد على الله في حياتنا، وأننا نعرف أننا مسؤولون أمامه (انظر ١كو ٩: ١٦). وحينما لا يكون الرَّبّ أساس ومضمون *kauchēma*، يظل التفاخر "في الجسد"، وعلى هَذَا يكون خطية. ومع ذلك، فإنه أمر حيوي أن نتمسك "بثقة الرجاء وافتخاره" (عب ٣: ٦؛ انظر رو ٥: ٢).

٣٠١٨ (*kauchēsis*، فخر، إفتخار) ← ٣٠١٧.

٣٠٢٦ (*keleusma*، هتاف) ← ٣٠٢٧.

٣٠٢٧ κελεύω، κελεύω، (*keleuō*)، يأمر، يَطْلُبُ (٣٠٢٧)؛ κέλευσμα، (*keleusma*)، هتاف (٣٠٢٦).

ث ي&ع. ق ترد كلمة *keleuō* كثيراً في ث ي، وهي تُستخدمان كأوامر شخصية تصدر مِنَ شخص ذو رتبة عالية، أو وضع عالٍ. أما استعمالها في سب فينحصر في كتب الأبوكريفا، حيث تستخدم لنوعيات مختلفة مِنَ الأوامر: مِنَ القادة الدينيين، مِنَ ضباط الجيش، مِنَ الملوك، الأنبياء، بل وحتى مِنَ الله. ومعنى كلمة *keleusma* في ث ي يتراوح ما بين أوامر صريحة إلى أوامر محكمة، وصيحات غير واضحة، وكثيراً ما تُستخدم بالنسبة لأمر صادر عن أحد الآلهة. وكلمة *keleusma* في سب لا ترد إلا في أم ٣٠: ٢٧ = سب ٢٤: ٦٢.

ع. ج وردت كلمة *keleuō* في ع. ج (٢٥ مرة)، وهي قاصرة في الغالب على إنجيل متى، وسفر الأعمال. والْكَلِمَةَ في سفر الأعمال لا تُستخدم إلا في الأوامر التي تصدر مِنَ سلطات بشرية: السنهدرين (٤: ١٥)، الخصي الحبشي (٨: ٣٨)، غمالائيل (٥: ٣٤)، هيرودس (١٢: ١٩)، الولاة (١٦: ٢٢)، الأمير (٢١: ٣٣؛ ٢٢: ٢٤؛ ٢٢: ٣٠؛ ٢٣: ١٠)، ورئيس الكهنة (٢٣: ٣)، فيلكس الوالي (٢٣: ٣٥)، فستوس (٢٥: ٦ و١٧ و٢١ و٢٣)، وقائد المئة (٢٧: ٤٣). وفي إنجيل متى، استُعملت كلمة *keleuō* أيضاً في الأوامر التي تصدر عن سلطات مِنَ البشر: مثل؛ بيلاطس (٢٧: ٥٨؛ ٢٧: ٦٤)، هيرودس (١٤: ٩). أما في إنجيل لوقا استُخدم الفعل في أمر يَسُوعَ بأن يحضروا له الأعمى (١٨: ٤٠).

ترد *keleusma* فقط في ١تس ٤: ١٦، حيث تدل على صيحة الأمر في بداية الباروسيا، وتكون مصحوبة مع صيحة النداء مِنَ أحد كبار الملائكة وصوت البوق. وليس مِنَ الواضح هنا أن الذي يُعطي هَذَا الـ *keleusma* إن كان الله، أو الْمَسِيحِ، أو أحد كبار الملائكة.

انظر أيضاً *dogma*، أمر، قضية، حكم، فريضة (١٥٠٤)؛ *entolē*، وصية، أمر، نظام (١٩٥٣)؛ *parangellō*، يأمر،

يوصي، يوعز بـ، يوجّه (٤١٣٣).

٣٠٢٩ (*kenodoxia*، رغبة في المديح، زهو، عُجب) ← ١٥١٨ وَ ٣٠٣١.

٣٠٣٠ (*kenodoxos*، توّاق للمديح، مغرور، مُعجب بنفسه، مُتَبَجّح) ← ١٥١٨ و ٣٠٣١.

٣٠٣١ κενός، κενός (*kenos*)، فارغ، رمزياً: بدون محتوى حقيقي أو قدرة، بلا نتيجة أو ربح، باطل (٣٠٣١)؛ κενόω، (*kenoō*)، يفرغ، يحطم، يعطل، يخلي (٣٠٣٣)؛ κενοδοξία، (*kenodoxia*)، رغبة في المديح، عُجب، زهو (٣٠٢٩)؛ κενόδοξος، (*kenodoxos*)، توّاق للمديح، مغرور، مُعجب بنفسه، مُتَبَجّح (٣٠٣٠).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kenos* في ث ي تعني "فارغ" على النقيض مِنَ كلمة "ممتلئ" *plērēs*. وهي في غالبية الأحوال تُستخدم بمعناها الحرفي عن الأشياء (مثل؛ وعاء فارغ، حفرة فارغة، أو بيت فارغ)، غير أنها في بعض الأحيان تُستخدم بالنسبة للأشخاص (مثل؛ (بيدين فارغتين). وحين تُستخدم بأسلوب مجازي بالنسبة للأشخاص، فإنها *kenos* تعني، إما الافتقار إلى المضمون، أو الافتقار إلى نتيجة (ولا سيما في تعبير *eis kenon*، دون جدوى)، أما بالنسبة للأشخاص فتعني، خادع، سطحي، يفتقر إلى الحكم السليم، عقيم.

والفعل *kenoō* معناه يفرغ، بمعنى ينهب، لا يبقي شيئاً. أما كلمة *kenodoxos* فتعني "مختال"، مغرور، وكلمة *kenodoxia* تعني إما كبرياء، غرور، وإما خطأ، وهم.

٢. ولا يوجد في اللغة العبرية مرادف دقيق لكلمة *kenos*. وتستخدم سب هذه الكَلِمَة لترجمة ١٩ كلمة عبرية مختلفة. وأكثر هذه الكلمات شيوعاً هي: فارغ، تافه، عديم الجدوى. وفي غالبية الأحوال تعني *rîq* بمعنى فارغ (مثل؛ إر ١٤: ٣، أواني، تث ١٥: ١٣، فارغ اليدين). غير أن لها أيضاً مغزى مجازي واضح. وفي ٩: ٤؛ ١١: ٣ تتحدث عن *andres kenoi* رجال بطالون ليسوا مِنَ ضمن شعب الرّبّ ومستعدين لأن يقوموا بأي عمل. وقد وصف الأنبياء البعد عن الرّبّ، كمن يسلم نفسه للباطل. والمعونة التي أجلبتها إِسْرَائِيلَ مِنَ مصر كانت "باطلاً وعبثاً" (إش ٣٠: ٧). لقد نست إِسْرَائِيلَ الرّبّ وبخروا للباطل، اي إلى الأوثان (إر ١٨: ١٥). وعلى النقيض مِنَ ذلك، نسل مباركي الرّبّ "لا يتعبون باطلاً" (إش ٦٥: ٢٣).

٣. وهذه الكَلِمَة تتكرر كثيراً في صرخات أيوب. فهو يكره النطق بالباطل (أي ٢٧: ١٢)، والتعازي الباطلة (٢١: ٣٤) مِنَ أصحابه. فهو يرى - ليست الأشياء التي مِنَ حوله فحسب، بل وحياته أيضاً تفضي إلى لا شئ. وهو يندب أشهر السوء (٧: ٣)، والرجاء الكاذب (٧: ٦)، الصراخ: "كُفّ عني لأن أيامي نفخة (٧: ١٦) وما لم ينقذه الرّبّ، سوف يهلك لا محالة.

ع. ج ١. ترد كلمة *kenos* في مثل الكرم حين أرسل المستأجرون عبد سيدهم "فارغاً" (مر ١٢: ٣؛ لو ٢٠: ١٠ - ١١). ومعظم المواضع الأخرى التي وردت فيها هذه الكَلِمَة في ع. ج كانت في كتابات بُولُسُ، حيث أضفى عليها معنى مميزاً، ولاسيما في التعبير السلبي *mē eis kenon*، ليس بلا جدوى، حيث التشديد على عدد الإنتاج، وعدم الفاعلية. وهو يستخدمها للقول بأنه في ظروف معينة فإن أموراً مثل النعمة (٢كو ٦: ١). والكرازة (١كو ١٥: ١٤)، والعمل المرسلي (١تس ٣: ٥)، بل وعمله هُوَ كرسول (غل ٢: ٢؛ في ٢: ١٦) لا يأتي بثمر، أو باطلاً، وإرسالية بُولُسُ باعتبارها عمل الله، تتسم بالقوة، وعلى النقيض مِنَ الأقوال الوثنية الفارغة، غير الفعّالة (أف ٥: ٢٦).

٢. يستخدم بُولُسُ كلمة *kenodoxia* (في ٢: ٣)، وكلمة *kenodoxos* (غل ٥: ٢٦)، كُلّ كلمة مرة واحدة، وكلتاهما تحمل معنى الغرور.

٣. وعلى غرار *kenos*، يستخدم بُولُسُ الفعل *kenoō* سلبياً، كما يستخدمه إيجابياً أيضاً. وهو يتحدث عن أمور معينة لا يجب أن نجعلها فارغة، أي لا نجعله عقيماً. ومن بين هذه الأمور، الإيمَان (رو ٤: ١٤)، صليب المَسِيح (١كو ١: ١٧) وافتخاره كرسول (٢كو ٩: ٣). والصليب والإيمَان يشكلون الموضوع الرئيسي للإنجيل وهما على هَذا يشكلان قوته. ومِنَ ثم فإن عثرة الصليب، والتي تدين كما أنها تخلص، لا يجب أن نفرغها مِنَ مضمونها بحكمة كلام دنيوي (١كو ١: ١٧). وطريق الخلاص بالإيمان، لا يجب أن نبطله بالتبرير بالناموس (رو ٤: ١٤).

٤. المعنى الدقيق لعبارة *heauton ekenōsen* (في ٢: ٧) كان موضع جدل كثير. والعبارة تعني حرفياً "فرّغ نفسه" (أخلى نفسه). ومعظم الدارسين يقولون إن ما جاء في (في ٢: ٦ - ١١) ما هُوَ سوى ترنيمة سابقة لبُولُسُ عن المَسِيح، اقتبسها بُولُسُ أثناء حجته حتى يوضح رأيه بأنه يتوجب على المَسِيحِيين أن يتجنبوا الأنانية، وأن يتحلوا بالتواضع، والبساطة في علاقاتهم، وبهذا يكون لهم الفكر الذي للمسيح (٢: ٥). وبعض المفكرين يفسرون إخلاء المَسِيح نفسه بأنه وبمحض حريته، استبدل وجوده السابق، وسماته الإلهية (٢: ٦) بحَيَاةُ عادية بشرية على الأرض (انظر ٢كو ٨: ٩). ومع ذلك، يقول آخرون إن الفقرة يجب أن تُترجم على النحو التالي: "لقد سكب حياته (انظر إش ٥٣: ١٢) حتى لا تشير إلى تجسد يَسُوعَ، بل لتسليمه نفسه على الصليب.

وما جاء في (في ٢: ٧) كان له دوره الهام في المناقشة الكريستولوجية. ولقد نجم عن ذلك ظهور تَعْلِيمَ الـ *kenōsis*، والذي على أساسه أخلى المَسِيح نفسه، ولم ينتفع على الأقل ببعض سماته الإلهية أثناء حياته بالجسد على الأرض. وهكذا، فإنه إبان فترة تجسده لم يكن الحاضر في كُلّ مكان، كلي المعرفة القادر على كُلّ شئ. وقد لجأ المنكرون إلى الإناجيل، ليبينوا أن يَسُوعَ كان يتعب، وكانت له احتياجاته البدنية الأخرى. كما أنه أنكر أنه كلي المعرفة (مر ١٣: ٣٢). ثم فسروا هَذا على أساس إخلاء ذاته مِنَ سماته الإلهية، الأمر الذي وُجدوا في (في ٢: ٧) تلّمح إليه.

وهذه الكريستولوجية تم التشكيك فيها على مستويين، (أ) إنها تثير بعض الأسئلة اللاهوتية المعينة. وسمات العالم بكل شئ، الحاضر في كُلّ مكان، والقادر على كُلّ شئ هي مِنَ السمات الضرورية للألوهية. وبدونها لا يكون الله هُوَ الله. ولو كان يَسُوعَ قد جُرّد مِنَ السمات الإلهية الضرورية، فمِنَ الصعب معرفة كيف نحافظ على الإيمَان بألوهيته حتى الآن. إن هَذا يجعله كما يقول أتباع آريوس أقل مِنَ إله، ولكن أكثر مِنَ إنسان وفضلاً عن ذلك، ما الذي تبقى مِنَ الوظائف الكونية the divine Word (انظر يو ١: ١ - ٥؛ كو ١: ١٧؛ عب ١: ٣) أثناء فترة تجسد يَسُوعَ؟ هل تخلى الكَلِمَة (كما يبدو أن كلمة *kenosis* تُلمح إليه؟ بل أن the divine Word الذي به يُوجد الكون كان فيه، يحيا الحَيَاةُ الإلهية في هذه الحَيَاةُ البشرية، كما كان أيضاً خارجاً عنه؟ وبغية حل هذه المعضلة، قدم الدارسون تشبيهاً بين علاقة العقل الواعي بالعقل اللاواعي، وعلاقة يَسُوعَ the divine Word. والعقل الواعي يدرك جزئياً فحسب أعماله التي يقوم بها، ومع ذلك يواصل العمل وهو على هذه الحالة. وبطريقة مماثلة لم يكن يَسُوعَ يدرك إلا ما كان في حاجة إلى معرفته كابن الله وخادم البشرية.

(ب) هل تشير (في ٢: ٧) معاً إلى عقيدة "إخلاء الذات (kenoticism) بحسب هَذا التفسير؟ الإجابة هي أنه لا الاناجيل، ولا فقرة فيلبي ٢، تشير إلى التخلي عن أية سمات إلهية. ومع ذلك، فهي

تبين بجلاء أن يَسُوعَ قبل أن يكون في وضع عبد وأن يقوم بدوره (في ٢: ٧؛ انظر مر ١٠: ٤٥؛ لو ٢٢: ٢٧؛ يو ١٣: ٣ - ١٦؛ ١٥: ٢٠. والهدف والمبدأ الأساسي الذي كان يتبعه في كافة أعماله هُوَ المحبة، التواضع، وإطاعة الآب (انظر مت ٣: ١٥؛ يو ٥: ١٩؛ ٧: ١٦؛ ١٥: ١٠؛ ١٧: ٤؛ غل ٤: ٤). ويَسُوعَ كعبد، قبل الخضوع تماماً لمشيئة الآب.

وف ٢، يصور لنا الْمَسِيح وكأن له ثلاث حالات: حالة الوجود المسبق، وحالة اتضاعه كعبدٍ في حياته وموته، وحالة ارتفاعه إلى المجد، وهي الحالة التي يُعترف به عالمياً على أنه الرّبّ. وإنه أمر معتاد أن نأخذ الأوصاف المختلفة الواردة في ٢: ٧ - ٨ على أنها تتضمن ثلاثة أعمال متتابعة. غير أن الإخلاء، وأخذ صورة العبد، وولادته في الصورة كإنسان مِنَ الجلي أنها ليست أعمالاً متعاقبة، بدليل أن ولادته ذُكرت أخيراً. وعلى غرار ذلك، فإن الاتضاع والطاعة ليست مرحلتين متتابعتين إلى أن استُبدلا بالصليب. فهذه الأوصاف تنطبق بالأحرى على حَيَاةُ الْمَسِيح كلها، وكلها بلغت ذروتها على الصليب. وهكذا فإن التشبيه المجازي في الفقرات انتفع صورة الوجود المسبق للمسيح، وصورة العبد المتألم. فالإخلاء في ٢: ٧ هُوَ انسكاب الْمَسِيح أثناء حياته بالجسد على الأرض وكذلك على الصليب.

انظر أيضاً *mataios*، فارغ، عديم القيمة، عقيم (٣٤٦٩).

٣٠٣٣ (*kenoō*، يفرغ، يحطم، يعطل، يخلي) ← ٣٠٣١.

٣٠٣٥ (*kentyriōn*، قائد مئة) ← ٤٤٨٣.

٣٠٣٨ (*kerameus*، خزّاف، فخاري) ←٣٠٤٠.

٣٠٣٩ (*keramikos*، مِنَ خزف، مصنوع مِنَ طين) ←٣٠٤٠.

٣٠٤٠ κεράμιον ،κεράμιον (*keramion*)، آنية فخارية، جرّة (٣٠٤٠)؛ κέραμος (*keramos*)، طين، آنية فخارية، بلاطة سقف فخارية (٣٠٤١)؛ κεραμεύς (*kerameus*)، خزّاف، فخاري (٣٠٣٨)؛ κεραμικός (*keramikos*)، مِنَ خزف، مصنوع مِنَ طين (٣٠٣٩)؛ κεράννυμι (*kerannymi*)، يصب، يمزج (٣٠٤٢)؛ σκεῦος (*skeuos*)، متاع، إناء، قِلع سفينة (٥٠٠٧).

ث ي&ع. ق ١. (أ) مجموعة هذه الْكَلِمَة في ث ي تدور حول مهنة الخزاف. ومنذ أيام هوميروس وما بعد ذلك، أصبحت كلمة *keramion* تشير إلى الأواني الخزفية، ولا سيما الآنية الخزفية التي يُحفظ فيها الخمر والماء. وكان الخزاف شخصاً معروفاً في كُلّ قرية. وهشاشة الأواني الخزفية، وسهولة استنزاف مخزون الخزاف بسبب كسر يلحق بالآنية كان مِنَ شأنه ابتكار أمثال تُوحي بأن الخزاف كان في بعض الأحيان هدفاً للنكات، ومثل: "تعمل مِنَ الفخاري آنية فخارية"، "الفخاري يحقد على الفخاري". ثم إن كلمة *keramos*، أيضاً، أصبحت تشير بصيغة الجمع إلى أعمال الآجر (القرميد) الذي يُستعمل مثلاً في بناء هَيْكَل أو في أسطح المنازل.

(ب) الفعل *kerannymi* أي يخلط، يمزج، ربما كان في الأصل له علاقة بمزج الْمَاءِ والطين لإعداد الفخار. غير أن الْكَلِمَة تُستخدم في العادة لترقيق الخمر بالماء.

٢. (أ) كلمة *keramion* في سب تعني آنية خزفية أو جرّة. وفي إش ٥: ١٠ يحذر الله إِسْرَائِيل غير المطيعة بأن عشرة فدادين كرم تصنع بثاً "واحداً" مِنَ الخبز. والجرار المليئة بالخمر كانت تشير إلى الازدهار والبركة. وعلى العكس مِنَ ذلك، أعلنت دينونة الله على موآب بتفريغ آنيته (*skeuos*) وتكسير أوعية خمره (انظر إر ٤٨: ١٢).

(ب) كلمة *kerameus* تعني خزاف (مثل: ١أخ ٤: ٢٣. والإشارة إلى الخزاف في ع. ق عادة ما تكون بالمعنى الحرفي للكلمة، على الرغم مِنَ أن حرفة الخزاف توحي بتشبيه مجازي عن الله في علاقته بإِسْرَائِيل والأمم (مز ٢: ٩؛ إش ٢٩: ١٦؛ ٤١: ٢٥؛ إر ١٨: ٢ - ٣ و٦). وعلى نفس النسق ما جاء في إش ٤٥: ٩ حيث يُعلن الويل الذي ينتظر أولئك الذين لا يؤمنون بالخلاص الذي وعد به الله. وكما أنه أمر لا يُعقل أن قطعة الطين تسأل الخزاف ماذا يصنع أثناء عملية التشكيل، هكذا تكون غباوة مِنَ أي شخص يحاول أن يجادل بالقول إن الله غير قادر على أن ينجز وعده.

والملاحظة الدقيقة للخزاف كانت مِنَ سمات يشوع بن سيراخ. وفي فقرة مثيرة يقارن بين حكمة الكاتب، ومهارة الفلاح، وقاطع الجواهر، والحداد، والخزاف. كُلّ مِنَ يحفظون نسيج العالم ثابتاً (سيراخ ٣٨: ٢٤ - ٣٤). وهو لم يلاحظ الخزاف أثناء عمله فحسب، ولكنه لاحظ أيضاً أهمية صقل التنور وتنظيفه (٣٨: ٢٩ - ٣٠). وتركيز الخزاف على عمله يوحي بشخصية مناسبة يُرمز بها إلى الله في متابعة مقاصده بين البشر (٣٣: ١٣ = سب ٣٦: ١٣). كذلك الحال بالنسبة لتأثير أتون النار على الآنية التي تم تشكيلها، فهذه تصلح تشبيهاً للطريقة التي بها اختبار شخصية الإنسان مِنَ طريقة تفكيره (٢٧: ٥).

(ج) وعلى غرار ث ي يشير الفعل *kerannymi* إلى تخفيف الخمر بالماء (أم ٩: ٢ و٥؛ إش ٥: ٢٢؛ ١٩: ١٤) وليس له علاقة بمهنة الخزاف.

ع. ج ١. كلمة *keramion* ترد مرتين في ع. ج، وكلتاهما مرتبطة بالإعداد للعشاء الأخير (مر ١٤: ١٣؛ لو ٢٢: ١٠). وكان على التلميذين المكلفين بهذه المهمة أن يتبعا رجلاً في المدينة حاملاً جرة ماء، سوف يقودهما إلى البيت الذي يحتفلون فيه بالعيد. وموضوع الرجل الذي كان يحمل جرة ماء يُوحي بأن هَذَا الأمر مرتب مِنَ قبل، لأن العادة جرت على أن النساء هن اللواتي تحملن الْمَاءِ في الجرار. وربما لجأ يَسُوعَ إلى وسيلة للتعرف لا تحتاج إلى تبادل أي كلام في الشارع لأن أعداءه كانوا يبحثون عن طريقة للقبض عليه وقتله (انظر يو ١١: ٤٧ - ٥٤).

٢. ترد كلمة *keramos* مرة واحدة في لو ٥: ١٩، حيث تعني سطحاً مِنَ الآجر. وحين عجز أربعة رجال أن يخترقوا جمهوراً وهم يحملون صديقهم المفلوج، تسلقوا درجاً على جانب البيت وصعدوا إلى السطح وكسروا الآجر ودلوه مع الفراش مِنَ بين الآجر بحيث يكون أمام يَسُوعَ. ومثل هَذَا السقف كان يُصنع مِنَ مادة خفيفة مبطنة بالطين (انظر مر ٢: ٤).

٣. كلمة *kerameus* وردت في ع. ج ٣ مرات، مرتان منهما في العبارة ذات الأسلوب الخاص "حقل الفخاري" (مت ٢٧: ٧ و١٠)، حيث تشير إلى حقل قام بشرائه رؤساء الكهنة بثلاثين مِنَ الفِضّة وهو المبلغ الذي كان يَهُوذَا قد أعاده، وذلك لاستخدامه كمقبرة للغرباء الذين يتوفون في أورُشَلِيمَ (٢٧: ٣ - ١٠؛ انظر أع ١: ١٨). وكان الحقل به حفرة تُلقى به كسر الأواني الخزفية.

كما ترد الْكَلِمَة أيضاً في مثل الخزاف في رو ٩: ١٩ - ٢٩، حيث تأكدت سلطة الله على خليقته بالتشبيه بالخزاف الذي أصر على أن يصنع مِنَ كتلة واحدة مِنَ الطين إناءً (*skeuos*) رائع الجمال والآخر للهوان (٩: ٢١). وقد استخدم بُولُسُ هَذَا التشبيه للرد على الاتهام بأن الله غير عادل في إعمال حكمه. لقد لجأ أولاً إلى تك ٣٣: ١٩، حيث يؤكد الله: "... أرحم مِنَ أرحم". ولقد استنتج بُولُسُ مِنَ ذلك أن كُلّ شئ يعتمد على رحمة الله، التي يبسطها أو يحجبها بحسب مشيئته السامية (رو ٩: ١٥ - ١٨). ولكن كيف يعتبر الله أي شخص مسئولاً عن أي انتهاك لو كان هُوَ نفسه الذي أوكل لكل شخص (رجلاً كان أم امرأة)

الدور الذي سيقوم به (٩: ١٩)؟

في رده على هَذَا السؤال يستغل بُولُسُ مثل الخزاف (انظر إش ٢٩: ١٦؛ ٤٥: ٩). وكما أن قطعة الطين لا تستطيع الاعتراض على عمل الخزاف، هكذا أيضاً لا يستطيع المخلوق أن يعترض على عمل الخالق (رو ٩: ٢٠). والآية ٢١ تذكرنا بما جاء في إر ١٨: ٦ (انظر الحكمة ١٥: ٧) حيث تأكد حق الله في أن يعمل آنية مخصصة لأغراض مختلفة مِنَ نفس كتلة الطين الواحدة. رو ٩: ٢٢ - ٢٩ تذكر نوعيتي هذه الآنية مِنَ ناحية صنعهما بحسب المشيئة الإلهية. والمناقشة يُلمح فيها إلى دعوة إِسْرَائِيلِ إلى أن تتفتح على نعمة الله التي عبّر عنها في الْمَسِيحِ ولاختيار الرحمة.

٤. إلى جانب استخدامها في رو ٩: ٢١ فإن كلمة *skeuos* والتي تعني "شيئاً، آنية، جرة" إلا أننا نجدها في مواضع أخرى في كتابات بُولُسُ، وأسفار ع. ج الأخرى في ٢كو ٤: ٧ يقول بُولُسُ أن لديه كنز معرفة مجد الله "في أوان خزفية". وفي ٢تي ٢: ٢١ كُل وَاحِدٌ يطهر نفسه مما هُوَ للهوان "يكون إناء [*skeuos*] للكرامة ... نافعاً للسيد". وهذا يعكس لغة أع ٩: ١٥، حيث قيل لحنانيا إن شاول الطرسوسي: "إناء مختار ليحمل اسمي أمام أمم وملوك وبني إِسْرَائِيلِ".

وكلمة *skeuos* يمكن أن تعني بصفة عامة أي شئ لأي غرض (مر ١١: ١٦)، سلع، ممتلكات (مت ١٢: ٢٩؛ ٣: ٢٧؛ لو ١٧: ٣١). وإضافة جملة وصفية قد تحدد طبيعة هَذَا الشئ على نحو أكثر تحديداً، ومثل؛: "وكل شئ [حرفياً: كُلّ الأواني] تقريباً يتطهر حسب الناموس، (عب ٩: ٢١؛ انظر أيضاً رؤ ١٨: ١٢). وفي أع ٢٧: ١٧ يبدو أن المقصود هُوَ مرساة، أو عدّة، أو قلاع (انظر أيضاً ١٠: ١١ و١٦؛ ١١: ٥). وبالنسبة لمعناها في ١تس ٤: ٤؛ ١بط ٣: ٧، في سياق علاقات الزواج ← *gynē*، إمرأة، ١٢٢٢.

٥. الصفة *keramikos* لم ترد سوى مرة واحدة في ع. ج، في وعد السلطة المشتركة مع الْمَسِيحِ التي تمتد لتشمل الْمَسِيحِيين الأمناء في ثياتيرا (رؤ ٢: ٢٧). "سيحكمون معاً الأمَم بقضيب مِنَ حديد، ويكسرهم كما تُكسر آنية مِنَ خزف" (اقتباس مِنَ مز ٢: ٩). والنظام الجديد يجب أن يسبقه تكسير القديم (انظر رؤ ١١: ١٥). وهذا الوعد يقدم تأكيداً للتبرير، وعكس الأدوار، بحيث إن شعب الله الذي ذُل سوف يشاركون في سلطان سيدهم.

٦. وكما في ث ي، استُخدم الفعل *kerannymi* لتخفيف الخمر بالماء. وفي رؤ ١٤: ١٠ يأتي بفرق ضئيل وهو صب خمر غضب الله "بكل قوته". وفي ١٨: ٦ يصف مصير بابل الذي وُصفت كمزج جزء مضاعف مِنَ الخمر لكي تترنح مِنَ السكر ويسلبونها مِنَ كُلّ قدرة (انظر إش ١٩: ١٤؛ مزايد سليمان ٨: ١٤).

انظر أيضاً *ostrakinos*، مصنوع مِنَ الأرض أو الطين، خزفي، فخار (٤٠١٧)؛ *pēlos*، وحل، طين، حمأة (٤٣٨٤)؛ *phyrama*، مزيج، كتلة (٥٨٧٨).

٣٠٤١ (*keramos*، طين، آنية فخارية) ← ٣٠٤٠.

٣٠٤٢ (*kerannymi*، يصب، يمزج) ← ٣٠٤٠.

٣٠٤٣ κέρας، κέραα (*keras*)، قرن (٣٠٤٣).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *keras* في ث ي كلمة شائعة بمعنى قرن حيوان، وفي وقت لاحق اكتسبت معنى الشجاعة أو العناد. وفي الديانات القديمة - ولعل ذلك لم يكن في اليونان - كانت القرون ترمز إلى قوة الآلهة والبشر. وعلى ذلك، كان الملوك الأشوريون والبابليون وكذلك الكهنة يلبسون غطاء للرأس له قرنان، على غرار أولئك الذين كانوا في العادة يعبدون الآلهة. ثم إن الاسكندر الأكبر كان يُعرف بلقب "ذي القرنين".

٢. تُستخدم كلمة *keras* في سب بمعنيين مختلفين. (أ) تشير إلى قرن الحيوان (تث ٣٣: ١٧)، وكثيراً ما تأتي بهذا المعنى وبصفة خاصة في الأسفار الرؤيوية (مثل؛ دا ٧: ٧؛ ٨: ٣؛ أخنوخ الأول ٩٠: ٩). وفي السياقات الكهنوتية، كما في الذبائح تشير الْكَلِمَةَ إلى الأركان الملتوية أو الأجزاء الناتئة مِنَ المذبح (خر ٢٧: ٢؛ لا ٤: ٧؛ مز ١١٨: ٢٧)

(ب) مِنَ هذه المعاني الأصلية جاء الاستعمال المجازي لكلمة *keras* لتعبر عن قوة وقدرة كُلّ مِنَ البشر، والرب. وكما في العمل النبوي والرمزي لصدقيا (١مل ٢٢: ١١) فالقرن يشير دائماً إلى القوة البدنية والتفوق (مي ٤: ١٣) وكذلك الخير بوجه عام (١صم ٢: ١). وحين يُقال عن الرّبّ إنه "قرن خلاص" (٢صم ٢٢: ٣؛ مز ١٨: ٢)، فإنه يُعتبر القوة التي تحقق الخلاص وتحفظ الناس مِنَ هجمات الأعداء.

ع. ج كلمة *keras* هذه الْكَلِمَةَ لم ترد في ع. ج إلا في لو ١: ٦٩، وفي سفر الرؤيا. وفي تسبحة زكريا (لو ١: ٦٨- ٧٩)، التي تذكرنا بقوة بما جاء في المزامير، وهي عامرة بتعبيرات ع. ق المجازية. أما عبارة "قرن خلاص" فهي مأخوذة مِنَ مز ١٨: ٢ ومعناها "قوة خلاص". أما الفعل "أقام" فيوحي بأن الله بعمله في التاريخ يحقق لنا الخلاص. أما العبارة المضافة "في بيت دَاوُدَ فتاه" والتي ترجع إلى مز ١٣٢: ١٧، فتصف الْمَسِيح بأنه قرن الخلاص. وما جاء في لو ١: ٦٩ فتمجيد لله لأنه أظهر قوتة في التاريخ ولأنه بإرساله الْمَسِيحِ أقام قوة تحقق الخلاص.

٢. رؤ ٩: ١٣ تشير إلى قرون مذبح الذّهَبِ أمام الله. والتشبيه المجازي يستعمل لفظة "قرون" في سفر الرؤيا، حيث ليس لها علاقة عضوية بالحيوانات وعلى ذلك لا يمكن بأي حال أن تُعطى تفسيراً بيولوجياً، فهي مرتبطة بع. ق وبالكتابات الرؤيوية اليهودية. والخروف له سبعة قرون (٥: ٦). وعلى أساس المعنى الرمزي للعدد سبعة، والتشبيه المجازي للقرن، فإن هذه القرون تعبر عن القوة الإلهية.

التنين والوحش كُلّ منهما له عشرة قرون (رؤ ١٢: ٣؛ ١٣: ١؛ ١٧؛ ٣). وقرون الوحش مرتبطة بالعشرة قرون المذكورة في دا ٧: ٧ وكذلك بتطبيقها (عشرة ملوك، انظر ٧: ٢٤)، والذين على أساس ما جاء في رؤ ١٧: ١٢ - ١٤، سلموا سلطانهم للوحش. وهم ينضمون إلى الوحش. وهم ينضمون إلى الوحش في حربه ضد الخروف ولكنهم يُهزمون. وعلى غرار معظم سفر الرؤيا، فإن معنى هذه الرؤيا موضع نقاش. البعض يفسرونها على أنها تشير إلى القرن الأول، وعلى ذلك فإن الوحش يمثل نيرون *redivivus* وقد بُعث مِنَ جديد. أما القرون العشرة فتمثل الملوك أو الأباطرة الرومانيين. وآخرون يقولون إن هذه القرون تمثل جميع الحكام ورعاياهم (انظر ١٩: ١٧ - ٢١) المرتبطين بضد الْمَسِيحِ في المعركة ضد الْمَسِيحِ.

انظر أيضاً *bia*، قوة، عنف (١٠٤٠)؛ *ischys*، قوة، قدرة، شدة (٢٧٠٩)؛ *kratos*، قوة، قدرة، سلطان (٣١٩٧).

٣٠٤٥ (*kerdainō*، يكسب، يربح) ←٣٠٤٦.

٣٠٤٦ κέρδος، κέρδος (*kerdos*)، مكسب، ربح (٣٠٤٦)؛ κερδαίνω (*kerdainō*)، يكسب، يربح (٣٠٤٥)؛ ζημία (*zēmia*)، ضرر، خسارة، غرامة (٢٤٢٢)؛ ζημιόω (*zēmioō*)، يخسر، يعاني مِنَ الضرر، يتغرّم (٢٤٢٣).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kerdos* في ث ي تعني ربحاً، فائدة، ميزة، وأحياناً تأتي بمعنى نصيحة ذكية، أو هجمات ماكرة، بصيغة الجمع، بل وأحياناً تعني "خداعاً". والفعل *kerdainō* معناه يحقق فائدة أو ربحاً أو ميزة، وقد يعني أيضاً يسلم أو يتفادى (انظر أع ٢٧: ٢١)، بالنظر إلى أن تجنب الخسارة يحقق ربحاً. وكلمة *kerdainō* عكسها *zēmia*،

ومعناها ضرر، خسارة، (وأحياناً) عقوبة. وكلمة *kerdainō* عكسها *zēmioō* ومعناها يعاني خسارة.

٢. والكلمتان *kerdos*، *kerdainō* لا تردان في سب، على الرغم مِنَ أن مفهوم الربح يرد بها. ويشير ع. ق إلى الأرباح التي يتم الحصول عليها بطرق ظالمة (انظر مثلاً تك ٣٧: ٢٦؛ خر ١٨: ٢١؛ مز ١٠: ٣؛ ١١٩: ٣٦؛ إش ٣٣: ١٥؛ ٥٦: ١١؛ ٥٧: ١٧). واستعمال كلمات مثل *anomia* عدم الشرعية، الإثم، *anoma*، أمور آثمة وغير شرعية (← *nomos*، نَامُوس، ٣٧٩٥)، وكلمة *adikia* الظلم والجور (← ٩٤). بهذه الكلمات يؤكد سفر الجامعة على أنه لا منفعة حقيقية (*perisseia* ← *perisseuō*، تكثر، تبرز، ٤٣٥٥) تحت الشمس (انظر جا ١: ٣؛ ٢: ١٣؛ ٣: ٩ و١٩؛ ٥: ١٥؛ ٦: ٨).

أما كلمة *zēmioō* فترد بالفعل في سب وهي تشير إلى نوعية مِنَ العقوبة القانونية، مثل الغرامات. أما في أم ١٧: ٢٦؛ ١٩: ١٩؛ ٢١: ١١، فتأتي ككلمة عامة بمعنى عقوبة. وفي ٢مل ٢٣: ٣٣ تشير كلمة *zēmia* إلى ضريبة فرضها الفرعون نخو على اليهودية، وفي عز ٧: ٢٦، تشير إلى فكرة مصادرة الممتلكات، في أم ٢٧: ١٢ إلى الخسارة التي يتحملها الشخص الغبي لرفضه تجنب الخطر.

ع. ج كلمة *kerdos* ترد في ع. ج ٣ مرات فقط (كلها في كتابات بُولُسَ). أما كلمة *kerdainō* فترد ١٧ مرة. ويعارض ع. ج التوجه الاقتصادي العادي للربح حين يكون وراءه دوافع أنانية. وما جاء في تي ١: ١١ موجه ضد مُعَلِّمِينَ مِنَ كريت يروجون لتَعْلِيمَ زائف وينشرون أفكاراً بهدف "الربح القبيح" (انظر أيضاً تحذيرات لقادة الكَنِيسَةِ في ١تي ٣: ٨؛ تي ١: ٧؛ ١بط ٥: ٢). وأي شخص نظرته إلى الحَيَاةَ تسيطر عليها النظرة إلى الربح كهدف لا بُدّ أن يقع في مصيدة الغطرسة والغرور ومن ثم في الخَطِيّة (يع ٤: ١٣). وما جاء في مت ١٦: ٢٦ (مر ٨: ٣٦؛ لو ٩: ٢٥) يشكل تحذيراً مِنَ أن يجد المرء حياته بواسطة حفظ النفس. لإن الإنسان في حاجة إلى أن يضيع نفسه ليربحها).

٢. ويطور بُولُسَ مفهوماً إيجابياً للربح. فربح المَسِيح خير ليس له حدود. وعلى هَذَا فالموت "ربح" (في ١: ٢١) لأنه يعني نهاية حَيَاةَ الاستشهاد ويؤدي إلى حَيَاةُ مع المَسِيح. ويعدد بُولُسَ في (في ٣) مميزاته كيهودي وكفريسي، مثل ختانه والتزامه الصادق بالناموس. غير أن الذي احتسبه في بعض اللأحيان "ربحاً" (*kerdos*) قد أصبح - مِنَ أجل المَسِيح "خسارة" (*zēmia*) تامة، لأن هذه الأشياء مقيدة بناموس الإنجاز البشري، ولا تعطي أي شئ مِنَ "البر" الذي مِنَ اللخ (٣: ٩). وعلى ذلك، يعتبر بُولُسَ الأرباح البشرية خسارة، لكي يربح المَسِيح ويُوجد فيه.

٣. ويستخدم بُولُسَ نفس اللغة فيما يتأمل مهمته الإرسالية وهدفه الرئيسي أن "يربح" (*kerdainō*) أكثر ما يستطيع للرب بأية وسيلة ممكنة (١كو ٩: ١٩ - ٢٢). وهكذا الأمر أيضاً بالنسبة لبطرس، فهو ينصح الزوجات بأن تربحن أزواجهن غير المُؤْمِنِينَ وذلك بسلوكهن الحسن (١بط ٣: ١). وينصح يَسُوعَ الناس باستخدام العناية الرعوية الفعالة والاهتمام الكبير لربح الأخ المؤمن الذي سقط في الخَطِيّة (مت ١٨: ١٥). كما استخدم يَسُوعَ كلمة *kerdainō* استخداماً مجازياً في مثل الوزنات، حين أشار إلى الذين ربحوا مزيداً مِنَ الوزنات باستخدامهم الحكيم لما أعطاه لهم سيدهم (٢٥: ١٦ - ١٧ و٢٠ و٢٢).

انظر أيضاً *apodidōmi*، يعطي، يهب، يُعيد، يوفي، يبيع، يهب المستحق، مكافاة (٦٢٥)؛ *misthos*، أجر، أجرة، مكافأة (٣٦٣٥)؛ *opsōnion*، أجرة، نفقة (٤٠٧٢).

٣٠٥١ κεφαλή، κεφαλή (*kephalē*)، رأس (٣٠٥١)؛ ἀνακεφαλαιόω (*anakephalaioō*)، يجمع، مجموع (٣٦٨).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kephalē* في ث ي تعني (أ) رَأسَ إنسان أو حيوان، الإفريز المائل للجدار، تاج العمود، منبع النهر أو مصبه، بداية الشهر أو آخره، إلخ. (ب) ثم إنها تشير أيضاً إلى ما هُوَ حاسم، أو أعلى منزلة أو مقاماً. وفي علم الإنسان اليوناني، تُعطي الرأس أفضلية على سائر الأعضاء الأخرى، ذلك أن بها العضو الآمر، أي العقل. (ج) إنها تمثل حَيَاةُ المرء. ومنذ أيام هوميروس استُخدمت الرأس بنفس طريقة استخدام *psyche*. وهكذا فإن اللعنات التي تُصب على الرأس فإنها تكون في الواقع ضد الشخص برمته.

٢. (أ) كلمة *kephalē* في سب لها معان أساسية نعرفها مِنَ ث ي: رَأسَ الإنسان (تك ٢٨: ١١)، رَأسَ الحيوان (٣: ١٥)، قمة الجبل (٨: ٥)، أو البرج (١١: ٤).

(ب) الرأس لها أهمية خاصة في لغة الإشارات. وكانت تُحلق في وقت الحزن (حز ٧: ١٨)، والشخص النذير لا تليق رأسه (عد ٦: ٥؛ انظر أع ١٨: ١٨). وكانت تُغطى (٢صم ١٥: ٣٠) أو يوضع عليها الرماد (١٣: ١٩) علامة على التوبة.

(ج) عن طريق تعبيرات مثل: "للرأس" (خر ١٦: ١٦ - لكل شخص)، "كُلّ ذكر برأسه" (أي واحداً فواحداً؛ عد ١: ٢)، ثم إن استخدام كلمة *kephalē* في سب تم التوسع فيه ليغطي حَيَاةُ المرء كلها. وع. ق ينظر إلى الإنسان كوحدة واحدة، ولكنه في كُلّ حالة يبرز الجزء الذي له أهميته ويمكن استخدام الرأس للإشارة إلى الشخص بكامله (مثلاً ٢مل ٢٥: ٢٧؛ مز ٣: ٣؛ حز ٩: ١٠؛ ٣٣: ٤). وفي إش ٤٣: ٤، جاءت كلمة *kephalē* لتشير إلى *nepes* ("النفس")، ويُقصد بها حَيَاةُ الإنسان.

(د) وبالمقارنة مع الأُمَم الأخرى تكون إِسْرَائِيلِ هي "الرأس لا الذنب" (تث ٢٨: ١٣؛ انظر إش ٩: ١٤). وهكذا فإن كلمة *kephalē* يمكن أن يُقصد بها الشخص الذي يتولى أعلى مركز في المجتمع (انظر قض ١٠: ١٨).

٣. استعمال فيلو لكلمة *kephalē* كان seminal واللوجوس (الكَلِمَة) هُوَ رَأسَ الكون الذي خلقه الله، وهو مصدر حياته، وسيده وحاكمه. وعلى العكس مِنَ أساطير الشرق الأدنى القديم، والتي كانت تنظر إلى الكون كله على أنه داخل رَأسَ وجسد الإله الأعلى (← *aiōn*، ١٧٢). أما فيلو فكان يؤمن أن الله هُوَ خالق الأكوان كلها. وفي استخدام الغنوسية لكلمة *kephalē*، فإنها كانت ترى أن هذه الكَلِمَة، لا تشير فحسب إلى وحدة الجدس، بل والسطة المسيطر عليه. "وقصائد سليمان" التي كتبت بعد ظهور المَسِيحِية، تتحدث عن مفهوم الرأس بالنسبة للإنسان الأول بطريقة تماثل تلك التي يتحدث بها ع. ج في المَسِيح.

ع. ج ترد كلمة *kephalē* في ع. ج ٧٥ مرة وبصفة رئيسية بمعناها الأساسي، أي رَأسَ الإنسان (مت ١٤: ٨)، أو الحيوان أو الشياطين (رؤ ١٧: ٣). وتأتي كثيراً جداً في سفر الرؤيا (١٩ مرة). حيث تشير إلى البشر والحيوانات التي وُصفت بشكل رؤوسها أو بالزينة التي تضعها عليها. والرأس تحمل علامات الشرف والكرامة (٤: ٤؛ ١٩: ١٢، إلخ)، ولكنها تحمل أيضاً علامات الخزي والعار (١٣: ١). وكثيراً ما تُذكر رَأسَ يَسُوعَ في قصة الآلام (مت ٢٧: ٢٩ - ٣٠ و٣٧؛ مر ١٥: ١٩ و٢٩؛ يو ١٩: ٢ و٣٠) وضربه على رأسه يأتي في تناقض ملحوظ مع دهنها بالطيب (مت ٢٦: ٧؛ مر ١٤: ٣؛ لو ٧: ٤٦). كما أن رَأسَ يَسُوعَ ذُكرت أيضاً في قصص القيامة (يو ٢٠: ٧ و١٢). وبخصوص التعليق على عبارة *kephalēn gōnia* "رَأسَ الزَّاوِيَةِ" (مت ٢١: ٤٢؛ مر ١٢: ١٠؛ لو ٢٠: ١٧؛ أع ٤: ١١؛ ١بط ٢: ٧) ← *gōnia*، ١٢٢٤).

٢. ذُكرت الرأس أيضاً في ع. ج بالارتباط مع عادات الصوم والتوبة

(مت ٦: ١٧؛ أع ١٨: ١٨؛ رو ١٨: ١٩). وكما نعرف مِنْ سب، فإن هز الرأس يشير إلى أن مطالبة ونتائجها قد رُفضت (مت ٢٧: ٣٩). وبعبارة "دمكم على رؤوسكم" حمّل بُولُسُ الْمَسِيحِيين اليهود مسئولية رفضهم الْمَسِيحِ (أع ١٨: ٦؛ انظر مت ٢٧: ٢٥).

وإحصاء شعور الرأس (مت ١٠: ٣٠)، والقول: "ولكن شعرة مِنْ رؤوسكم لا تهلك" (لو ٢١: ١٨) تشيران إلى وعد الله بأن يحفظ أولئك الذين يأتمنونه على حياتهم. وفي تحذير لبطرس بأن رأسه ستُغسل (يو ١٣: ٩) طلب بُولُسُ أن تكون حياته كلها نظيفة. ولقد منح يَسُوعَ الحلف بالرأس (مت ٥: ٣٦؛ انظر ميشنا السنهدريم ٣: ٢، حيث رفض معلمو اليهود السماح لأي أحد أن يتراجع عن قسم بحَيَاةُ رأسه).

٣. يلاحظ المرء في ١كو ١١: ٢ - ١٥ مناقشة حول السبب في أنه يتوجب على النساء أن تغطين رؤوسهن أثناء العبادة العامة. والإشارة إلى برقع في هَذَا السياق هي إشارة إلى شئ يخفي الرأس كلها بما في ذلك الشعر. وكان النساء في اليهودية يضعن الحجاب في الأماكن العامة. ولعل تَعْلِيمَ بُولُسُ هنا كان متأثراً بوجود يهود في كَنِيسَةِ كورنثوس، ممن كانوا يحافظون على الممارسات اليهودية في مجامعهم والذين ربما انتقدوا ما كان يحدث في الْكَنِيسَةِ. ومما تجدر ملاحظته أنه قبل هذه الفقرة مباشرة حثّ بُولُسُ الْمَسِيحِيين على ألا يكون عثرة لليهود، أو للكنيسة (١٠: ٣٢)، وأنه ينبغي على الْكَنِيسَةِ أن تسير على نهجه مِنْ ناحية إرضاء كُلّ أحد وأن نتمثل بالْمَسِيحِ (١٠: ٣٣ - ١١: ١).

والمشكلة الرئيسية التي كانت تواجه كَنِيسَةِ كورنثوس هي مشكلة الحرية على ضوء الوضع الجديد الخاص بالمساواة بين الرجل والمرأة أمام الله. وفي رسالته الأولى إلى كورنثوس ينبر بُولُسُ في موضع عدة على أهمية الحرية لأعضاء الْكَنِيسَةِ الجدد - وغالباً ما تكون حرية ليست لها قيود. ولكنه يؤكد على حرية مرتبطة بعبادة الله ومحبة الآخرين. وهكذا، لا يمكن مساواة الحرية بالانغماس في الشهوات. والرسول لم يكن مهتماً بالحرية فقط، بل وبالنظام في المجتمع أيضاً. وهو يرى أن دور وعلاقات الجنسين والتي تحددها طبيعة كُلّ منهما، لم يلغها الخلاص. وهذا ما يتوجب أن ينعكس في الصلاة العامة. وهكذا قوم بُولُسُ الحجج التالية للدور المساعد للمرأة ولضرورة تغطية رأسها.

(أ) تسلسل النظام هُوَ الله - الْمَسِيح - الرجل - المرأة، وفي هَذَا الترتيب كُلّ وَاحِدٌ مِنَ الأعضاء الثلاثة الأول، يكون رأساً للعضو الذي يليه (١كو ١١: ٣). وكلمة *kephalē* هنا، مِنَ المحتمل أنه يجب فهمها ليس كرئيس بل كمصدر أو أصل. وقصة الخليقة في تك ٢: ٢١ - ٢٣ تُعطي أولوية للذكر (انظر أيضاً أف ٥: ٢٢ - ٣٣؛ كو ٣: ١٨ - ١٩؛ ١تي ٢: ١١ - ١٤). ولكن الْمَسِيحِيين يعرفون أن الْمَسِيح له الأولوية العظمى باعتباره الإنسان القدوة (انظر ١كو ٨: ٦؛ ١٥: ٤٦ - ٤٩؛ كو ١: ١٦) ورأس الْمَسِيحِ هُوَ الله (انظر ١كو ٣: ٢٣؛ ٨: ٦).

وهناك نقلة مِنْ معنى الرأس في ١كو ١١: ٣، إلى معناها الحرفي في ١١: ٤ - ٦، وبدءاً مِنَ هذه النقطة يتأرجح النص بين المعنيين. ويجادل بُولُسُ بالقول إن الرجل الذي يصلي وقد غطى رأسه فإن هَذَا يشين رأسه (١١: ٤؛ انظر ١١: ٧)، لأنه يُستشف مِنَ هَذَا أنه يتخلى عن السيادة والكرامة التي حباه بهما الخالق. أما بالنسبة للمرأة التي تصلي أو تتنبأ ورأسها غير مغطاة فإنها تشين رأسها (١١: ٥)، لأن هَذَا يماثل إنكار علاقتها بالرجل في فرائض الخليقة. وإنه لأمر مشين لأنها في هذه الحالة تكون كما لو كانت قد حلقت شعرها، الأمر الذي يُعد - كما هُوَ شائع في المجتمع اليهودي - علامة على إهدار الكرامة.

وحجة بُولُسُ تقوم على أساس فضيتين: **(i)** إنه مِنَ المناسب تغطية الرأس في حضور شخص ذي مقام رفيع، **(ii)** العلاقة الأساسية بين الرجل والمرأة، والتي تعطي أولوية معينة للرجل. وعلى ضوء هاتين الفرضيتين، فمن المنطق ومن باب اللياقة أن تغطي المرأة رأسها أثناء الصلاة (وهذه أكثر المناسبات الوقورة للاعتراف بالترتيب الإلهي للأمور). وعلى الرغم مِنَ ذلك، فإنه في الظروف التي لا يُعترف فيها بالفرضية السابقة أو لا تكون مفهومة، فإن صحة الاستنتاج السابق لا يكون له بعد نفس الوزن الذي كان على أيام بُولُسَ.

(ب) الإنسان له أولوية في الخليقة في إطار العلاقة بمجد الله (١١: ٧ - ٩ و١٢). ولقد تطور الجدل الآن بالنسبة لمفهوم المجد (١٥١٨ ← *doxa*). وجاء في تك ١: ٢٦ - ٢٧ أن كُلّ البشر قد خُلقوا على صورة الله. ومع ذلك، فإنه هنا في ١كو، يتكلم بُولُسُ عن الرجل فحسب (الذكر، باليونانية *ādāin*). ولعله يقرأ تك ٢: ١٨ - ٢٣ على ضوء ما جاء في تك ١: ٢٦ - ٢٧. ولكنه يجمع هنا بين مفهوم الصورة والمجد بطريقة تتعدى ما جاء في قصص التكوين: "الرجل لا ينبغي أن يغطي رأسه لكونه صورة الله ومجده، وأما المرأة فهي مجد الرجل" (١كو ١١: ٧). وفي موضع آخَرَ يجادل بُولُسُ بأن "الجميع أخطأوا وأعوزهم مجد الله" (رو ٣: ٢٣؛ انظر ١: ٢١)، وأن مجد الله أعلن في الإِنْجِيلِ في وجه يَسُوعَ الْمَسِيحِ (٢كو ٤: ٤ - ٦) والذي يعيد صورة الله في البشر (كو ٣: ١٠).

وفضلاً عن أولوية الرجل في النظام المخلوق ومغزى تغطية المرأة رأسها، فإن بُولُسُ هنا يقدم فرضيتين أخرتين لمح إليهما في استنتاجه، **(i)** لا يجب حجب مجد الله في حضوره، لأن هَذَا سيكون في حد ذاته تناقضاً. وعلى ذلك، لا يجب على الرجل أن يغطي رأسه. **(ii)** المرأة هي مجد الرجل (لأن المرأة خُلقت مِنَ أجل الرجل، انظر ١كو ١١: ٩). وعلى ذلك، فإن مجد الرجل يجب أن يُغطى في حضور الله. وهنا نعود للقول بأنه يجب القول بأن التطبيق العملي القائم على أساس هاتين الفرضيتين يعتمد على مدى اعتراف المجتمع بهما.

(ج) ثم أشار بُولُسُ إلى الملائكة (١كو ١١: ١٠): "ينبغي للمرأة أن يكون لها سلطان [*exousia*] على رأسها مِنَ أجل الملائكة" وكان البرقع علامة على سلطان المرأة. أما في الْمَسِيحِ فإن وضع المرأة يتساوى مع وضع الرجل أمام الله. وكان البرقع علامة على هَذَا السلطان الجديد، ولكنه أنكر عليها في المجمع. وهي كامرأة لها أن تصلي أو تتنبأ (١١: ٥)، غير أنه عليها أن تولي اعتباراً لوضعها في نظام الخليقة. وفي حين أن الرجل يظهر سلطانه بألا يغطي رأسه، إلا أن المرأة تبين سلطانها بلبس البرقع. وارتداء البرقع، يبين الحرية، كما يبين القيد الخاص بالمرأة التي في الْمَسِيحِ. والحرية مستمدة مِنَ الحرية في الْمَسِيحِ، أما القيد (كما ذكر في موضع آخَرَ) فمأخوذ مِنَ تنظيم المجتمع، وهو أمر لاقى موافقة إليها.

ولكن ماذا عن الإشارة إلى الملائكة؟ على أساس ما جاء في رؤ ٨: ٣، كُلف الملائكة بمهمة نقل الصلوات إلى الله. وهم "علامة الحضور الإلهي"، وعلى ذلك لا يجب الإساءة إليهم. والفرضية الأساسية في هذه الحجة هي أنه لا يتوجب على المرء أن يسيئ؛ وفي هذه الحالة بالذات، إلى الملائكة. والافتراضية الصغرى (الملمح إليها) هي أن البرقع علامة على وضع المرأة وسلطانها في المجتمع الْمَسِيحِي. وهكذا، ينبغي أن تغطي المرأة رأسها في العبادة. وهنا أيضاً، قد يُلاحظ أنه، على الرغم مِنَ أن المبادئ الإرشادية التي في خلفية توصيات بُولُسَ، كانت في إطار حسن النية، إلا أن استمرارية تطبيقها يعتمد على القبول المتواصل لكل الفرضيات التي قامت الحجج على أساسها. وفي الثقافة التي لم تعد بعد تفهم أهمية البرقع مفهومة بنفس الطريقة، لم تعد للحجة نفس القوة التي كانت تتمتع بها.

(د) بعد ذلك لجأ بُولُسُ إلى العادة المتأصلة في النظام الطبيعي (١كو ١١: ١٣ - ١٥). وهو يشارك بالرأي القائل إنه أمر طبيعي أن يقصر الرجل شعرهم، على الرغم مِنَ أنه قد ينمو ويصبح أطول مما كان

عليه وذلك كما في حالة النذر مثلاً (أع ١٨: ١٨). والقول بأن شعر المرأة الطويل هُوَ "مجدها" وقد أُعطي لها عوض برقع (١كو ١١: ١٥). لا يُستشف منه أنه إذا كان شعرها طويلاً بما فيه الكفاية، لا تكون في حاجة إلى برقع. بل بالأحرى، فإن تغطية المرأة رأسها في العبادة اعتُبر أنه أمر يتناغم مع الطبيعة. وقول بُولُسَ عن شعر المرأة إنه "مجدها" لعله كان يتبنى الفكر القائل بأنه كما أنه في محضر الله، يجب تغطية مجد الرجل (انظر ما ذُكر آنفاً) هكذا أيضاً يجب تغطية مجد المرأة. وفي كُلِّ حالة يستخدم بُولُسَ نفس الْكَلِمَةِ، *doxa*.

(هـ) وتُختتم الحجة في ١كو ١١: ١٦ بالقول أن هذه هي الممارسة التي يعترف بها بُولُسَ والكنائس الأخرى. وقد استُخدمت هذه الفقرة لدعم مطالبة النساء بارتداء القبعات في العبادة في أيامنا هذه. وإذا كان هَذَا الاستخدام صحيحاً، فإن الحجة تدعم ليس ارتداء القبعات فقط بل أحجبة كاملة. وعلى الرغم مِنَ ذلك، فقد أظهرت هذه المناقشة أن قوة حجتها تعتمد على الفهم المشترك لفرضيات معينة كانت صحيحة في ثقافة بُولُسَ. وحيث لا تنتشر هذه الفرضيات، فإن الاستنتاجات التي استُخلصت منها لا تعود صحيحة أيضاً، على الرغم مِنَ أن المبدأ الذي حفّز عليها والقائل بأن الغرض هُوَ حرية الروح، وحرية مِنَ القيد المتعلق بنظام الطبيعة والمجتمع يظل سارياً.

٤. في أفسس، وُضعت مقابلة بين الرأس والجسد (← *sōma* و٥٣٩٣). والْمَسِيح هُوَ رَأسَ جسده (٤: ١٥). والجسم يستمد حاجته مِنَ الرأس، وهو ينمو نتيجة ذلك (٤: ١٦). ولكي تصف رسالة أفسس علاقة الرَّبِ بشعبه أي بالكنيسة، نجدها تؤكد على أنه يتوجب على الْكَنِيسَةِ أن تنمو *eis andra teleion* (حرفياً "إلى إنسان كامل" ٤: ١٣). والْمَسِيح في هذه الصورة، هُوَ الرأس، وباعتباره الرأس فإنه يعول الجسد كله. ولذلك يحدد الرأس في ٤: ١٥ علاقة المحبة والحق في جسد الْمَسِيح، بمعنى أن شركة أولئك الذين يمارسون الْحَقّ، وبواسطة المحبة ينمونَ فيه. وعلاقة *kephalē* بالـ *sōma* تعبر عن سلطان يَسُوعَ (انظر كو ٢: ١٠) والاستجابة بالخضوع مِنَ قبل الْكَنِيسَةِ. وهي تعبر عن اشتراك الجسد في، واعتماده على الرأس مِنَ أجل عطية الْحَيَاةِ. والرأس هُوَ دائماً الهدف السماوي للجسد، وهو لا يمكن الوصول إليه إلا مِنَ خلال جسد يدعمه الإِيمَانِ والإِعْلاَنِ الإِلهي.

جاء في أف ١: ٢١ - ٢٢ أن كُلّ القوى تخضع الآن للمسيح الذي هو: "رأساً فوق كُلّ شئ للكنيسة". والـ *archē*، الرياسة التي كانت في السابق مهمة للغاية هي الآن واحدة مِنَ بين الرعايا الكَثِيرِينَ الخاضعين للمسيح. وتطبيق كلمة *archē* ("بداية") على الْمَسِيح في كو ١: ١٨ (حيث ذُكر أيضاً أنه "رَأسَ الجسد، الْكَنِيسَةِ") لا يتناقض هذا، لأن الْكَلِمَةَ هنا في وضع جدلي بالنسبة لـ *archai*، (١: ١٦← *archē*، ٧٩٤).

٥. في رو ١٢: ١٩، يحث بُولُسَ المؤمنون ألا ينتقموا لأنفسهم لأن النقمة للرب (انظر لا ١٩: ١٨؛ تث ٣٢: ٣٥). ثم دعم هَذَا باقتباس مِنَ أم ٢٥: ٢١ - ٢٢أ : "فإن جاع عدوك فأطعمه. وإن عطش فاسقه لأنك إن فعلت هَذَا تجمع جمر نار على رأسه" (رو ١٢: ٢٠). وفيما كان التشبيه المجازي الذي وراء هَذَا الفكر كان يوضع نقاش، غير أنه يبدو على الأرجح، أن الجمر يمثل عنصر الخزي أو الندم الشديد، ولم يكن شكلاً مِنَ أشكال العقوبة. وكان اهتمام بُولُسَ الرئيسي هُوَ أنه يجب أن تكون حَيَاةُ المؤمن خالية مِنَ كُلّ فكر للانتقام، حتى يمكن أن يُبكت العدو (على الرغم مِنَ أنه ليس مِنَ الضروري أن يؤمن - لأن هَذَا عمل الله). نتيجة العطف، وأن الطريقَ للتغلب على الشر، ليس أن تقابل شراً بشر. بل تقابل الشر بالخير.

٦. الفعل النادر *anakephalaioō* معناها أن تلخص شيئاً أو توجزه. وقد استُخدم في رو ١٣: ٩ بخصوص الوصايا الشخصية التي أوجزت في هَذَا المبدأ الوَاحِدُ: "تحب قريبك كنفسك". وفي أف ١: ١٠، يرد الفعل في العبارة الخاصة بخطة الله: "التدبير ملء الأَزْمِنَةِ ليجمع كُلّ شئ في السموات وما على الأرض في الْمَسِيح [*anakephalaiōsasthai*]. وفكر الوحدة الذي لُمح إليه هنا له صلة باستخدام الفعل في رومية، وهو مِنَ بين الموضوعات العظيمة التي تناولتها رسالة أفسس (انظر ٢: ١٤ - ٢٢؛ ٤: ٣ - ٤). غير أنه ربما كانت هنا إشارة إلى التجديد، والتي هي في الحقيقة شرط مِنَ شروط الوحدة. والْمَسِيح وشعبه مِنَ اليهود والأمم، يشكلان "إنساناً واحداً جديداً" (٢: ١٥؛ انظر ٤: ١٣). وفضلاً عن ذلك، فإن هَذَا له تأثيره على النظام المخلوق بأكمله. وفي جسده، الذي يمثل الـ *plērōma* (ملء ← *plēroō*، ٤٤٤٤)، المجال السماوي لحضوره، فإن الْمَسِيح يملأ الكل في الكل (١: ٢٢ - ٢٣؛ انظر ١: ١٠).

٣٠٥٦ (*kēnsos*، جزية، ضريبة رَأسَ) ← ٥٠٨٨.

٣٠٦٠ (*kērygma*، كرازة، مناداة) ←٣٠٦٢.

٣٠٦١ (*kēryx*، مُنادي، كارز) ← ٣٠٦٢.

٣٠٦٢ κηρύσσω، κηρύσσω (*kēryssō*)، يُعلن، ينادي (جهاراً)، يكرز (٣٠٦٢)؛ κῆρυξ (*kēryx*)، مُنادي، كارز (٣٠٦١)؛ κήρυγμα (*kērygma*)، كرازة، مناداة (٣٠٦٠).

ث ي&ع. ج ١. (أ) الاسم *kēryx* في ث ي يأتي بمعنى "رجل كلفه حاكمه، أو دولته، بأن يعلن، بصوت واضح، بعض الأخبار الهامة (نوع مِنَ منادي المدينة) والفعل *kēryssō* اشتُق مِنَ الاسم ليصف نشاط المنادي، على الرغم مِنَ أن الفعل يرد أقل كثيراً مِنَ الاسم. أما الاسم *kērygma* فقد صيغ بعد ذلك لوصف الصياح بصوت عال، أو التقرير أو المرسوم الذي أعلن.

(ب) والمعنى الدقيق لهذه الكلمات يعتمد على وظيفة كلمة *kēryx* في الفترة التاريخية التي نحن بصددها. **(i)** استخدم هوميروس كلمة *kēryx* عن حاشية الأمير الذين كانوا يقومون بواجبات تتمشى مع دور كبار موظفي الحاشية، والذين كانت مهمتهم الاحتكام بشخص الأمير وضيوفه. وكانوا يحظون باحترام الأمير، ولهم وضع يماثل وضع الأصدقاء. وعصا المنادي - وكانت نوعاً مِنَ الصولجان - التي كانت في أيديهم، كانت توضح ذلك، فيما كانوا مهمتهم (وهي أن يبلغوا أو يدعو) التي كلفهم بها الأمير.

(ii) في فترة الـ *polis* فإن دولة المدينة الديمقراطية كانت تتم المحافظة على الدستور، على الرغم مِنَ أنه يُوجد في هَذَا الجيل نوعيات مختلفة مِنَ المنادين. ومن الوجهة الرسمية، كان هؤلاء الرجال خداماً لهم سلطة معينة، وكان مؤهلهم الرئيسي اللازم لشغل هذه الوظيفة هُوَ أن يكون الشخص متمتعاً بصوت عال وواضح، غير أن المنادين أيضاً ينادون على الجنود إلى المعركة، ويدعون الأعضاء إلى المجلس. وكانوا مسئولين عن حسن النظام في المجلس، ويفتتحون الجلسات بالصلوات والذبائح، كما أنه عليهم إعْلاَنِ نهاية الاجتماع. وفي المحاكمات العلنية يعلن المنادون نتيجة سحب القرعة للقضاة، ويطلبون مِنَ المحلقين طرح أصواتهم، ويسألون الحاضرين ما إذا كان لدى أي وَاحِدٌ منهم اعتراض على الإجراءات، أو على أقوال الشهود. وهكذا فإنهم - إذا جاز القول - كانوا مسئولين عن حفظ القانون والنظام.

وكانت ثمة قداسة لوضعهم. وحين يظهر الـ *kēryx* تصمت الأسلحة، مثلاً، حين يقوم المنادون مِنَ إحدى المدن بدعوة كُلّ اليونانيين إلى احتفال لتكريم الآلهة والمنادي الثري يأتي للعدو برسالة في زمن الحرب لا يجب أن يمسه أحد، لأن ذلك سيجلب - ليس غضب الذي ارسله فقط، بل وغضب الآلهة أيضاً. ولعله لهذا السبب، أن المنادين يعملون في بعض الأحيان كسفراء سياسيين.

(iii) وعلى ذلك، يمكن إدراج السمات العامة التالية. الـ kēryx يكون دائماً تحت سلطان شخص آخرَ، ذاك الذي يتكلم باسمه. وهو نفسه كانت لديه حصانة مِنَ الخطر، لأن يوصل رسالة سيده، ونواياه. وبالنظر إلى أن كُلّ ما بوسعه عمله هُوَ الإعْلاَن، فمن ثم لم تكن له الحرية للمفاوضات كما كان يعلن أيضاً الأَحكام القانونية والتشريعية، وما يعلنه يصبح ساري المفعول فور إعْلاَنِه. وطبيعة إعْلاَناته مِنَ حيث أنها ملزمة وثابتة تميز بين kēryssō ومشتقاتها وبين كلمة angellō، (← ٣٣) ومركباتها، والتي تشير أساساً إلى إعطاء المعلومات.

(ج) ومع تخفيف نظام الـ polis الصارم، أُتيحت للرواقيين الفرصة لتقديم تفسير مختلف تماماً لوظيفة الـ kēryx، بعد أن فقدت مغزاها وإلى حد كبير بالنسبة للمجتمع. أما أبيكتيتوس فرأى الـ kēryx الحقيقي في أيامه على أنه الفيلسوف الكلبي، الذي كان يتجول في البلاد كرسول للآلهة وحارس على النظام الأخلاقي. ودون أن تكون لديه أية موارد خاصة به، وإذ كان مكرساً تماماً لمهمته، أصبح يشجب أسلوب حَيَاةُ مواطنيه، ويدعوهم إلى التوبة وإصلاح حياتهم. ووعاظ الفضيلة هؤلاء، أعدوا المسرح الذي كان سيقف عليه فيما بعد رسل إنجيل يَسُوعَ الْمَسِيح. وكان للأليوسيين أيضاً المنادون التابعون لهم، والذين كانوا يقومونَ بمهام تتعلق بالعبادة في ديانتهم السرية، وكانوا مسئولين عن الإعْلاَنات وكان لهم وللكهنة أيضاً نفوذهم الكبير.

٢. (أ) وفي تناقض صارخ مع اللغة اليونانية، لم يرد الاسم kēryx سوى ٤ مرات في سب (تك ٤١: ٤٣؛ دا ٣: ٤؛ سيراخ ٢٠: ١٥؛ ٤ مك ٦: ٤). والتأكيد في تك ٤١؛ دا ٣، جاء على الفعل kēryssō، والذي ذُكر إلى جانب الاسم. وبعبارة أخرى، فإن شخصاً مماثلاً للـ kēryx اليوناني لم يكن معروفاً في إِسْرَائِيل. ومن الجلي أنه مِنَ غير اللائق أن يُوصف الأنبياء بهذه الطريقة.

(ب) استخدمت الترجمة اليونانية الفعل kēryssō، ٣٠ مرة. وقد استخدم في خر ٣٦: ٦ لإعْلاَن مِنَ موسى في أنحاء المحلة، وفي ٢ اخ ٣٦: ٢٢، إعْلاَن مِنَ الملك كورش في جميع أنحاء المملكة. وفي هُوَ ٥: ٨؛ يؤ ٢: ١؛ صف ٣: ١٤؛ زك ٩: ٩ يشير الفعل إلى صيحة عالية (صيحة إنذار ارتفعت أو صاحبتها آلات، أو صيحة النصرة في المعركة أو صيحة الانتصار). وفي أم ١: ٢١؛ ٨: ١، تصرخ الحكمة بصوت عال.

وإذا ما نحينا جانباً فقرات سفر الأمثال، وصف ٣: ١٤؛ زك ٩: ٩ فقد يعني لنا القول إن kēryssō لم تُستخدم إلا لثلاثة مهام كلاسيكية تتعلق بالمنادي: (i) للإعْلاَن عن احتفال تعبدي (خر ٣٢: ٥؛ ٢مل ١٠: ٢٠)، أو عن صيام (٢ أخ ٢٠: ٣؛ يؤ ١: ١٤؛ ٢: ١٥؛ يون ٣: ٥ و٧). (ii) إعْلاَن أوامر القائد العسكري في الميدان، أو لمرسوم ملكي (خر ٣٦: ٦؛ ٢ أخ ٢٤: ٩؛ ١إسد ٢: ٢؛ ١مك ٥: ٤٩). (iii) لإعْلاَن حكم (هُوَ ٥: ٨؛ يؤ ٣: ٩؛ يون ٣: ٢ و٤)، أو عن يوم دينونة الرَّبّ (يؤ ٢: ١)، أو الحرية للمأسورين (إش ٦١: ١). ومن الملاحظ أنه في مك ٣: ٥، استُخدمت كلمة kēryssō لنقل إعْلاَن السلام بواسطة الأنبياء الكذبة.

أما الاسم kērygma فلم يرد سوى مرة واحدة في كُلّ مِنَ النوعيات السابق الإشارة إليها آنفاً، لوصف مضمون ما أعلن (٢أخ ٣٠: ٥؛ أم ٩: ٣؛ يون ٣: ٢؛ ١إسد ٩: ٣). والنوعيات (i)، (ii) تتحرك داخل إطار الأوامر التي أصدرتها سلطات بشرية، غير أن الفقرات النبوية التي ذُكرت تحت الرقم (iii) تتحدث عن إعْلاَن حكم للرب. ومع ذلك فعدد المراجع صغير نسبياً. ومجموعة كلمة kēryx لم تحصل إطلاقاً على أهمية رئيسية في إعْلاَنات ع. ق الخاصة بالخلاص، وقد استُخدمت لهذا الغرض أفعال أخرى (مثل؛ angellō).

٣. (أ) في الكتابات اليهودية خارج نطاق ع. ق، استخدم يوسيفوس kēryx استخداماً مماثلاً لاستخدامه في ث ي، عند الإشارة إلى إرسال الأوامر العسكرية، وإلى البعثات الدبلوماسية. وعلى النقيض مِنَ ذلك، يستخدم فيلو الكلمات لأقوال أنبياء ع. ق. وفي كتابات معلمي اليهود يرد الفعل والاسم عند النطق بحكم قضائي أو عند إعْلاَنِه علانية، وكذلك عند الإعْلاَن العام لقرارات معلمي اليهود فيما يتعلق بالعقيدة حين يتصل الأمر بحفظ الناموس.

(ب) في قمران، الفعل sāpar، يخبر، أو يحكي، والذي يأتي أحياناً قريباً مِنَ معنى الفعل اليوناني kēryssō، يرد كثيراً في الترانيم. وهنا يستخدمه بالطبع أعضاء الكَنِيسَة، أو المصلي لوحده، حيث يعلن حمد الله ويشير إلى أعمال الرَّبّ ومجده وعظمته وطول أناته ورحمته.

ع. ج أول سمة ملحوظة في ع. ج هي أنه تمشياً مع سب لا يستخدم الاسم kēryx إلا ٣ مرات (اتي ٢: ٧؛ ٢تي ١: ١١؛ ٢بط ٢: ٥). كذلك بالنسبة لكلمة kērygma فهي نادرة نسبياً. ويستخدمها بُولُسُ بالنسبة لرسالة يَسُوعَ التي يعلنها (رو ١٦: ٢٥) أو لكرازته بصفة عامة (١كو ٢: ٤؛ ١٥: ١٤؛ ٢تي ٤: ١٧؛ تي ١: ٣). وتستخدم kērygma في مت ١٢: ٤١؛ لو ١١: ٣٢، "الكرازة" يونان لنينوى.

وعلى صعيد آخرَ، يرد الفعل kēryssō، ٦١ مرة. ولقد كشف تحليل للهدف اللغوي للفعل أنه في الأعمال الأولى لبُولُسُ (غل ٢: ٢؛ ١تس ٢: ٩ انظر كو ١: ٢٣)، وفي فقرات بعض الأناجيل (مت ٤: ٢٣؛ ٩: ٣٥؛ ٢٤: ١٤؛ ٢٦: ١٣؛ مر ١: ١٤؛ ١٣: ١٠ و١٤: ٩)، كان الموضوع هُوَ الكرازة بالإنجيل. غير أنه في أع ٨: ٥؛ ٩: ٢٠؛ ١٩: ١٣؛ ١كو ١: ٢٣؛ ١٥: ١٢؛ ٢كو ١: ١٩؛ ١١: ٤؛ في ١: ١٥ كان الهدف هُوَ الْمَسِيح (٤ مرات)، يَسُوعَ (٣ مرات) أو الْمَسِيح يَسُوعَ. وكان يوحنا المعمَدان يكرز "بمعمودية التوبة لمغفرة الخطايا" (مر ١: ٤؛ لو ٣: ٣؛ انظر أع ١٠: ٣٧). وبالنسبة للوقا كان الْمَلَكُوتَ basileia، (← ٩٩٣) هُوَ هدف الكرازة (لو ٩: ٢؛ أع ٢٠: ٢٥؛ ٢٨: ٣١؛ انظر مت ٤: ٢٣؛ ٩: ٣٥؛ ٢٤: ١٤).

٢. (أ) وهذا الدليل يوضح أن كتبة ع. ج، إذ يسيرون علي نهج تيارات يهودية أخرى، تجنبوا التعريف بأنفسهم أو رسل الْمَسِيح باستخدام الْكَلِمَة اليونانية kēryx، والتي كانت عرضة لتفسيرات عديدة ومتنوعة. وفي فقرات ع. ج التالية فحسب (اتي ٢: ٧؛ ٢ت ١: ١١، ناهيك عن وصف نوح باعتباره kēryx للبر في ٢بط ٢: ٥) استُخدمت الْكَلِمَة، وفي هذه الحالة كانت تُستخدم معها كلمة apostolos، رسول (← ٦٩٣) كي تحدد معناها. بل وحتى هذين النصين يكشفان عن الاختلاف الأساسي بين وجهة النظر الكتابية ووجهة نظر العالم. ولم تكن الأهمية تتعلق بالمؤسسة أو الشخص، بل على العمل الفعّال المتعلق بالكرازة. ولعل هَذَا هُوَ السبب في عدم إقامة وظيفة رسمية محددة "للكارز" عن طريق تجنب استخدام ذلك الاسم المعين (مثل؛ لم يُذكر ضمن قائمة مواهب الخدمة الخاصة في أف ٤: ١١ - ١٢).

(ب) وثمة اكتشاف مماثل جاء نتيجة دراسة كلمة kērygma، كرازة في ع. ج، حيث استُخدمت (مثل؛ في مت ١٢: ٤١؛ لو ١١: ٣٢ بالنسبة لـ kērygma يونان)، وليس ثمة شك في أنها تتضمن محتوى رسالة يونان لنينوى. غير أن التركيز كان تركيزاً بالأكثر على تنفيذ يونان المهمة التي كلف بها الله - توصيل رسالة لم تكن تتضمن تهديداً بالدينونة فقط، بل كانت تتضمن أيضاً دعوة للتوبة والخلاص.

بل إنه في ثلاثة نصوص لبُولُسُ (١كو ١: ٢١؛ ٢: ٤؛ ١٥: ١٤)، كان هَذَا التأكيد أكثر وضوحاً. والتأكيد في kērygma كان يأخذ في حسبانه عمل الرسول في الكرازة، بنفس القدر الذي كان يوليه لمضمون الرسالة. وفي رو ١٦: ٢٥، أصبحت kērygma، رسالة، أمراً واقعياً بالفعل، إنما الكرازة بالْمَسِيح، على النحو الذي يقوم به بُولُسُ. وفضلاً عن ذلك، فعلى هَذَا النهج جاءت ٢تي ٤: ١٧، حيث الـ kērygma هي العمل الفعلي للكرازة، والذي لا يحتاج إلى رسول معين سوى ليكمله

وينجزه بالفعل (انظر أيضاً تي ١: ٣).

(ج) وهكذا استُخدمت أسماء هذه المجموعة في ع. ج بوجه عام للتعبير عن شكل نشاط ما، ما هي الـ *kērygma* - أي ما هُوَ المضمون الذي تجعله معروفاً - والذي لا يمكن رؤيته إلا في السياق في كُلّ حالة. وعلى ذلك كان ع. ج أميناً للمعنى الأصلي للكلمة بنفس القدر الذي كان عليه ع. ق. والـ *kērygma* هي ظاهرة نداء يخرج، ويجعل لنفسه حقاً لدى السامعين، وهو يتناغم مع حَيَاةُ الأنبياء وعملهم. ولم يحدث تغيير يُذكر حتى القرن الرابع، حين جاء أثناسيوس - وبعد قرون كانت الْكَلِمَةُ تُستعمل أثناءها بطرق متنوعة - واستخدم الاسم *kērygma* بالمعنى الكامل لكلمة عقيدة سواء بالنسبة للعقيدة الْمَسِيحِية أو الْكَنِيسَةِ.

٣. **(أ)** مفهوم ع. ج السائد عن الكرازة كعملية وحدث، لا يمكن تحديد مضمونه إلا بتعريف أكثر دقة - أكده التكرار بشكل متزايد في استعمال الفعل مقارنة باستعمال الأسماء. و*kēryssō* أحد الأفعال الرسمية العديدة التي تُستخدم في عملية الإخبار والاتصالات، والتي تعني وسائل معينة للاتصال، ولكنها ليست محدودة كما هُوَ الحال بالنسبة للمضمون (مثل؛ *didaskō*، يُعلم [١٤٣٨]، *angellō*، يقدم تقريراً عن ... [٣٣]، *legō* ليقول [٣٣٠٦]، أو يعترف *homologeō*، [٣٩٣٣]، يشهد *martyreo*: يشهد [٣٤٥٥]، *euangelizō* يكرز [٢٢٩٤]). ولم يكتسب أي مِنَ هذه الأفعال بروزاً واضحاً في ع. ج، أو أصبح مصطلحاً فنياً (انظر مثل؛ لو ٤: ٤٣؛ ٦: ١٣؛ ٩: ٦؛ في ١: ١٨؛ ١تس ٢: ٢ و٩).

وأكثر الحالات قرباً مِنَ الشخصية التقليدية للمنادي بالنسبة للـ ع. ج نجدها في رؤ ٥: ٢، حيث أصدر الملاك إِعْلاَناً بصوت قوي، وفي ١بط ٣: ١٩، حيث تردد صدى صوت المصلوب في الهاوية (الفعل هنا ليس له مفعول). وربما في مت ١٠: ٢٧؛ لو ١٢: ٣، أيضاً حيث الإِعْلاَن مِنَ على السطوح يشير إلى الإِعْلاَنِ العلني عما كان إلى تلك اللَحظة مكتوماً، والذي يمكن ذكره هنا.

(ب) وثمة آثار مِنَ المعنى الأصلي للكلمة يمكن أن نجدها أيضاً في أماكن متفرقة في كتابات بُولُس. فهو في رو ٢: ٢١، حيث يخاطب أولئك الذين ينهون الناس عن السرقة، ولكنهم هم أنفسهم يسرقون: "الذي تكرز [*kēryssō*] أن لا يُسرق أتسرق؟" وكلمة *kēryssō* هنا يمكن أن تأخذ نفس المعنى الرواقي للإِعْلاَنِ عن أمر محدد يتطلب الطاعة (انظر أيضاً ١كو ٩: ٢٧؛ غل ٥: ١١).

ومن الناحية الإيجابية، يعتبر بُولُس نفسه كشخص يكرز بإنجيل الله (١تس ٢: ٩) بين الأُمَم (غل ٢: ٢)، وهو أمر لا يمكن عمله إلا إذا صاحبه إعطاء نفسه بالكامل (١تس ٢: ٨). والكرازة عند بُولُس، ليست كما كانت بالنسبة ليونان صرخة واحدة فحسب. ذلك أن الكرازة برسالة الْمَسِيحِ تتطلب، ودون توقف، مناشدةً وسعياً متواصلاً في إطار مِنَ المحبة التي تسعى باستمرار وراء الشخص والتي تصاحبها عناية مستمرة به. كما أنها تتضمن نصحاً (٤١٥١ و*parakaleō*)، تحذيراً، تشجيعاً (← *paramytheomai*، ٤١٧٠)، وشهادة (*martyreo*، ٣٤٥٥). وفي مثل هَذا السياق، تبدو *kēryssō* كالفعل الأساسي للكرازة، والتي سيتطلبها الأمر، إذا كان لنداء الله أن يتحقق (١تس ٢: ١٢).

وأساس هذه الدعوة (أي مضمونها وأصلها) قد يُكتشف مِنَ فقرات أخرى في رسائله يستخدم فيها بُولُس كلمة *kēryssō* إنه الْمَسِيحِ، إنسان، هُوَ الذي يكرز به بُولُس بهذه الطريقة (١كو ١: ٢٣؛ ١٥: ١٢؛ ٢كو ١: ١٩؛ ٤: ٥؛ في ١: ١٥؛ انظر ٢كو ١١: ٤). والواقع أن الْمَسِيحِ المصلوب (١كو ١: ٢٣؛ انظر ٢: ٢) هُوَ الذي قدم في هَذا الإِعْلاَنِ كأساس للحَيَاةُ. إنه الْمَسِيحِ الذي يرى بُولُس أن كُلّ مواعيد الله السابقة قد تحققت فيه، وأخذت صيغتها الحقيقية (٢كو ١: ٢٠). إنه الْمَسِيحِ الذي يشهد له بُولُس على أساس التقليد الذي سُلّم إليه (← ٤١٤٠ و*paradidōmi*)، ولكن على أساس اختباره الشخصي أيضاً (١كو ١٥: ٣ - ٨). وموت يَسُوعَ مِنَ أجل خطايا الآخرين، وكذلك حضوره وارتفاعه إلى المجد، لم يكن يتحقق إلا بهذه الطريقة (١كو ١٥: ١ - ٢؛ انظر في ٢: ٨ - ١١)، كما أنه كان يشكل المحتوى الأساسي كما كان يكرز به بُولُس كرسالته الخلاصية، التي تغير العالم.

والعمل الكرازي شرط مسبق للإيمان، بقدر ما أن هدفه ليس ببساطة هُوَ تقديم المعلومات، أو ولاء رسمي، بل إيمان يتطلب تسليم الذات لله والثقة الكاملة فيه (انظر ١كو ١٥: ١١). وعلى ذلك، يرى بُولُس أن الكرازة لا تكون شرعية وممكنة إلا عند إعطاء التكليف والسلطان (رو ١٠: ٨ - ١٢؛ انظر ١٠: ١٥ مع أع ١٣: ٣؛ إش ٥٢: ٧). وهذا معناه أن يَسُوعَ ليس مجرد موضوع للكرازة فحسب، بل هُوَ الفاعل أيضاً الذي له سلطان عليها. فهو نفسه الذي أمر بها، وسمح للسامعين أن يختبروه مِنَ خلال هذه الكرازة البشرية (انظر غل ٣: ١).

(ج) الأناجيل الازائية كلها استخدمت كلمة *kēryssō* لنشاط يوحنا المعمدان (مت ٣: ١؛ مر ١: ٤؛ لو ٣: ٣)، حيث تلمّح - مثلما تفعل الإشارة إلى إش ٤٠: ٣ أيضاً - إلى أنه آخَرَ الأنبياء. وقد أوجز مرقس كرازته بأنها "معمودية للتوبة لمغفرة الخطايا". وهذه العبارة تتضمن الوسيلة والغاية. وقد عمل متى ولوقا على تدعيم هَذا المفهوم عن طريق ذكر بعض الأمثلة مِنَ تَعْلِيمه. ومع ذلك، تسجل الأناجيل الثلاثة، أن كرازة المعمدان امتدت إلى إِعْلاَنِه عن مجئ "الأقوى"، الذي مِنَ خلال تعميده بالروح سيبدأ نظام جديد (مت ٣: ١١؛ انظر يو ١: ٢٦ - ٢٧).

(i) حقيقة أنه "قد اقترب مَلَكُوتَ السموات" وضعها متى عند هذه النقطة (٣: ٢) باعتبارها العامل الذي يضفي الشرعية على كرازة يوحنا ويحفزها. وهذا معناه أن دعوة المعمدان إلى التوبة وُضعت على أساس خلفية ربوبية الْمَسِيحِ الموعود بها (انظر كلمات يَسُوعَ التي تكاد تكون مطابقة في (٤: ١٧)، والتي تم التأكيد عليها في ١٠: ٧ باعتبارها أساس الرسالة التي سيقوم التلاميذ بالكرازة بها. وكما أن الأنبياء، ممثلين في يوحنا، أشاروا إلى مجئ الْمَسِيحِ، هكذا يشهد التلاميذ بأن المجئ قد هلت بشائره. ومضمون الكرازة يظل كما هُوَ - إِعْلاَنِ بربوبية الْمَسِيحِ.

ويُلاحظ أن متى هُوَ الإنجيلي الوحيد قصر استخدامه لكلمة *kēryssō* على إشارته إلى خدمة يوحنا، يَسُوعَ، وذكر صراحة أن التلاميذ أرسلوا مِنَ قبله. وهو بهذا أبرز الطبيعة الملزمة والتي تكاد تكون شرعية ورسمية لهذه الكرازة، والتي على العكس مِنَ كلمة *didaskō*، يعلم، احتلت مكانها، ليس في المجامع فحسب، ولكن في البرية والقرى، بل وحتى بين الأُمَمِ أيضاً (مت ٢٤: ١٤).

(ii) وهكذا أيضاً في إنجيل مرقس، يمكن حقاً تتبع الخط في يوحنا (١: ٤ و٧)، مروراً بيَسُوعَ (١: ٣٨ - ٣٩)، وإلى التلاميذ الذين كُلفوا (٣: ١٤؛ انظر ٦: ١٢). غير أن مرقس يشدد على إبراز القوة الداخلية والحاجة إلى الإِعْلاَنِ، بدلاً مِنَ التركيز على سمتها الرسمية. وحتى قبل أن يُكلف التلاميذ، فإن أولئك الذين كانوا قد نالوا الشفاء على يد يَسُوعَ - وعلى الرغم مِنَ منعهم صراحة مِنَ القيام بذلك - إلا أنهم كانوا يحدثون الآخرين عن يَسُوعَ. فمقابلتهم مع يَسُوعَ، واختبارهم رحمة الله، وإدراكهم شخصياً بزوغ فجر عصر جديد في يَسُوعَ (٧: ٣٧) يردد صدى ما جاء في إش ٣٥: ٥) هَذا كله كان كافياً لدفعهم إلى أن يخبروا عنه الآخرين.

(iii) وأخيراً، يتناول لوقا في ٤: ١٨ - ١٩ كلمات إشعياء النبوية (٦١: ١ - ٢)، في موعظة يَسُوعَ في الناصرة، وإِعْلاَنِه أن الْكَلِمَةُ قد تحققت بمجيئه. وقد وصف يَسُوعَ على أنه الذي يعلن عمل الله ويقوم به أيضاً، وبعد ذلك أرسل تلاميذه ليكرزوا به (لو ١٠: ٩). وحين

كانوا يتحدثون عن الْمَسِيح، كانوا بهذا العمل ذاته يعلنون الْمَلَكُوت. أي ترتيب الله للأمور فيَ العالم بشكل جديد، والذي يتم في الْمَسِيح وبواسطته (انظر أع ٨: ٥؛ ٩: ٢٠؛ ٢٠: ٢٥؛ ٢٨: ٣١). بالمقابل؛ إعْلاَن *basileia* مرتبط بكلام وتَعَالِيمَ الْمَسِيح (٢٨: ٣١).

العظات المسجلة في أع يبدو أن لها هَيْكَلاً عاماً ومشتركاً مِنَ ناحية البنية والرسالة. وقد وصف يَسُوعَ بأنه ابْنُ الله (٩: ٢٠) الذي تمت فيه نبوات ع. ق بالنسبة للمسيا (انظر ٢: ٢٥ - ٣٥؛ ٣: ٢٤ - ٢٦؛ ١٠: ٤٣؛ ١٣: ٣٢ - ٣٧). وكان يطوف يعمل خيراً (١٠: ٣٧ - ٣٨)، وأنه صُلب ولكنه قام مِنَ الأَمْوَاتِ (مثل؛ ٢: ٣٢؛ ٤: ١٠)، وهو الآن جالس عن يمين الله في الأعالي (٢: ٣٣؛ ٣: ٢١؛ ١٠: ٤٢). وباسمه فقط غفران الخطايا (٢: ٣٨؛ ٣: ١٩؛ ١٠: ٤٣). ويوضح ما جاء في أع ١٥: ٢١ أن الكرازة تشير أيضاً إلى المبادئ الملزمة الخاصة بالإِيمَانِ وحَيَاةُ الشركة.

٤. ما هُوَ الفرق البسيط بين كلمة *kēryssō* والمترادفات الأخرى التي استُخدمت لتوصيل رسالة الْمَسِيح؟ فكل مِنَ لوقا وبُولُسُ يفضلان الفعل *euangelizō* عند وصفهما للنشاط الكلي للكرازة (وبالنسبة للوقا، يستخدم *katangellō* أيضاً)، كما يستخدم كلمة *kēryssō* على نحو أكثر ليشير إلى أن يَسُوعَ الْمَسِيح هُوَ مُوجد هَذَا الإِعْلاَنِ كما أنه موضوعه (مثل؛ لو ٤: ١٨ - ١٩؛ ٤٤؛ ٨: ١؛ ١كو ١: ٢٣؛ ١٥: ١٢؛ ٢كو ٤: ٥؛ في ١: ١٥). كما أن لوقا يستخدم أيضاً *kēryssō* مع الإشارة إلى الرسالة الخاصة بأن حكم الله قد أشرق في الْمَسِيح (لو ٩: ٢؛ انظر أيضاً ١: ١٩؛ ٢: ١٠؛ ٣: ١٨؛ ٩: ٢ و٦؛ أع ٥: ٤٢؛ ٨: ٤ - ٦). وفي كُل حالة، كان للإِعْلاَنِ طابع شخصي، والذي كان يقوم بهذا الإِعْلاَنِ كان عليه أن يخاطر بحياته.

وفي ذات الوقت، لم يكن إبلاغ رسالة الْمَسِيح يقتصر فقط على *kēryssō*، كما أوضح متى. فهو يصف عمل يَسُوعَ بأنه: "تَعْلِيمَ.. كرازة .. وشفاء" (مت ٤: ٢٣؛ ٩: ٣٥). ووصف عمل التلاميذ يأتي على نمط هَذَا النموذج الضروري (١٠: ٧ - ٨)، وعلى الرغم مِنَ أن كلمة تَعْلِيمَ لم تظهر بالنسبة للتلاميذ حتى الإرسالية العظمى (مت ٢٨: ٢٠). وكل هَذَا بغية قول إن حدث الكرازة محاط بتَعْلِيمَ هادف، وبأحداث وأعمال تعلن فجر العصر الجديد وقوته.

انظر أيضاً *angellō*، يُعلنُ، يُبلِّغ (٣٣).

٣٠٦٣ (*kētos*، وحش البحر) ← ٢٧١٦.

٣٠٦٤ (*Kēphas*، صفًا) ← ٤٣٧٦.

٣٠٧٣ κινδυνεύω، κινδυνεύω، (*kindyneuō*)، يكون في خطر، يخاطر (٣٠٧٣)؛ κίνδυνος، (*kindynos*)، خطر (٣٠٧٤).

ث ي& ع.ق يرد كل مِنَ الفعل والاسم في اليونانية الهلينية على نحو واسع. يرد الفعل في سب في أش ٢٨: ١٣، حيث يصف الخطر الذي يتهدد أولئك الرافضين للإستماع. في مز ١١٦: ٣ *kindynos*، يصف المأزق المُريع الذي مرّ به ناظم المزامير. في سي ٤٣: ٢٤ تستخدم *kindynos* للأخطار التي يواجهها مِنَ يركبون البحر.

ع. ج ترد كلمة *kindyneuō*، ٤ مرات في ع. ج. في تفسير لوقا لمعجزة إسكات العاصفة، أكد على الخطر الذي كان التلاميذ معرضين له (لو ٨: ٢٣)، وبهذا أضاف مزيداً مِنَ الإثارة للقصة. وفي ١كو ١٥: ٣٠ يشير بُولُسُ إلى الأخطار الدائمة التي يواجهها في خدمته، وقال إن مواجهة هذه الأخطار لا طائل مِنَ ورائها لو لم تكن هناك قيامة. وفي أع ١٩: ٢٧ كان ديمتريوس ورفاقه مِنَ الصناع المهرة يشعرون بخطر على صناعتهم نتيجة النشاط الذي يقوم به بُولُسُ، في ١٩: ٤٠ حذّر كاتب المدينة مِنَ تبعات الشغب الذي يحدثه الأفسسيون.

أما كلمة *kindynos* فقد وردت ٩ مرات. في رو ٨: ٣٥ كان الخطر أمراً لا يمكن أن يفصل الْمُؤْمِنِينَ عن محبة الْمَسِيح. وفي ٢كو ١١: ٢٦ يستخدم بُولُسُ الْكَلِمَةَ ٨ مرات لوصف المصاعب التي أحاطت بخدمته. وكانت الأخطار تتضمن العناصر الطبيعية (البحر والعواصف) وعداء الناس الآخرين (اللصوص، اليهود، الأمم). وهذه التأملات تكون جزءاً مِنَ محاولة الرسول أن يوضح لأهل كورنثوس مصداقية خدمته.

٣٠٧٤ (*kindynos*، خطر) ← ٣٠٧٣.

٣٠٨٠ (*klados*، غصن، فرع) ← ١٢٨٥.

٣٠٨١ κλαίω، κλαίω، (*klaiō*)، يبكي (٣٠٨١)؛ κλαυθμός، (*klauthmos*)، بكاء (٣٠٨٨).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *klaiō* في ث ي تأتي كفعل غير متعد بمعنى يصرخ بصوت عالٍ، يبكي، وكفعل متعد بمعنى يندب أو يتفجع على. وهذه الْكَلِمَةَ لا تعبر عن ندم أو حزن، بل تشير إلى ألم بدني أو ذهني ملحوظ خارجياً.

٢. (أ) كلمة *klaiō* في سب يمكن أن تعبر عن الحزن العميق (١صم ١: ٤٧؛ مرا ١: ١٦ = سب ١: ١٥) وكذلك على الأسف العميق حزناً على الأَمْوَاتِ (تك ٥٠: ١). غير أن هذه الْكَلِمَةَ أيضاً يمكن أن تعبر وبنفس القدر عن الفرح العظيم، مثلما حدث عند لقاء يعقوب ويوسف (٤٦: ٢٩). والشخص بجملته ينخرط في ذلك، كما يحدث عندما يصرخ الطفل (٢١: ١٦؛ خر ٢: ٦). وكان الشخص في ع. ق عندما يبكي كان في كثير مِنَ الأحوال يعبر عن اتكاله على الله بأن يوجه له صرخات أو شكاوي أثناء الصلاة (مثل؛ شمشون في قض ١٥: ١٨؛ ١٦: ٢٨؛ انظر إش ٣٠: ١٩). وسمة ملمح آخَرَ لـ ع. ق وهو بكاء الشعب كله في العبادة أمام الله، وعادة ما كان يصاحب هَذَا صوم عام (قض ٢٠: ٢٣ و٢٦).

(ب) أما الاسم *klauthmos* فمعناه بكاء (مثل؛ تك ٤٥: ٢؛ تث ٣٤: ٨؛ قض ٢١: ٢؛ أي ٣٠: ٣١؛ إش ١٥: ٢ - ٣؛ ٣٠: ١٩).

ع. ج على غرار ع. ق، كلمة *klaiō* تعبر عن العاطفة الجياشة، مثل؛ عند الفراق (أع ٢١: ١٣)، وعند التفكير في أعداء الْمَسِيح (في ٣: ١٨)، وعند مواجهة الميت والموت (مر ٥: ٣٨؛ لو ٧: ١٣؛ ٣٢؛ يو ١١: ٣١ و٣٣؛ أع ٩: ٣٩)، أو بصفة عامة حين يكون المرء وجهاً لوجه أمام بلية أو محنة (رو ١٢: ١٥؛ ١كو ٧: ٣٠). ودموع الفرح لم تذكر في ع. ج.

٢. والتطويبة الثالثة في لوقا: "أيها الباكون الآن" (٦: ٢١) جاءت بالتباين مع الغني الذي يضحك الآن، والذي يقول عنه الجميع الآن حسناً (٦: ٢٥ - ٢٦). والفئة الأخيرة مِنَ أناس يشعرون ببرهم الذاتي: "لا يحتاجون إلى توبة" (١٥: ٧)، والذين هم مغرورون في أنفسهم ومع ذلك، فالذين يبكون الآن يعيشون في اتضاع، وفي اتكال كامل على الله، وذلك لأَنَّهُمْ يشعرون بذنبهم (مت ٢٦: ٧٥؛ لو ٧: ٣٨). وعلى ذلك يعترفون بأن تقدير الله لهم كخطاة تقدير عادل. ووعد الْمَسِيح لهم هو: "ستضحكون" (لو ٦: ٢١). وبكاء أتباعه على خطيتهم، وآلام الزمان الحاضر ستنتهي مع نهاية الزمن، وسيحل بدلاً منها ضحك بني الْمَلَكُوت.

٣. وعلى النقيض مِنَ ذلك، الذين يضحكون الآن حُذروا بأنهم سيحزنون ويبكون (لو ٦: ٢٥). وحين تأتي كلمة *kleiō* في ع. ج إشارة إلى المستقبل، فإنها ترتبط بتحذيرات مِنَ كارثة. وأولئك الذين هم الآن بعيدون عن الله ويحتقرون الآخرين سيلحقهم الخزي في الدينونة الأخيرة. ومن أجل مضاعفة قسوة هذه العبارات، كثيراً ما تأتي كلمة *kleiō* مع فعل آخَرَ يفيد الحزن (انظر أيضاً يو ١٦: ٢٠؛ يع ٤: ٩؛ رؤ ١٨: ٩).

٤. ولتجنب الحزن في المستقبل (حيث يكون الوقت قد فات) ينصح يعقوب قراءه أن يبكوا الآن (٤: ٩ - ١٠) ولعله كان يتذكر كلمات يَسُوعَ في لو ٦: ٢٥).

٥. الاسم *klauthmos* بكاء، يأتي كثيراً في ع. ج في التعبير "البكاء وصرير الأسنان" (مثل؛ مت ٨: ١٢؛ ١٣: ٤٢ و٥٠؛ ٢٢: ١٣؛ ٢٤: ٥١؛ ٢٥: ٣٠؛ لو ١٣: ٢٨). وهنا تصف الْكَلِمَةُ الحزن الأخير الذي سيحل بأولئك الذين أضاعوا على أنفسهم الفرصة ولم يؤمنوا بيَسُوعَ. وكلمة *klauthmos* في مت ٢: ١٨ مرتبطة بالعويل الكثير في الاقتباس الذي أخذ مِنَ إر ٣١: ١٥؛ والذي قيل إنه تحقق في ذبح أطفال بيت لحم الأبرياء.

انظر أيضاً *koptō*، يقطع، يضرب، يضرب الصدر، ينوح (٣١٦٤)؛ *lypeō*، أوقع ألماً، يحزن، يغتمّ (٣٣٨٢)؛ *brychō*، يصر (١١٠٧)؛ *pentheō*، يكون حزيناً، يحزن، ينوح، يندب (٤٢٩١)؛ *stenazō*، يتنهد، يئن، آهة (٥١٠٠).

٣٠٨٢ (*klasis*، كَسر) ← ٣٠٨٩.

٣٠٨٣ (*klasma*، قطع مكسورة، كِسر) ← ٣٠٨٩.

٣٠٨٨ (*klauthmos*، بكاء) ← ٣٠٨١.

٣٠٨٩ κλάω، κλάω، (*klaō*)، يكسر (٣٠٨٩)؛ κλάσις، (*klasis*)، كَسر (٣٠٨٢)؛ κλάσμα، (*klasma*)، قطع مكسورة، كِسر (٣٠٨٣)؛ κατακλάω، (*kataklaō*)، يُكسّر إلى قطع (٢٨٨٠)؛ ἐκκλάω، (*ekklaō*)، يقطع (٧٧٠٩).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *klaō* في ث ي هي فعل عام بمعنى يكسر، break off، أو يكسر إلى قطع. وقد استُخدم بصفة خاصة بمعنى يشذب شجرة.

٢. كلمات هذه المجموعة ترد كثيراً في سب. في قض ٩: ٥٣ ("باستثناء") تشير *klaō* إلى تحطيم رَأْسِ أبيمالك بن جدعون، بقطعة رحى (*klasma* الطاحونة)، انظر أيضاً ٢صم ١١: ٢١ و٢٣) أسقطت عليه. وفي إر ١٦: ٧ استعمل الفعل في تعبير كسر الخبز. وكلمة *klasma* تشير إلى كعكة (١صم؛ لا ٢: ٦؛ ٦: ٢١). وتُستخدم كلمة *ekklaō* لكسر أجنحة الطائر إعداداً لتقدمة (لا ١: ١٧). وكلمة *kataklaō* تشير إلى الأغصان الكسورة في الكرم، رمزاً لدينونة الناس (حز ١٩: ١٢).

ع. ج ترد كلمة *klaō*، ١٤ مرة في ع. ج، وتأتي دائماً كتعبير عن كسر الخبز. وكانت في القرن الأول النموذج المعتاد لكسر الخبز باليدين في بداية الوجبة بدلاً مِنَ قطعها بسكين. وهكذا كسر يَسُوعَ الخبز قبل أن يطعم الجماهير (مت ١٤: ١٩؛ ١٥: ٣٦، لاحظ أيضاً مر ٦: ٤١؛ لو ٩: ١٦، حيث تُستخدم كلمة *kataklaō*). وهكذا أيضاً كسر بُولُسُ الخبز في حضور الأشخاص الذين أنهكت العاصفة قواهم على السفينة التي كانت في طريقها إلى روما (أع ٢٧: ٣٥).

٢. غير أن كسر الخبز اكتسب معنى دينياً لحقيقة ان يَسُوعَ كسر خبزاً مع تلاميذه في العلية فيما كان يحتفل معهم بالفصح. (مت ٢٦: ٢٦؛ مر ١٤: ٢٢؛ لو ٢٢: ١٩؛ ١كو ١١: ٢٤)، حيث قال لهم أن يفعلوا هَذَا لذكره. وفيما تطورت الْكَنِيسَةُ الأولى يبدو أن "كسر الخبز" قد أصبحت مصطلحاً فنياً يُقصد به عشاء الرَّبِّ (أع ٢: ٤٢[*klasis*] و٤٦؛ ٢٠: ٧ و١١ [*klaō*]. وكسر الخبز وأكله في وقت العبادة يشير إلى "المشاركة في جسد الْمَسِيح" (١كو ١٠: ١٦). وكسر الخبز هَذَا لا يثير فينا ذكرى العشاء الأخيرَ فحسب، بل وحقيقة أن يَسُوعَ قد كسر خبزاً مع أتباعه بعد قيامته مِنَ الأَمْوَاتِ (لو ٢٤: ٣٠؛ انظر استخدام *klasis* في ٢٤: ٣٥).

٣. كلمة *klasma* لم تُستخدم إلا لكسر الخبز التي جمعها التلاميذ بعد معجزات إطعام يَسُوعَ الجماهير (انظر مثل؛ مت ١٤: ٢٠؛ ١٥: ٣٧؛ يو ٦: ١٢ - ١٣).

٤. وأخيراً، يستخدم بُولُسُ كلمة *ekklaō* في رو ١١: ١٧ و١٩ و٢٠ في قوله كيف أن بعض أغصان الزيتون "الطبيعية" (اليهود) قد كُسرت مؤقتاً لكي تطعم فيها أغصان مِنَ زيتونة "برية".

٣٠٩٠ κλείς، κλεῖς، (*kleis*)، مِفْتَاحُ (٣٠٩٠)؛ κλείω، (*kleiō*)، يغلق، يوصد (٣٠٩١).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kleis* معناها مِفْتَاحُ، والفعل *kleiō* معناه يقفل أو يغلق. وقد استُخدمت كلمة *kleis* أيضاً في ث ي بالارتباط مع السماء والعالم السفلي. بعض القوى السماوية أو الآلهة سيطرت على مفاتيح الطريق إلى السماء ومثل؛ البرج السماوي فيرجو (Dike)، أو العالم السفلي (مثل؛ الإلهة برسيغون Persephone). والتشبيه المجازي بالمِفْتَاحُ امتد إلى الْحَيَاةُ اليومية، مثل ذكر الراحة كأهم مِفْتَاحُ للتروي أو الحرب.

٢. ترد كلمة *kleis* في سب ٥ مرات فقط. وفي أَزْمِنَةُ ع. ق ربما كان المِفْتَاحُ كبيراً بحيث يتم حمله في حزام أو حتى على الكتف (انظر إش ٢٢: ٢٢)، وبمثل هَذَا المِفْتَاحُ يستطيع الشخص (وهو في الخارج) أن يدير مزلاج الباب إلى الأمام أو الخلف. ومن بين مهام اللاويين هُوَ الاحتفاظ بمفاتيح الغرف والمخازن الخاصة بالْهَيْكَل فهم المسئولون عن فتحها وغلقها (١أخ ٩: ٢٧). والإِعْلاَنِ الذي ورد في إش ١١: ٢٢ عن تنصيب ألياقيم في وظيفته، وإعطائه سلطة مفاتيح بيت دَاوُدَ، لم يكن له أساساً أية إشارة مسيانية، وقد فسر هَذَا على أنه أعطي سلطة للتَعْلِيمَ، وقد فسرها يوحنا مِنَ الناحيتين الرمزية والكرستولوجية في رؤ ٣: ٧ (← *anoigō*، ٤٨٧). كما أن كلمة *kleis* ترد أيضاً في قض ٣: ٢٥؛ أي ٣١: ٢٢، البعل والتنين ١٢. والفعل يرد في فقرات عديدة مِنَ ع. ق (مثل؛ تك ٧: ١٦؛ يش ٢: ٥ و٧؛ قض ٩: ٥١؛ نح ٦: ١٠؛ ١٣: ١٩؛ إش ٢٤: ١٠؛ ٦٠: ١١؛ حز ٤٤: ١ - ٢.

ع. ج ترد كلمة *kleis* في ع. ج ٦ مرات (٤ مرات في سفر الرؤيا) ولا تُستخدم إلا بالمعنى المجازي فقط. وترد كلمة *kleiō*، ١٦ مرة. وتُستخدم حرفياً عن الأبواب المغلقة، المقفلة في مت ٦: ٦؛ ٢٥: ١٠؛ لو ١١: ٧؛ يو ٢٠: ١٩ و٢٦؛ أع ٥: ٢٣؛ ٢١: ٣٠. في مت ٢٥: ١٠ توضح أن وقت الفرصة قد ولّى، في حين أنها في لو ١١: ٧ تصور أهمية المثابرة في الصلاة.

١. ما جاء في لو ٤: ٢٥ يشير إلى زمن إِيلِيَّا: "حين أُغلقت السماء مدة ثلاث سنين وستة أشهر" (انظر ١مل ١٧: ١ - ١٨: ١، يع ٥: ١٧ - ١٨). وما كان يريد يَسُوعَ توضيحه هُوَ أنه في أثناء هَذَا الوقت لم يُرسل إِيلِيَّا إلى أرملة في إِسْرَائِيلِ، بل إلى أرملة في صرفة صيداء. وهكذا فإن يَسُوعَ الناصري سوف يتجاهل إِسْرَائِيلِ المتمردة لصالح الأمميين.

٢. في لو ١١: ٥٢، يدين يَسُوعَ الكتبة والْفَرِّيسِيِّينَ لريائهم وحرفيتهم المضللة، لقد أخذوا مِفْتَاحُ المعرفة وبهذا أعاقوا دخول الناس إلى الْمَلَكُوتَ. والقول المماثل في مت ٢٣: ١٣ يشير بصفة خاصة إلى الْمَلَكُوتَ: "ويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون لأنكم تغلقون مَلَكُوتَ السموات قدام الناس".

٣. وما ذكره متى في اعتراف بطرس تُوج بالوعد: "وأنا أقول لك أيضاً أنت بطرس وعلى هذه الصخرة أبني كنيستي وأبواب الجحيم لن تقوى عليها. وأعطيك مفاتيح مَلَكُوتَ السموات. فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات. وكل ما تحله على الأرض يكون محلولاً في السموات". (١٦: ١٨ - ١٩). واختيار يَسُوعَ لتلاميذه الاثنى عَشَرَ، كان يعكس أسباط إِسْرَائِيلِ الاثنى عَشَرَ، وكان هَذَا مرتبط بشكل

وثيق بإعادة ترتيب بنية شعب الله. وكانت زمرة التلاميذ تتوقع المجتمع المسياني الذي سيُقام نتيجة لموت المَسِيح. فعلى الرغم مِنَ موته، فإن أبواب الجحيم لن تقوى على مجتمعه.

وفي هذه الفقرة بدا يَسُوعَ كسيد البيت. وكانت معه مفاتيح البيت، الذي هُوَ مَلَكُوتَ السموات. وكما كان الأمر في إش ٢٢: ٢٢ حيث أعطى الرّبّ مفاتيح بيت دَاوُدَ لألياقيم، هكذا يَسُوعَ أيضاً أعطى مفاتيح بيته لبطرس وبهذا أقامه كمندوب لجميع الرسل، وكمدير لهذا البيت. (انظر أيضاً مر ١٣: ٣٤؛ لو ١٢: ٤٢؛ ١٦: ١ - ١٢؛ ١كو ٤: ١؛ ١بط ٤: ١٠). ويتوجب عليه أن يقود شعب الله الجديد إلى مَلَكُوتَ القيامة. وهو في هَذا يقف موقفاً يناقض موقف الفَرِّيسِيِّينَ، الذين كان معهم مِفْتَاحُ المَلَكُوتَ بيد أنهم لم يستعملوه ليدخلوا، بَل إنهم منعوا الآخرين مِنَ الدخول (انظر التعليق على مت ٢٣: ١٣ عاليه). وكان على بطرس وآخرين أن يقوموا بمهمة كرازية لكي يقودوا الناس إلى الملوت. ولقد قام الرسل بهذا الدور حسبما جاء في سفر الأعمال (بالنسبة لبطرس، انظر بصفة خاصة أع ٢ (إرسالية إلى مؤمنين مِنَ اليهود).

والكلمتان "يربط" (← ١٣١٣ و*deō*) و"يحل" (← ٣٣٩٥ و*lyō*) في مت ١٦: ١٩ قد يشيران إلى يمنع ويسمح، بمعنى يضع القواعد، ولكنهما قد يشيران أيضاً إلى الحرمان والحِل (لاحظ الربط الذي لُمح إليه بالدخول إلى المَلَكُوتَ). والقدرة على التَّعْلِيمَ والتقويم لا يمكن الفصل بينهما تماماً. وكما أن التلاميذ شاركوا بالفعل في عمل المَسِيح أثناء إرساليته على الأرض (انظر مت ٩: ٣٥ - ١٠: ٤٢؛ مر ٦: ٧ - ١٣؛ لو ٩: ١ - ٦؛ ١٠: ١ - ٢٤)، فهكذا الآن أيضاً لهم أن يشاركوا في أعلى وظيفة لمغفرة الخطايا (انظر يو ٢٠: ٢٣). ومع ذلك، فإن فكرة الربط قد تعيدنا ثانية إلى صورة ربط "القوي" (أي الشَّيْطَانَ) قبل أن تُنهب أمتعته (أي أولئك الذين انبهروا به؛ مت ١٢: ٢٩؛ مر ٣: ٢٧). وهكذا فربما وُعد بطرس بأن يعطى القدرة على ربط الشَّيْطَانَ لتحرير الناس مِنَ قبضته، وإنه حتى المَوْتِ، أو قوى الجحيم لن تقوى على هذه القدرة (انظر أيضاً *petra*، صخرة، ٤٣٧٦).

وقد يُربط بين هذه الفقرة وما جاء في مت ١٨: ١٨، حيث القدرة على الربط والحل أعطيت للرسل جميعاً (في سياق الإجراء الذي تتخذه الكَنِيسَة للتعامل مع المشاكل الخاصة بالتأديب والتي نجمت نتيجة أن أحد الأعضاء أخطأ إلى عضو آخَرَ). وهذا النص يؤكد أن بطرس في مت ١٦: ١٦ كان يُخاطب باعتباره ممثلاً لجميع الرسل (انظر اعترافه في ١٦: ١٦ الذي هُوَ اعتراف الجميع). ثم إن مت ١٦: ١٩ يمكن الربط بينها وبين ما جاء في يو ٢٠: ٢٣، حيث أعطى يَسُوعَ وعداً مماثلاً لتلاميذه بالنسبة لمغفرة الخطايا أو إمساكها.

٤. ولقد استُخدمت كلمة *kleiō* بمعنى مجازي في ١يو ٣: ١٧ "وأما مِنَ كان له معيشة ونظر أخاه محتاجاً وأغلق أحشاءه عنه [لم يشفق عليه] فكيف تثبت محبة الله فيه". والعبارة التي استُخدمت هنا عبارة فريدة (لكن انظر مز ٧٧: ٩).

٥. دخول مَلَكُوتَ الله هُوَ أيضاً موضع اهتمام الفقرات الرؤيوية التي ذُكر فيها مِفْتَاحُ دَاوُدَ (رؤ ٣: ٧ - ٨). وقد فسّر يوحنا ما جاء في إش ٢٢: ٢٢ تفسيراً مسيانياً: كما أن ألياقيم أعطي مِفْتَاحُ بيت دَاوُدَ، وأعطى السلطة تقرير مِنَ يدخله، هكذا المَسِيح أيضاً، نسل دَاوُدَ الموعود به، يمسك المِفْتَاحُ العظيم في يده ليقرر مِنَ الذي يدخل، ومن الذي يُستبعد مِنَ الدخول إلى مدينة الله الملكية في المستقبل. وباعتباره المخلص المصلوب والمقام فله مِفْتَاحُ الهاوية (١: ١٨) وهكذا فقد المَوْتِ شوكته بالنسبة للمؤمن. وإذ يمتلك مِفْتَاحُ الهاوية (٢٠: ١)، فهو السيد الرّبّ الذي يحكم أرواح العالم السفلي (٢٠: ٣).

انظر أيضاً *anoigō*، يفتح (٤٨٧).

٣٠٩١ (*kleiō*، يغلق، يوصد) ← ٣٠٩٠.

٣٠٩٥ (*kleptēs*، لص) ← ٣٣٣٤.

٣٠٩٦ (*kleptō*، يسرق) ←٣٣٣٤.

٣٠٩٧ (*klēma*، غصن، فرع) ← ٧٢٨٥.

٣٠٩٩ (*klēronomeō*، يرث) ←٣١٠٢.

٣١٠٠ (*klēronomia*، الميراث) ← ٣١٠٢.

٣١٠١ (*klēronomos*، وارث، وريث) ← ٣١٠٢.

٣١٠٢ κλῆρος، κλῆρος (*klēros*)، ميراث، قرعة، نصيب (٣١٠٢)؛ κληρόω (*klēroō*)، ينال نصيباً (٣١٠٣)؛ κληρονομέω (*klēronomeō*)، يرث (٣٠٩٩)؛ κατακληρονομέω (*kataklēronomeō*)، يعط كميراث (٢٨٨٣)؛ κληρονομία (*klēronomia*)، الميراث (٣١٠٠)؛ κληρονόμος (*klēronomos*)، وارث، وريث (٣١٠١)؛ προσκληρόω (*prosklēroō*)، يوزّع، يخصص، في المبني للمعلوم: يشارك (٤٦٧٧)؛ συγκατακληρονόμος (*synklēronomos*)، وارث مع (٥٧٦٩).

ث ي&ع. ق بدءاً مِنَ هوميروس وما بعد ذلك، كانت كلمة *klēros* تعني أساساً شظية الحجر، أو قطعة الخشب الصغيرة التي كانت تُستخدم في عمل القرعة. كما كانت القرعة تُعمل لمعرفة مشيئة الآلهة. وبالنظر إلى أن الأرض قُسّمت بالقرعة، أصبحت كلمة *klēros* تعني "نصيباً"، أو الأرض التي تم الحصول عليها بالقرعة، وأخيراً أصبحت تعني "ميراثاً". ومن الأفعال المشتقة، *klēroō* وتعني يسحب قرعة، يوزع بالقرعة، *kleronomeō*، أن يكون وريثاً يرث، *klēronomia*، وكانت تعني في البداية عملية التقسيم بالقرعة، ثم الجزء الذي قسم بهذه الكيفية، أي الميراث. و*kleronomōs* هُوَ الوارث، *synklēronomos*، أحد الورثة.

٢. وكانت القرعة (بالعبرية *goral*) تُسحب أيضاً في ع. ق لمعرفة مشيئة الله. وكان رئيس الكهنة يلبس الأوريم والتميم في صدرة القضاء الملحقة بالأفود (خر ٢٨: ٣٠؛ لا ٨: ٨؛ تث ٣٣: ٨) لهذا الغرض (عد ٢٧: ٢١؛ عز ٢: ٦٣؛ نح ٧: ٦٥. والعرافة والرقى السحرية التي كان يستخدمها الوثنيون كانت رجساً ومن يفعل ذلك كان مكروهاً عند الرّبّ، وقد حرم الرّبّ هذه الأمور على إِسْرَائِيلِ (تث ١٨: ٩ - ١٤). والاسترشاد بالقرعة كان مسموحاً به إذا ما عُمل في إطار طاعة الله فقط. غير أنه حتى في هذه الحالة قد يرفض الله أن يعطي إجابة (١صم ١٤: ٣٧؛ ٢٨: ٦). وبمقدور الله أن يعلن نفسه للوثنيين مِنَ خلال إلقاء قرعة أو أية وسيلة أخرى للعرافة (يو ١: ٧؛ حز ٢١: ٢١).

وهناك أمثلة كثيرة في إِسْرَائِيلِ. في يش ٧: ١٤؛ ١صم ١٤: ٤١ اكتُشف عن طريق القرعة الشخص الذي كان عليه الحرم. وقد اختير شاول ملكاً عن طريق القرعة (١٠: ٢٠ - ٢١). وفي سفري أخبار الأيام ونحميا، ألقيت القرعة للوظائف الكهنوتية ولاختيار الذين يعيشون في أورُشَلِيمَ (انظر ١أخ ٢٤: ٥ - ٦؛ نح ١١: ١). وأجريت قرعة على التيسين في يوم الكفارة (لا ١٦: ٨) كما استُخدمت في إجراءات قانونية (أم ١٨: ١٨). وكانوا يقسمون الأسرى والغنائم بين المنتصرين عن طريق القرعة (مز ٢٢: ١٨؛ يؤ ٣: ٣؛ عو ١١؛ نح ٣: ١٠). وعلى الرغم مِنَ كُلّ شئ فإن الله هُوَ الذي يتحكم في القرعة (أم ١٦: ١٣).

٣. وثمة مغزى خاص في العلاقة بين إلقاء القرعة واستيطان الأرض. وهناك مفهومان متباينان متداخلان في ع. ق. (أ) الأرض هي ميراث الرّبّ (مثل؛ ١صم ٢٦: ١٩؛ مز ٦٨: ٩؛ ٧٩: ١؛ إر ٢: ٧؛ حز ٣٨: ١٦؛ يؤ ١: ٦)، يعيش فيها ويجب أن يُعبد فيها (خر ١٥: ١٧؛ يش ٢٢: ١٩). لقد أخرج شعبه مِنَ مصر، واختارهم مِنَ بين شعوب أخرى (تث ٣٢: ٨ - ٩؛ ١مل ٨: ٥١ و٥٣). وعلى ذلك،

فليس الأرض فحسب، بل وإِسْرَائِيلِ نفسها هي إرث لله (مثل؛ تث ٩: ٢٦ - ٢٩؛ ٢مل ٢١: ١٤؛ إش ١٩: ٢٥؛ ٤٧: ٦؛ إر ١٠: ١٦؛ مي ٧: ١٨؛ يؤ ٢: ١٧ - ١٨).

(ب) الأرض هي ميراث إِسْرَائِيلِ، وقد وعد بها الله إِبْرَاهِيمَ، والآباء، وقد أعطيت لإِسْرَائِيلِ عن طريق الغزو. وقد استولت إِسْرَائِيلِ على الأرض بقيادة يشوع، وتم تقسيمها بالقرعة (مثل؛ عد ٢٦: ٥٢ - ٥٦؛ يش ١٣: ٦؛ ٢١: ٤٣ - ٤٥). كما أن اللاويين أيضاً خُصصت لهم مدنهم بالقرعة (١أخ ٦: ٥٤ - ٨١). ومادامت الأرض لله، فمن ثم يجب أن تُحكم حسب النظم التي يضعها هو. وهكذا دُعيت إِسْرَائِيلِ لإطاعة وصايا الله كي تعيش في الأرض وتبقى فيها (تث ٣٠: ١٥ - ٢٠؛ يش ٢٢: ١ - ٥). وهذا أيضاً ما يفسر لنا التَّعْلِيمَات الخاصة بالسنة السبتية، وسنة اليوبيل (لا ٢٥)، والتي يُستعاد فيها العبيد والممتلكات، لأن الأرض ملك للرب، ولذلك تخضع لمطالبيه وأوامره.

٤. والعبارة المتكررة "لم يكن للاوي قسم ولا نصيب مع إخوته. "الرَّبّ هُوَ نصيبه" (تث ١٠: ٩؛ انظر ١٢: ١٢؛ ١٨: ١ - ٢؛ عد ١٨: ٢٠؛ يش ١٣: ١٤؛ انظر حز ٤٤: ٢٨) تتطلب اهتماماً خاصاً. (أ) للاويين نصيب في تقدمات الشعب وعطاياه. وعلى ضوء هَذَا المثال، على إِسْرَائِيلِ أن تتعلم أن شعب الله لا يحتاج إلى البحث عن السلامة والأمن عن طريق الأرض بل سلامها في الرَّبّ فقط، والذي هُوَ معطي الأرض.

(ب) والتأكيدات بأن الله قوة ونصيب الشخص الذي يصلي تتضمن الفكر نفسه (مز ٧٣: ٢٥ - ٢٦؛ ١٤٢: ٥؛ مرا ٣: ٢٤). لاحظ مز ١٦: ٥ - ٦: "الرَّبّ نصيب قسمتي وكأسي. أنت قابض قرعتي. حبال وقعت لي في النعماء. فالميراث حسن عندي". ومثل هذه الأقوال الإيمانية تعود إلى الوعد الذي قُطع لإِبْرَاهِيمَ، والذي لم يعده الله بالنسل والأرض فقط، بل وبنفسه أيضاً "ترس ... وأجر ... كثير جداً" (تك ١٥: ١). وقد تحقق هَذَا الوعد بالاستيلاء على الأرض، ولكنه لم يقف عند هَذَا الحد.

(ج) رسالة أنبياء ما بعد السبي تربط بين هاتين المجموعتين مِنَ الأقوال، مبينة أن الله يفي بمواعيده. فعلى الرغم مِنَ أن الشعب قد سُبي، إلا أن الأرض وجبالها ظلت لهم. ذلك أن الرَّبّ سيعطيها مِنَ جديد لشعبه (حز ٣٦ - ٣٧)، وسوف تُقسم ثانية بالقرعة (٤٥: ١؛ ٤٧: ١٣ - ١٤؛ ٤٨: ٢٩؛ انظر إش ٤٩: ٨). كما أن الغرباء أيضاً سيأخذون نصيبهم (حز ٤٧: ٢٢ - ٢٣).

٥. وكلمة *goral* أصبحت تُستخدم فيما بعد عن مصير الإنسان في اليوم الأخير (انظر، إش ٥٧: ٦؛ دا ١٢: ١٣) وهذه تقريباً بنفس معنى ميراث البَارّ. ويتحدث معلمو اليهود عن وراثة الأرض (انظر مز ٣٧: ٩ و٢٢ و٢٩)، الدهر الآتي، المجازاة المستقبلية، جنة عدن، وكذلك عن جهنم. وهنا نتعرف على فكر المجازاة.

٦. تشير كلمة *goral* في كتابات قمران، إلى المصير الذي قرره الله (نج ٢: ١٧؛ وملحما ١٣: ٩) الأمر الذي يعني إما أن الإنسان ملك لله، أبناء النور، أرواح المعرفة، إلخ... وإما أنه ملك بليعال، أبناء الظلمة وأرواحها الشريرة. وعلى ذلك اكتسبت هذه الكَلِمَة معنى المشايعة، أو الجماعة (نج ٢: ٢ و٤ - ٥؛ مخطوطات البحر الميت هوداويوت ٣: ٢٢ - ٢٥؛ ملحماة ١: ١ و٥ و١١). ومن هَذَا جاء تقريباً معنى الطبقة أو المنزلة (نج ١: ١٠؛ ٢: ٢٣؛ اكتنازات القاهرة ١٣: ١٢). وعبارة "يلقي قرعة" معناها تقرير مصير شخص، أو حتى بمعنى حكيم (نج ٤: ٢٦؛ هوداويوت ٣: ٢٢).

ع. ج ١. (أ) استُخدمت كلمة *klēros*، ٦ مرات بمعناها الحرفي "قرعة"، كما حدث عندما ألقى العسكر قرعة على ثياب يَسُوعَ عند صلبه (مت ٢٧: ٣٥؛ مر ١٥: ٢٤؛ لو ٢٣: ٣٤؛ يو ١٩: ٢٤). ويرى يوحنا أن هَذَا تحقيقاً للنبوة الواردة في مز ٢٢: ١٨، والذي يعتبر هَذَا العمل أقسى عملية وإذلال يمكن أن تقع لإنسان. ولكن كاتب المزمور يعرف أيضاً أن الله مسيطر على الأمور وأنه هُوَ وحده الذي بمقدوره أن يقدم العون (٢٢: ١٩). وفي آلام يَسُوعَ by extension، كان الله نفسه وراء الأحداث (انظر أع ٢: ٢٣ - ٢٤؛ ٣: ١٨ - ٢٣؛ ٤: ٢٨).

ويسجل أع ١: ٢٦ القرار المتعلق بما إذا كان يوسف بارسابا أم متياس هُوَ الذي يشغل مكان يَهُوذَا في جماعة الاثنى عَشَرَ رسولاً. وكل مِنَ هذين المرشحين تتوفر فيه الشروط اللازمة ليكون عضواً في الجماعة التي اتّبعت يَسُوعَ طوال خدمته على الأرض بالجسد، كما أن كلا منهما كان شاهداً على قيامة يَسُوعَ (١: ٢١ - ٢٢). وقد أُلقيت القرعة بعد أن صلوا قائلين: "أيها الرَّبّ العارف قلوب الجميع عيّن أنت مِنَ هذين الاثنين أياً اخترته. ليأخذ قرعة هذه الخدمة والرسالة التي تعداها يَهُوذَا ليذهب إلى مكانه" (١: ٢٤ - ٢٥). ولقد اختير متياس.

(ب) في أع ١: ١٧، أُشير إلى يَهُوذَا بأنه "كان معدوداً بيننا وصار له نصيب [*klēros*] في هذه الخدمة". وقد استُخدمت *klēros* هنا بمعناها الرئيسي الآخر - أن يكون له جزء أو نصيب في خدمة ما. وفي هذه الآية أيضاً، نجد إحساساً عميقاً بسلطان الله وهيمنته (انظر القسم التالي).

٢. ترد كلمة *klēros*، ٤ مرات في ع. ج بمعنى نصيب، ميراث، كما ترد كلمة *klēronomos*، ١٤ مرة، *klēronomos*، وريث ١٥ مرة، *synklēronomos*، أحد الورثة ٤ مرات، *klēronomeō*، يرث ١٨ مرة. وترد كلمة *kataklēronomeō* في استعراض بُولُسَ مِنَ بيسيدية أنطاكية لتاريخ الخلاص وذلك بعرض إشارته إلى الشعوب الكنعانية السبعة، التي أعطى الله أرضها لإِسْرَائِيلِ ميراثاً (أع ١٣: ١٩؛ انظر تث ٧: ١؛ يش ١٤: ١). وكلمة *prosklēroō* لم ترد إلا مرة واحدة في أع ١٧: ٤ (انظر الفقرات التالية).

(أ) مفهوم الميراث له أبعاد خلاصية وأخروية. وهو مرتبط بأعمال الله الخلاصية التاريخية. وفكرة امتلاك أرض الموعد تجاوزت تحققها الأول في التاريخ، إلى تحققها التاريخي اللاحق في المَسِيح، ثم تجاوزت هَذَا إلى تحقيقها النهائي المستقبلي في نهاية الزمن. والفكر الرئيسي هُوَ وراثة الموعد الذي دُعي إليه المؤمنون. وطبقاً للأطوار المختلفة لـ ع. ج، فإن موضوع هَذَا الميراث هُوَ مَلَكُوتَ الله (مت ٢٥: ٣٤؛ ١كو ٦: ٩؛ ١٥: ٥٠؛ غل ٥: ٢١؛ أف ٥: ٥؛ يع ٢: ٥).

وفي التطويبات يضع يَسُوعَ الوعد بالمَلَكُوتَ، والوعد بوراثة الأرض [← *ge*، ١١٧٨] في (مت ٥: ٥؛ انظر ٥: ١٠) وهو بهذا يوحي بأن أرض الموعد في ع. ق قد استُبدلت بمفهوم مَلَكُوتَ الله الذي يحتضن كُل المواعيد. وهذا المَلَكُوتَ يحتضن كافة هذه المواعيد التي ستتحقق في المستقبل. وهذا يتأكد حينما نتأمل الأمور الأخرى التي وُعد بها في ع. ج كميراث: الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ (مت ١٩: ٢٩؛ لو ١٨: ١٨؛ تي ٣: ٧)، الخلاص (عب ١: ١٤)، ونظام عدم الفساد (١كو ١٥: ٥٠ ب)، ميراث لا يفنى محفوظ في السماء (١بط ١: ٤)، البَرَكَة (عب ١٢: ١٧؛ ١بط ٣: ٩)، المواعيد (عب ٦: ١٢؛ انظر ١٠: ٣٦)، السماء الجَدِيدَة والأرض الجَدِيدَة (رؤ ٢١: ٧؛ انظر ٢١: ١). وهذه الأقوال إما أنها احتفظت بفكر ع. ق وإما أنها حولته (رو ٤: ١٣ - ١٥؛ عب ٦: ١٧؛ انظر أع ٧: ٥؛ ١٣: ١٩).

(ب) ومع ذلك، فهذا الميراث ليس أمراً يتعلق بالمستقبل فحسب. بل يمكن التعرف عليه الآن بالفعل بالإيمان (أف ١: ١٨). وعلى أساس ما جاء في عب ١١: ٧ ورث نوع البر الذي بحسب الإيمان. وفي أف ١: ١١، ذُكر أننا في المَسِيح "نلنا نصيباً"، أي جعلنا ورثة، وفي ١: ١٣ - ١٤ ذُكر أننا حصلنا على عربون الميراث في الروح القدس الذي ختمنا به. ويُستشف مِنَ التطويبة الأولى أن المساكين بالروح قد امتلكوا بالفعل مَلَكُوتَ السموات، على الرغم مِنَ أن تحقيق هَذَا بالكامل، شأنه

في ذلك بقية التطويبات - أمر يقع في المستقبل (مت ٥: ٣).

(ج) وحقيقة أن الخلاص أمر مستقبلي، ومع ذلك هُوَ أمر حاضر (تحقق بالفعل/ ليس بعد) تتأتى نتيجة أننا ورثة بالْمَسِيحِ يَسُوعَ (أف ١: ١١ - ١٢)، وموته (عب ٩: ١٥). وذاك الذي أتى، والذي سوف يأتي ثانية أعطانا الميراث. والواقع أنه هُوَ الميراث والمَلَكُوتَ (انظر أقوال ع. ق عن ميراث اللاويين، والأقوال الإيمانية في المزامير)، ونحن به ورثة أيضاً (رو ٨: ١٧).

مثل مستأجري الكرم (مت ٢١: ٣٣ - ٤١؛ مر ١٢: ١ - ١٢؛ لو ٢٠: ٩ - ١٩؛ انظر إش ٥: ١ - ٧) ينظر يَسُوعَ كالوريث ويقدم مفهوم ع. ق عن البقية. لقد اختار الرَّبّ إِسْرَائِيلِ له شعباً - وكرمه وميراثه. لقد أعطاهم الأرض، لكنهم تمردوا. ولا توجد الآن غير بقية. وهذه البقية، التي كثيراً ما أشار إليها الأنبياء، هي في الحقيقة شخص وَاحِدٌ - هُوَ يَسُوعَ "الابن". غير أنه به تنمو البقية إلى أعداد غفيرة مِنَ الجماهير الْمُؤْمِنِينَ الذين هم أيضاً مِنَ الورثة. وهكذا كان الشاب الغني سيكون وارثاً معه للحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ (مت ١٩: ١٦ - ٣٠؛ مر ١٠: ١٧ - ٣٠؛ لو ١٨: ١٨ - ٣٠).

وإلى جانب شهادة الأناجيل الازائيّة لدينا أيضاً شهادة بُولُسُ، الذي يبرز على نحو خاص العلاقة بين الوعد لإِبْرَاهِيمَ والكنيسة باعتبارها وارثة في الْمَسِيحِ. ويعلن بُولُسُ في رو ٤: ١٣ أنه "ببر الإيمان" الوعد الذي أعطي لإِبْرَاهِيمَ بأن يرث العالم، قد أصبح لنا. ولقد أصبحنا ورثة بالإِيمَانِ المشترك بالْمَسِيحِ. ولو كان هَذَا يعتمد على الناموس وليس علَى الْمَسِيحِ "فقد تطل الإيمان" (٤: ١٤) أي أنه يصبح بلا قيمة. والذين هم للمسيح هم نسل إِبْرَاهِيمَ وحسب الموعد ورثة (غل ٣: ٢٩؛ انظر ٤: ١ و٧؛ تي ٣: ٧).

ويؤكد كاتب رسالة العبرانيين أن الله بقسم وعد الخلاص "لورثة الموعد" (٦: ١٧). وكان لهم مِنَ قبل ميراث المستقبل، ولكن كرجاء فقط (٦: ١٨). لقد ورثوه مثلما ورثه إِبْرَاهِيمَ "بالإِيمَانِ والأناة" (٦: ١٢). والذي فتح الطريقَ إلى هَذَا الموعد هُوَ الْمَسِيحِ (٦: ٢٠). فهو الابن، وهو الوارث (١: ٢ و٤). والنقطة التي ركز عليها هنا تختلف عن تلك التي ركز عليها بُولُسُ، على الرغم مِنَ أن المفهوم الأساسي هُوَ هُوَ لم يتغير، لأن التركيز كان، وبمزيد مِنَ القوة، على الطبيعة المستقبلية للميراث والحاجة إلى التمسك بالوعد. وفي ١١: ٧، كما في رسائل بُولُسُ، يُنظر إلى الإِيمَانِ على أنه الثقة والعمل بحسب كلمة الله. وبهذا عينه أصبح نوح "وارثاً للبر الذي بحسب الإيمان" (انظر رو ٤: ١٣؛ غل ٣: ٦؛ تك ١٥: ٦).

ويردد يع ٢: ٥ صدى تَعْلِيمَ الأناجيل الازائيّة. وهي تتناول موضوع وراثة المَلَكُوتَ، على الرغم مِنَ أن العلاقة بيَسُوعَ - الذي به نصبح ورثة - لم تأت على ذكرها. "أما اختار الله فقراء هَذَا العالم أغنياء في الإِيمَانِ وورثة المَلَكُوتَ الذي وعد به الذين يحبونه؟" وثمة علاقة قوية راسخة بين الاختيار، والوعد، والميراث في جميع أجزاء ع. ج.

(د) وبالنظر إلى أن يَسُوعَ هُوَ الوارث، وهو في نفس الوقت الذي بذل نفسه مِنَ أجلنا، فمن ثم ليس بمقدورنا الحصول على هَذَا الميراث إلا مِنَ خلال علاقتنا به. وهذا يتضمن طاعة فعلية (عب ١١: ٨) ويتطلب صبراً وطول أناة (٦: ١٢). وبدون هَذَا لن نرث مَلَكُوتَ الله (غل ٥: ٢١؛ ١كو ١٥: ٥٠ أ). وفي مثله الخاص بالدينونة الأخيرة (مت ٢٥: ٣١ - ٤٦))، بيّن يَسُوعَ كيف أن هذه العلاقة به، ومن ثم وراثة المَلَكُوتَ تتضمن إعمال محبتنا في تعاملنا مع الآخرين الذين يأتي إلينا مِنَ خلالهم. والحديث الذي جرى بين يَسُوعَ والشاب الغني يبين أنه لا يمكن وراثة الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ إلا بطاعة الإِيمَانِ (مت ١٩: ٢٩؛ انظر مر ١٠: ٢٩؛ لو ١٨: ٢٩).

ولأن الْمَسِيحِ عيننا كورثة، فنحن لسنا وارثين معه فحسب (رو ٨: ١٧) ولكننا وارثين مع بعضنا البعض (١بط ٣: ٧) الأمر الذي يتضمن علاقاتنا بالآخرين (٣: ٩). وإطاعة الإِيمَانِ هذه تشكل الالتزام المطلوب لنملك خلاص الله وابنه (انظر ١يو ٥: ١٢؛ ٢يو ٩). وعلى الرغم مِنَ أن كو ٣: ٢٤ تتحدث عن أخذنا "الميراث ... كجزاء"، فإن هَذَا لا يُكتسب بل هُوَ عطية مِنَ الله (انظر غل ٣: ١٨).

(هـ) وأخيراً، يوضح ع. ج أن ميراث الوعد ليس لشعب الله المختار إِسْرَائِيلِ. ذلك أنه بالْمَسِيحِ أصبح الأمميون ورثة معهم أيضاً. ويؤكد بُولُسُ المرة تلو الأخرى أن الْمُؤْمِنِينَ هم جميعاً أولاد الله دون تفرقة في الْمَسِيحِ يَسُوعَ وورثة للموعد (غل ٣: ٢٣ - ٢٩؛ انظر ٤: ٣٠؛ رو ٤: ١٣ - ١٤). وفي أف ٣: ٦ الأمميون ورثة أيضاً في الْمَسِيحِ بالإنجيل. يُلاحظ أنه في أف ١: ١٣ - ١٤، أن التغيير مِنَ ضمير المتكلم للجمع "نحن" والتأكيد "أيضاً" يوحي بأن بُولُسُ اعتبر نفسه ضمن الشعب اليهودي وتضمين الْمُؤْمِنِينَ إلى جانب الْمُؤْمِنِينَ اليهود في كَنِيسَةِ أفسس.

وعلى أساس ما جاء في أع ٢٦: ١٥ - ١٨، كُلف بُولُسُ مِنَ قبل الرَّبّ المقام أن يفتح عيون الأمميين، كي يرجعوا مِنَ ظلمات إلى نور ... حتى ينالوا ... غفران الخطايا ونصيباً *klēros* مع القديسين" بالإِيمَانِ بالْمَسِيحِ. ويؤكد بُولُسُ في كو ١: ١٢ أن كَنِيسَةِ الأمميين في كولوسي لها "شركة في ميراث القديسين في النور" (انظر عد ١٨: ٢٠؛ تث ١٠: ٩؛ مز ١٥: ٥؛ ٥٦: ١٣؛ إش ٢: ٥؛ ٦٠: ١ - ٣). وعلى النقيض مِنَ ذلك، نقرأ في أع ٨: ٢١ أن يوحنا وبطرس قالا لسيمون الساحر: "ليس لك نصيب ولا قرعة في هَذَا الأمر" أي في الإِنْجِيلِ. والتعبير هنا هُوَ صيغة للحرم الكنسي.

كلمة *prosklēroō* في أع ١٧: ٤ تعني ببساطة أن بعض اليهود "انحازوا إلى بُولُسُ وسيلا" مع عدد كبير مِنَ الأمميين، غير أن ما يُقرأ بين السطور هنا هُوَ أن هؤلاء الأمميين في كَنِيسَةِ تسالونيكي حصلوا على نصيب في الميراث الموعود به.

انظر أيضاً *meros*، نصيب، قسم، جزء، ناحية، فرد (٣٥٣٨).

٣١٠٣ (*klēroō*، ينال نصيباً) ←٣١٠٢.

٣١٠٤ (*klēsis*، دعوة، نداء) ← ٢٨١٣.

٣١٠٥ (*klētos*، مدعو، يدعو) ← ٢٨١٣.

٣١٠٩ (*klinē*، فراش، سرير) ← ٣١١١.

٣١١٠ (*klinidion*، فراش، سرير) ← ٣١١١.

٣١١١ κλίνω ،κλίνω (*klinō*)، يميل، يسند، ينكّس، يهزم (٣١١١)؛ ἀνακλίνω (*anaklinō*)، يتكئ، يضجع (٣٦٩)؛ ἀνάκειμαι (*anakeimai*)، يتكئ، يضجع، يَجْلِسُ (٣٦٧)؛ ἀναπίπτω (*anapiptō*)، يتكئ، يَجْلِسُ (٤٠٤)؛ κλίνη (*klinē*)، فراش، سرير (٣١٠٩)؛ κλινίδιον (*klinidion*)، فراش، سرير (٣١١٠)؛ κρινίδιον، (*krabbatos*)، فراش، سرير (٣١٨٧).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *klinō* في ث ي تعني (act.) يجعل شيئاً يميل، ينعطف، يجلس، يتكئ، يستريح، *anaklinō* يستلقي، *anapiptō* معناها يتقهقر، يستسلم (بالنسبة للجنود في معركة)، وهكذا يمكن أن تعني مجازياً يقع في غرام *anakeimai* يوضع، يُرفع (كتقدمة نذر)، وكذلك يعتمد على. وفي اليونانية الهلينية أخذت معنى يستلقي، يتكئ. وكانت العادة في العالم اليوناني الروماني ألا يجلسوا على كراسي بل يتكئوا على أرائك توضع حول ثلاثة جوانب مِنَ المائدة، وكلمة *klinē* تعني سرير أو أريكة يتمدد عليها المرء، أما كلمة *klinidion* فهي صيغة التصغير لكلمة *klinē*.

٢. ترد كلمة *klinō* كثيراً في سب بمعان متنوعة. لقد تأتي بمعنى يجثو/ يركع (قض ٧: ٥)، يميل (القلب، ٩: ٣؛ مز ١١٩: ٣٦)، (ويميل أذنه ٤٩: ٤؛ ٧١: ٢)، وأمل إليّ أذنك ٢صم ٢٢: ١٠)، مكيدة (شر، مز ٢١: ١١)، يتزعزع (٤٦: ٦)، يميل النهار (إر ٦: ٤). *anapiptō* ترد في تك ٤٩: ٩ إلى يَهُوذَا كأسد جثا وربض وعادة الاتكاء ظهرت أولاً في الحقبة الفارسية (أس ١: ٦؛ ٧: ٨. وكلمة *klinē* هي الكَلِمَة المعتادة المترجمة "سرير" في ع. ق (مثل؛ تك ٤٨: ٢؛ ٤٩: ٣٣؛ خر ٨: ٣؛ مز ٦: ٦.

ع. ج ترد كلمة *klinō* في ع. ج ٧ مرات، وترد كلمة *klinē*، ٩ مرات، وكلمة *klinidion* مرتين، وكلمة *krabbatos*، ١١ مرة، *anaklinō*، ٦ مرات، *anakeimai*، ١٤ مرة، *anapiptō*، ١٢ مرة. باستثناء مرة واحدة لكلمة *klinō* في عب ١١: ٣٤ ("هزموا")، و*klinē* مرة واحدة في رؤ ٢: ٢٢، وكلها في الاناجيل. وكلمة *klinē* تأتي دائماً بمعنى فراش أو سرير (مثل؛ مت ٩: ٦؛ لو ٨: ١٦)، وهي مرادفة لكلمة *klinidion* (لو ٥: ١٩ و٢٤)، و*krabbatos* (مثل؛ مر ٢: ٤؛ يو ٥: ٨ - ١١). أما كلمة *Mind* فقد استُخدمت في قول يَسُوعَ إنه ليس له أين يسند رأسه (مت ٨: ٢٠؛ لو ٩: ٥٨). كما تُستخدم أيضاً في تعبير معناه في وقت متأخر مِنَ النهار عندما تغرب الشَّمْسِ (٩: ١٢؛ ٢٤: ٢٩).

٢. *anaklinō*، *anakeimai*، و*anapiptō*، كلها لها علاقة بتناول الطعام وتشير إلى العادة في ع. ج والخاصة بالاتكاء عند تناول الطعام، وبصفة خاصة في المناسبات الرسمية والأعياد. والكلمات التي تعني "يجلس" (← *kathemai*، ٢٧٦٤) لم تستعمل إطلاقاً في هَذَا الخصوص و"الضيف" عند تناول الطعام هُوَ (بالمعنى الحرفي) "الشخص الذي يتكئ" (انظر مت ٢٢: ١٠ - ١١؛ مر ٦: ٢٦). والكلمتان *anapiptō* و*anaklinō* استُخدمتا أيضاً في معجزات إطعام الآلاف، حيث أمر الشعب أن "يتكئوا" (مت ١٥: ٣٥؛ مر ٦: ٣٩؛ يو ٦: ١٠).

٣. وكما كان الحال في المجمع، المكان المخصص يُعد علامة على أهمية الضيف، وأقرب شخص للمضيف هُوَ الأكثر مكانة (لو ١٤: ٧ - ١٠؛ انظر مر ١٢: ٣٩). ومن هنا نعرف مكانة "التلميذ الذي كان يَسُوعَ يحبه" حيث "كان متكئ في حضن يَسُوعَ" (يو ١٣: ٢٣ و٢٥؛ ٢١: ٢٠)، وكان هَذَا المكان على يمين يَسُوعَ (يُستخدم المرفق الأيسر كي يسند الجسم)، المكان الذي يخصص لصديق موثوق فيه، الأمر الذي يتيح تبادل حديث سري.

انظر أيضاً *kathēmai*، يجلس، جالس (٢٧٦٤).

٣١٢٠ κοιλία، κοιλία، (*koilia*)، بطن، جوف (٣١٢٠).

ث ي&ع. ق المعنى الأساسي لكلمة *koilia* هُوَ أجوف أو فارغ. وفي ث ي يمكن أن تعني بطن أو جوف أو أمعاء، معدة، أو الأحشاء أو مكان الأعضاء الجنسية. وفي سب قد تعني مِنَ الناحية المجازية الإنسان الداخلي (← ٢٨٤٠ و*kardia*).

ع. ج بالنظر إلى أن كلمة *koilia* في ع. ج تعني بطن أو جوف (مت ١٢: ٤٠؛ رؤ ١٠: ٩ - ١٠) البطن (لو ١: ٤١ - ٤٤؛ ٢: ٢١؛ ١١: ٢٧؛ أع ٣: ٢)، والإنسان الداخلي (في يو ٧: ٣٨ فقط).

وفي مت ١٥: ١٠ - ٢٠؛ مر ٧: ١٤ - ٢٣ قيل أن الشر يخرج مِنَ القلب (*kardia*)، (٧: ٢١). وما يدخل الإنسان مِنَ الخارج يدخل المعدة (٧: ١٩). وهكذا فإن الطعام لا يمكن أن ينجس الإنسان. وقد جاء لبُولُسَ أيضاً ضد التقدير الخاطئ للمعدة والطعام (١كو ٦: ١٣). والربط بين المعدة والطعام يبين أن كل جهد يُبذل لإضفاء قيمة دينية على الطعام وجعله موضوعاً لكافة الأيديولوجيات أمر غير صحيح مِنَ الناحية اللاهوتية، ومن ثم يتعين رفضه.

ويستخدم بُولُسَ *koilia* في التشبيهات المجازية في رو ١٦: ١٨؛ في ٣: ١٩ ("إلههم بطنهم"). وهو لا يرفض الشراهة والإفراط الجنسي فقط، بل التقديرات غير المناسبة للحَيَاةَ المادية أيضاً (← *sarx*، ٤٩٢٢).

٣١٢١ (*koimaō*، ينام، يرقد، يستغرق في النوم) ← ٢٧٦١.

٣١٢٣ (*koinos*، مشترك، مشاع) ← ٣١٢٦.

٣١٢٤ (*koinoō*، ينجس، يدنس، يلوث)←٣١٢٦.

٣١٢٥ (*koinōneō*، يُشارك، يشترك) ← ٣١٢٦.

٣١٢٦ κοινωνία، κοινωνία، (*koinōnia*)، شركة، مُشاركة، توزيع (٣١٢٦)؛ κοινός، (*koinos*)، مشترك، مشاع (٣١٢٣)؛ κοινόω، (*koinoō*)، ينجس، يدنس، يلوث (٣١٢٤)؛ κοινωνέω، (*koinōneō*)، يُشارك، يشترك (٣١٢٥)؛ κοινωνικός، (*koinōnikos*)، يعطي، يشارك، كريم (٣١٢٧)؛ κοινωνός، (*koinōnos*)، رفيق، شريك، مشارك (٣١٢٨)؛ συγκοινωνός، (*synkoinōnos*)، مشارك، شريك (٥١٧١)؛ συγκοινωνέω، (*synkoinōneō*)، يشترك في، يشارك أحد (٥٧٧٠).

ث ي&ع. ق ١. (أ) كلمة *koinos* في ث ي حين تُقال عن أشياء تأتي بمعنى عام، متبادل، شائع. وعلى ذلك فإن *to koinon* معناها المجتمع، الملكية المشتركة، وفي صيغة الجمع ... الشئون العامة، الدولة. وحين تُستخدم بالنسبة للناس، تأتي كلمة *koinos* بمعنى، ينتسب إلى، شريك، غير متحيز. والفعل المناظر *koinoō* معناه أن يكون لك نصيب في، يوحد، يتصل بـ، يدنس. أما كلمة *koinōneō* فمعناها: يملكون معاً، يكون له نصيب في، *koinōnia* معناها شركة، مشاركة، اتصال أو تعامل. أما كصفة *koinōnos* معناها شائع، وكاسم معناها شريك، رفيق.

وكلمة *koinōnia* يمكن أن تعني العلاقة غير المنقطعة بين الآلهة والبشر. كما أنها تعني أيضاً الوحدة الوثيقة والرابطة الأخوية بين الإنسان وأخيه الإنسان. وقد أخذها الفلاسفة على أنها تعني النموذج الذي يجب البحث عنه، والواقع أن هذه الكَلِمَة تحمل معنى الأخوة. وكلمة *koinos* يمكن أن تصور أيضاً الآلهة الذين ينتمون لثقافات متباينة، ولكنهم يحكمون معاً. ثم إنها شهدت أيضاً الزيادة المستمرة الدائمة للكوزموبوليتانية.

(ب) وبالنسبة للناس الذين يئنون تحت وطأة الارستقراطية أعلن هيود في كتابه "أعمال وأيام" أسطورة عصر ذَهَبي سابق، كانت تسوده السعادة والمساواة والعدل والأخوية. وتَعْلِيمَ الملكية المشتركة كانت له ناحيته البدائية، وكان يُنظر إلى أثينا قديماً على أنها نموذج. غير أنه، في حين أن هَذَا كان يرجع بالفكر إلى عصر ذَهَبي، إلا أن المشاركة في الكَنِيسَةِ الأولى في أُورُشَلِيمَ يجب أن يُفهم على ضوء خبرتها الاسخاتولوجية. وفضلاً عن ذلك، أعلن الرواقيون أن الأصدقاء يجب أن يتشاركوا، وأن الممتلكات هي الملكية المشتركة للأصدقاء. غير أنهم، هم أيضاً أقاموا طلباتهم على أساس صورة مثالية لعصر ذَهَبي، اندثر الآن وإلى الأبد مِنَ صيغته الأصلية النقية. وعلى النقيض مِنَ ذلك، يتطلع ع. ج إلى المستقبل. فالعصر الجديد يجب أن يقتحم العالم الحاضر الضائع.

٢. وتاريخ سفر التكوين البدائي في ع. ق، يسجل تمزق الشركة مع الله، تبعها فقدان الوحدة بين البشر. غير أن عمل الله في الغفران، والخلاص، والحفظ، لم يتوقف على الإطلاق. وعوضاً عن ذلك، وجد طرقاً جديدة (تك ٨: ٢١ - ٢٢؛ ١٢: ٣). فإِبْرَاهِيمَ - ومن بعده شعب

إسْرَائِيل - حافظوا على علاقة خلاصية مع الرّبّ، تستهدف سد الثغرة بين الله والبشر.

لقد تعامل الله مع الإسْرَائِيليين كمجتمع، وأوفى بمواعيده له. أعطاهم الأرض ميراثاً، والتي في المحصلة الأخيرة أصبحت لهم (لا ٢٥: ٢٣). ولم تكن الأسباط والعائلات، ولاسيما الأفراد إلا نزلاء في الأجزاء التي خُصصت لهم. وعلى ذلك لم يكن لهم حق التصرف فيها. وقتل نابوت الذي حاولوا إضفاء الصفة الشرعية عليه (١مل ٢١) يجب أن يُحكم عليه في ضوء هذه الحقيقة. وكانت خلفيته التصادم بين حق الإسْرَائِيليين القديم في الأرض بحسب ما ذُكر سابقاً، وما يقول به الكنعانيون مِنَ حق ملكي، الذي حاول أخاب أن ينفذه.

ومن هنا، يمكن أن نستخلص فكرة عن موقف الأنبياء بصفة عامة. وكما أن إيليّا شجب الحَقّ القديم، إلا أن الأنبياء عارضوا أية مضاربات تتعلق بالأرض (انظر إش ٥: ٨) وانحازوا إلى صالح المجتمع. وهذا التضامن بين الله والأمة والأرض توصل في فترة ع. ج. وما كان بوسع إسْرَائِيل أن تتخيل الإيمَان بالله دون دخول الجماعة، وقبول علامة الختان.

٣. وكان هناك دور كبير في ع. ق للهدف اللاهوتي للشركة المقطوعة مع الله، ومشكلة حفظ المجتمع طبقاً لمشيئة الله (انظر إش ٥: ٨)، ودور المجتمع في الصورة النهائية الشاملة للخلاص (تك ١٢: ٣؛ إش ٤٩: ٦). وعلى ذلك، فإنه مما يدعو للدهشة أن كلمة koinōnia لم ترد تقريباً إلا في الكتابات اللاحقة دون غيرها (جا، أم، الحكمة، ١ - ٤ مكا)، وتأتي في العادة لترجمة كلمات مرتبطة بالأصل العبري hābar (يوحد، يجمع معاً). والتأكيد في ع. ق تركز على العهد وعضوية الفرد في الشعب. وقد كانت هذه أفكاراً مجتمعية. غير أنه على النقيض مِنَ فكرة المساواة الظاهرية لكلمة koinōnia إلا أن هذه الأفكار أكدت على إبراز الدور الأحادي للرب باعتباره مؤسس وحامي المجتمع وأعضائه. وعندما ترد كلمة koinōnia ومجموعتها في سب، فإنها تُستخدم بمعنى عام (انظر أي ٣٤: ٨؛ أم ٢١: ٩؛ ٢٥: ٢٤؛ جا ٩: ٤).

٤. وكانت حَيَاة الجماعة للأسينيين تقوم على أساس فكرة المساواة بين كافة أعضائها. وهذا ما تأكد تماماً مِنَ لفائف البحر الميت الخاصة بمجتمع قمران، حيث إنه على كُلّ عضو جديد أن يتخلى عن كُلّ ممتلكاته ويسلمها لتدخل ضمن ممتلكات الجماعة (نج ١: ١١ - ١٢). والغرض الأساسي مِنَ هَذَا لم يكن - كما في اليونان قديماً - قائماً على أساس الفكرة المثالية للملكية الجماعية الأخوية، بل على أساس فكرة أن امتلاك المال يُعد خطية.

ع. ج ١. الصفة koinos (مر ٧: ٢ و٥؛ أع ١٠: ١٤) والفعل koinoō (مر ٧: ١٨؛ أع ١٠: ١٥؛ ٢١: ٢٨) تعني على التوالي نجساً، دنساً، أو ينجس، يدنس. وكلمة Koinos ترد في مر ٧: ٢، ٥ في سياق تَعْلِيمَ يَسُوعَ بأنه لا القذارة ولا أي شئ خارجي ينجس الإنسان، بل أفكار القلب الشريرة (انظر أيضاً رو ١٤: ١٤). والرؤيا التي رآها بطرس في أع ١٠، والتي أمر فيها أن يأكل الأطعمة التي اعتقد هُوَ أنها نجسة (koinos في ١٠: ١٤ و٢٨؛ ١١: ٨) ترمز إلى قبول الله للأمم ودمجهم في ع. ج. ولقد اتهم بُولُس بأنه يدنس الهَيْكَل بالسماح للأمميين بدخوله (أع ٢١: ٢٨)، على الرغم مِنَ أنه في الحقيقة امتنع عن أن يتسبب في إساءة على هَذَا النحو.

وكلمة Koinoō تشير إلى التدنيس بحسب ع. ق في عب ٩: ١٣. غير أنه في عب ١٠: ٢٩ تدنيس دم العهد وازدراء ابْنُ الله، ومن ثم يستحق عقاباً أشد مما كان في ع. ق. أما رؤ ٢١: ٢٧ فتأخذ هَذَا المفهوم وتطبقه بمعنى أخلاقي، وذلك حين تعلن أن أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ "لن يدخلها شئ دنس ولا ما يصنع رجساً وكذباً إلا المكتوبين في سفر حَيَاة الخروف".

٢. كلمة koinōnia لم ترد في الأناجيل الازائية أو في إنجيل يوحنا. غير أنها ترد ١٣ مرة في رسائل بُولُس، بل أصبحت تعبيراً اصطبغ بصبغة بُولُسية. ونفس الشئ يُقال عن الفعل koinōneō. وفي موضع آخَرَ ترد كلمة koinōnos (لو٥: ١٠؛ ٢كو ٨: ٢٣؛ فل ١٧). بمعنى شريك، رفيق، مشارك. ومع ذلك، فإنه في معظم الحالات يتوجب ترجمتها كصفة: مشارك، مساهم في، أو في verbal phrase وكلمة Koinō-nikos لا ترد إلا في ١تي ٦: ١٨، حيث ترد بمعنى سخي أو كريم. أما كلمتا synkoinōneō (مشارك، شريك)، فلا ترد إلا في كتابات بُولُس، رؤ ١: ٩؛ ١٨: ٤).

٣. أع ٤: ٣٢ - ٣٧ تقدم لنا صورة عن مشاركة الجماعة في كُلّ شئ، الأمر الذي كان يمارس لفترة مِنَ الزمن في الْكَنِيسَةِ الأولى. ولكن هَذَا اقتضى ضمناً الاستمرار في أن يكسب كُلّ فرد رزقه، والطبيعة التطوعية للتضحية مِنَ أجل الآخرين والعطاء للمحتاجين. ولا توجد أية إشارة إلى إنتاج جماعي أو استهلاك جماعي. فلم يكن الأمر منظماً، ولا يجب أن يُصنف على أنه اقتصاد. ولقد جاء ذلك نتيجة التحرر مِنَ هَم الأمور الدنيوية حسبما كان يكرز يَسُوعَ، ومن احتقاره الشديد للمال (مت ٦: ٢٥ - ٣٤). ويمكن النظر إليه على أنه استمرار للحَيَاةُ المشتركة التي كان يعيشها يَسُوعَ مع تلاميذه (لو ٨: ١ - ٣؛ يو ١٢: ٤ - ٦؛ ١٣: ٢٩). أما فكرة المساواة فلا نراها هنا.

والأعمال غير العادية التي عملها برنابا (أع ٤: ٣٦ - ٣٧) وحنانيا وسفيرة (٥: ١ - ١١) فقد تم اختيارها لكي تذكر. ولكن هَذَا لا يعني أن ملكية كُلّ شئ كانت عامة. وما كان لهذا أن يصبح ممكناً بالنسبة للغالبية العظمى مِنَ أعضاء الْكَنِيسَةِ. وذكر بيت مريم (١٢: ١٢) يشير إلى أن الملكية الخاصة كانت مستمرة (انظر ٥: ٤). وتعكس القصة العامة التي ذكرها لوقا عن كَنِيسَةِ أورُشَلِيمَ وضع المحبة الذي ضاعت منه التوقع الشديد بقرب النهاية.

وكلمة koinōnia في أع ٢: ٤٢ يمكن أن تُؤخذ بمعنى مجرد كجزء ضروري مِنَ حَيَاةُ العبادة: "وكانوا يواظبون على تَعْلِيمَ الرسل والشركة وكسر الخبز والصلوات". وكلمة koinōnia هنا يمكن ترجمتها إلى "الشركة في العشاء الرباني" أو "المشاركة في العبادة". وهذه الْكَلِمَة هنا تعبر عن شئ جديد ومستقل. فهي تشير إلى الإجماع والوحدة التي نجمت عن عمل الروح القدس. فالفرد كان يلقى الدعم الكامل مِنَ الجماعة.

ولا ريب في أن الْكَنِيسَةِ الأولى كانت لديها احتياجاتها المالية. ذلك أن صيادي السمك والفلاحين الذين هاجروا مِنَ الجليل كانوا سيجدون صعوبة في كسب عيشهم في مدينة كبرى. وعلاوة على ذلك، فإن الحالة الاقتصادية لفلسطين كانت قد تدهورت بسبب المجاعة والإضطرابات المستمرة. وكان مبلغ التبرعات الذي جاء به بُولُس إلى أورُشَلِيمَ يُعد تعبيراً عن الشركة في الكنائس وكان لهذا المبلغ صدى ديني في ٢كو ٩: ١٣: "... وسخاء التوزيع [koinōnias] لهم وللجميع"، لأن هَذَا نجم عن الإنْجِيلِ الوَاحِدّ الذي وحّد اليهودي والأممي، وينتمي إلى العطاء والأخذ الروحي والمادي الذي تحدث عنه بُولُس في رو ١٥: ٢٦ كان هناك احتياج كبير في أورُشَلِيمَ. ذلك أن الفقراء بين القديسين في أورُشَلِيمَ كانوا يشكلون الأغلبية. ومجرى الهبات الروحية "الذي تدفق مِنَ أورُشَلِيمَ كان الرد عليه بمجرى مقابل في "الهبات المادية".

وظل النموذج الذي كانت عليه الْكَنِيسَةِ الأولى معزولاً. والسير على نهجه لم يكن مطلوباً، ولم يُحتذ به. وقد تمت المحافظة على سلامة الملكية الخاصة كأمر طبيعي في الكنائس كافة. وقد جاءت المَسِيحِية بنظرة جديدة، وليس بنظام جديد للمجتمع.

٤. والتحليل الدقيق لكلمة koinōnia يبين أن بُولُس لم يستخدمها

إطلاقاً بمعنى دنيوي، بل كان يستخدمها بمعناها الديني. ولا يجب مساواتها بكلمة *societas*، الشركة أو الجماعة وليست مناظرة لكلمة *ekklēsia*، وليس لها علاقة برعايا الكَنِيسَةِ المحلية. (أ) كلمة *koinōnia* تشير - على وجه القطع - بعلاقة الإيمَانِ بالمَسِيحِ "شركة ابنه" (١كو ١: ٩)، "شركة الروح القدس" (٢كو ١٣ - ١٤)، "مشاركة في الإنْجِيلِ" (أف ١: ٥)، "شركة إيمان" (فل ٦). وفي كل حالة In each case the obj. is in the gen و"يمين الشركة" (غل ٢: ٩) الذي أعطي لبُولُسُ وبرنابا بواسطة يعقوب وبطرس ويوحنا لم يكن مجرد مصافحة إثر الاتفاق على صفقة، بل اعترافاً متبادلاً بأنهم في المَسِيحِ.

وعلى غرار ذلك، تأتي كلمة *koinōnia* في ١كو ١٠: ١٦ بمعنى "شركة" في جسد ودم المَسِيحِ، ومن ثم اتحاد مع المَسِيحِ الممجد. وهذه الشركة مع المَسِيحِ جاءت نتيجة تدخل الله المبدع. وهي نتيجة ولادتنا لحَيَاةٌ جديدة ليست ألوهية divinization بالمعنى الذي تعرفه الديانات السرية، بل اندماج في مَوْتِ المَسِيحِ ودفنه، وقيامته، وصعوده إلى المجد. وهي تشير إلى علاقة جديدة تقوم على أساس غفران الخطايا. وقد تحدث بُولُسُ عن هَذَا بتعبيرات جديدة صاغها، ومزجها بتشبيهات مجازية مركبة باستخدام *syn* ("مع")، مثل "سنحيا أيضاً معه" (مع المَسِيحِ) (رو ٦: ٨)، "نتألم معه" (٨: ١٧)، "نصلب معه" (٦: ٦)، "أقامنا أيضاً معه" (كو ٢: ١٢؛ ٣: ١)، "أحيانا معه" (٢: ١٣؛ انظر أف ٢: ٢٥)، "نتمجد أيضاً معه" (رو ٨: ١٧)، "ووراثون مع المَسِيحِ" (٨: ١٧)، "فسنملك أيضاً معه" (٢تي ٢: ١٢).

(ب) وبغض النظر عما جاء في مت ٢٣: ٣٠ حيث أنكر الفريسيون اتهامهم بأنهم شركاء في دم الأنبياء، وتلك الفقرات التي تأتي فيها الكَلِمَةُ بمعنى شريك أو رفيق، غير أن كلمة *koinōnos* تنتمي إلى هذه الناحية في الاستعمال البُولُسي لها. أن تأكل مِنَ لحم ذبيحة سبق تقديمها للأوثان فهذا معناه أنك شريك في هذه الذبيحة الوثنية وفي شركة مع الشياطين، الأمر الذي يستبعد مِنَ يقوم به مِنَ المشاركة في عشاء الرَّبِّ والشركة مع المَسِيحِ (١كو ١٠: ١٨). وعلى النقيض مِنَ ذلك، تشير ٢كو ١: ٧؛ ١بط ٥: ١ إلى مشاركة الرسول والكنيسة في آلام المَسِيحِ المقام ومجده. وكل وَاحِدٌ يعاني القمع والاضطهاد بسبب إيمانه بالمَسِيحِ، عليه أن يكون على يقين إنه (سواء كان رجلاً أو امرأة) مثل الرَّبِّ، سيحصل على الحَيَاةُ الأَبَدِيَّة مِنَ خلال التجربة والموت. وفي نفس الموضوع تتحدث عب ١٠: ٣٣ على أننا شركاء مع أولئك الذين يلقون معاملة سيئة، وتنصح قراءها بأن يتحملوا الصبر.

وعلى أساس ما جاء في ٢بط ١: ٤، فإن المُؤْمِنِينَ هم شركاء الطبيعة الإلهية "بمعونة الذي دعانا بالمجد والفضيلة" (١: ٣)، ومن خلال الصبر والتحمل. وهكذا، أصبح لنا بالفعل شركة في الطبيعة الإلهية التي هي أسمى مِنَ كُلّ حَيَاةٌ دنيوية. ونفس الشئ ينطبق على الفقرات التي وردت بها كلمتا *synkoinōneō*، *synkoinōnos*. والشركة في الشر مرفوضة (أف ٥: ١١؛ رؤ ١٨: ٤). غير أنه بوسع المرء الاشتراك في الآلام (في ٤: ١٤) والإنجيل ورجائه (١كو ٩: ٢٣؛ في ١: ٧). وعلى أساس ما جاء في رو ١١: ١٧، فإن المُؤْمِنِينَ الذين كانوا مِنَ الوثنيين، والذين كانوا أغصاناً طعموا في زيتونة إِسْرَائِيلَ، فإنهم يشاركون الآن في اختيارها ومواعيدها.

٥. كلمة *koinōnia* في ١يو ١: ٣ وَ ٦ - ٧ لا تشير إلى اندماج سري مع الله في المَسِيحِ، بل إلى شركة بالإيمان. وأساس هذه الشركة في الكرازة الرسولية بِيَسُوعَ التاريخي، وفي السلوك في النور وفي دم يَسُوعَ الذي يطهر مِنَ كُلّ خطية. وبهذا تستبعد الكبرياء والتعصب الذي ينكر التجسد، ولا يقدم الصورة الصحيحة للخطية.

انظر أيضاً *echō*، عنده، لَهُ (٢٤٠٠).

٣١٢٧ (*koinōnikos*، يعطي، يشارك، كريم) ← ٣١٢٦.

٣١٢٨ (*koinōnos*، رفيق، شريك، مشارك) ← ٣١٢٦.

٣١٣٠ κοιτη، κοίτη (*koitē*)، فراش، سرير، فراش الزوجية، حبلى (٣١٣٠).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *koitē* في ث ي يُقصد بها فراش الزوجية، كما تستعمل بمعنى عرين للحيوانات أو عش للطيور.

٢. (أ) كلمة *koitē* في سب لها معان مختلفة. وتأتي في كثير مِنَ الأحيان ترجمة للفعل العبري الذي معناه يرقد، ويستطيع أن يمثل الفراش كمكان للنوم أو الراحة (على المثال ٢صم ١١: ١٣؛ ١مل ١: ٤٧؛ مي ٢: ١). ويمكن أن يعني فراش الزوجية (انظر تك ٤٩: ٤)، ولكن ليس بالضروري أن يُقصد به معاني جنسية (انظر خر ١٠: ٢٣؛ إش ٥٦: ١٠؛ دا ٢: ٢٨ - ٢٩ [ترجمة ثيودوشن] ٧: ١)، لأنه يمكن أن يكون معناه بيت الحيوان، كمربض للقطعان (إش ١٧: ٢)، أو حجر الأفعوان (١١: ٢٨)، مرعى (مي ٢: ١٢)، مأوى (أي ٣٧: ٨؛ إر ١٠: ٢٢)، وفي خر ٢١: ٨ تأتي كلمة *koitē* بمعنى فراش المرض (انظر أيضاً أي ٣٣: ١٩؛ مز ٤١: ٣).

وبتوافق مع فكرة الفعل أو مكان إلقاء، يُمكن أن تُشير *koitē* وضع البذرة أيضاً في المرأة - وهو تعبير تقني لزرع المنى (قا؛ ١٥: ١٨؛ ١٩: ٢٠؛ عد ٥: ١٣). في لا ١٥: ١٦- ١٧، ولو أن العبارة تعني قذف المنى خارج المرأة، أثناء الجماع، لكي لا تحمل.

وكلمة *koitē* ترد في عدد مِنَ الأمثلة المرتبطة بمضامين جنسية مستمدة مِنَ أحكام سفر اللاويين المتعلقة بأشكال مختلفة مِنَ النجاسة الجنسية (لا ١٥: ٢١ و٢٣ و٢٤ و٢٦). وقد استُخدمت الكَلِمَةُ في أم ٧: ١٧ لفراش الزانية، وبهذا تشير ضمنا إلى اتصال جنسي. وهكذا أيضاً استُخدمت في إش ٥٧: ٧، حيث يوبخ النبي الشعب لوضعهم مضاجعهم على الجبال. والإشارة هنا إنما هي إلى عبادة الأوثان، ولذا استُخدمت هنا أيضاً بمعنى الزنا الروحي. وهكذا أيضاً في الحكمة ٣: ١٣ تُستخدم كلمة *koitē* لتصف اتصال جنسي في الخَطِيَة، وفي ٣: ١٦ إشارة إلى نسل مِنَ علاقة زنا.

ع. ج ترد كلمة *koitē* في ع. ج ٤ مرات. في لو ١١: ١٧ يُقصد بها الفراش كمكان للراحة. فثمة رجل في المثال الذي قاله يَسُوعَ يحتج بأنه لم يستطع مساعدة شخص كان في حاجة إلى خبز لأنه كان قد أوى بالفعل إلى "فراشه".

وقد وردت الكَلِمَةُ في رو ٩: ١٠ في تعبير معناه coitus وتوسعاً بمعنى جنين، وحمل. والنقطة اللاهوتية في هذه الفقرة تعني أن رفقة حملت أولاداً مِنَ "أب وَاحِدٌ" [*koitē*] وهو أبونا اسْحَاقَ. ومع ذلك فإن مِنَ هذين التوأمين الذكرين لم يعمل شيئاً لا خيراً ولا شراً، ولكن الله بحسب مشيئته الإلهية قرر أن "الكبير يُستعبد للصغير" (٩: ١٢؛ انظر تك ٢٥: ٢٣). والحجة تشكل جزءاً هاماً مِنَ القضية التي يريد بُولُسُ أن يوضح مِنَ خلالها لليهود سلامة الإرادة الإلهية التي رأت أن تضم الأمميين إلى شعب الله.

وفي رو ١٣: ١٣، استُخدمت كلمة *koitē* بصيغة الجمع في قائمة تضم عدداً مِنَ الخطايا مِنَ بينها الطقوس العربيدة والزنا وهي تشير إلى الاتصال الجنسي المحرم. وقد حُذّر المؤمنون بضرورة أن يتجنبوا هذه الخطايا، إلى جانب الخصام والحسد، وبدلاً مِنَ ذلك، عليهم أن يلبسوا "الرَّبِّ يَسُوعَ المَسِيحِ" ... ولا يصنعوا "تبريراً للجسد لأجل الشهوات" (١٣: ١٤).

في عب ١٣: ٤ تأتي الكَلِمَةُ بمعنى "مضجع الزواج"، على نحو المعنى الذي وردت به في ع. ق. ويؤكد كاتب العبرانيين أن العلاقة

الزوجية "يجب أن تكون مكرمة".

انظر أيضاً *gameō*، يتزوج، يزوج، زواج، متزوج (١١٣٨)؛ *moicheuō*، يزني (٣٦٥٨)؛ *nymphē*، عروس (٣٨١١)؛ *hyperakmos*، تجاوز، ناضج أكثر مِنَ اللازم، يبدأ بالخبو، أو إنفعالي أكثر مِنَ اللازم (٥٦٤٤).

٣١٣٤ (*kolazō*، يعاقب) ← ٣١٣٦.

٣١٣٦ κόλασις، κόλασις (*kolasis*)، عقاب، عذاب (٣١٣٦)؛ κολάζω (*kolazō*)، يعاقب (٣١٣٤).

ث ي&ع. ق ١. كلمتا *kolazō* و*kolasis* مِنَ التعبيرات الثابتة في التشريعات اليونانية المقدسة. وتُوجد في النقوش والكتابات إشارات إلى الآلهة وهي تعاقب انتهاكات قوانين العبادة. ولقد قال أفلاطون إن الذين يعاقبون عقاباً صحيحاً يفعلون خيراً، لأن العقوبة تُعد بركة لأنها تحرر المرء مِنَ إطار زائف للنفس.

٢. والكلمتان في سب يردان أساساً في أسفار الأبوكريفا. وكلمة *Kolazō* توجد في فقرات مثل ١إسد ٨: ٢٤؛ حك ٣: ٤؛ سي ٢٣: ٢١؛ ١مك ٧: ٧؛ ٢مك ٦: ١٤؛ ٣مك ٣: ٢٦. أما كلمة *kolasis* فترد في فقرات مثل؛ حز ١٤: ٣ - ٧ و٧؛ ٤٣: ١١؛ الحكمة ١١: ١٣؛ ٢مك ٤: ٣٨.

٣. يميزُ فيلو بين قوة الله الخيرية التي بها خلق العالم، وقوته التشريعية التي يحكم بها ما خلقه. ورحمة الله أقدم مِنَ عقابه، والله يحب أن يغفر لا أن يعاقب. وكل مِنَ يوسيفوس وفيلو يتكلمان عن *kolasis* باعتبارها عقاب إلهي.

ع. ج ترد كُلّ مِنَ *kolazō* و*kolasis* مرتين في ع. ج. ويرد الفعل في أع ٤: ٢١ عن معاملة الرؤساء اليهود لبطرس ويوحنا، حين لم يعرفوا "كيف يعاقبونهما" واستُخدمت في ٢بط ٢: ٩ في العقاب الإلهي: "يعلم الرّبّ أن ينقذ الأتقياء مِنَ التجربة ويحفظ الأثمة إلى يوم الدين معاقبين".

٢. (أ) الاسم يرد في ١يو ٤: ١٨: "لا خوف في المحبة، بل المحبة الكاملة تطرح الخوف إلى خارج لأن الخوف له عذاب" بمعنى أن العيش في خوف دائم يُعد علامة على علاقة غير كافية مع الله، والتي يُقصد لها أن توجد على مستوى المحبة. والأكثر مِنَ ذلك، أن أولئك الذين يعيشون في خوف مِنَ الله، فإن هَذَا الخوف كان بالفعل عقاباً لهم. والمحبة التي نحن بصددها تتضمن محبة الله لنا، ومحبتنا نحن لله ولإخوتنا المُؤمِنِينَ. وحين يعيش الناس على هَذَا المستوى، يكون لهم "ثقة في يوم الدين" (يو ٤: ١٧).

(ب) وما جاء في مت ٢٥: ٢٦ يطرح السؤال الخاص بالعقوبة الأَبَدِيّة. ذلك أنه في نهاية مثل الخراف والجداء، يفصل الرّبّ المباركين الذين أظهروا برهم بالمحبة الفعلية عن أولئك الذين فشلوا في القيام بذلك. وهؤلاء الأخيرون لُعنوا وطردوا مِنَ محضر الله إلى "عذاب أبدي" (انظر أيضاً إشارات إلى الدينونة الأَبَدِيّة في ٢تس ١: ٩؛ عب ٦: ٢). والعقوبة الأَبَدِيّة، مثل النار الأَبَدِيّة، لا تشير بالضرورة إلى أن أولئك يستمرون في دينونتهم أو في نار تحرقهم إلى الأبد. وإذا كان لنا أن نعلق على التشبيه المجازي بالنار، فإن هَذَا يشير إلى أن نار البر دائمة، غير أن الذي حُرق يكون قد هلك إلى الأبد. ولمزيد مِنَ المعلومات عن طبيعة "أَبَدِيّة" ("*aiōnios*") في هذه العبارة ← *aiōn*، ١٧٢.

انظر أيضاً *dikē*، عدل، عقاب، ثأر (١٤٧٢).

٣١٣٩ (*kolaphizō*، يلكم، يلطم) ← ٣٤٦٣.

٣١٤٠ κολλάω، κολλάω (*kollaō*)، يلتصق، يرافق، يتمسك بـ (٣١٤٠)؛ προσκολλάω (*proskollaō*)، يتمسك بـ، يلتصق بـ (٤٦٨١).

ث ي&ع. ق ١. الفعل *kollaō* مشتق مِنَ *kolla* بمعنى "غراء" ومعناه يلصق بالغراء بالتباين مع يسمّر، أو يلصق بإحكام. ويمكن أن تستعمل في لصق إناء مكسور، أو لصق المرصعات في أشغال الذهب والعاج، وكذلك في سد الجروح. والفعل المركب *proskollaō* معناه يلتصق بـ.

٢. (أ) تستخدم سب الكلمتين بمعنى يلتصق. ومثل؛ في أي ٢٩: ١٠؛ مز ٢٢: ١٥؛ ١٣٧: ٦؛ مرا ٤: ٤، اللسان يلتصق باللثة نتيجة العطش الشديد. وعلى غرار ذلك مرض البرص، والطاعون، أو الأمراض التي تلتصق بالإنسان (تث ٢٨: ٢١ و٦٠؛ ٢مل ٥: ٢٧).

(ب) وكثيراً ما تعني الانضمام إلى شخص ما، أو يلتصق بشخص ما (مثل؛ را ٢: ٨؛ ٢١: ٢؛ ٢صم ٢٠: ٢؛ أي ٤١: ٩ و١٥ = سب ٤١: ٨ و١٤؛ مز ١٠١: ٣؛ ١١٩: ٣١؛ ١مك ٣: ٢؛ ٦: ٢١).

(ج) تُستخدم كلمة *proskollaō* عن العلاقة الدائمة بين الرجل والمرأة (تك ٢: ٢٤) حيث يلتصق كُل منهما بالآخر. كما يبين ما جاء في ١إسد ٤: ٢٠، تشير *kollaō* إلى أكثر مِنَ مجرد الاتصال الجنسي بين الرجل وزوجته، لتمتد لتشمل العلاقة كلها. وبالنظر إلى أن سليمان "التصق" (*kollaō*) بنساء غريبة (١مل ١١: ٢)، أصبح تحت تأثيرهن الديني "والذي يخالط الزواني يزداد وقاحة" (سيراخ ١٩: ٢) ويقع تحت تأثير لا يتناغم مع الحكمة.

(د) والعكس هُوَ الاتحاد مع الله: "الرّبّ إلهك تتقي. إياه تعبد وبه تلتصق" (تث ١٠: ٢٠؛ انظر ٦: ١٣؛ ٢مل ١٨: ٦؛ إر ١٣: ١١؛ سيراخ ٢: ٣). والتركيز هنا هُوَ على الاتحاد الداخلي بالله، بالتباين مع الاتحاد العبادي والقانوني للنص.

ع. ج ١. المعنى الأساسي لكلمة *kollaō* يوجد في لو ١٠: ١١ "الغبار الذي لصق بنا ..."، انظر أيضاً رؤ ١٨: ٥ "لأن خطاياها لحقت السماء" (انظر إر ٥١: ٩).

٢. أكثر استعمالات هذه الكَلِمَة في ع. ج هي الانضمام إلى شخص أو مجموعة. الابن الضال التصق بواحد مِنَ تلك الكورة (لو ١٥: ١٥)، ورافق فيلبس مركبة الحبشي (أع ٨: ٢٩)، وحاول بُولسُ الالتصاق بالتلاميذ (٩: ٢٦)، والبعض ممن التصقوا ببُولسُ، آمنوا (١٧: ٣٤)، وعلى الرغم مِنَ أن أهل أورُشَلِيمَ كانوا يجلون المَسِيحِيين، إلا أنه ما مِنَ أحد مِنَ بين غير المَسِيحِيين كان يجرؤ على الالتصاق بهم (٥: ١٣)، وكان مِنَ المحرم على رجل يهودي أن يلتصق بأحد أجنبي (١٠: ٢٨)، لأنه ليس لديهم الناموس.

٣. كُلّ مِنَ مت ١٠: ٧؛ أف ٥: ٣١ يقتبسان ما جاء في تك ٢: ٢٤ (وقد جاءت فيها كلمة *proskol-laō*، انظر مت ١٩: ٥؛ التي تستعمل *kollaō*). **(أ)** في مر ١٠: ٧ - ٨، الزواج غير قابل للفصام، لأنه في الزواج شخصان يصبحان جسداً واحداً. وهذا يشير إلى العلاقة الكاملة للزوجين وليس العلاقة الجنسية فحسب.

(ب) وطبقاً لما جاء في أف ٥: ٣١؛ ترك المَسِيح الآب ليلتصق بالكنيسة ليكون جسداً واحداً معها. وكما في حز ١٦، الزواج هنا يأتي كـ *sōtēr*، مخلص (أف ٥: ٢٣). - وزوجته "شعب الله الجديد" - مجيدة لا دنس فيها ولا غضن (٥: ٢٦ - ٢٧؛ انظر حز ١٦: ١٠ - ١٣) وعلاقة الزواج هذه بين المَسِيح والكنيسة هي "سر عظيم" (٥: ٣٢).

٤. واتحاد المُؤمِنِينَ مع الله يلزمهم أن يكرهوا الشر، وأن يكونوا "ملتصقين بالخير" (رو ١٢: ٩). وبالنظر إلى أن الشخص بجسده يكون عضواً في جسد المَسِيح، فعلى ذلك لا يستطيع أن يكون جسداً

واحداً مع عاهرة. "وأما مِنَ التصق بالرب فهو روح وَاحِدٌ" (١كو ٦: ١٧). ويتعين عليه أن يعيش في هَذَا الروح وأن يقلد أعمال سيده ويعيش طبقاً لأقواله الإلهية غير أنه إذا التصق بزانية يصبح مثلها (٦: ١٦). وممارسة علاقات جنسية مع زانية معناه العيش في حَيَاةٌ مشتركة معها. ثم إن روح الماخور وروح الْمَسِيحِ متنافران.

٣١٤١ κολλούριον، κολλούριον، (kollourion)، كحل (٣١٤١).

ث ق غسول العين، أو الكحل كان شائعاً في أَزْمِنَةُ ع. ق. وكان يُستخدم لأغراض كثيرة، ولكن بصفة خاصة كان يُستخدم للعيون.

ع. ج المرة الوحيدة التي استُخدمت فيها كلمة *kollourion* في ع. ج كانت في رؤ ٣: ١٨. وبالنظر إلى أن السياق كان رسالة إلى كَنِيسَةِ لاودوكية، فقد افتُرض أن ما كان يدور بذهن الكاتب هُوَ مستحضر طبي كان يُصنع مِنَ حجر فريجي مسحوق كان يُستعمل في المدرسة الطبية الموجودة هناك. ويجب أن يفهم أن أهميته تماثل أهمية الذَّهَبِ. الأمر الذي يذكرنا بازدهار مدينة لاودوكية، والثياب البيض، والتي تأتي على النقيض مِنَ الصوف الأسود الذي كانت تشتهر به تلك المنطقة. وهذه العناصر الثلاثة كانت تمثل قيمة روحية فشلت الْكَنِيسَةِ في معرفتها، وكانت لاتزال غير موجودة (٣: ١٧). ويبدو أنها كانت كَنِيسَةِ دينوية ومزدهرة ولكن أعضائها لم يفهموا طبيعة ومصدر الخير الحقيقي.

انظر أيضاً *horaō*، ينظر، يرى (٣٩٧٢)؛ *blepō*، ينظر، ناظر(١٠٦٣)؛ *atenizō*، ينظر، يشخص (٨٦٧)؛ *theatron*، مسرح، مركز التجمع، منظر، مشهد (٢٥١٩).

٣١٥٤ (*koniaō*، مُبيّض) ← ٣٣٢٨.

٣١٥٧ (*kopetos*، حداد، مناحة) ← ٣١٦٤.

٣١٥٩ (*kopiaō*، يتعب، مُتعب، تاعب، يكدح) ←٣١٦٠.

٣١٦٠ κόπος، κόπος، (kopos)، تعب، يزعج، مشكلة، صعوبة (٣١٦٠)؛ κοπιάω، (kopiaō)، يتعب، مُتعب، تاعب، يعمل بجد، يكدح (٣١٥٩)؛ πόνος، (ponos)، وجع، ألم، كدح، ضيق (٤٥٠٦)؛ μόχθος، (mochthos)، كدح، كد، مشقة (٣٦٧٧).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kopos* تأتي بمعنى ضرب، ارتطام وبعد ذلك أصبحت تحمل معنى العواقب البدنية للسكتة الدماغية، والإرهاق والكآبة. وهكذا فكل ما مِنَ شأنه أن يؤدي إلى الكدح، الألم، والمشقة يمكن أن يُسمى *kopos*. ونفس الشئ ينطبق على الفعل *kopiaō* فهو لا يشير فقط إلى المشقة والإجهاد، وعملية أن يصبح الإنسان منهك القوة، بل يشير أيضاً إلى ما يتبع ذلك مِنَ إعياء وإرهاق. وكلمة *ponos* هي مرادف فعلي لكلمة *kopos* وتعني العمل والتعب.

٢. كلمة *kopos* في سب تأتي بمعنى تعب (مز ٧٣: ٥، مشقة (قض ١٠: ١٦)، أو تعب ومشقة (مز ١٠: ٧ و١٤؛ ٩٤: ٢٠). وكلمة *kopiaō* تعني يعيون (إش ٤٠: ٢٨ و٣٠) وكذلك جاءت بمعنى تعب في انظر أي ٢٠: ١٨؛ إش ٤٩: ٤. وهذه الأفكار تعبر عن التشاؤم والاستسلام: "ما الفائدة للإنسان مِنَ كُل تعبه (*mochthos*) الذي يتعبه تحت الشَّمْسِ؟" (جا ١: ٣؛ انظر ٢: ١٨). وحتى خادم الرَّبِّ يرثي لحاله لما عاناه مِنَ تعب: "... عبثاً تعبت باطلاً وفارغاً أفنيت قوتي" (إش ٤٩: ٤).

وعلى أساس هذه الخلفية أصبح الرجاء الأخروي مفهوماً. ولن يكون تعب البشر عبثاً (إش ٣٣: ٢٤؛ ٦٥: ٢٣) إلى الأبد. فهؤلاء الناس (*kopiaō*) المنهكون الراجعون مِنَ السبي سيجددون قوة (٤٠: ٢٩ - ٣١).

ع. ج ترد كلمة *ponos* في ع. ج ٤ مرات، وترد كلمة *mochthos*، ٣ مرات (وكلها في رسائل بُولُسَ). ومجموعة كلمة *kopos* ترد ٤١ مرة، وتُستخدم كلمة *kopiaō* بالمعنى العام للتعب والكد في عمل الْحَيَاةُ اليومية (مت ٦: ٢٨؛ لو ٥: ٥؛ رو ١٦: ٦؛ انظر كلمة *kopos* في ١كو ٣: ٨). وتشير ٤: ٣٨؛ ٢تي ٢: ٦ إلى العمل في الحقول والحصاد - وهذه صورة للعمل في مَلَكُوتَ الله. وكلمة عمل (*kopos*) في رؤ ٢: ٢؛ ١٤: ١٣ يشير إلى عملنا هنا في هذه الْحَيَاةُ بأن له معنى أبدياً.

٢. ومجموعة كلمة *kopos* تشير أيضاً إلى التعب. وما جاء في يو ٤: ٦ يشير إلى التعب بسبب السفر. ولقد امتُدحت كَنِيسَةِ أفسس لأنها احتملت الكثير مِنَ الاضطهاد ولم تكل (رؤ ٢: ٣). وفي مت ١١: ٢٨ يقدم يَسُوعَ لأولئك الذين أتعبتهم أثقال الناموس راحة مِنَ تعبهم.

٣. ويستخدم بُولُسَ كلمتي *kopos* و*kopiaō* لوصف المشقات والأتعاب البدنية التي يتحملها (١كو ٤: ١٢؛ ١تس ٢: ٩) والتي كان يتحملها لكي يستقل مادياً. كما أنه وصف نشاطه التبشيري بأنه تعب ثقيل (٢كو ٦: ٥؛ ١١: ٢٣ و٢٧)، وكان في بعض الأحيان يخشى أن يكون تعبه عبثاً (غل ٤: ١١). ومن ناحية أخرى، كانت تتضمن فرحة التشجيع (١كو ١٥: ١٠؛ في ٢: ١٦). وكان الهدف مِنَ تعبه هُوَ أن يحضر كُل إنسان كاملاً في الْمَسِيحِ أمام الله (كو ١: ٢٩؛ انظر ١تي ٤: ١٠).

وهناك مرسلون آخرون تعبوا أيضاً مع بُولُسَ (رو ١٦: ١٢؛ ١كو ١٦: ١٦؛ ١تس ٥: ١٢) وذلك "في الْكَلِمَةِ والتَّعْلِيمِ" (١تي ٥: ١٧) ولنفس الهدف وبنفس الوسائل. لقد كان تعب المحبة (١تس ١: ٣).

انظر أيضاً *baros*، ثقل، وطأة، عبء (٩٨٣).

٣١٦٤ κόπτω، κόπτω، (koptō)، في المبني للمعلوم: يقطع، يضرب؛ في المبني للمتوسط: يضرب الصدر، ينوح (٣١٦٤)؛ κοπετός، (kopetos)، حداد، مناحة (٣١٥٧).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *koptō* تعني أساساً يضرب، وكانت تستخدم في القرع على الصدر في وقت الحزن. والْكَلِمَةِ المشتقة منها *kopetos* تعني التفجع مِنَ أجل الميت. وهناك أدلة أثرية كثيرة للحزن العام والتفجع مِنَ أجل الْمَوْتِ. أما الضرب على الصدر واللطم على الخدين، والعويل بصوت عال، وترديد الترانيم الجنائزية، كان القصد منها أساساً طرد أرواح الموتى، أو تكريمهم. وهناك عادات كثيرة للحزن، البعض منها عنيف، تمتد حتى الحقبة الهلينية. وقد أصبحت هذه العادات، وبشكل متزايد تعبيراً عن الحزن في حالات الْمَوْتِ.

٢. ويعكس لنا ع. ق أمثلاً عديدة للعادات المتبعة في الدفن في العالم المحيط، وقد استُخدمت كلمة *koptō* لتعني الندب وذلك في (تك ٢٣: ٢؛ ١صم ٢٥: ١؛ ٢٨: ٣؛ إر ١٦: ٥ - ٦. وكانت لدى الإِسْرَائِيلِيين عادات كثيرة مرتبطة بالحزن على الموتى (تك ٢٣: ١ - ٢؛ ٣٧: ٣٤ - ٣٥؛ ٢صم ٣: ٣١ - ٣٤)، حيث يخمش الشخص نفسه، أو يحلق شعر رأسه، أو يأكل خبزاً في المناحة، ويشرب مِنَ كَأسُ التعزية (إر ١٦: ٥ - ٧)، ويدعون النادبات (٩: ١٦ - ٢١)، ويلبسون المسوح (إش ١٥: ٣)، وينزعون اللحية (٧: ٢٠) ويخبطون على صدورهم (نح ٢: ٧؛ انظر إر ٣١: ١٩). وأهم ملمح للحزن والذي بقي حتى الآن هُوَ الندب (إش ١٥: ٢؛ إر ٢٢: ١٨؛ ٣٤: ٥؛ عا ٥: ١٦) والترانيم الجنائزية (٢صم ١: ١٧ - ٢٧؛ ٣: ٣٣ - ٣٤).

٣. والحزن على الموتى كان له مكاناً خاصاً في عظات الأنبياء. وفي حين أن سفر مراثي إرميا يندب ويفسر الدينونة الإلهية التي كانت قد حلّت على يَهُوذَا وأورشليم، فإن الأنبياء يعلنون - وغالباً ما يكون ذلك في شكل مرثاة للموتى - إن كارثة يخبئوها المستقبل (إر ٩: ١٠؛ حز ٣٢: ١ - ١٦؛ عا ٥: ١ - ٢ و١٦ - ١٧؛ مي ١: ٨). وكانوا بهذا

يهدفون إلى أن يقيموا الناس مِنَ غفلتهم ويدعوهم إلى التوبة (إر ٩: ١٨؛ حز ١٩؛ ٢٧: ٣٠ - ٣٤). وكان مِنَ طابع إيمان إِسْرَائِيلَ، إنهم كانوا المرة تلو الأخرى، وحتى حينما كانت رسالة الخَراب ترن في آذانهم، كانوا يحولونها إلى رجاء في الله، الذي سوف يخلصهم، ويحول نوحهم إلى رقص (مز ٣٠: ١١).

٤. وكانت ممارسات التفجع ... ممنوعة في إِسْرَائِيلَ (لا ١٩: ٢٨؛ تث ١٤: ١)، غير أنها كانت عادة قبل دفن الميت أو بعد دفنه أن ينوحوا عليه ويندبوه، بالضرب على صدورهم، وبهذا يوفي المرء التزامه الذي تفرضه عليه المحبة نحو الميت. ففي الحقبة الهلينية، جرت محاولات مِنَ قبل الحكومة لوقف المبالغات التي تسللت إلى عادات الحزن والحداد، على الرغم مِنَ أنها لم تلق نجاحاً يُذكر. مِنَ السمات البارزة لهذه الحقبة الترانيم الجنائزية التي كان يرددها الرجال والنساء والأقارب والنادبات المحترفات.

ع. ج كلمة *koptō* ترد في الأناجيل الازائية ٤ مرات بمعنى "ينوح" (مت ١١: ١٧؛ ٢٤: ٣٠؛ لو ٨: ٥٢؛ ٢٣: ٢٧)، ومرتين في سفر الرؤيا (١: ٧؛ ١٨: ٩)، ولم تُستخدم *kopetos* إلا في أع ٨: ٢. وعادات الحزن اليهودية على أيام يَسُوعَ نستخلصها مِنَ مثل الأطفال الذين ينوحون على الكبار عند تقليدهم الجنازة في لعبهم (مت ١١: ١٧؛ انظر لو ٧: ٣٢). وترصة ابنة يايرس (مت ٩: ٢٣؛ مر ٥: ٣٨؛ لو ٨: ٥٢) تبين أنه فور وفاة أي شخص، يبدأ الرثاء عليه بعدد كبير مِنَ الأقارب والجيران والنسوة النادبات. وبعد مَوْتِ لعازر (يو ١١: ١٧ و٣٠)، وبعد الجنازة بأربعة أيام تجمع جمهور كبير مِنَ الجيران والمعارف مِنَ أورُشَلِيمَ في بيت عنيا وكانوا يبكون (١١: ٣٣)، وكانوا يقدمون العزاء لمريم ومرثا (١١: ١٩ و٣٠). وكانت نساء باكيات تتبعن يَسُوعَ في طريقه إلى الجلجثة (لو ٢٣: ٢٧)، وفي الْكَنِيسَةِ الأولى حمل رجال أتقياء استفانوس وعملوا عليه مناحة عظيمة (أع ٨: ٢٠) بعد موته.

٢. لماذا بكي يَسُوعَ وهو في الطَّرِيقُ إلى قبر لعازر (يو ١١: ٣٥)؟ لقد كانت دموعه تعبر عن حنانه على الشعب، الذين كانوا معرضين للموت وكل ويلاته. ولكن بكى أيضاً بسبب عدم إيمانهم وحزنهم الذي لا يفيد الموتى، والذي وجد نفسه محاطاً به. لقد جاء ليحمل عن البشر آلامهم وأحزانهم وليصبح قاهر الْمَوْتِ. وعمله الخلاصي، المعطي الْحَيَاةُ وضع حداً لهذا الحزن (لو ٧: ١٣). ولقد أظهر صليبه وقيامته انتصاره على الْمَوْتِ. وفي حزننا الطبيعي بعد مَوْتِ أحد أحبائنا، نجد عوناً في رجاء القيامة مِنَ الأَمْوَاتِ.

٣. وهكذا فسمات الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحِية ليست الحزن على الموتى، بل رجاء الْحَيَاةُ هي الْمَسِيحِ يَسُوعَ (رو ٦: ٢٣). وبالنظر إلى أن هبة الله في الْمَسِيحِ هي حَيَاةُ أَبَدِيَّة، فإن الحزن على الموتى يكون مِنَ شأن أولئك الذين هم بعيدون عن الله، والذين هم تحت حكم الْمَوْتِ، والذين لا رجاء لهم. وعلى النقيض مِنَ ذلك، بوسع الْمُؤْمِنِينَ ان يتطلعوا إلى الوقت الذي: "لا يكون حزن ولا صراخ ولا وجع فيما بعد لأن الأمور الأولى قد مضت" (رؤ ٢١: ٤). وبالإِيمَانِ بقاهر الْمَوْتِ ندخل إلى حقيقة وعد الْمَسِيحِ: "حزنكم يتحول إلى فرح" (يو ١٦: ٢٠).

انظر أيضاً *klaiō*، يبكي (٣٠٨١)؛ *lypeō*، أوقع الماً، يحزن، يغتمّ (٣٣٨٢)؛ *brychō*، يصر (١١٠٧)؛ *pentheō*، يكون حزيناً، يحزن، ينوح، يندب (٤٢٩١)؛ *stenazō*، يتنهد، يئن، آهة (٥١٠٠).

٣١٦٧ κορβᾶν، κορβᾶν، (*korban*)، قربان، هبة (٣١٦٧)؛ κορβανᾶς، (*korbanas*)، خزانة الهَيْكَلِ (٣١٦٨).

ع. ق الْكَلِمَةَ اليونانية *korban* كلمة منحوتة مِنَ الاسم العبري *qorbān*، وهي تشير إلى عطية مكرسة لله (انظر لا ١: ٢؛ ٢٢: ٢٧؛ ٢٣: ١٤؛ عد ٧: ٢٥؛ حز ٢٠: ٢٨؛ ٤٠: ٤٣). والتقدمات المذكورة تتضمن الذبائح والقرابين.

وفي وقت لاحق اكتسبت الْكَلِمَةَ معنى فنياً. وقد ذكر يوسيفوس أولئك الذين "كرسوا أنفسهم لله، قرباناً، الأمر الذي يشير إلى ما يطلق عليه اليونانيون عطية" (يوسيفوس ٤: ٧٣). والتحلل مِنَ القسم يمكن أن يتم بدفع مبلغ مناسب. وبممارسة معلمي اليهود صيغت في المشنة في رسالة نيداريم. ولقد اختلف الرابيون حول مدى الالتزام بالعطية التي نُذرت كقربان (والتي أُطلق عليها في وقت لاحق *kōnāni*). ويبدو أن مدرسة شماي كانت تقول إن واجب المرء نحو والديه يمكن التحلل منه بنذره قرباناً لله (م. نيد ٩: ١). أما مدرسة هليل فقد اتخذت موقفاً أكثر تشدداً: "إذا وضع شخص صراحة مثل هَذَا القربان على أقاربه عندئذ يلتزمون به، ولا يستطيعون أن يأخذوا منه شيئاً يكون قد غطاه بالقربان" (م. نيد ٣: ٢). وسياق هذه الأقوال يبين أن الموضوع ليس مجرد تقديم أشياء معنية لله، بل حرمان أشخاص معينين في استخدامها.

ع. ج الوضع المتشدد الذي كان يتيح للإنسان أن يهمل عنايته بوالديه على أساس أن ما كان سيعطيه لهم كُرّس قرباناً لله شجبه يَسُوعَ في مر ٧: ١١ (القول المناظر في مت ١٥: ٥ يستخدم كلمة *dōron*، عطية، تقدمة ← ١٥٦٥). وهذا العمل شُجب بأنه عمل يدل على الرياء، وذلك في كلمات إش ٢٩: ١٣ (انظر مت ١٥: ٧ - ٩؛ مر ٧: ٦ - ٧). وقد وصف يَسُوعَ تَعْلِيمَ الْفَرِّيسِيِّينَ بالنسبة لهذه النقطة بأنه "تقليد" يبطل كلمة الله (٧: ١٣). لقد سمحوا الالتزام بشئ بسيط نسبياً أن يأخذ الأولوية على وصية إنسانية أساسية (وهي في هذه الحالة الوصية الخاصة، خر ٢٠: ١٢؛ تث ٥: ١٦).

كلمة *korbanas* (مت ٢٧: ٦) تشير إلى خزانة الهَيْكَلِ والتي كُلّ شئ يُقدم كقربان (أو ثمن افتدائه) يتم تحصيله فيها. لقد رفض رئيس الكهنة أن يُوضع فيها الثلاثين قطعة مِنَ الفِضَّةِ الخاصة بيَهُوذَا على أساس أنها "ثمن دم".

انظر أيضاً *arrabōn*، دفعة أولية، إيداع، وعد، عربون (٧٧٥)؛ *dōron*، هدية، عطية (١٥٦٥).

٣١٦٨ (*korbanas*، خزانة الهَيْكَلِ) ← ٣١٦٧.

٣١٧٥ (*kosmeō*، يرتّب، يزيّن، يصلح) ← ٣١٨٠.

٣١٧٦ (*kosmikos*، عالمي، دنيوي، أرضي) ← ٣١٨٠.

٣١٧٧ (*kosmios*، محتشم، شريف) ← ٣١٨٠.

٣١٧٩ (*kosmokratōr*، والي أو حاكم العالم) ← ٣١٩٧.

٣١٨٠ κόσμος، κόσμος، (*kosmos*)، العالم، الزينة (٣١٨٠)؛ κοσμέω، (*kosmeō*)، يرتّب، يزيّن، يصلح (٣١٧٥)؛ κόσμιος، (*kosmios*)، محتشم، شريف (٣١٧٧)؛ κοσμικός، (*kosmikos*)، عالمي، دنيوي، أرضي (٣١٧٦).

ث ق ١. الاسم *kosmos* كان في الأساس يعني بناء وتشييد، غير أنه، وعلى نحو تخصصي كان يعني نظاماً، سواء بصفة عامة أو على نحو خاص (مثل؛ تنظيم صفوف الجند في المعركة، تنظيم الْحَيَاةُ في المجتمع المدني، الدستور)، كما قد يعني زينة، أو حلية (ولا سيما بالنسبة للنساء) وفي الفلسفة اليونانية أصبحت كلمة *kosmos* تعني التعبير الأساسي لنظام العالم، تنظيم العالم، الأكوان، العالم، وأيضا سكان الأرض، أي البشر.

أما الفعل *kosmeō* فقد استُخدم كتعبير فني، مثل؛ ينظم الجيش، يرتب التشكيل الخاص بالمعركة، وكذلك ينظم بصفة عامة، أو يرتب وكثيراً ما تأتي بمعنى يزين.

٢. مفهوم كلمة في الفلسفة اليونانية يمكن فهمه على أساس خلفية السؤال: كيف أمكن بأنه - مع أخذنا في الحسبان أن كُلّ الأشياء كفرادى تتصارع مع بعضها البعض (السماء والأرض، الله والبشر والكائنات الحية) ومع ذلك لم يُدمر العالم؟ والإجابة الأساسية هي أن كُلّ هذه الأشياء تم ضبطها معاً بنظام يحتوى كُلّ شئ، يُشار إليه بكلمة *kosmos*.

(أ) كان أفلاطون هُوَ أول مِنَ قال أن خالق الكون هُوَ ديميورج (← *dēmiourgos*، ١٣٢١) والذي شكّل العالم على أساس فكرة الكائن الحي الكامل. وهو يرى أن الكون جسم حي، كائن عاقل، وعلى هَذَا فهو ظهور لله. والكون ليس مخلوقاً ولا خليقة بل نسخة.

(ب) وكان أرسطو يرى العالم على أنه أرض كروية محاطة بكواكب سماوية مختلفة، تظل دون حراك في مركز الأكوان الكروية. والكون هُوَ جوهر كُلّ شئ مرتبط بالمكان والزمان. وفيما وراء ذلك عالم الله السامي، الذي يحيا حَيَاةُ لا تتغير، ومن ثم فهي حَيَاةُ كاملة. والله لم يشكل العالم. هُوَ يحرك كُلّ شئ، لكنه هُوَ لا يتحرك ولا يتدخل في أحداث العالم.

(ج) وبالنسبة للرواقيين لا يدين العالم بأصله إلى بداية جديدة، بل هُوَ استعادة لما كان موجوداً ذات مرة. واختفاء الكون في حريق عالمي لا تكون نهايته، ذلك أنه يقوم مِنَ جديد في ولادة ثانية كونية.

(د) وفي الأفلاطونية المحدثة نجد أن ثنائية أفلاطون قد بلغت ذروتها. فالعالم غير المفهوم، وعالم الظهورات، كُلّ منهما يعارض الآخر. وعلى الرغم مِنَ أن العالم التجريبي هُوَ بداية الشر، إلا أن أفلوطين بوسعه أن يتغنى بحجمه، ونظامه وعماله، فكم بالأحرى يتحقق أكثر مِنَ ذلك الكون الحقيقي، الطراز الأصلي لهذا العالم.

أما الغنوسية فأقوالها متضاربة بالنسبة للكون. فمن ناحية، نجدها تقول إن الانفصال بين الله والعالم أصبح كاملاً. ذلك أن العالم كان خليقة قوى شيطانية جاءت مِنَ chaos الظلمة، وقد سُلب مِنَ كُلّ عنصر ألوهي. وهو مادي وجسدي محض، وهو ملء (← *plērōma*، ٤٤٤٥) الشر. وعلى ذلك، فهو سجن كانت روح الإنسان السابقة الوجود تتطلع إلى أن تحرر منه، الأمر الذي ساعده فيه شخص السماوي النوراني، ابْنُ الله. وعلى صعيد آخَرَ، نُظر إلى الكون أيضاً على أنه شكل أسطوري، عُرّف ضمن أمور أخرى بأنه "ابْنُ الله".

ع. ق كلمة *kosmos* في سب قد تأتي بمعنى زخارف وزينات، لكنها تعني أيضاً جند السماء (والأرض) النجوم (انظر تك ٢: ١؛ تث ٤: ١٩). ولا ترد كلمة *kosmos* بمعنى عالم إلا في أسفار الأبوكريفا. ولعلها تبنت هَذَا المعنى بتأثير اليهودية الهلينية (انظر فيما يلي).

٢. لا تُوجد في ع. ق كلمة تماثل الْكَلِمَة اليونانية *kosmos*. وهي تسمى الكون "السماء والأرض"، وبعد ذلك "كُلّ الأشياء"، أو "الكل" (مثل؛ مز ١٠٣: ١٩؛ إر ١٠: ١٦). ثم إن ع. ق يفتقر أيضاً إلى المفهوم اليوناني عن الكون. فهو لم ينظر إطلاقاً إلى العالم وعناصره على أنه في حد ذاته كيان مستقل، بل ينظر إليه دائماً في إطار علاقته بالله الخالق (← *ktisis*، خليقة، مخلوق، ٣٢٣٢)، وما هي إلا أدوات في يد الله. وإنها لحقيقة أن قصة الخلق في تك ١: ١ - ٢؛ ٤ أ قمتم بالنواحي الكونية، مِنَ ناحية أنها تتحدث عن الغمر والمياه، والجلد، والمحيط السماوي ocean والنجوم. غير أن هذه الأقوال لم يكن لها سوى غرض وحيد وهو أن تشهد الله على أنه سيد كُلّ شئ، بما في ذلك المادة اللامتشكلة التي سبقت خلق الكون. ومن الجلي أن الهدف الأساسي الذي كان يرمي إليه تك ١ هُوَ خلق الإنسان.

ومهمة البشرية هي أن تعرف واجباتها في العالم باعتبارها مسئولة أمام الله، وأن تمارس تسلطها على الخليقة (تك ١: ٢٦ و٢٨؛ ٢: ١٥ و١٩؛ انظر مز ٨). تك ١ تعبر عن سيادة الله على شعوب العالم وتاريخهم. وحين نقرأ: "وكل ما عمله فإذا هُوَ حسن جداً" (١: ٣١) فإنه المديح هنا ليس للعالم بل لله الذي خلقه، وأقام سلطانه عليه مِنَ أجل خلاص الجنس البشري (انظر مز ٣٣؛ ٦٥؛ ١٣٦؛ ١٤٨؛ عا ٤: ١٣؛ ٥: ٨؛ ٩: ٥ - ٦).

٣. ويعتمد ع. ق على الأفكار الشرقية المعاصرة له حيث يستعملها بطريقتها الخاصة بها كإطار للإعلان عنها. وهكذا قُدم العالم على أنه ثلاثي: (أ) "الجلد"، ("قبة") السماء التي تفصل بين المياه التي فوق عن المياه التي تحت تك ١: ٦ - ٢٠). هذه القبة ترتكز على "أعمدة" (أي ٢٦: ١١؛ انظر مز ١٠٤: ٣) ولقد وُضعت فيها النجوم كأجرام سماوية (تك ١: ١٤ - ١٧).

(ب) تُصور الأرض أحياناً على أنها مثل قرص مستدير، مركزه هُوَ المقدس الرئيسي (قض ٩: ٣٧؛ حز ٣٨: ١٢). وهذه أيضاً ترتكز على أعمدة (أي ٩: ٦؛ انظر مز ١٠٤: ٥)، أو معلقة على لا شئ (أي ٢٦: ٧). والمياه التي مِنَ فوقها ومن نحتها محفوظة بعناية الله الإلهية (تك ١: ٧؛ ٧: ١١؛ ٤٩؛ ٢٥؛ خر ٢٠: ٤؛ تث ٣٣: ١٣).

(ج) الجحيم (بالعبرية *s''ol* وباليونانية *hadēs*، ٨٧). أي الهاوية، وهي مقر الموتى، التي ليس منها رجوع (أي ١٠: ٢١). وعلى النقيض تماماً عن الديانات المعاصرة، لم يتعرض ع. ق لأقوال منمقة تخمينية عن الجحيم.

٤. استخدم فيلو كلمة *kosmos* وبشكل متكرر يفوق وإلى حد كبير جداً استخدامها في ع. ق، ولكنه استخدمها في أقوال متنافرة. ولقد فرق بين الـ *kosmos* الذي يمكن فهمه بالعقل، والـ *kosmos* الذي يمكن فهمه بالحواس ("العالم المنظور"). ومع ذلك، فقد أصرّ في الوقت ذاته على أنه لا يوجد سوى كون وَاحِدٌ. كما يتكلم فيلو أيضاً عن الكون باعتباره كائناً حياً مفعماً بالنشاط. وبدءاً مِنَ صورة الله باعتبار أنه أبو الكون، بل إنه أطلق عليه "ابْنُ الله".

٥. وفي الثقافة اليهودية الهلينية اكتسبت كلمة *kosmos* المعنى المكاني العالم، الكون، عالم البشرية. وذلك إلى جانب التَعْلِيمَ الرؤيوي اليهودي عن دهرين (← *aiōn*، ١٧٢)، وهذا المفهوم حدد الأفكار اليهودية عن العالم. و"هَذَا العالم" على غرار "هَذَا الدهر" واقع تحت سيطرة الشَيْطَانَ، الْخَطِيّة، والموت. ومثل هَذَا التفكير أدى إلى تدهور أخلاقي في العالم الحاضر. غير أنه بالنظر إلى أن اليهودية لم تفقد إطلاقاً إيمانها بالخليقة، فمن ثم لم تتبن وجهة النظر الثنائية العالمية التي تتبناها الغنوسية.

ع. ج ١. (أ) الاسم *kosmos* في ع. ج، كما في اللغة الدنيوية اليونانية واليهودية، تعني العالم. والاستثناء الوحيد هُوَ في ١بط ٣: ٣، حيث تعني "زينة". وقد وردت ١٨٦ مرة في ع. ج (٧٨ في إنجيل يوحنا، ٢٤ مرة في رسائل يوحنا، ٤٧ في رسائل بُولُسَ، ١٥ مرة في الأناجيل الازائية، ٢٢ مرة في بقية ع. ج). وهذا الاستعمال المتكرر يشير إلى أهميتها اللاهوتية، وإلى ما تمثله كنقطة للمواجهة. ومفهوم يتطلب توضيحاً حين يحدث اتصال بين الإِنْجِيلِ والفكر اليوناني.

(ب) الصفات نادرة ولم ترد إلا في كتابات ع. ج اللاحقة: *kosmios* حشمة وورع (١تي ٢: ٩؛ ٣: ٢)، *kosmikos*: دنيوي، عالمي (تي ٢: ١٢؛ عب ٩: ١). والفعل *Kosmeō*، ينظم، يزين، يزخرف يرد ١٠ مرات (مثل؛ مت ١٢: ٤٤؛ ٢٥: ٧؛ تي ٢: ١٠).

٢. استعمال الاسم *kosmos* بالمعنى الشامل "العالم" يبين ثلاثة فروقات بسيطة، (أ) يمكن أن يُقصد به الكون أي العالم وما فيه (مثل؛ أع ١٧: ٢٤؛)، أو العالم باعتباره كُلّ الأشياء المخلوقة (انظر يو ١: ٣). (ب) يمكن أن يعني أيضاً العالم كمجال أو مكان حَيَاةُ البشر،

الأرض، الـ *oikoumenē* (← ٣٨٧٦). وهذا الاستعمال يأخذ الأولوية في الأناجيل الازائية (مثل؛ مت ٤: ٨ "جميع ممالك العالم"، مر ٨: ٣٦ "ربح العالم كله"). وعبارات آتياً "إلى العالم" (مثل؛ يو ١: ٩)، كان "في العالم" (١: ١٠مثلاً)، "تخرجوا مِنَ العالم" (١كو ٥: ١٠ مثلاً) يمكن أيضاً فهمها في هَذَا المعنى. (ج) وأخيراً، يمكن أن تأتي كلمة العالم ويُقصد بها البشرية كلها (انظر يو ٣: ١٩؛ ٢كو ٥: ١٩)، حيث يُقصد بها - ولا سيما في رسائل بُولُسَ وكتابات يوحنا مكان وهدف عمل الله الخلاصي.

٣. بدءاً مِنَ كتابات بُولُسَ وما بعدها أُعطي الاسم *kosmos* سمة إنسانية وتاريخية نمطية. (أ) مجرى العالم يحدده البشر الذين بسبب سقوطهم، أي بسبب الْخَطِيَّة دخل الْمَوْتِ إلى العالم، وملك الْمَوْتِ عليه (رو ٥: ١٢ - ١٤). "وكل العالم" (أي البشر) أصبح "تحت قصاص مِنَ الله" (٣: ١٩). وحتى الخليقة (٨: ٢٠ - ٢٢، مستخدماً كلمة *ktisis*) أخضعت للبطل، وتتطلع إلى الحرية. وهكذا فإن الـ *kosmos* هُوَ الخليقة كلها أُخضعت إلى البطل.

وفهم العالم على هَذَا النحو تم التعبير عنه بصفة أساسية في إشارات بُولُسَ إلى عبارات مثل "هَذَا العالم" على أنها مساوية لعبارة "هَذَا الدهر" (مثل؛ ١كو ٣: ١٩؛ أف ٢: ٢ ← *aiōn*، ١٧٢). فالله يدين الـ *kosmos* (رو ٣: ٦) الذي ينتمي إلى الدهر الحالي. ودرجة اعتبار أن كلمة *kosmos* تشير إلى العالم الحاضر الذي يهدده البطل يمكن رؤيتها أيضاً في حقيقة أن العالم المفدي المستقبلي لم يُطلق عليه أبداً كلمة *kosmos* في ع. ج، بل سُمي "مَلَكُوتَ الله"، أو "سماء جديدة وأرضاً جديدة". ولا توجد عبارة مثل: "العالم الآتي" فالله شئ، والـ *kosmos* شئ آخَرَ.

(ب) ولكن، هَذَا العالم، على حالته الراهنة، العالم الذي سقط في قبضة الْخَطِيَّة والدمار، هُوَ نفسه العالم الذي أرسل الله إليه ابنه لكي يصالحه بنفسه (٢كو ٥: ١٩ - ٢١). وفي هَذَا العالم الذي هيئته تزول (١كو ٧: ٣١) تعيش الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحِية علامة على حضور الْمَسِيحِ. ولا يتوجب على الْمُؤْمِنِينَ ألا يستسلموا للعالم دون قيد أو شرط، أو ينكروه. لأَنَّهُمْ يعيشون في العالم (٥: ١٠؛ في ٢: ١٥) وعليهم التعامل معه. ولكن عليهم أن يقوموا بذلك "كأنهم لا يستعملونه" (١كو ٧: ٢٩ - ٣١). وفضلاً عن ذلك، يمكن للكنيسة أن تكون على ثقة بأن العالم وكل ما فيه ينتمي إليها، ومع ذلك فإنهم هم أنفسهم لا ينتمون إلى العالم بل للمسيح (١كو ٣: ٢١ - ٢٣). وهكذا أصبح العالم مكاناً لممارسة الطاعة وحفظ الإيمان. والْمَسِيحِيون في حرية مِنَ العالم وقواعده (٧: ٢٠ - ٢٤؛ انظر مت ١٧: ٢٤ - ٢٧).

(ج) تبين لنا رسالة كولوسي كيف تعامل الْمَسِيحِيون الأوائل مِنَ ناحية مواجهة العالم. لقد قهر يَسُوعَ الرياسات والسلاطين (٢: ١٥). وعلى ذلك لا يمكن أن تكون عناصر العالم (٢: ٨؛ ٢٠ أ) موضع احتفالات طقسية، أو موضع تبجيل. والْمَسِيحِيون الذين في الْمَسِيحِ ماتوا عن أركان العالم، لا يعيشون بعد في العالم (٢: ٢٠ ب)، بل تحرروا تماماً مِنَ فرائضه وقيوده.

٤. كلمة *kosmos* في إنجيل يوحنا يُقصد بها في الغالب عالم البشر، ولاسيما عالم البشرية الخاطئة التي تعارض الله، وتقاوم عمل الابن في الفداء، ولا تؤمن به، بل هي في الواقع تكرهه (يو ٧: ٧). وبدافع محبته لهذا العالم (وهذا فكر غير يوناني تماماً) أرسل الله ابنه (٣: ١٦) ليس "ليدين العالم بل ليخلص به العالم" (٣: ١٧؛ ١٢: ٤٧). وباعتباره "حمل الله" فقد رفع خطايا العالم (١: ٢٩؛ انظر ١يو ٢: ٢). لكن الابن، الذي جاء إلى العالم ليخلص العالم، أصبح في ذات الوقت دياناً لهذا العالم (يو ٣: ١٩) لأن العالم لم يعرفه، وعمي مِنَ ذلك (١: ١٠).

والعالم *kosmos* يحكمه رئيسه (يو ١٢: ٣١؛ ١٦: ١١)، الذي هُوَ الشَّيْطَانَ (١يو ٥: ١٩). ومع ذلك، يظل الابن هُوَ الذي غلب هَذَا العالم (يو ١٦: ٣٣). وهذا لم يؤد إلى زوال العالم بل إلى خلاصه، وخلق أولئك الذين "ليسوا مِنَ العالم" (١٥: ١٩؛ ١٧: ١٤ و١٦) بل مِنَ الله (١: ١٢ - ١٣)، والروح القدس (٣: ٥). وهؤلاء يتحملون عذابات كثيرة في هَذَا العالم ولكنهم حُرروا مِنَ سيطرته (١٦: ٣٣).

وعلى الرغم مِنَ أن الْمُؤْمِنِينَ لم يخضعوا لأساليب العالم وقيمه، إلا أنهم لم يُؤخذوا مِنَ العالم (يو ١٧: ١٥)، لقد ظلوا في الابن (١٥: ٤ - ٧)، وبمقدورهم أن يبينوا في العالم إيمانهم بوصية المحبة الْجَدِيدَةِ، وممارستهم لها (١٣: ٣٤ - ٣٥؛ ١٤: ١٥؛ ٢٣؛ ١٥: ٩ - ١٧). وحين حُذرت الْكَنِيسَةِ بألا تحب العالم ولا الأشياء التي في العالم (مثل؛ ١يو ٢: ١٥)، فنحن مهتمون بألا نستسلم لسلطان هَذَا العالم الزائل (٢: ١٧). وعلى الْكَنِيسَةِ أن تحفظ نفسها بعيداً عن الوقوع في براثن شهواته. ذلك لأن كُل مِنَ يحب هَذَا العالم ليس له نصيب في محبة الله المقدمة له، ومن ثم ليس باستطاعته أن يحب بحسب وصية الرَّبِّ.

انظر أيضاً *gē*، أرض، بر، عالم، تربة (١١٧٨)؛ *oikoumenē*، الأرض، المسكونة (٣٨٧٦)؛ *agros*، حقل، ضيعة، برية (٦٩)؛ *chous*، تربة، تراب (٥٩٦٧).

٣١٨٧ (*krabbatos*، فراش، سرير) ← ٣١١١.

٣١٨٩ κράζω، κράζω (*krazō*)، يصرخ، يصيح (٣١٨٩)؛ ἐπιφωνέω (*epiphōneō*)، يصيح، صيحة (٢٢١٥)؛ κραυγάζω (*kraugazō*)، يصرخ، يصيح (٣١٩٨).

ث ي&ع. ق كلمة *krazō* كانت أساساً تعكس صيحة الغراب الخشنة، ثم بعد ذلك ضوضاء الضفادع. غير أن الأكثر شيوعاً هُوَ أنها تُستخدم بالنسبة للإنسان. وعلاقتها الدينية تكون عادة في المجال الشَّيْطَانِي. ومثل؛، الساحرات تصرخن بتعزيمات سحرية. وكلمة *epiphōneō* تعني "يصرخ"، يعلن، يصيح، أو، بمعنى أضعف، يتحدث عن.

وكلمة *krazō* في سب، كلمة مطاطة بشكل كاف لتستوعب صيحة (هتاف) الحرب (يش ٦: ١٦ = سب ٦: ١٥)، أو صرخة الطفل عند ولادته (إش ٢٦: ١٧)، ينعب الغراب (أي ٣٨: ٤١)، نهيق الحمار (٦: ٥). وصراخ البشر إلى الرَّبِّ بشكل فردي أو جماعي عند حدوث كارثة قومية، والله يسمع ويخلص (خر ٢٢: ٢٢ - ٢٣؛ قض ٣: ٩؛ مز ٢٢: ٥؛ ٣٤: ١٧). وعلى الرغم مِنَ أن الرَّبِّ يريدنا أن نفعل ذلك (انظر إش ٤٠: ٣ - ٢٦)، إلا أنه لن يسمع لصراخ الأشرار (مي ٣: ٤). والصراخ الذي تحدثت عنه المزامير، ينبض بيقين أن الله سيستجيب (مثل؛ ٤: ٣؛ ٢٢: ٢٤؛ ٢٥: ١٦). وثمة استعمالان مميزان يجدر ذكرهما: صراخ الملائكة في العبادة وهم واقفون في محضر الرَّبِّ (إش ٦: ٣ - ٤)، وهدوء عبد الرَّبِّ (٤٢: ٢).

epiphōneō استُخدمت ٣ مرات في سب، أو ردود الشعب في طقس الصلاة أثناء العبادة (١إسد ٩: ٤٧؛ ٢مك ١: ٢٣؛ ٣ مك ٧: ١٣).

ع. ج كلمة *krazō* تُستخدم بشكل أساسي في الأناجيل الازائية لصرخات طلب العون الناجمة عن الحاجة أو الخوف (مثل؛ مت ٩: ٢٧؛ ١٤: ٢٦؛ ٣٠؛ ١٥: ٢٢ - ٢٣)، وكذلك لصراخ الشياطين، سواء كانت ملفوظة بوضوح (٨: ٢٩)، أو بغير وضوح (مر ٥: ٥؛ لو ٩: ٣٩). وثمة عنصر للحمد في التشبيه البلاغي النابض بالْحَيَاةُ والوارد في لو ١٩: ٤٠: "إن سكت هؤلاء فالحجارة تصرخ". غير أن الأكثر طنيناً هي صيحات الكراهية التي انطلقت تطالب مَوْتِ يَسُوعَ (مت ٢٧: ٢٣؛ مر ١٥: ١٣ - ١٤؛ *epiphōneō* في لو ٢٣: ٢١). أما يَسُوعَ نفسه فكان هادئاً، وقد تحققت فيه نبوءة إش ٤٢: ٢ (مت ١٢: ١٩،

حيث استُخدمت كلمة *kraugazō*). وعندما صرخ بالفعل (٢٧: ٥٠) لم يكن ذلك بصوت غير واضح (انظر لو ٢٣: ٤٦)، بل كانت صلاة إلى الآب، الأمر الذي أتى بعمله على الصليب إلى ذروة بركته.

وكان مِنَ عادة يوحنا أن يستخدم كلمة *kraugazō*، حيثما تفضل الأناجيل الازائيّة كلمة *krazo* (على سبيل في يو ١٢: ١٣؛ ١٨: ٤٠؛ ١٩: ١٢). وهكذا أيضاً، صرخ يَسُوعَ بصوت عظيم منادياً لعازر للخروج مِنَ قبره (١١: ٤٣). والأربع مرات التي استخدم فيها يوحنا كلمة *krazō* جاءت لتحمل معنى مميز وهو إعْلاَن أو كرازة وكل منها تشير إلى ناحية ما مِنَ شخص يَسُوعَ أو عمله: وإعْلاَن المعمدان سمو يَسُوعَ (١: ١٥)، ومناداة يَسُوعَ وهو يعلم الشعب (٧: ٢٨؛ ٣٧ - ٣٨؛ ١٢: ٤٤ - ٥٠).

ويتضمن سفر الأعمال إشارات عديدة إلى صرخات الْمَسِيحِيين: مثل؛، تضرع مِنَ أجل الآخرين (٧: ٦٠). أو كاحتجاج (١٤: ١٤)، أو صياحاً للجماهير (١٩: ٢٨). وقد استُخدمت كلمة *epiphōneō* في الهتاف الفوضوي المشوش ضد بُولُسُ (٢١: ٣٤؛ ٢٢: ٢٤ [استُخدمت *kraugazō* في ٢٢: ٢٣])، وفي صراخ الشعب في عبادة وثنية لهيرودس (١٢: ٢٢).

ويستخدم بُولُسُ كلمة *krazō*، ٣ مرات بمعنى إعْلاَن نبوي (رو ٩: ٢٧)، وفي التعبير عن إعطاء الروح القدس للمؤمن القدرة على أن يصرخوا "يا أبا الآب" (رو ٨: ١٥؛ غل ٤: ٦). وفي يع ٥: ٤ يتجسد الظلم، أو على الأصح، الأجرة التي لم تُدفع، وتصرخ شاكية إلى السماء. والجسيد هنا يذكرنا بما جاء في لو ١٩: ٤٠.

ويستخدم سفر الرؤيا كلمة *krazō* لصراخ لطلب العون (٦: ١٠) أو صرخة البهجة والنصرة (٧: ١٠)، وصرخة ملائكية (١٠: ٣)، أو صرخة أمر (٧: ٢؛ ١٩: ١٧)، أو إعْلاَن (١٨: ٢)، أو صرخة موجهة إلى ابْنُ الله (١٤: ١٥)، وصرخةُ المرأة عند المخاض (١٢: ٢)، وصرخة الحزن لسقوط بابل (١٨: ٢). والصراخ الدراماتيكي المفرط يدعم الفكر القائل بأن النهاية وشيكة وستأتي كطوفان أو زلزال.

انظر أيضاً *boaō*، يصرخ، صارخ (١٠٦٦).

٣١٩٣ (*krataios*، قوي، قدير) ← ٣١٩٧.

٣١٩٤ (*krataioō*، يتقوى، يتشدد) ← ٣١٩٧.

٣١٩٥ (*krateō*، يتقوى، يقبض، يحفظ) ← ٣١٩٧.

٣١٩٦ (*kratistos*، صاحب العزة، العزيز) ← ٣٧٩٧.

٣١٩٧ κράτος ،κράτος، (*kratos*)، قوة، قدرة، سلطان (٣١٩٧)؛ κρατέω، (*krateō*)، يتقوى، يمسك، يقبض، يستولي على، يحفظ (٣١٩٥)؛ κραταιόω، (*krataioō*)، يتقوى، يتشدد (٣١٩٤)؛ κραταιός،(*krataios*)، قوي، قدير (٣١٩٣)؛ παντοκράτωρ، (*pantokratōr*)، القوي، القدير (٤١٢٠)؛ κοσμοκράτωρ، (*kosmokratōr*)، والي أو حاكم العالم (٣١٧٩)؛ κράτιστος، (*kratistos*)، صاحب العزة، العزيز، الشريف (٣١٩٦).

ث ي&ع. ق ١. (أ) كلمة *krateō* في ث ي قد تعني قوياً، يمتلك قوة، يكون مسيطراً على، أو سيداً لـ، أو يحقق النصر على، أو له اليد الطولى على. ويمكن أن يعني هَذَا الفعل عملية الإمساك بـ، أو بصفة خاصة القبض على، أو قد تعبر عن عمل مستمر، يتمسك بـ. وفي المجال القانوني، اكتسبت الْكَلِمَةَ معنى أن يكون له الْحَقّ في امتلاك ... (ب) *kratos* تعني السلطة والقوة، مثل القوة البدنية، أو السلطان الذي يمتلكه البشر، الرؤساء، أو الآلهة. وهذه الْكَلِمَةَ تُعد أيضاً عنواناً للملكية، وتعني، حكم، سيادة، أو نصر. (ج) *krataios*: وتعني قوة، عامر بالقوة، وأحياناً نجدها مع كلمة *cheir*، يد (بمعنى "بأيد قوية").

٢. (أ) كُلّ المعاني التي ذُكرت عاليه لكلمة *krateō*، باستثناء المعنى القانوني، بوسعنا أن نجدها في سب، حيث وردت ١٧٠ مرة، أغلبها كترجمة لكلمة *hāzaq*. وقد تأتي بمعنى كن قوياً (إر ٢٠: ٧)، يحكم (أم ١٦: ٣٢؛ ٤ مك ١: ٥)، يسيطر على (١مك ١٠: ٥٢، ٢مك ٤: ٢٧)، يمسك (قض ٨: ١٢؛ مز ١٣٧: ٩؛ انظر نش ٣: ٤)، وتعبير يمسك باليد نجده في تك ١٩: ١٦؛ إش ٤٢: ٦.

(ب) *sotark* تشير إلى سلطة وقوة الإنسان أو الأشياء (مثل؛ مز ٩٨: ٩) ولا سيما قوة الله (مثل؛ ٢٦: ١١) والتي يمكن أن تُعطى لنا.

(ج) *krataioō* يقوي، يتشجع، تكون له اليد الطولى على، ولم نجدها قبل سب (مثل؛ ٢صم ١: ٢٣؛ ١١: ٢٣؛ أي ٣٦: ٢٢؛ مز ١٠٥: ٤) حيث وردت ٦٤ مرة.

(د) سب تستخدم عادة الصفة *krataios* بالنسبة لله (مثل؛ تث ٧: ٢١؛ مز ٢٤: ٨؛ ٧١: ٧؛ أم ٢٣: ١١). وقد وردت الصفة مع كلمة "يد" ٣١ مرة كلها تقريباً تشير إلى يد الله القوية (مثل؛ خر ٣: ١٩؛ ١٣: ٣ و٩ و١٤ و١٦؛ تث ٧: ٨ و١٩ و٢١؛ مز ١٣٦: ١٢).

(هـ) *pantokratōr* القوي، وردت أولاً في سب وهي لقب للآلهة، سواء الدنيويين، أو للرب يهوه. وسب تترجم كلمتي *s'bā'ôt* و*sadday* بكلمة *pantokratōr* (مثل؛ أي ٥: ١٧؛ ٨: ٥؛ هُوَ ١٢: ٥؛ عا ٣: ١٣؛ ٥: ١٤ - ١٦؛ زك ١: ٣ - ١٧؛ ٨: ١ - ٢٣؛ مل ١: ٤ - ١٤).

(و) *kosmokratōr* حاكم العالم، ولم تُوجد هذه الْكَلِمَةَ قبل القرن الأول الميلادي، وهي تشير بصفة عامة إلى حكام العالم الذين يعتمد عليهم مصير البشرية.

(ز) *kratistos* (صفة لصيغة تفضيل) نجدها مرات عديدة في سب. ونجدها مرتين في مز ١٦: ٦ ("نعماء" و"حسن") وترجمة "أفضل" في عا ٦: ٢.

ع. ج ١. (أ) في الأناجيل الازائية تُستخدم كلمة أحياناً كتعبير فني بمعنى "يمسك" أو يسعى للإمساك بـ... (مت ١٤: ٣؛ مر ٦: ١٧)، عند الإمساك (القبض على) يوحنا المعمدان ١٢: ١٢؛ ١٤: ١ و٤٤، وفي خطة القبض على يَسُوعَ، ثم الإمساك به فعلاً، ١٤: ٤٦. ويبدو أن لوقا كان يتجنب استخدام الْكَلِمَةَ بهذا المعنى باستثناء أع ٢٤: ٦).

(ب) *krateō* تعني أيضاً وبصفة عامة "يمسك": أمسك يَسُوعَ بيد الصبية الميتة (مت ٩: ٢٥؛ مر ٥: ٤١؛ لو ٨: ٥٤) وكذلك بالنسبة لامرأة مريضة (مر ١: ٣١). وفي كثير مِنَ الأحيان مِنَ يعمل معجزة يمسك بيد المريض لكي تسري القوة المعجزية إلى جسم الآخر.

ويذكر متى أن صاحب الخروف يمسك به إذا سقط في حفرة في يوم سبت (١٢: ١١)، وأن تلميذتين أمسكتا بقدمي يَسُوعَ (مت ٢٨: ٩).

(ج) التمسك بشدة بالتقليد اليهودي كان موضع تساؤل في مر ٧: ٣ - ٤، لأن هَذَا التقليد كان في كثير مِنَ الأحيان يتضمن تقاليد فرضها الناس، وليست مِنَ وصايا الله (٧: ٨). وبمضي الزمن، وُجد تقليد مسيحي، اعتُبر حفظه أمراً ملزماً (٢تس ٢: ١٥؛ عب ٤: ١٤؛ ٦: ١٨؛ رؤ ٢: ١٣ و٢٥؛ ٣: ١١)، والذين يتشبسون بتَعَالِيمَ زائفة كانوا يلقون معارضة (٢: ١٤ - ١٥). ويخبرنا مر ٩: ١٠، أن التلاميذ حفظوا الْكَلِمَةَ لأنفسهم ولم ينقلوها لأحد. ومفهوم ع. ق والسيود عن الخطايا تم الاحتفاظ به (انظر مت ١٦: ١٩؛ ١٨: ١٨) وتم التعبير عن ذلك بكلمة *krateō* في يو ٢٠: ٢٣.

(د) لقد رأى تلميذا عمواس الرّبِ يَسُوعَ، ولكنهما لم يتعرفا عليه ذلك أنه قد "أمسكت [*krateō*] أعينهما عن معرفته" (لو ٢٤: ١٦). وفي

أع ٢: ٢٤ قيل أن المَوْتِ لم يكن ممكناً له أن "يمسك" بِيَسُوعَ. والرجل الأعرج بعد أن نال الشفاء كان "متمسكاً" ببطرس ويوحنا (٣: ١١)، مظهراً أن الفضل في شفائه يرجع إليهما بعد الله. وفي ٢٧: ١٣، ظن البحارة أنهم قد "ملكوا مقصدهم" أي وصلوا على الريح التي يريدون، وكما يبين مِنَ هذه الأمثلة، فإن لوقا عند استخدامه كلمة كان يفكر في معنى التمسك به، وليس التملك أو القبض على.

٢. كانت *kratos* سمة ولقباً شرفياً للملوك والأباطرة وأهل بيتهم، ولكنها استُخدمت أيضاً بالنسبة لله (١بط ٥: ١١؛ رؤ ٥: ١٣)، وعلى المَسِيح (١تي ٦: ١٦؛ ١بط ٤: ١١؛ رؤ ١: ٦؛ ٥: ١٣). وهي قوة لا تُستخدم مباشرة ضد الإنسان، أي أنها ليست خلاصية في طبيعتها ولكنها تصف عظمة الله وجلاله. والإمساك بالسبعة الكواكب والأربع رياح (رؤ ٢: ١؛ ٧: ١؛ *krated*)، والقبض على التنين (٢٠: ٢)، هي طرق رؤيوية ورمزية للتعبير عن القوة والقدرة. ومع ذلك، فإن الفقرات التي تكشف عن نتائج قوة الله هي فقرات أنثروبولوجية: مثلاً، في تسبحة العذراء، استخدم الله قوته ليشتت المستكبرين (لو ١: ٥١).

أع ١٩: ٢٠ تتحدث عن قوة الله وهي تعمل بين البشر: كلمة الله (أي الإنْجِيلِ والكرازة به) حققت نجاحاً لا يمكن نسبته إلا في الله. وأف ١: ١٩، وعلى الرغم مِنَ أنها في صيغة تسبحة شكر لله، إلا أنها تعلمنا أن عظمة قدرته [قدرة الله] الفائقة (حرفياً: عظمة شدة [*kratos*] قوته [← *ischys*، ٢٧٠٩]) تُرى في المُؤْمِنِينَ، وهكذا أيضاً في ٦: ١٠ "شدة قوته" تكون فعالة في أولئك الذين وُجه لهم هَذَا الكلام (انظر كو ١: ١١). وقوة المَوْتِ، بحسب ما جاء في عب ٢: ١٤ قد أخذت مِنَ الشَّيْطَانِ، فلم تعدله قدرة على ذلك بعد.

٣. استُخدمت كلمة *krataioō* في قصة لوقا عن الميلاد، لوصف يوحنا المعمدان وأن الصبي يَسُوعَ كان ينمو ويتقوى في الروح (لو ١: ٨٠)، والحكمة (٢: ٤٠). وقد استخدم بُولُسُ هَذَا الفعل في تشجيعه لمؤمني كورنثوس أن "يتقووا" (١كو ١٦: ١٣)، وفي صلاته مِنَ أجل أهل أفسس أن يتأيدوا بالقوة بروحه في الإنسان الباطن (أف ٣: ١٦).

٤. ترد مرة واحدة في ١بط ٥: ٦. ويد الله التي دُعينا لكي نتواضع تحتها هي "يد الله القوية".

٥. *pantokratōr* الرّبّ القادر على كُلّ شيء، رب الكل، ترد في الاقتباسات المأخوذة مِنَ ع. ق (٢كو ٦: ١٨؛ انظر إش ٤٣: ٦؛ هُوَ ١: ١٠)، والمستقلة (رؤ ١: ٨؛ ٤: ٨؛ ١١: ١٧؛ ١٥: ٣؛ ١٦: ٧ و١٤؛ ١٩: ٦ و١٥؛ ٢١: ٢٢). وفي كلتا الحالتين يخدم اللقب في وصف العظمة الهائلة لله، الذي له السلطان على كُلّ الخليقة.

٦. *kosmokratōr* لا ترد إلا في أف ٦: ١٢ (بصيغة الجمع)، حيث تشير إلى ولاة العالم، والأرواح الشريرة، الذين علينا أن نشن الحرب ضدهم.

٧. *kratistos* "العزيز"، "المبجل"، يبدو أنه كانت صيغة حارة ومحترمة للمخاطبة، وقد طبقت على ثاوفيلس في لو ١: ٣. ومع ذلك فإنه حين استُخدمت بالنسبة لفيلكس وفستوس كصيغة للمخاطبة (أع ٢٣: ٢٦؛ ٢٤: ٣؛ ٢٦: ٢٥)، استُخدمت بمعناها الرسمي كصيغة تُستعمل مع أعضاء نظام الفرسان في المجتمع الروماني.

انظر أيضاً *bia*، قوة، عنف (١٠٤٠)؛ *ischys*، قوة، قدرة، شدة (٢٧٠٩)؛ *keras*، قرن (٣٠٤٣).

٣١٩٨ (*kraugazō*، يصرخ، يصيح) ←٣١٨٩.

٣٢٠٠ (*kreas*، لحم) ← ٤٩٢٢.

٣٢٠٣ (*kremannymi*، يعلّق) ← ٥٠٨٩.

٣٢١٠ κρίμα، κρῖμα، (*krima*)، حكم، محاكمة، قضاء، دينونة (٣٢١٠)؛ κρίνω، (*krinō*)، يحكم، يقضي، يخاصم (أمام القضاء)، يدين، يرى، يعتبر، يقرر (٣٢١٢)؛ ἀνακρίνω، (*anakrinō*)، يفحص، يحكم (٣٧٣)؛ κρίσις، (*krisis*)، حكم، قضاء، دينونة، الدين (٣٢١٣)؛ κριτής، (*kritēs*)، القاضي، الديان (٣٢١٦)؛ συγκρίνω، (*synkrinō*)، يقارن بـ، يقابل بـ (٥١٧٣)؛ κατάκριμα، (*katakrima*)، عقاب، إدانة، دينونة (٢٨٩٠)؛ κατακρίνω، (*katakrinō*)، يدين (٢٨٩١)؛ κατάκρισις، (*katakrisis*)، دينونة (٢٨٩٢)؛ καταγινώσκω، (*kataginōskō*)، يدين، يلوم (٢٨٦١)؛ αὐτοκατάκριτος، (*autokatakritos*)، حاكم على نفسه (٨٩٦)؛ κριτικός، (*kritikos*)، قادر على التمييز والتقرير، ناقد (٣٢١٧)؛ ἀκατάκριτος، (*akatakritos*)، بدون محاكمة، غير مدان (١٨٥).

ث ي&ع. ق ١. *krima* في ث ي تأتي بمعنى حكم، وهي مشتقة مِنَ *krinō*، يحكم على، وهي بتركيباتها العديدة أصبحت تحتل مكاناً كبيراً في اللغة القضائية. (أ) والمعنى الأصلي لكلمة *krinō*، هُوَ يفصل، يمحص، وأصبح يُستخدم في العلاقة مع الحكم على القيمة الإنسانية، يميز، يفصل، يفضل، يوافق على. وإلى جانب هَذَا جاءت كلمة تقييم، ولذلك أصبحت كلمة *krinō* تعني (مِنَ الناحية الفنية) يحكم على، ينطق بالحكم، يقرر، يدين mid. and pass تعني يتنازع، يناقش، أو يقاتل.

(ب) والكَلِمَةَ المركبة *synkrinō* تكشف عن عملية مماثلة مِنَ معانيهما يقارن، يحكم على، يقيس، وأيضاً يشرح، يفسر، يدافع عن، يفسر (الأحلام). أما كلمة *anakrinō* فتعبر عن عملية طرح الأسئلة التي تؤدي إلى المحاكمة، يمتحن، يستجوب، يستطلع، يحقق.

(ج) الاسم *krima* مثل *krinō*، يتضمن مجموعة متنوعة مِنَ المعاني: قرار، حكم، مجادلة، نزاع (بشري أو إلهي)، إدانة، عقوبة. وكلمة *krisis* مشتقة مِنَ *krima* بمعنى قرار (للحكم)، أزمة (في معركة، مرض، إلخ)، كما تأتي بمعنى فصل، شقاق، نزاع. والشخص الذي يتخذ القرار سُمي *krites*' ناقد، قاضي، حَكَم. والصفة المشتقة (*kritikos*) تعني قاضياً خبيراً وعلى كفاءة.

(د) الكَلِمَةَ المركبة *katakrinō* معناها يدين. ويشتق منها اسمان: *katakrisis* إدانة، *katakrima* عقوبة، إدانة، لعن. و*autokatakritos* وهذه كلمة نادرة، مكونة مِنَ الصفة *katakritos* والبادئة *auto* نفس. وهي كلمة أخلاقية تعني إدانة الذات. والقييم الأخلاقي يُعبر عنه أيضاً بكلمة *kataginōskō* ومعناها يعترف بأنه مذنب، أو يحتقر، أو يدين.

٢. وكلمة *krinō* في سب اكتسبت معنى يتجاوز معناها العام في ث ي لأن الكَلِمَةَ العبرية التي في خلفيتها *din*، لا تعني يحكم على فقط، بل وتعني أيضاً يعاقب، يبرئ، ويحصل على العدالة لشخص ما (تك ١٥: ١٤؛ ٣٠: ٦؛ تث ٣٢: ٣٦؛ ٢صم ١٩: ٩؛ إر ٥: ٢٨). وكلمة *sāpat* وهي كلمة تتكرر في ع. ق، وتضيف مزيداً مِنَ ظلال المعنى للمفهوم العبري ولذلك يقضي أصبح معناها يحكم (خر ٢: ١٤؛ ١صم ٨: ٢٠؛ ٢صم ١٥: ٤). والذي يحكم يأتي بالخلاص والسلام والحرية ولا سيما بالنسبة للمضطهدين والمقهورين (انظر تث ١٠: ١٨؛ مز ٧٢: ١ - ٢). والقضاة، في سفر القضاة (سب *kritai*، هم مخلصون أو محررون أقامهم الله. وكانوا يحصلون على العدالة لأسباط إِسْرَائِيلِ في مواجهة أعدائهم، وذلك بإبادة مضطهديهم أو طردهم وبهذا يحققون الخلاص والراحة، والسلام للأرض (قض ٣: ٩ و١٥). وكلمة *krima* قد تعني فريضة أو حكماً (لا ١٨: ٥؛ ٢٠: ٢٢)، وفي إر ٥١: ١٠ (= سب ٢٨: ١٠) تعني البر، أو البراءة.

٣. (أ) كانت العدالة تُقام في إِسْرَائِيلِ بهدف استعادة السلام في

المجتمع (العائلة، السبط، أو الشعب). وفي الحالات الصعبة، كان الأمر يعني إزاحة العضو المسيئ. وبعد دخول الأرض، كانت العدالة تُقام جزئياً بواسطة رؤوس العائلات وشيوخ القبائل، أو بواسطة شيوخ المجتمع المحليين الذين كانوا يجلسون عند باب المدينة أو القرية، وكل مَنْ كان يتمتع بمواطنة كاملة كان له الْحَقّ في أن يتكلم (را ٤: ١ - ٢). أما في أورُشَليمَ، فكان يتم تعيين موظفينَ معينين كقضاة.

(ب) والعدالة في إسْرَائِيلِ كانت تُنسب إلى الله: "لأن القضاء لله" (تث ١: ١٧). وهو بهذه الصفة يساعد شعبه (قض ١١: ٢٧؛ ٢صم ١٨: ٣١). وهو لا يحيد أبداً عن الْحَقّ لأنه قاض عادل (قض ١١: ٢٧؛ ٢صم ١٨: ٣١). وهو لا يحيد أبداً عن الْحَقّ لأنه قاضي عادل (مز ٧: ١١)، ولن يسمح بالإساءة إلى كرامته وكثيراً ما تناشد السماء والأرض لتقوم بمهمة القضاء (إش ١: ٢ إر ٢: ١٢؛ مي ٦: ١). والرب يقضي لكل الشعوب (تك ١١: ١ - ٩؛ مز ٦٧: ٤؛ يؤ ٣: ٢؛ عا ١: ٢ - ٢: ٣؛ مل ٣: ٢ - ٥)، ولا سيما في "يوم الرّبّ" حيث سيدمر كُلّ الشرور (إش ٢: ١٢ - ١٨؛ ١٣: ٩؛ إر ٤٦: ١٠؛ حز ٣٠: ٣؛ صف ١: ٧ - ١٨). وهو يسرع لمعونة أي شخص يعاني مِنَ العنف والظلم (تك ٤: ٩ - ١٢)، ويجب على الإنسان أن يخضع لحكمه الذي لا يستقصى (أيوب).

وأحكام الله عادلة، أي أنها تتناغم مع أمانته، وهو يتبنى بها صالح شعبه المختار، حيث يرشدهم، ويضمن لهم سلامتهم. وهكذا فإن حكم الله دافعه المحبة والنعمة والرحمة، ومحصلته النهائية هي الخلاص (مز ٢٥: ٦ - ٩؛ ٣٣: ٥؛ ١٠٣: ٦ - ١٤؛ ١٤٦: ٧؛ إش ٣٠: ١٨).

(ج) وحكم الله على إسْرَائِيلِ كان موضع اهتمام بالغ في كلام الأنبياء عن قضاء الله (إش ٤٨: ١ - ١١؛ إر ٢: ٤ - ٩؛ هُوَ ٤: ١؛ عا ٥: ١٨؛ ٦: ٨ - ١٤؛ مي ١). وبالنظر إلى أن إسْرَائِيلِ شعباً مختاراً، فسوف تُحاكم (حز ٢٠: ٣٣ - ٣٨؛ عا ٣: ١ - ١٥). وفضلاً عن ذلك، فالرب القاضي، هُوَ ملك الكون كله، ويستخدم الشعوب، والقوى كأداة لدينونته (حب ١). ومع ذلك، فإن الله في النهاية سيحفظ شعبه.

(د) وصف دينونة الله كان يتطلب سمات رؤيوية معينة في فترة ما بعد السبي. وقد تم التأكيد على طبيعتها العقابية: وأعداء الله (سواء مِنَ البشر أو مِنَ قوى خارقة للطبيعة) سوف يُدمرون تدميراً. و"مجمع الشر" سوف يُباد، في حين أن "أبناء النور" سيحصلون على الخلاص (انظر نج ٣ - ٤؛ نظح ٣: ٩ - ١٩). ومبدأ الثواب والعقاب حمل الناس على أن ينظروا إلى كُلّ كارثة على أنها عقاب لهم مِنَ الله، وهذا بدوره كانت له نتيجة عكسية على حياتهم الاجتماعية وزعزعت إيمانهم في العدل الإلهي. والإيمان بدينونة أخرى بعد الْمَوْتِ (مزامير سليمان ٣: ١ الخ، أخنوخ الأوَل) أتاح لهم طريقاً للخروج مِنَ هَذَا العذاب الذهني. ومع ذلك ستسقط الدينونة، على الرغم مِنَ أننا قد لا نعيش لنرى ذلك. والله أو ابْنُ الإنسان هُوَ ديان العالم في "اليوم الأخير" (إسدارس الثاني ٧).

ع. ج ١. يتضمن ع. ج الكثير مِنَ اللغة القانونية أو شِبْهِ القانونية، حيث تستخدم الكلمتان *krima* و*krinō* ومشتقاتهما بنفس معانيها المعقدة التي سبق أن أوضحناها عاليه.

(أ) كلمة *krinō* لها معان كثيرة ومتنوعة يميز، يعطي أولوية، يقدر (رو ١٤: ٥)، يتأمل، يعتبره ... (أع ١٣: ٤٦؛ ١٦: ٥؛ ٢٨: ٦)، يتحدث أو يظن السوء بـ، يقرر، يحكم (مت ٧: ١ - ٢؛ لو ٧: ٤٣؛ أع ٤: ١٩؛ ١٥: ١٩؛ رو ١٤: ٣ - ٤ و١٠ و١٣؛ ١كو ٤: ٥) يقرر، يحسم (أع ٣: ١٣؛ رو ١٤: ١٣؛ ١كو ٢: ٢؛ تي ٣: ١٢). أما كلمة *synkrinō* فتعني يفسر (١كو ٢: ١٣؛ انظر ٢كو ١٠: ١٢)، *anakrinō* تعني يستفسر (أع ١٧: ١١؛ ١كو ١٠: ٢٥ و٢٧)، يفحص، يستجوب (لو ٢٣: ١٤؛ أع ٤: ٩؛ ١٢: ١٩؛ ١كو ٩: ٣) أو يصل إلى تقدير (٢: ١٤).

(ب) *krinō* و*krima* كثيراً ما يُستخدمان في ع. ج بمعنى قضائي محض. *krinō* معناها يحكم وin the mid يناقش أو يجادل، وفي pass يأتي به إلى المحاكمة، يدين، يعاقب. والناس يحكمون طبقاً للقانون (يو ١٨: ٣١؛ أع ٢٣: ٣). والرسل والكنيسة تحكم (١كو ٥: ١٢؛ ٦: ٢ - ٣). ولقد خضع بُولُسُ للمحاكمة (أع ٢٣: ٦). ولقد أكد في مناسبتين حقه كمواطن روماني في أن يلجأ للسلطات الرومانية، وأنه لا يتوجب أن يُضرب بدون محاكمة (*akatakritos*، معناها الحرفي: غير محكوم عليه ١٦: ٣٧؛ ٢٢: ٢٥). ولا يمكن للناس الوصول إلى الحكم الصَحِيحَ (لو ١٢: ٥٧). والناس يلجأون إلى القضاء لفض المنازعات (مت ٥: ٤٠؛ ١كو ٦: ٦). والاسم *krima* يُستخدم بنفس الطريقة. ولا يجب على تلاميذ الْمَسِيح أن يدينوا. لأنَّهُمْ بالدينونة التي يدينون بها يُدانون (مت ٧: ١ - ٢). ومما يؤسف له أن الْمَسِيحِيين في كورنثوس كانوا يقاضون بعضهم البعض أمام المحاكم (١كو ٦: ٧). وكلمة *krisis* قد تعني دينونة مِنَ قبل السلطات (مت ٥: ٢١). والحكم يصدر إما بواسطة شخص على آخَرَ (يو ٧: ٢٤) أو مِنَ الملائكة على الشَّيْطَانَ (٢بط ٢: ١١؛ يه ٩). وكلمة *kritēs* تعني "له سلطة" (مت ٥: ٢٥؛ لو ١٢: ١٤ و٥٨؛ ١٨: ٢) وبدون سلطة (يع ٢: ٤؛ ٤: ١١). يحكم - أي شخص يظهر الظلم (مت ١٢: ٢٧). *autokatakritos* (لم ترد إلا في تي ٣: ١١) أو الشخص الذي يحكم على نفسه.

kataginōskō (غل ٢: ١١؛ ١يو ٣: ٢٠ - ٢١) ومعناها يُعرف أنه محكوم عليه بواسطة ضميره أو سلوكه. ودينونة البشر يُعبر عنها أيضاً بكلمة *katakrinō* وسيظهر أهل نينوى في الدينونة الأخيرة ويدينوا الجيل الحالي (مت ١٢: ٤١؛ انظر عب ١١: ٧). لاحظ الاستخدام المماثل لهذا الفعل في يو ٨: ١٠ - ١١؛ رو ٢: ١؛ ٨: ٣٤). ولقد حُكم على يَسُوعَ بالموت (مت ٢٠: ١٨؛ ٢٧: ٣؛ مر ١٤: ٦٤. والاسم *katakrisis* يرد مرتين: "خدمة الدينونة" (٢كو ٣: ٩) و"لا ... لأجل دينونة" (٧: ٣).

ويظهر تأثير سب حين تأتي كلمة *krisis* بمعنى "الْحَقّ" (مت ١٢: ١٨؛ ٢٣: ٢٣؛ أع ٨: ٣٣) وحين ترد *krima* بمعنى حكم. وقد أعطى التلاميذ والشهداء السلطة لأن يدينوا (لو ٢٢: ٣٠؛ رؤ ٢٠: ٤)، وسوف يدين التلاميذ الاثنى عَشَرَ أسباط إسْرَائِيلِ الاثنى عَشَرَ (مت ١٩: ٢٨).

(ج) والله ويَسُوعَ يدينان (مثل؛ يو ٥: ٢٢ و٢٩ - ٣٠؛ أع ١٧: ٣١). وكل منهما دُعي *kritēs*، ديان (أع ١٠: ٤٢؛ ٢تي ٤: ٨؛ عب ١٢: ٢٣؛ يع ٤: ١٢؛ ٥: ٩)، وقد دُعيت كلمة *kritikos* مميزة (عب ٤: ١٢). وحين تُستخدم صيغة المبني للمجهول، تكون الإشارة أيضاً إلى عمل الدينونة الإلهية (رؤ ١١: ١٨). ويَسُوعَ يدين الأحياء والأَمْوَاتِ (٢تي ٤: ١؛ ١بط ٤: ٥ - ٦)، يدين سرائر الناس (رو ٢: ١٦)، والعالم (أع ١٧: ٣١)، وكل وَاحِدٌ حسب أعماله (١بط ١: ١٧؛ رؤ ٢٠: ١٢ - ١٣؛ انظر ٢كو ٥: ١٠).

والاسم *krima* يُطلق على الدينونة الإلهية، وقد أتى يَسُوعَ للدينونة (يو ٩: ٣٩) وعمل الله كديان يبدأ بالكنيسة (١بط ٤: ١٧) والدينونة المستقبلية والأَبَدِيَّة في يديه (أع ٢٤: ٢٥؛ عب ٦: ٢). وهكذا أيضاً كلمة *krisis* فقد تعني دينونة الله أو دينونة الْمَسِيح (يو ٥: ٣٠؛ ٢تس ١: ٥)، أو يوم الدين (مت ١٠: ١٥؛ ٢بط ٢: ٩؛ ٣: ٧؛ ١يو ٤: ١٧؛ يه ٦؛ رؤ ١٤: ٧). والدينونة الإلهية قد تسبب الانفصال (يو ٣: ١٩) وكذلك الهلاك (عب ١٠: ٢٧). وأولئك الذين يسمعون كلام يَسُوعَ ويؤمنون به لا يأتون إلى دينونة (يو ٥: ٢٤). وسوف يقوم الأشرار قيامة الدينونة (٥: ٢٩).

والدينونة الإلهية كثيراً ما تتضمن عقاباً (يو ٣: ١٧ - ١٨؛ رو ٢: ١٢؛ ٣: ٦؛ ٢تس ٢: ١٢؛ عب ١٠: ٣٠؛ ١٣: ٤؛ يع ٥: ٩). ودينونة

الله عادلة (رو ٢: ٢ - ٣؛ ٣: ٨)، وسريعة (٢بط ٢: ٣). وهكذا دين رئيس هَذَا العالم (يو ١٦: ١١). والدينونة الإلهية تم التعبير عنها بكلمة *katakrima* (رو ٥: ١٦ و١٨؛ ٨: ١)، *katakrinō* (أدان الله الْخَطِيَّة في الجسد، رو ٨: ٣؛ انظر أيضاً ١٤: ٢٣؛ ١كو ١١: ٣٢؛ ٢بط ٢: ٦).

٢. وكما هُوَ الحال في ع. ق تُنسب كُلّ دينونة إلى الله، هكذا أيضاً في ع. ج، كُلّ دينونة البشر وعقابهم تأتي في إطار السياق الأوسع لدينونة الله، وهذا مبدأ تم التعبير عنه بأقصى درجة مِنَ الوضوح في مت ٧: ١ "لا تدينوا لكي لا تُدانوا". وقد أوكلت إليه كَنِيسَةِ الْمَسِيحِ مهمة إدانة الموضوعات التي تؤثر في أعضائها (١كو ٥: ١٢؛ ٦: ٢). وإذا ما قيس بمعيار بر الله الكامل، فليس أحد باراً أمامه بل الكل تحت غضبه (رو ١ - ٣). وهذا هُوَ السبب في أنه في النهاية ليس مِنَ حق إنسان أن يدين غيره.

وطبيعة أحكام الله التي لا تُفحص (رو ١١: ٣٣) معناها أن مبدأ الأخذ بالثأر لا يمكن أن تقوم له قائمة الآن. والمبدأ الذي وقعه الإنسان "واحدة بواحدة" ليس له مكان في معاملات الله معنا (انظر لو ٦: ٣٧؛ ١٣: ١ - ٥؛ يو ٩: ٢ - ٣). أما وأن الله هُوَ الديان، فهذا مبدأ أساسي في ع. ج، غير أن كلمات مثل دينونة، وديان تعجز عن التعبير عن طبيعة الله التي هي بعيدة عن الفحص والاستقصاء، ولا سيما حين تفصح أحكامه البعيدة عن الفحص عن محبته. وهذا هُوَ الجانب الآخر مِنَ طبيعة الله، التي نجدها في كُلّ موضع في ع. ج.

ويَسُوعَ، على غرار يوحنا المعمدان، كان يكرز بالْكَلِمَةَ والعمل بقرب دينونة الله، الأمر الذي يجب أن يدفعنا إلى الرجاء والتوبة (لو ١٣: ٦ - ٩ غير أنها ستأتي بغضب الله على غير التائبين (مت ١١: ٢٠ - ٢٤؛ ١٢: ٤١ - ٤٢). والدينونة الآتية معناها أن الجميع يتقدمون نحو دينونة الله الأخيرة عليهم وعلى أعمالهم. والله لا ينسى شيئاً سواء كان عملاً أو قولاً. والطريقة الوحيدة للهرب مِنَ الدينونة هي المغفرة.

وطول أناة الله تتيح لنا وقتاً للتوبة والإيمان بالْمَسِيحِ الذي "جُعل خطية لأجلنا لنصير نحن بر الله فيه" (٢كو ٥: ٢١؛ انظر رو ٣: ٢٣ - ٢٦؛ غل ٣: ١٣؛ كو ٢: ١٣ - ١٥). والدينونة قد حلّت بالفعل على غير الْمُؤْمِنِينَ لأَنَّهُمْ رفضوا المخلص، في حين أن الْمُؤْمِنِينَ لا يُدانون (يو ٣: ١٦ - ١٨؛ ١١: ٢٥ - ٢٦). وكلهم ثقة فيما يتوقعون لهم الدينونة.

انظر أيضاً *paradidōmi*، يسلّم، يدفع إلى، يبذل، يستودع (٤١٤٠)؛ *bēma*، كُرْسِيِّ الملك، (١٠٣٧)؛ *katadikazō*، يدين، يحكم، يقضي (٢٨٦٨).

٣٢١٢ (*krinō*، يحكم، يقضي، يرى، يعتبر، يقرر) ← ٣٢١٠.

٣٢١٣ (*krisis*، حكم، قضاء، دينونة، الدين) ← ٣٢١٠.

٣٢١٦ (*kritēs*، القاضي، الديان) ← ٣٢١٠.

٣٢١٧ (*kritikos*، قادر على التمييز والتقرير، ناقد) ← ٣٢١٠.

٣٢١٨ κρούω، κρούω (*krouō*)، يقرع (٣٢١٨).

ث ي&ع. ق استُخدمت كلمة في كُلّ مِنَ ث ي، وسب (مثل؛ نش ٥: ٢) للضرب على شئ ما، ولا سيما القرع على باب.

ع. ج أن تقرع على باب، هُوَ أدق معنى في كُلّ الأمثلة التسعة التي وردت في ع. ج لهذا الفعل (مت ٧: ٧ - ٨؛ لو ١١: ٩ - ١٠؛ ١٢: ٣٦؛ ١٣: ٢٥؛ أع ١٢: ١٣ و١٦؛ رؤ ٣: ٢٠). وباستثناء الفقرات الواردة في سفر أعمال الرسل، فإن السياق في كُلّ حالة كان مجازياً. والقول: "اقرعوا يُفتح لكم" (مت ٧: ٧؛ لو ١١: ٩) ربما كان مِنَ الأمثال السائرة بالنظر إلى أنه وُجِدَ أيضاً في الكتابات اليهودية. وهذا القرع لا يعني السعي لدخول الْمَلَكُوتَ (انظر مت ٧: ١٣ - ١٤)، بل طرح الالتماس أمام الرّبّ، يُلاحظ أن الوضع المفترض في لو ١١: ٥ - ٨ هُوَ صديق لحوح في منتصف الليل، وصل أخيراً على ما طلبه. ويحيل لوقا الرسالة الروحية لهذا المثل وبشكل أساسي إلى عطية الروح القدس (١١: ١٣). والقرع في ١٢: ٣٦؛ ١٣: ٢٥ ما هُوَ إلا إحدى تفاصيل الأمثلة المتعلقة بعودة السيد، وأولئك الذين استُبعدوا مِنَ دخول الباب الضيق، والفعل هنا له دلالة أخروية.

رؤ ٣: ٢٠ تصور لنا الرّبّ المقام وهو واقف عند باب يقرع ويطلب ممن هم في الداخل أن يفتحوا ويقبلوه. وهو يخاطب الفتور الروحي لكنيسة لاودكية، وتوقع عودته معناه انتصار ومكان في محضر الآب. وهذه النبوة بمواجهته بشعب الْكَنِيسَةِ الخامل تُعد تحذيراً مزعجاً بأن الفتور الروحي لن يمر دون عقاب، كما أنها تُعتبر في ذات الوقت تشجيعاً كريماً بأن الرّبّ يسمح لشعبه أن يظل بلا فعالية بل يعتزم بالأحرى أن يساعدهم على أن يحيوا حَيَاةُ النصرة. ولعل خلفية هذه الصورة هي عشاء الرّبّ.

انظر أيضاً *aiteō*، يسأل، يَطْلُبُ، يلتمس (١٦٠)؛ *gonypeteō*، يجثو، يسجد (١٢٠٦)؛ *deomai*، يسأل، يَطْلُبُ، يتوسل، يلتمس (١٢٨٩)؛ *proseuchomai*، يصلي، يتضرّع (٤٦٦٧)؛ *proskyneō*، يسجد، يُقدّم الإجلال والتوقير، ينطرح أرضاً، يُبجل (٤٦٨٦)؛ *erōtaō*، يسأل، يَطْلُبُ (٢٢٦٣)؛ *entynchanō*، يتجه لـ، يقترب من، يتوسّل، يتضرّع، يتشفع (١٩٦١).

٣٢٢٠ (*kryptos*، خفاء، خفي، سريرة، سر) ← ٣٢٢١.

٣٢٢١ κρύπτω، κρύπτω (*kryptō*)، يخفي، يستر، يكتم (٣٢٢١)؛ ἀποκρύπτω (*apokryptō*)، مخفي، مكتوم (٦٤٨)؛ κρυπτός (*kryptos*)، خفاء، خفي، سريرة، سر (٥٢٢٠)؛ ἀπόκρυφος (*apokryphos*)، مخفي، مكتوم (٦٤٩)؛ κρυφαῖος (*kryphaios*)، مخفي، مكتوم (٣٢٢٤).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kryptō* في ث ي تعني يخبئ، يخفي، ولها معنى مجازي وهو أن يكتم السر. والْكَلِمَةَ المشتقة *apokryptō* تعني أيضاً يكتم سراً. ولا يمكن للمرء أن يحدد فرقاً واضحاً بين هذين الفعلين، والفعل *kalyptō* ومعناه يخفي أو يكتم سراً. أما الصفات: *kryptos*، *apokryphos* و *kryphaios* فكلها تعني مخبأ، أو مخفي. والديانة اليونانية الهلينية لا تؤكد كثيرا أن الإله محجوب hiddenness عن الرؤية، على الرغم مِنَ وجود إشارات عرضية إلى ذلك. أما التَّعْلِيمَ الكتابي عن الله، مِنَ ناحية سموه، وأنه لا يُدنى منه، فهو إلى حد بعيد أمر غريب على الفكر اليوناني. ومع ذلك، فإن كلمة *apokryphos* تقوم بدور كبير في وصف مضمون كتب السحر والتنجيم.

٢. وكلمة *kryptō* ترد في سب بالمعنى الحرفي يختبئ (مثل؛ تك ٣: ٨ و١٠)، وكذلك بمعناها المجازي يخفي (يكتم) سراً (مثل؛ ١٨: ١٧؛ ١صم ٣: ١٧ - ١٨). والفعل *apokrypto*، يختبئ، يأتي عادة بمعناه المجازي (إش ٤٠: ٢٧؛ الحكمة ٦: ٢٢). أما الصفة *kryptos* فتأتي بمعنييها الحرفي والمجازي (تث ٢٩: ٢٩؛ ٢مك ١: ١٦)، وقد استُخدمت كلمة *apokryphos* في إش ٤٥: ٣؛ دا ١١: ٤٣؛ ١مك ١: ٢٣ لتشير إلى كنوز سرية. وتعبير *en apokryphō* سراً، نجده أيضاً (مثل؛ تث ٢٧: ١٥؛ مز ١٠: ٩).

٣. (أ) وموضوع أن الله غير منظور، ولا يُدنى منه صُور بشكل رائع في ع. ق في قصة دعوة موسى. فلم يُسمح لموسى أن يقترب مِنَ الله الذي أعلن له عن ذاته في العليقة، بل أدار وجهه بعيداً، لقد كان خائفاً مِنَ وجه الله (خر ٣: ٦). وهكذا أيضاً، لم يجرؤ الإِسْرَائِيلِيون على أن يقتربوا مِنَ الله في سيناء. وموسى وحده هُوَ الذي تجرأ على التقدم في

الظلام (٢٠: ٢١).

وفي أسفار ع. ق اللاحقة، كان الله يسمع صرخات شعبه في المحنة في مكانه في ستر الرعد (مز ٨١: ٧). وعند تكريس الهَيْكَل أعلن سليمان أن الله "يسكن في الضباب" (١مل ٨: ١٢). وبمعنى مجازي، اعتُبِرت المآسي الأليمة التي حلّت بإسْرَائِيل أنها دينونات مِنَ الله، كانت رحمته مخفية فيها (هُوَ ١٣: ١٤). فإله إسْرَائِيل الله مخفي hidden، على الرغم مِنَ أنه يظل هُوَ المخلص. وهو يخفي وجهه في غضبه، لكنه يعود إلى شعبه بنعمته الأَبَدِيّةُ (إش ٤٥: ١٥؛ ٥٤: ٨). وعلى الرغم مِنَ أن طريق إسْرَائِيل قد يكون مخفياً عن الله، لكنه لم يُقطع مِنَ رحمة الرَّبّ، الذي يعطي المعيى قدرة وشدة (٤٠: ٢٧ و٢٩).

(ب) على الرغم مِنَ أن الله يخفي نفسه عنا، إلا أنه ليس بمقدورنا نحن أن نخفي أنفسنا عنه. فهو الرَّبّ مالئ السموات والأرض (إر ٢٣: ٢٤). ووجود الله يحيطنا في كُلّ مكان، وعين الله ترانا حتى في الظلام، ولا يخفى عليه شئ (مز ١٣٩: ٧ - ١٢ و١٥؛ سيراخ ٣٩: ١٩). وإن تهرب مِنَ الله كما فعل يونان (يون ١: ٣) أمر ميئوس منه. وقبل كُلّ شئ، خطية الإنسان لا يمكن أن تُخفى عن الله (مز ٦٩: ٥؛ إر ١٦: ١٧) وليست هناك ظلمة يستطيع الأشرار أن يختبئوا فيها ويرتكبون أعمالهم الشريرة (أي ٣٤: ٢٢؛ سي ١٧: ١٥ و٢٠). والله بالنسبة للخطاة مثل دب كامن أو أسد في مخابئ (مرا ٣: ١٠).

وإدراك الإنسان بخطيته، والابتعاد عن الله، تجد لهما تعبيراً قوياً في المزمور. وعلى ذلك، فالأمر الأكثر إلحاحاً يتمثل في المناشدة التي رفعها الْبَارّ إلى الله: "لا تستر أذنك عن زفرتي عن صياحي" (مرا ٣: ٥٦). بل ولا يمكن لأنات الْبَارّ أن تظل خفية عن الله (مز ٣٨: ٩). وعلى ذلك على الخطاة أن يقفوا أمام الله بخطاياهم ويعترفون بها، وإذا لم يخفوها بوسعهم أن يحصلوا على مغفرة في ربهم (٣٢: ٥). والبار أيضاً يَطْلُبُ المغفرة لخطاياه المستترة (١٩: ١٢). ومن نتائج هَذَا الموقف الإيماني الذي يتّسم بالثقة الرغبة في أن يخبئ الإنسان وصاياه في قلبه، أي أن يكون حارساً لها (١١٩: ١١ و١٩).

(ج) يعبر ع. ق وبطرق مختلفة عن التوتر القائم بين حالة إخفاء الله نفسه عنها، وإعْلاَنِه عن ذاته لنا، والله يكشف عما كان مخفياً، مثل الأمور المخفية المتعلقة بالمستقبل (دا ٢: ٢٢؛ سيراخ ٤٢: ١٩؛ ٤٨: ٢٥). وهذا يفتح الطَّرِيقَ أمام الكتابات الرؤيوية اليهودية، بداية مِنَ سفر دانيال. ولقد أعلنَ الله عن ذاته في أحكامه أنه الديان الْبَارّ، الذي يحضر إلى النور كُلّ ما كان خفياً (جا ١٢: ١٤؛ ٢مك ١٢: ٤١؛ انظر تك ١٨: ٢٣ - ٣٣).

٣. في القرن الأول كان سفر يَهُوذَا الرؤيوي .Jud، والذي واصل تقليد سفر دانيال، كان يهتم بالأشياء المخفية ولا سيما إذا كانت لها علاقة بالمستقبل. ومثلاً، نقرأ في أخنوخ الأول أن المختار يعتزم الكشف عن كُلّ كنوز ما أُخفي وكافة أسرار الحكمة ستخرج مِنَ فيه (٤٦: ٣؛ ٥١: ٣). وتتحدث نصوص قمران عن معرفة سرية لمشيئة الله لاتزال مخفية عن الذين هم مِنَ خارج، والوصول إليها فاق على الجماعة (نج ٤: ٦؛ ٩: ١٧؛ ١١: ٦؛ هودايوت ٥: ٢٤ - ٢٥). وحتى في كتابات معلمي اليهود، إدراك أن الله مستتر وبأنه له أسراره لم يختف تماماً، ولكن تمت موازنته باعتقاد اليهودي التقي أن إعْلاَنِ الله الكامل والصحيح عن ذاته قد تم في التوراة.

ع. ج ١. (أ) ترد كلمة *kryptō* في ع. ج ١٨ مرة، وكلمة *apokryptō* ٤ مرات، *kiyptos* ١٧ مرة، *apokryphos* ٣ مرات (مر ٤: ٢٢؛ لو ٨: ١٧؛ كو ٢: ٣)، *kryphaios* مرتين (مت ٦: ١٨). مر ٤: ٢٢ (انظر مت ١٠: ٢٦)، حيث تُستخدم كلمة *kalyptō*، ← ٢٨٢١، لو ١٢: ٢ جاء بها: "فليس مكتوم [*kryptos*] لن يُستعلن ولا خفي [*apokyphos*] لن يُعرف". وهكذا، لا يمكن وضع خط واضح للتفرق بين كلمات *kryptō*، وكلمات *kalyptō* (انظر لو ٢٣: ٣٠ مع رؤ ٦: ١٦).

(ب) مجموعة كلمات *kryptō* تُستخدم غالباً بمعناها الحرفي، ومت ١٣: ٤٤ تذكر الكنز المخفى في حقل، في حين أنه في مثل الوزنات نقرأ أن العبد البطال أخفى نقوده في الأرض (٢٥: ١٨ و٢٥). وهكذا أيضاً المرأة خبأت الخميرة في الدقيق (١٣: ٣٣، *enkryptō*). وفي إشارة إلى خر ٢: يسجل عب ١١: ٢٣ إخفاء الطفل موسى بعد ولادته.

٢. وهناك في الأناجيل أقوال لها أهمية لاهوتية تتناول إخفاء الإعْلاَنِ الإلهي، وعمل الله مِنَ ناحية الوحي الإلهي. فالإعْلاَنِ الإلهي الذي أعطاه الله للأطفال بواسطة يَسُوعَ ظل خافياً على الحكماء والفهماء (مت ١١: ٢٥ = لو ١٠: ٢١). وإخفاء الإعْلاَنِ الإلهي يماثل إخفاء مَلَكُوتَ السموات. وهذه هي رسالة مثلي الخميرة والكنز المخفى (مت ١٣: ٣٣ و٤٤). وكما أن الْمَلَكُوتَ مخفى، هَذَا أيضاً صدقات التلاميذ وصلواتهم وصومهم يجب أن تتم في الخفاء والآب الذي يرى في الخفاء يجازيهم. ولقد أكد يَسُوعَ هَذَا في مواجهة نوعية مِنَ أعمال التقوى التي نريد أن تظهر نفسها (مت ٦: ٤ و٦ و١٨) ونبوات الْمَسِيحِ في أسبوع الآلام تشير إلى أن الخطة الإلهية بالنسبة للتلاميذ تظل مخفية عن التلاميذ في ذلك الحين، وأنها لن تُعلن لهم إلا بعد قيامة الْمَسِيحِ (لو ١٨: ٣٤). وهكذا الحال بالنسبة لأورشليم فقد أخفقت في معرفة الخلاص الذي أراد يَسُوعَ أن يأتي لها به، والأمور التي عُملت مِنَ أجل سلامها قد أُخفيت عن عينيها (١٩: ٤٢).

في مت ١٠: ٢٦ - ٢٧ كلّف يَسُوعَ تلاميذه أن ينشروا رسالته وبهذه الطريقة ما كان خفياً "سيُعلن" وعن الغرض مِنَ الأمثال، جاء في إنجيل متى أنه قُصد بها التعبير عن "مكتومات منذ تأسيس العالم، ومت ١٣: ٣٥؛ انظر مز ٧٨: ٢). ولا يمكن أن تُخفى مدينة موضوعة على جبل، ولا يوقدون سراجاً ويضعونه تحت المكيال بل على المنارة ليضيئ للجميع مت ٥: ١٤ - ١٦؛ انظر لو ١١: ٣٣، *kryptē*).

كان يوسف الرامي تلميذاً في السر (صيغة مِنَ *kryptō*) وذلك لخوفه مِنَ اليهود (يو ١٩: ٣٨). وعلى العكس مِنَ هذا، اعترف يَسُوعَ عند محاكمته أمام رئيس الكهنة: "في الخفاء لم أتكلم بشئ" (١٨: ٢٠). وكانت مهمته هي إظهار اسم الآب أمام الآخرين (١٧: ٦). وفي ٧: ٨ - ١٠ قال يَسُوعَ إنه لا يعتزم الصعود إلى أورُشَلِيمَ مِنَ أجل "عيد المظال" (٧: ٢ - ٥). ومع ذلك، فإنه في وقت لاحق ذَهَبَ "في الخفاء" (٧: ٨ و١٠). وفي مناسبة أخرى اختبأ مِنَ اليهود وترك الهَيْكَل عندما حاولوا أن يرجموه (٨: ٥٩). ذلك أنه سيسلم حياته في الوقت الذي يختاره هو، عندما تأتي ساعته (٧: ٨؛ ١٣: ١؛ ١٧: ١).

ولجوء يَسُوعَ إلى الاختباء يكشف لنا عن عدم اعتماده على البشر، وعظمته واتحاده بالله. وليس معنى هَذَا أن إعْلاَنِه الإلهي سيظل مخفياً على الجميع، لأن يَسُوعَ هُوَ نور العالم (يو ٨: ١٢). ولكنه يعلنه لتلاميذه فقط (يو ١٧)، أما غير الْمُؤْمِنِينَ فيخضعون لدينونة العمى الكامل (٩: ٣٩).

٣. (أ) أعلن بُولُسَ أن رسالته الرسولية هي "سر الحكمة المكتومة التي سبق الله فعينها قبل الدهور لمجدنا" (١كو ٢: ٧). وهي تنبع مِنَ الإعْلاَنِ الإلهي (رو ١٦: ٢٥؛ ١كو ٢: ١٠؛ غل ١: ١٢). وجوهرها هُوَ الْمَسِيحِ الذي جعله الله حكمة لنا (١كو ١: ٣٠)، وهذه الرسالة الموحى بها مِنَ الروح القدس تمدنا بمعرفة الله العميقة (٢: ١٠ - ١١).

(ب) ورسالتا أفسس وكولوسي، تدعم هذه الأفكار الرسالة هي: "السر المكتوم منذ الدهور ومنذ الأجيال لكنه الآن قد أظهر لقديسيه" (كو ١: ٢٦) و"لرسله القديسين وأنبيائه" (أف ٣: ٥). وهي تعلن لنا الْمَسِيحِ الحاضر في الْمَسِيحِيين وغناه الذي لا يُستقصى (٣: ٨؛ كو ١: ٢٧. والْمَسِيحِ "مذخر فيه جميع كنوز الحكمة والعلم" (٢: ٣).

وفضلاً عن ذلك، الْمَسِيح هُوَ أيضاً حَيَاةُ الْمَسِيحِيين الخفية. وقد دُفن الْمَسِيحِيون معه في المعمودية ثم قاموا بالإيمَان إلى حَيَاةٌ جديدة (كو ٢: ١٢). وهذه الحَيَاةُ "مستقرة مع الْمَسِيح فيَ الله" (٣: ٣). وعلى ذلك لا يمكنهم أن يشتركوا في "خفايا الخزيّ" (٢كو ٤: ٢٠)، أي في أعمال الظلمة التي تتم سراً ومع ذلك لا يمكن أن تظل في الخفاء (أف ٥: ١٢ *kryphē*، انظر ١تي ٥: ٢٥).

(ج) في بطرس الأولى دُعيت الزوجات الْمَسِيحِيات إلى أن تعشن في حَيَاةُ القداسة، والتي تحملهن على عدم التحلي بالحلي الخارجية المكلفة، بل يتحلين بإنسان القلب الخفي [*kryptos*] في العديمة الفساد زينة الروح الوديع الهادئ (١بط ٣: ٤). وعلامة إنسان القلب الخفي هَذا هي حَيَاةُ مفعمة بالرجاء، والخضوع وتقوى الله (٣: ٢ و٥ - ٦).

٤. (أ) في رو ٢: ٢٩ يصف بُولُسُ الْمُؤمِنِينَ الحقيقيين بأنهم كاليهود "في الخفاء" ("أي سراً"). فإنهم بالروح خُتنوا ختان القلب غير مصنوع بيد (كو ٢: ١١ - ١٢؛ انظر في ٣: ٣) - ومعناه المعمودية التي بواسطتها يشاركون يُدفنون مع الْمَسِيح ويقومون معه (انظر رو ٦: ٣ - ١٠). وهكذا يصبح المؤمنون "إِسْرَائِيلِ الله" (غل ٦: ١٦). وعلى النقيض مِنَ ذلك، اليهود في الظاهر يعتمدون أساساً على ختان الجسد.

(ب) تتحدث رؤ ٢: ١٧ عن "المن المخفي"، وهو عطية مِنَ العالم السماوي. والمن هُوَ الطعام السري الذي أعطاه الله لبني إسرائي، وقد كانوا يتلقونه مِنَ السماء أثناء رحلتهم في البرية (خر ١٦: ٤). ويتوقع اليهود أن يُعطى المن لإِسْرَائِيلِ مرة ثانية عند نهاية الدهور. وأخيراً، المن المخفى هُوَ الْمَسِيحِ نفسه: فهو خبز الله النازل مِنَ السماء (يو ٦: ٣٣ - ٣٥).

٥. (أ) أما بالنسبة للمستقبل، فالله هُوَ الديان، الذي سيدين "سرائر الناس" (رو ٢: ١٦) وهو أيضاً "سينير خفايا الظلام ويظهر آراء القلوب" (١كو ٤: ٥) تماماً مثل عمل روح الله والذي يعمل بالفعل في الْمَسِيحِيين ويظهر خفايا القلب (١٤: ٢٥).

(ب) ويعرض سفر الرؤيا لنبوات ع. ق (إش ٢: ١٠ - ١١؛ إر ٤: ٢٩؛ هُوَ ١٠: ٨)، ويصف كيف أن ملوك الأرض وعظماءها وأقوياءها سيضطرون إلى إخفاء أنفسهم في المغاير وفي صخور الجبال وهم يقولون للجبال والصخور "اسقطي علينا واخفينا مِنَ وجه الجالس على العَرْش" (رؤ ٦: ١٦؛ انظر لو ٢٣: ٣٠).

(ج) وفكرة الدينونة ما هي إلا جانب وَاحِدٌ مِنَ توقعات ع. ج بالنسبة للمستقبل. أولاً، وقبل كُلِّ شئ يتطلع ع. ج إلى المجئ الثاني للرب، حين يظهر الْمَسِيح، حَيَاةُ الْمَسِيحِيين المستترة، وسوف يظهرون معه في المجد (كو ٣: ٣ - ٤). ثم إن المعرفة التي لا نتمتع بها هنا إلا بشكل جزئي ولا تستطيع أن ترفع البرقع عن حالة "عدم رؤيتنا لله" إلا أن الرؤية لن تكون بعد غامضة. ولن تكون بعد مجرد رؤية "كما في مرآة في لغز" (١كو ١٣: ١٢)، بل ستكون حينئذ "وجهاً لوجه".

٦. الْكَلِمَةَ الإنجليزية *apocryphal* أصبحت شائعة الاستعمال وذلك بسبب ما يُسمى أسفار الأبوكريفا. وكانت هذه كتابات سرية، مخفية، ولم يكن لها أن تُقرأ في الْكَنِيسَةِ. ولكن الطَّرِيقُ قد مُهد لظهور هذه الكتابات لحقيقة أنه في فترة ع. ج، كانت سلطَة الأسفار الكتابية قد ترسخت بالفعل، غير أن موضوع أي مِنَ الكتابات تُدرج في قائمة الأسفار القانونية لم تكن قد حُسمت تماماً بعد. وكلمة *Apocrypha* بالذات تشير إلى تلك الكتب التي تضمنتها سب والتي لم تتضمنها القائمة العبرية القانونية لأسفار ع. ق. وقد قبلت الْكَنِيسَةِ الكاثوليكية الرومانية هذه الأسفار باعتبارها قانونية أثناء مجمع ترنت سنة ١٥٤٦. وقد رآها البروتستانت بوجه عام على أنها صالحة ونافعة للقراءة ولكنها ليست أسفاراً قانونية.

انظر أيضاً *kalyptō*، يغطي، يستر، مكتوم (٢٨٢١).

٣٢٢٤ (*kryphaios*، مخفي، مكتوم) ← ٣٢٢١.

٣٢٢٨ (*ktēma*، ملكية، أملكية أرض) ← ٥٩٧٥.

٣٢٣١ (*ktizō*، يخلق) ← ٣٢٧٢.

٣٢٣٢ κτίσις، κτίσις (*ktisis*)، خالق، خليقة (٣٢٣٢)؛ κτίζω (*ktizō*)، يخلق (٣٢٣١)؛ κτίσμα (*ktisma*)، شيء مخلوق، مخلوق (٣٢٣٣)؛ κτίστης (*ktistēs*)، المنشئ، الخالق (٣٢٣٤).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *ktizō* في ث ي أخذت معنى الإتيان بشئ إلى الوجود، يشغل، يستعمر. أما كلمة *ktisis* فتعني أساساً عمل الخلق أو الشئ الذي خُلق (نتيجة لعمل)، أما كلمة *ktisma* فلم ترد مِنَ قبل في سب، وهي على وجه العموم مرادفة لكلمة *ktisis*. وكلمة *ktistēs* كانت في كثير مِنَ الأحيان اسماً للحكام مِنَ ناحية عملهم كمؤسسين ومنشئين وبصفة خاصة كمجردين للنظام القديم. وحين تُستخدم بالنسبة لإله، تأتي بمعنى "خالق".

٢. وهناك كلمتان في سب بمعنى "يخلق": *dēmiourgeō*، يعمل في أو بمادة، صانع، و*ktizō* والتي تصف عمل الإرادة الحاسم الذي يأتي بشئ إلى الوجود. وهذا الفعل الأخير يُفضل كوصف لعمل الله الخلاق. ومع ذلك، فإن عملية الحصر التي تُلمّح لها الْكَلِمَةَ العبرية *bārā* (انظر أدناه) تظل مخبأة وإلى حد كبير في سب (وبصفة خاصة الأسفار الخمسة وإشعياء). بالنظر إلى أن *poieō* (يخلق) تُستعمل غالباً بدلاً مِنَ كلمة *ktizō* (لاحظ أن الترجمات اللاحقة لـ ع. ق، مثل ترجمة ثيودوشن، أكيلا وسيماخوس، تستخدم *ktizō* في الأسفار الخمسة والأجزاء الأخيرة مِنَ سفر إشعياء). وكلمة *ktizō* ترد ٦٦ مرة في سب.

(أ) الْكَلِمَةَ العبرية *bara* (تُرجمت *ktizō*، ١٦ مرة) تعبير لاهوتي ويُقال دائماً فيما يتعلق بالله. وهي الْكَلِمَةَ التي تُستخدم للتعبير عن إيمان إِسْرَائِيلِ الواضح بالخليقة والذي تم التعبير عنه في تك ١، والأصحاحات الأخيرة مِنَ سفر إشعياء. وكلمة *bara* تعبر عن قدرة الله التي لا تمارس في الخلق، والتي فيها تُستعمل كلمة وَاحِدٌ بمعنى يخلق، أو خليقة (انظر تك ١؛ مز ١٤٨: ٥). وهي لا تشير فقط إلى عمل الله مِنَ ناحية دعوة العالم وأفراد الخليقة إلى الوجود، بل وتشير أيضاً إلى أعماله في التاريخ التي يتم على أساسها الاختيار، والمصير المؤقت، والسلوك البشري وكل تبرير.

وإذ تشير إلى عمل الله الأصلي كخالق، فإن كلمة *bara* تُستعمل أيضاً في خلق السموات والأرض (مز ١٤٨: ٥)، الشمال والجنوب (٨٩: ١٢)، الجبال والرياح (عا ٤: ١٣) والبشرية (تث ٤: ٣٢؛ مز ٨٩: ٤٧). كما تعبر أيضاً عن عمل الله الجديد في الخلق والممتد على مدى التاريخ. وهكذا فإن مز ١٠٤: ٣٠، إذ يردد صدى ما جاء في تك ٢ يقول: "ترسل روحك فتخلق". وفي جا ١٢: ١: "فاذكر خالقك" والإشارة هنا إلى عمليه خلق كُل إنسان. و"شعب سوف يُخلق يسبح الرَّبّ" (مز ١٠٢: ١٨). وفي النص الشهير "قلباً نقياً اخلق فيّ يا الله" (٥١: ١٠) استُخدمت كلمة *bara* ثانية بهذا المعنى. وهذان الشاهدان الأخيران يكشفان عن الصدع الذي لحق بالخليقة الأصلية الأمر الذي يُوجب على الله أن يتدخل لصالح شعبه المختار والخاطئ كفرد.

والصلة بين الأقوال المتعلقة بخليقة الله الأصلية وتلك المتعلقة بعمله في الخلق على مدى التاريخ تبدو واضحة في إش ٤٥: ٧ حيث لم يخلق الله النور والظلمة فقط بل قال أيضاً "صانع السلام وخالق الشر". فذاك الذي خلق الأسلحة التي تهدد، خلق أيضاً مِنَ يدمر هذه الأسلحة (٥٤: ١٦). ومع ذلك، الناس الذين خلقهم الله دنسوا العهد (مل ٢: ١٠).

(ب) *qānâ* (تُرجمت *ktizō*، ٤ مرات في سب) ومعناها يخلق، ينتج. تك ١٤: ١٩ تتحدث عن الإله العلي، وذلك في المباركة والصلاة على التوالي، باعتباره الذي خلق السموات والأرض. والحكمة (أم ٨: ٢٢) ربما نُظر إليه هنا على أنه كائن سماوي له دور توسطي، كان موجوداً قبل أن يخلق الله العالم.

(ج) *yāsar* (تُرجمت *ktizō* مرتين) ومعناها يشكل، يسوغ (مثل الفخاري) خطة، وربما تشير إلى عمل الله التلقائي في التاريخ : فهو يوجِّه الأقدار (إش ٢٢: ١١).

(د) *kûn* (تُرجمت *ktizō* مرتين) استُخدمت لكل مِنَ الخليقة الأصلية، ولعمل الله في التاريخ. هكذا كانت تُعد الأحجار الكريمة (حز ٢٨: ١٣)، والرب هُوَ الذي أقام إِسْرَائِيل (تث ٣٢: ٦/ب).

(هـ) استُخدم الفعل *ktizō* مرة واحدة لكلمة *yāsad* (خر ٩: ١٨)، ومرة واحدة لكلمة *ʿāmad* الذي يعيد بناء على كلمة الله الخالقة (مز ٣٣: ٩) ومرة لـ *šākan*، يُعمل لخيمة الاجتماع (لا ١٦: ١٦).

٣. مِنَ بين ٣٩ مرة وردت فيها كلمة *ktizō*، لا نجد مرادفاً عبرياً لها (ومعظمها نجده في أسفار الأبوكريفا). وهذه الاستعمالات تعطي الأولوية لتَعْلِيمَ الخلق على تَعْلِيمَ الفداء. وأصبح الاعتراف، والحمد، والصلاة للخالق الأساس والمضمون الوحيد للإيمان (١إسد ٦: ١٣؛ يهوديت ١٣: ٨؛ البعل والتنين ٥ [ثيودوشن]؛ ٣ مك ٢: ٣ و٩). لقد خلق الله كُلّ الأشياء للبقاء (الحكمة ١: ١٤) ولقد صُنع العالم مِنَ مادة غير مصورة (١١: ١٨). وأن الله خلق الإنسان خالداً وصنعه على صورة ذاته (٢: ٢٣). وقد دُعي الله بأنه "هُوَ مُبدأ كُلّ جمال"، وذلك في إطار أنه خلق النجوم (١٣: ٣).

وقد وُضع التركيز على الوجود المسبق بشخصية الحكمة الأقنومية hypostasized باعتباره أول كائن مخلوق مع الإقلال مِنَ دور الله في التاريخ وقد أصبح الله كلي السمو، ولكنه لا يمارس سوى تأثير متوسط على التاريخ الحاضر. It also dehistoricizes creation (حك ١٠: ١؛ سي ١: ٤ و٩ - ١٠؛ ٢٤: ٨ - ٩) وهذا جاء على النقيض مما حدث عند ظهور تَعْلِيمَ واضح عن خلق العالم. ويجب النظر للتاريخ الآن مِنَ وجهة نظر الخليقة، والتي كُلّ ما فيها سبق التنبؤ به. ومنذ البداية كان الصلاحب مقرراً مِنَ أجل الصالحين. أما الرياح والنار والبَرَد، والمجاعات والأوبئة فقد خُلقت كأدوات للعقاب، والموت وسفك الدماء، والنزاعات، والسيف، والخراب، والفساد والجوع، والضيقة، فمن أجل الأشرار (انظر سيراخ ٢٣: ٢٠؛ ٣٩: ٢١ - ٣٠؛ ٤٠: ١٠).

ومن بين التأكيدات اللاهوتية في سفر الحكمة هُوَ التوسع في التَعْلِيمَ الخاص بالخليقة ليتضمن الفرح مِنَ أجل الأشياء الحسنة التي خُلقت. فالخمر خُلقت لتجعلنا سعداء (سيراخ ٣١: ٢٧ = سب ٣٤: ٢٧). فحتى فلاحة الأرض تعد فريضة مِنَ العلى (٧: ١٥)، ولدينا الله لنشكره مِنَ أجل الأطباء والأدوية (٣٨: ١ و٤ و١٢).

٤. الاسم *ktisis* ليس له سوى مرادفين في العبرية، كُلّ منهما يرد مرتين بمعنى سلع، ثروة، ممتلكات (مز ١٠٥: ٢١؛ أم ١: ١٣؛ ١٠: ١٥)، وفي مز ١٠٤: ٢٤ فقط، تأتي هذه الكَلِمَة بمعنى مخلوقات. أما المثير بالأكثر، فنجده في الخمس عشرة مرة التي ليس لها ما يماثلها في اللغة العبرية. ومعظمها يبرز تَعْلِيمَ الخليقة في الصلاة (مز ٧٤: ١٨؛ طوبيت ٨: ٥ و١٥؛ يهوديت ٩: ١٢؛ ١٦: ١٤؛ ٣ مك ٢: ٢ و٧؛ ٦: ٢). وبالنظر إلى أن الله هُوَ الخلاق بواسطة كلمته، فمن ثم يمكننا أن نثق فيه، ونخاطبه باعتباره رب الخليقة. ولم تعد قوة الله في التاريخ تُرى بعد أنها تعمل بصفة مباشرة لكن بواسطة خليقته كوسيط. وقد سلح الـ *ktisis*، مثل؛، كي ينتقم مِنَ أعدائه (الحكمة ٥: ١٧؛ ١٦: ٢٤؛ ١٩: ٦).

والموقف السليم للبشرية تجاه الخليقة هُوَ التعجب مِنَ عجائبها (سيراخ ٤٣: ٢٤ - ٢٥)، وحمد الخالق (طوبيت ٨: ٥ و١٥) وخدمة إخوتنا في الإنسانية (يهوديت ١٦: ١٤). وعلى صعيد آخَرَ، إنه لأمر بغيض أن يُساء استخدام الخليقة بغية الحصول على متعة أنانية خالصة حسبما يشجع الأشرار بعضهم بعضاً على عمله (الحكمة ٢: ٦).

٥. كلمة *ktisma* لا ترد إلا في أسفار الأبوكريفا. في الحكمة ٩: ٢ يصلي الكاتب للحكمة، حيث اعتُبرت أداة الخليقة. وفي سيراخ ٣٦: ٢٠ هناك صلاة مِنَ أجل أن تدخل الله قائمة على أساس اهتمام الله المستمر بخليقته. وعلى أساس ما جاء في الحكمة ١٣: ٥؛ ١٤: ١١ (انظر رو ١: ٢٠) عظمة المخلوقات وجمالها تمكننا مِنَ استخلاص النتائج بالنسبة لخالقها، غير أن الأوثان أمر بغيض في الخليقة ومكرهة عند الله.

٦. الاسم *ktistes*، خالق، استُخدم ٩ مرات (بما في ذلك ٢صم ٢٢: ٣٢؛ إش ٤٣: ١٥ في ترجمة سيماخوس)، وهو يعطينا لمحة عن الوضع الرئيسي الذي يشغله تَعْلِيمَ الخليقة إبان القرنين السابقين لميلاد المَسِيح. خالق الكون يتم التوسل إليه في الاعتراف (٢مك ٧: ٢٣؛ ٤مك ١١: ٥). ويُوكل إليه في الصلاة خلاص إِسْرَائِيل (٢مك ١: ٢٤ - ٢٩) والنتائج في الحرب المقدسة (١٣: ١٤). ويقف أقنوم الحكمة كوسيط وفي علاقة مباشرة معه (سيراخ ٢٤: ٨).

٧. أدخلت شيعة قمران ثنائية شَيْطَانِيَة وإنسانية على تَعْلِيمَ الخليقة. لقد خلق الله أرواح النور والظلمة وأقام كُلّ عمل على أساسهما. وتَعْلِيمَ التقدير المسبق المزدوج يتناغم مع هَذَا في الخلق التاريخي للأبرار والأشرار - أحدهما ليوم النعمة والآخر ليوم الصراع. وهذه الازدواجية في الفكر تسمح للبحار والفيضانات أن تكون قد خلقت، لا أن يكون قد تم الفصل بينهما فحسب. وفكرة الخليقة الْجَدِيدَة الأَبَدِيَّةُ بعد انهيار القديمة تتناغم مع المستقبل الأخروي الذي يتصوره الأبرار.

ع. ج ١. كلمة *ktizō* يخلق، ينتج، ترد ١٥ مرة. أما كلمة *ktisis* بمعنى خليقة، مخلوق فقد وردت ١٩ مرة. ولقد وردت كلمة *ktistōs*، خالق، مرة واحدة في ١بط ٤: ١٩. ومع ذلك، فقد تم التعبير عن المفهوم الأخير ٨ مرات بواسطة اسم موصول relative clause أو اسم فاعل or a part أو مفعول. ومع ذلك فإن ورود مجموعة هذه الكَلِمَة بشكل محدود لا يطغي على المصطلحات الخاصة بالخليقة. لاحظ أيضاً *poieō* يخلق، *kataskeuazō* يكون أو يشكل، *plassō* يعد (عب ٣: ٤) *themelioō* يؤسس و*dēmiourgos*، الحرفي الصانع الماهر، المشكل. وهناك أقوال أخرى معينة تشير بصفة مباشرة إلى أحداث الخليقة (رو ٤: ١٧)، أو تكرر عبارات مِنَ قصص الخلق (٢كو ٤: ٦).

٢. ع. ج يفترض (يتبنى) ضمناً تَعْلِيمَ ع. ج عن أحداث الخلق، لكنه يكتسب قوة الإِيمَانِ التَارِيخِية بإله الخليقة فيما يكرز بأن مَلَكُوتَ الله قريب، وأن قد أشرق فعلاً في المَسِيح. وثمة نص أساسي هنا في مت ٦: ٢٤ - ٣٤ (انظر بصفة خاصة ٦: ٣٣) يشهد بالرابطة الحيوية بين إيمان الابن بخلاص تاريخي ("اطلبوا أولاً") وبالخليقة ("وهذه كلها تُزاد لكم"). ونفس الشئ يُقال عن الصلاة الربانية (انظر الطلبات الثلاث الأولى مع الطلبة الرابعة).

بكرازة يَسُوعَ وأعماله يؤتى بالناس إلى ثقة وثيقة في الخالق. لقد جُعل السبت مِنَ أجل الإنسان (مر ٢: ٢٧)، الأطعمة لا تنجس الإنسان (مت ١٥: ١١). وفي خدمة ليس هناك افتقار إلى ضروريات الحَيَاةُ (لو ٢٢: ٣٥). والزواج مِنَ واحدة وديمومة الزواج تقومان على نظام الخليقة منذ البدء (مر ١٠: ٦)، أما فيما يتعلق بممارسة الطلاق، الأمر الذي نشأ بعد ذلك نتيجة تقسى القلب، لم يخضع يَسُوعَ لإغراء استخدام الخليقة بشكل اعتباطي في معارضة مشيئة الله (مت ٤: ١ - ١١).

وعلاوة على ذلك، أظهر يَسُوعَ قدرته على الخلق فيما يُسمى

معجزات الطبيعة (معجزات إطعام الجماهير الغفيرة، والمشي على الماء، إسكات العاصفة). أما في معجزات إخراجه الشياطين، ومعجزة شفاء الأمراض المستعصية، وإقامة الموتى، فإن قدرته على الخلق استُخدمت لصالح أولئك الذين ينتمون إلى الخليقة الساقطة. وهكذا فإن البشرية بجملتها في حاجة إلى إنجيل المَسِيحِ (انظر مر ١٦: ١٥).

٣. وعلى ذلك، فإنها نتيجة حتمية لإعلانِ الله في ذاته، أن اعتراف الإيمَانِ الذي جاء بعد القيامة يجب أن يتضمن عبادة ذاك الذي صعد، والذي يَجْلِسُ الآن عن يمين القوة في الأعالي باعتباره الوسيط الأساسي في عملية الخلق (يو ١: ١ - ٣؛ ١كو ٨: ٦؛ كو ١: ١٦؛ عب ١: ٢ و١٠). فكل شئ به كان وله خُلق (يو ١: ٣ و٩ - ١٢). فهو أساس الخليقة (رؤ ٣: ١٤)، وهدفها فيه (عب ١: ١١ - ١٢).

٤. والإشارات إلى تَعْلِيمَ الخليقة في رسائل بُولُسَ يمكن أن تنقسم إلى مجموعتين: (أ) تلك التي تتعلق بطبيعة الخليقة الأولى، (ب) تلك التي تتبنى موضوع الخليقة الْجَدِيدَةَ *kaine ktisis*، والتي بدأت في الْمَسِيحِ.

(أ) الخالق وحده هُوَ الجدير بالعبادة والتبجيل، أما المخلوق فهو محدود بحقيقة أنه خُلق. وعلى الرغم مِنَ ذلك، فحينما تُقدم العبادة للمخلوقات، فإن الله يترك هؤلاء الأئمة لطرقهم الشريرة (رو ١: ٢٤ - ٢٨). ومنذ خلق (*ktisis*) العالم أموره غير المنظورة مدركة بالمصنوعات (١: ٢٠؛ انظر الحكمة ١٣: ٥)، وعلى ذلك فلا عذر لأحد. ومع ذلك، فشل الجميع في الانتفاع مِنَ هذه الفرصة، وعلى ذلك اتّكلوا على هبة الله المجانية في عمل يَسُوعَ الْمَسِيحِ الخلاصي (رو ٣: ٢١ - ٢٦).

وكل شئ خلقه (*ktisma*) الله فهو حسن، ولا يجب رفض شئ خلقه الله. وهذا يتضمن الطعام، الذي يجب أن نتقبله بشكر (١تي ٤: ٣ - ٤). وعلى الرغم مِنَ ذلك، وبسبب غطرسة الإنسان وتمرده فإن الخليقة معرضة لخطر أن تصبح تجربة للبشر وأن تفصلهم عن محبة الله في الْمَسِيحِ (رو ٨: ٣٩). وبالنظر إلى أن البشر هم قمة الخليقة، فإن مصير الخليقة مِنَ الذين يحددونه. لهذا السبب فكل آمال وتطلعات كُلّ ما هُوَ مخلوق (*ktisis*)، موجهة لهم. لكن الخليقة أخضعت للبطل، وهي تئن وتتمخض (٨: ١٩/أ و٢٠؛ ٢٢).

وفي فقرة جدلية (١كو ١١: ٩)، يقيم بُولُسُ تَعْلِيمَه الخاص بسلوك النساء والدور الذي قمن به في العبادة على أساس مبدأ الخليقة الأساسية، والذي بمقتضاه خُلقت المرأة مِنَ أجل الرجل (تك ٢: ١٨). ومع ذلك فإنه يعلن في غل ٣: ٢٨، عن المساواة بين الجنسين في الوحدة القائمة في الْمَسِيحِ. ومع أنه أعطى الرجل سلطاناً لم يعطه للمرأة، إلا أنه على الرغم مِنَ ذلك أكد اعتماد كُلّ منهما على الآخر واعتمادهما معاً على الله (١كو ١١: ١١ - ١٢).

(ب) بسبب ما عمله الإنسان، تعتمد المخلوقات على استعادة علاقة صحيحة بين الله والبشر في العالم، والتي لا يمكن أن تتحقق إلا بتدخله (انظر رو ٨: ١٩/ ب). ورجاء الإعلانِ النهائي لأولاد الله هُوَ أيضاً الرجاء الذي يتطلع لتحرير كُلّ المخلوقاتِ مِنَ عبودية الفساد (٨: ٢١). والمؤمنون هم بالفعل مستورون في الْمَسِيحِ (كو ٣: ٣). وعلى ذلك، بوسع بُولُسَ أن يقول وعن يقين تام إنه حينَ ينتمي إنسان إلى يَسُوعَ، تصبح الخليقة الْجَدِيدَةَ حقيقة (٢كو ٥: ١٧). والأشياء السابقة التي كانت حتى الآن تحدد الْحَيَاةُ قد مضت.

في الْمَسِيحِ أبطلت المميزات القديمة التي كان الناس يستعملونها لإقامة الحواجز بين بعضهم البعض (مثل: الختان وعدم الختان). الانتماء إلى الْمَسِيحِ فقط هُوَ الذي يؤخذ في الحسبان - أي الْحَيَاةُ الأَبَدِيّةُ، أما الماضي فقد أُلغي بواسطة الصليب. وعلى ذلك فإن العالم باعتباره يجسده الخليقة العتيقة لا يستطيع أن تكون له مطاليب قبل الْمَسِيحِ. والْمَسِيحِيون ليس بوسعهم أن يعيشوا متكلين على العالم، لأن كُلّ وَاحِدٌ منهما يُعد ميتاً في نظر الآخر (غل ٦: ١٤ - ١٥).

كذلك الحال في أف ٢: ١٥، نُظر إلى إزالة الْمَسِيحِ للفرق الأساسي بين البشر على أنه عمل حاسم للمصالحة. ذلك أن "إنساناً واحداً جديداً" خُلق في الْمَسِيحِ، يقف الآن أمام الله ممثلاً لكل البشر، وعلى ذلك يجب أن ننظر إلى أنفسنا على أننا "عمله" (٢: ١٠). وعلينا أن نلبس "الإنسان الجديد المخلوق بحسب الله" (٤: ٢٤). وفي حين أن الإنسان العتيق كان يتسم بالأعمال التي تدمر الشركة مع الله ومع الناس الآخرين، إلا أن الإنسان الجديد، يتسم بمعرفة جديدة نابعة مِنَ مشيئة الله. وهذه المعرفة تتيح لنا أن نصبح حقاً صورة مِنَ خالقنا مِنَ أعمال المحبة للقريب (كو ٣: ١٠ - ١٢). والإنسان الجديد يقبل بصمة حكم الله العادل علينا، وقد انفصلت لخدمته في قداسة، وتعيش متكلة عليه، الذي هُوَ الْحَقّ، أي على الْمَسِيحِ (أف ٤: ٢٤).

٥. والإشارة التي نراها أحياناً في الرسائل العامة، إلى الخليقة العتيقة والخليقة الْجَدِيدَةَ لا تختلف بالضرورة عما قاله بُولُسَ. فالْمَسِيحِيون بَاكُورَةُ مِنَ خلائقه (خلائق الله) وُلدوا ثانية "بكلمة الْحَقّ" (يع ١: ١٨). وتؤكد رسالة العبرانيين على قدرة الله الأَبَدِيّةُ على الخلق، وإنه في يوم ما، سيكون على جميع خلائقه أن تقدم حساباً عن أعمالها (٤: ١٣؛ انظر رو ١: ٢٠/ب. كما تؤكد رسالة العبرانيين أيضاً على السمو غير المحدود لـ ع. ج على ع. ق. ومركز العبادة في ع. ق ينتمي إلى النظام الحالي المخلوق مِنَ ناحية أنه مصنوع بالأيادي. ومجال عمل رئيس الكهنة السماوي الوحيد، الذي هُوَ الْمَسِيحِ لا يخضع لمثل هَذَا القيد (٩: ١١). ويعزو بطرس قدرة الْمَسِيحِيين على أن يضعوا حياتهم تحت تصرف الله للأعمال الصالحة - حتى وإن تطلب ذلك تحملهم الآلام - إلى أمانة الخالق (١بط ٤: ١٩).

وتفسير *ktisis* في ١بط ٢: ١٣ كان موضع جدل. غير أنه إذ وُجد أن *ktisis* يمكن أن يُقصد بها العمل الذي يتم به خلق هيئة ذات سلطة، ومن ثم نتيجة هَذَا العمل أيضاً، فإن الْكَلِمَةَ المذكورة قد تعني سلطة أو قانوناً - والرجاء الْمَسِيحِي في عودة الْمَسِيحِ تم الدفاع عنه في ٢بط ٣: ٤ ضد أولئك الذين يقولون إن هناك استرارية دائمة "مِنَ بدء الخليقة، ويسخرون هَذَا لتبرير ثقتهم بأنفسهم.

٦. لغة سفر الرؤيا، تصف لنا توقعاً رؤيوياً لخلق العالم الآتي. وتعلن في الترانيم والعبادة السماوية ما ثبتت صحته في الإيمَانِ والذي سيأتي يوم سيكون فيه صحيحاً وبشكل موضوعي إلى الأَبَد (انظر ٢١: ١ - ٥). فالجالسِ على العَرْشِ مُسْتَحِقّ أن يأخذ المجد والكرامة والسلطة لأنه خلق كُلّ الأشياء وهي بإرادته كائنة وخُلقت" (٤: ١١). فالعبادة والحمد مِنَ كُلّ خليقة (*ktisma*، ٥: ١٣؛ انظر ١٠: ٦) لا تخصه هُوَ فقط، بل والحمل أيضاً (المصلوب، والذي رُفع إلى المجد). والأمر المفزع في تطبيقه على الأيام الحاضرة هُوَ الرؤية الخاصة بموت ثلث الخلائق (*ktismata*) في البحر، لأن جبلاً عظيماً متقداً بالنار أُلقي إليه (٨: ٨ - ٩).

انظر أيضاً *katabolē*، تأسيس، إنشاء (٢٨٥٦)؛ *dēmiourgos*، صانع، خالق (١٣٢١).

٣٢٣٣ (*ktisma*، شيء مخلوق، مخلوق) ← ٣٢٣٢.

٣٢٣٤ (*ktistēs*، المنشئ، الخالق) ← ٣٢٣٢.

٣٢٣٦ (*kybernēsis*، إدارة) ← ٤٥٦٥.

٣٢٤٥ κυλλός، κυλλός (*kyllos*)، أعوج، مشلول، مُعَوَّق (٣٢٤٥).

ث ي&ع. ق لقد كانت خلفية *kyllos* طبية بالدرجة الأولى. وتُستخدم للسيقان العوجاء أو المُعوّقة، أو المنحنية للخارج بسبب الأمراض مثل

داء الكساح أو المُعوّق مِنَ خلال كسور مضعفة مِنَ جراء حادث جراحي، كما تُستخدم *kyllos* أيضاً للأقدام أو الأذان المُعوقة، وهي لا ترد في سب أو ثاية نُسخة يونانية للـ ع. ق أو الأبوكريفا.

ع.ق ١. ترد *kyllos* في ع. ج ٤مرات فقط. لا يُشير مت ١٥: ٣٠-٣١ إلى نوع العجز، أو لسبب الإصابة التي نالها الأشخاص، فلربما كانت بالوراثة أو مِنَ جراء حوادث عنيفة. مت ١٨: ٨ وَ مر ٩: ٤٣ يصفا البتر الطوعي لليد ليقصدا إحباط منابع الإثم التي تعوق الشخص مِنَ دخول الحَيَاةُ الأبَدِيَّة. لقد كان قطع اليد مِنَ الرسغ طريقة شرقية قديمة تُطبّق على اللصوص العتاة.

انظر أيضاً *chōlos*، كسيح، أعرج، معوّق (٦٠٠٠).

٣٢٤٨ (*kyminon*، كمون) ← ٣٣٠٣.

٣٢٥٧ (*kyria*، السيدة) ←٣٢٦١.

٣٢٥٨ κυριακός، κυριακός، (*kyriakos*)، الرباني [العشاء أو اليوم] (٣٢٥٨).

ع. ق كلمة *kyriakos*، الرباني، وهي صفة مشتقة مِنَ *kyrios*، الرّبّ (٣٢٦١). وهذه الكَلِمَة لم تُستخدم في سب. ولكنها موجودة في برديات وكتابات ترجع إلى سنة ٦٨ق. م، بمعنى ينتمي إلى، أو يخص الرّبّ، أو ملك، أو إمبراطور.

ع. ج ١. استُخدمت كلمة *kyriakos* مرتين فقط في ع. ج. في ١كو ١١: ٢٠ يشير بُولُسُ إلى *kyriakon deipnon*، عشاء الرّبّ، وهي قد تعني "العشاء الذي أسسه الرّبّ" أو "الذي يخص الرّبّ". وإنه مِنَ المستحيل أن تشارك في عشاء الرّبّ، ومن ثم تقبل منه طعاماً وفي نفس الوقت تشترك في أكل ما سبق أن قدم للأوثان، والذي مِنَ خلاله تدخل في شركة مع الشياطين (١٠: ١٩ - ٢٢). وفي كتابات الآباء استُخدمت هذه الكَلِمَة عن "كلمات" الْمَسِيح، والعهود، والشعب، والبيت، والصليب، غير أن الأكثر شيوعاً "يوم الرّبّ".

٢. المعنى الصّحِيحَ لعبارة "يوم الرّبّ" في رؤ ١: ١٠، هُوَ الاسم الذي أعطي على أول أيام الأسبوع. ومن المؤكد أن هَذَا المعنى استُخدم منذ أواخر القرن الأول وما بعد ذلك. وقد يكون مِنَ المؤكد أن هذه الكَلِمَة استُخدمت هنا للتمييز بينها وبين "يوم الرّبّ" (٢تس ٢: ٢). ولكن هذه الكَلِمَة كانت قد ألحقت بعشاء الرّبّ، حيث لمحت إلى علاقة خاصة بالْمَسِيح عند تأسيسه، وقد تحمل لا ريب قدراً مِنَ هَذَا المعنى في رؤ ١: ١٠.

٣. وإذا كانت عبارة "يوم الرّبّ" تشير حقاً إلى يوم الأحد الْمَسِيحِي، الذي هُوَ أول يوم في الأسبوع، لكي نعرف أهميته اللاهوتية، علينا والحال هذه أن نفحص الفقرات الأخرى التي تشير إلى أول يوم في الأسبوع. وأقدم إشارة تظهر في ١كو ١٦: ٢، حيث يَطْلُبُ بُولُسُ مِنَ مسيحيين كورنثوس أن يدخروا مبلغاً في أول كُل أسبوع لفقراء أُورُشَلِيمَ. وعلى الرغم مِنَ أنهم سيفعلون هَذَا في بلدتهم، إلا أن ارتباط اليوم بالعبادة الْمَسِيحِية يسهّل عليهم تذكر هَذَا الواجب. وهذا يُعد مؤشراً على أن اليوم الأول أصبح اليوم المعتاد للعبادة.

في أع ٢٠: ٧ نجد أن لقاء بُولُسُ مع مسيحيين ترواس لكسر الخبز، لعل المقصود هُوَ "الأفخارستيا" في أول أيام الأسبوع، على الرغم مِنَ أنه كان معهم لمدة سبعة أيام. وفي كتابات الدسقولية (تَعْلِيمَ الرسل *Did*، يرجع تاريخه إلى أواخر القرن الأول) كان هَذَا اليوم هُوَ اليوم المعتاد للعبادة في الْكَنِيسَةِ. والتأكيد القوي على أول أيام الأسبوع على أنه اليوم الذي قام فيه يَسُوعَ مِنَ الأَمْوَاتِ يُوحي أن السبب اللاهوتي للتغيير مِنَ اليوم السابع إلى اليوم الأول هُوَ قيامة الرّبّ (مت ٢٨: ١؛ مر ١٦: ٢؛ لو ٢٤: ١؛ يو ٢٠: ١).

ومن المعلومات الكتابية الخاصة بفريضة السبت في ع. ق بمزاياه الروحية والإنسانية (← *sabbaton*، ٤٨٧٩)، إصرار الْمَسِيح على أنه جُعل مِنَ أجل الإنسان، وإصرار بُولُسُ على أنه ليس يوم في حد ذاته له قداسة خاصة، والتحذيرات ضد الحرفية في تقويم الطقس اليهودي، بوسعنا القول إن الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحِية وبإرشاد مِنَ الروح القدس أن تعطي نفس مزايا وبركات يوم راحة وَاحِدٌ مقدس مِنَ بين سبعة أيام إلى يوم الرّبّ الجديد.

انظر أيضاً *kyrios*، الرّبّ (٣٢٦١)؛ *sabbaton*، سَبتُ (٤٨٧٩).

٣٢٥٩ (*kyrieuō*، يسود، الرّبّ)←٣٢٦١.

٣٢٦١ κύριος، κύριος، (*kyrios*)، رب، سيد، مولى، مالك (٣٢٦١)؛ κυρία، (*kyria*)، السيدة (٣٢٥٧)؛ κυριότης، (*kyriotēs*)، سيادة (٣٢٦٢)؛ κυριεύω، (*kyrieuō*)، يسود، الرّبّ (٥٢٥٩)؛ κατακυριεύω، (*katakyrieuō*)، يسود، يغلب (٢٨٩٤).

ث ي&ع. ق ١. (أ) كلمة *kyrios* في ث ي ترد كصفة *kyrios*، لديه سلطان، صاحب الأمر، وهي مشتقة مِنَ الاسم لـ *kyros*: سلطان، قوة. وكلمة *kyrios* كانت بصفة أساسية بمعنى رب، حاكم، شخص له السلطة. وهذه الكَلِمَة تتضمن دائماً فكرة الشرعية والسلطة. وأي شخص يشغل مركزاً رفيعاً يمكن أن يُشار إليه بكلمة *kyrios* ويُخاطب بكلمة *kyrie* (المؤنث) (*kyria*).

(ب) في اليونانية القديمة لم تكن كلمة *kyrios* تُستعمل كلقب إلهي. وعلى الرغم مِنَ أن هَذَا اللقب أطلق على الآلهة، إلا أنه لم يكن ثمة اعتقاد عام في خالق شخص "الرّبّ". والآلهة لم تكن خالقة أو أرباباً للمصير، بل كانوا - مثل سائر البشر - خاضعين للقدر. واليونانيون في هذه الفقرة لم يكونوا يعتمدون على إله. أو مسئولين شخصياً أمام الآلهة. وعلى قدر ما سيطرت الآلهة على مجالات بعينها في العالم، هنا فقط كانت تدعى *kyrioi*.

(ج) ولكن الوضع كان مختلفاً في الشرق. فقد خلقت الآلهة بشراً كانوا مسئولين أمامها شخصياً. وكان بمقدورهن التدخل في حَيَاةُ الناس، ليخلصوا، أو يعاقبوا، أو يحكموا بينهم. كذلك أقاموا العدالة والقانون، وأعطوه للبشر، مثل؛، بواسطة الملك. وعلى ذلك دُعوا سادة.

(د) والأمثلة على وجود لقب *kyrios* في الأَزْمِنَةُ الهلينية بالنسبة للآلهة أو الحكام لم توجد إلا بحلول القرن الأول ق. م. وكثيراً ما وُجد لقب *kyrios basileus* "سيد وملك" بين سنتي ٦٤ و٥٠ ق. م. وكان الامبراطور أغسطينوس يُدعى "*theos kai kyrios*" إله وسيد في مصر. كما أن اللقب *kyrios* أطلق على هيرودس الكبير (٧٣ - ٤ ق. م تقريباً)، وأغريباس الأول (١٠ ق. م إلى ٤٤ م تقريباً)، وأغريباس الثاني (٢١ م - ١٠٠ تقريباً). ثم إن آخرين مِنَ كبار رجال الدولة أطلق عليهم أيضاً هَذَا اللقب. كما أن *kyrios* استُخدم أيضاً بالنسبة للآلهة، الذين كان يُشار إليهم في الفكر الشعبي المعاصر بأنهم أرباب. وحينما كان لقب *kyrios* يُطلق على إله، كان العبد (← *doulos*، ١٥٢٨) الذي يستخدم هَذَا التعبير مسئولاً أمام الإله. وكانت هناك آلهة خاصة تُعبد كأرباب في مجتمعاتها ومن قبل أعضاء الجماعة كأفراد. ومع ذلك، فعبادة آلهة أخرى لم تكن محرمة، لأنه ما مِنَ إله مِنَ هذه الآلهة كان يُعبد على المستوى العالمي.

(هـ) والإمبراطوريان الرومانيان: أغسطوس (٣١ ق. م - ١٤م) طيباريوس (١٤ - ٣٧ م) رفضا لقب *kyrios* وكل ما يعنيه غير أن كاليجولا (٣٧ - ٤١م) وجد هَذَا اللقب جذاباً. وأثناء وبعد عهد نيرون (٥٤ - ٦٨م) الذي وُصف في أحد النقوش بأنه "سيد العالم كله"، كان

اللقب *kyrios* يتردد كثيراً (ومن بين أقدم الأمثلة ما نجده في أع ٢٥: ٢٦). ولقب *kyrios* في حد ذاته لا يُسمى الإمبراطور إلهاً، غير أنه حين يُعبد كإله فلقب "سيد" يعتبر كتأكيد إلهي. ولقد رفض الْمَسِيحِيون الأوائل المواقف الدكتاتورية للدولة لأنها تزعم أنها تستند إلى إدّعاءات دينية.

٢. (أ) ترد كلمة *kyrios* أكثر مِنَ ٩٠٠٠ مرة في سب. وتأتي كترجمة لكلمة *ʾādôn*، الرّبّ، والتي تشير ١٩٠ مرة إلى رجال باعتبارهم رؤساء مسئولين عن مجموعات مثل؛ ١صم ٢٥: ١٠). واستُعملت ١٥ مرة فقط كترجمة لكلمة *ba'al*، والتي تعني مالك زوجة، أو مالك قطعة أرض (مثل؛ ١٩: ٢٢ - ٢٣). ونادراً ما يُدعى الرّبّ مالكاً (هُوَ ٢: ١٦)، غير أنه كثيراً سيد المجتمع الذي ينتمي إليه (انظر مز ١٢٣: ٢). كما أن كلمة *kyrios* يمكن أن تعني أيضاً قائداً أو حاكماً.

(ب) ومع ذلك، وفي أكثر مِنَ ٦٠٠٠ مثل جاءت كلمة *kyrios* بدلاً مِنَ الاسم العبري الحقيقي لله وهو مؤلف مِنَ أربعة حروف هي *YHWH* (يهوه). وهكذا شجعت سب الميل إلى تجنب لفظ اسم الله، وأخيراً تجنب استعماله تماماً. وحين تحل كلمة *kyrios* بدلاً مِنَ كلمة *ʾādôn*، أو *donay*"ككلمة متعلقة بالله، تكون الترجمة صحيحة، غير أنه إذا جاءت بدلاً مِنَ كلمة يهوه، هنا يكون الأمر مجرد دوران تفسيري حول المعنى لكل ما يعنيه النص العبري باستعماله الإسم الإلهي. فيهوه خالق الكون كله وسيده، وكذلك الحال بالنسبة للإنسان، وهو سيد الحَيَاةُ والموت. وقبل هَذَا كله، إنه السيد الرّبّ إله إِسْرَائِيل، وشعب عهده. وباختيار سب كلمة *kyrios* لاستخدامها بدلاً مِنَ كلمة الرّبّ فإنها كانت تؤكد أيضاً السلطة القانونية. وبالنظر إلى أن الرّبّ خلص شعبه مِنَ العبودية في مصر واختارهم خاصة له، أو ملكه، فإن الرّبّ الشرعي لإِسْرَائِيل. والرب باعتباره الخالق فهو أيضاً رب الكون كله، الذي له السيطرة عليه دونما حدود.

(ج) ترد كلمة *kyrieuō* أكثر مِنَ ٥٠ مرة في سب، وتأتي عادة بمعنى يحكم.

٣. وفي الكتابات اليهودية في فترة ما بعد ع. ق، ظهرت كلمة *kyrios* كلقب لله في الحكمة (٢٧ مرة، مثل؛ ١: ١ و٧ و٩؛ ٢: ١٣)، ثم بدأت تظهر بصفة خاصة وبكثرة في كتابات فيلو ويوسيفوس. ويبدو أن فيلو لم يكن يدري أن كلمة *kyrios* تأتي بدلاً مِنَ كلمة تتكون مِنَ أربعة حروف لأنه استخدم كلمة *theos* ("الله") للإشارة إلى قوة الله الرحيمة، في حين أن *kyrios* تصف قوة الله الملكية.

ع. ج مِنَ بين ٧١٧ مرة وردت فيها كلمة *kyrios* في ع. ج، نجد أن غالبيتها جاءت في كتابات لوقا (٢١٠ مرة)، ورسائل بُولُسَ (٢٧٥ مرة). وهذا الاتجاه ذو الجانب الوَاحِدٌ يمكن تفسيره بحقيقة أن لوقا كتب مِنَ أجل، وبُولُسَ كتب لشعب كان يعيش في المناطق التي كانت تسودها الثقافة واللغة اليونانية. وعلى صعيد آخَرَ، فإن مرقس، الذي كان مستغرقاً في التقليد الْمَسِيحِي اليهودي، استخدم لقب *kyrios*، ١٨ مرة فقط، وجاءت معظمها في الاقتباسات. أما بقية المرات فقد انتشرت في أسفار ع. ج الأخرى. واستخدامات *kyrios* تتناغم مع استخداماتها المتنوعة في سب.

١. الاستخدام الدنيوي لكلمة *kyrios*. تأتي كلمة *kyrios* بالتباين مع كلمة عبد (مت ١٠: ٢٤ - ٢٥؛ ١٨: ٢٥ و٢٧؛ ٢٥: ١٩؛ لو ١٢: ٣٦ - ٣٧ و٤٦؛ أف ٦: ٥ و٩؛ كو ٣: ٢٢). وكلمة *kyrios* تأتي بمعنى "مالك" (مت ١٥: ٢٧؛ مر ١٢: ٩؛ لو ١٩: ٣٣؛ غل ٤: ١)، أو صاحب عمل (لو ١٦: ٣ و٥). والزوج يواجه زوجته باعتباره *kyrios*، أي أنه أرفع منها (١بط ٣: ٦). وإذا استُخدمت كلمة *kyrios* كأداة خطاب فيمكن أن تؤكد سلطة مِنَ هُوَ أعلى على مِنَ هُوَ أدنى منه، غير أنها يمكن أن تكون ببساطة أسلوباً ينم عن الأدب والذوق (مت ١٨: ٢١ - ٢٢؛ ٢٥: ٢٠ - ٢٦؛ ٢٧: ٦٣؛ لو ١٣: ٨؛ يو ١٢: ٢١؛ ٢٠: ١٥؛ أع ١٦: ٣٠). كما استخدم هَذَا اللقب أيضاً لمخاطبة الملائكة (١٠: ٤؛ رؤ ٧: ١٤) ولمخاطبة غير المعروف في الرؤية السماوية خارج دمشق (أع ٩: ٥؛ ٢٢: ٨ و١٠؛ ٢٦: ١٥). وتكرار كلمة *kyrios* مرتين تتناغم مع الاستخدام الفلسطيني لهما (مت ٧: ٢١ - ٢٢؛ ٢٥: ١١؛ لو ٦: ٤٦).

٢. الله باعتباره الـ *kyrios*. كثيراً ما يُدعى الله *kyrios*، ولا سيما في الاقتباسات العديدة مِنَ ع. ق والتي ترد فيها كلمة *kyrios* بدلاً مِنَ كلمة الرّبّ، الأمر الذي يتسق مع عادة النطق باللقب *kyrios* بدلاً مِنَ الإسم الذي هُوَ اختصار للحروف الأربعة في القراءات العامة (مثل؛ رو ٤: ٨ = مز ٣٢: ٢؛ رو ٩: ٢٨ - ٢٩ = إش ١٠: ٢٢؛ ١: ٩؛ رو ١٠: ١٦ = إش ٥٣: ١). وفي قصة الميلاد في لوقا كثيراً ما تشير كلمة *kyrios* إلى الله (مثل؛ ١: ٣٢؛ ٢: ٩) In the Gen وإذا ما صاحبتها كلمة أخرى فإن هَذَا يتمشى مع استخدام ع. ق لها، مثل؛ يد الـ *kyrios* يد الرّبّ (١: ٦٦) ملاك الـ *kyrios* الرّبّ (مت ١: ٢٠)، واسم الـ *kyrios* (يع ٥: ١٠)، روح الـ *kyrios* (أع ٥: ٩)، وكلمة الـ *kyrios* (أع ٨: ٢٥). وصيغة "يقول الـ *kyrios* (مثل؛ رو ١٢: ١٩ = تث ٣٢: ٣٥) مأخوذة أيضاً مِنَ ع. ق. وصيغة "ربنا وإلهنا" (رؤ ٤: ١١) تذكرنا باللقب الذي اتخذه الإمبراطور دوميتيان.

وكان يَسُوعَ يستخدم صيغ الكلام اليهودية حين يخاطب الله الآب مثل " *kyrios* السماء والأرض" (مت ١١: ٢٥؛ لو ١٠: ٢١). والله هُوَ "رب الحصاد" (مت ٩: ٣٨). وهو الحاكم الوحيد، ملك الملوك و*kyrios* الأرباب (انظر دا ٢: ٤٧)، الذي سيكون السبب في أن يظهر ربنا *kyrios* يَسُوعَ الْمَسِيح (اتي ٦: ١٥). والله هُوَ الخالق، وعلى هَذَا فهو رب الكل (أع ١٧: ٢٤). وبالاعتراف بالله كرب *kyrios* لنا، فإن ع. ج بصفة خاصة يعترف به أنه الخالق - وقد أعلنت قوته في التاريخ وسلطانه العادل على الكون برمته.

٣. يَسُوعَ باعتباره الـ *kyrios*. (أ) يَسُوعَ الذي عاش بالجسد على الأرض كـ *kyrios*. هذه الكَلِمَة التي قيلت عن يَسُوعَ وهو بالجسد على الأرض، كانت قبل كُلّ شئ صيغة أدب المخاطبة. وهذه ترجع بلا ريب للقب *Rabbi* (انظر مر ٩: ٥ مع مت ١٧: ٤؛ انظر أيضاً لقب "سيد" في يو ٤: ١٥؛ ٥: ٧؛ ٦: ٣٤). ثم إن مخاطبته على هَذَا النحو تعني الاعتراف بيَسُوعَ كقائد، كما تعني الرغبة في إطاعته (مت ٧: ٢١؛ ٢١: ٢٩ - ٣٠). ويَسُوعَ كابن الإنسان هُوَ *kyrios* السبت أيضاً، وله السيطرة على اليوم المقدس لدى شعب الله (مر ٢: ٢٨ - ٢٩). وحتى بعد موته وقيامته كانت لكلمات يَسُوعَ وهو بالجسد على الأرض سلطان بالنسبة للمجتمع الْمَسِيحِي. وقد لجأ بُولُسَ لكلمات الرّبّ ليتخذ قراراً بشأن موضوع ما (١كو ٧: ١٠؛ انظر ٢٥؛ ١تس ٤: ١٥؛ انظر أع ٢٠: ٣٥).

(ب) الْمَسِيح الممجد كرب *kyrios* صيحة الاعتراف التي تُستخدم في العبادة *kyrios Iēsous* [يَسُوعَ رب] ظهرت في وقت مبكر في المجتمع الْمَسِيحِي. وهذا الاعتراف مِنَ بين أقدم العقائد الْمَسِيحِية، إن لم يكن أقدمها على الإطلاق. لاحظ الصيغة الآرامية *Marana tha* (انظر ١كو ١٦: ٢٢؛ والتي تعني "تعال أيها الرّبّ"، "أتى ربنا"، أو "الرّبّ سيأتي" (انظر رؤ ٢٢: ٢٠).

وبهذا الاعتراف أخضع المجتمع الْمَسِيحِي نفسه لربه، غير أنه في الوقت نفسه اعترف به سيداً للعالم أيضاً (رو ١٠: ٩/أ؛ ١كو ١٢: ٣؛ في ٢: ١١). لقد أقام الله يَسُوعَ مِنَ الأمْوَاتِ و"أعطاه اسماً فوق كُلّ اسم" (في ٢: ٩؛ انظر إش ٤٥: ٢٣ - ٢٤)، أي الاسم *kyrios*، ومعه المكان الذي يتناسب مع هَذَا الاسم. و*kyrios* المقام يسود على الأحياء

(رو ١٤: ٩، *kyrieuō*). وتسجد له كُلّ ركبة في السموات والأرض. وحين يحدث هذا، سوف يُعبد الله الآب (انظر أف ١: ٢٠ - ٢١؛ ١بط ٣: ٢٢).

وقد دُعي يَسُوعَ الْمَسِيح سيداً على كُلّ ملوك الأرض، وملك الملوك ورب الأرباب (رؤ ١٧: ١٤؛ ١٩: ١٥ - ١٦). وبهذه الطريقة يكون قد أخذ نفس ألقاب الكرامة التي لله نفسه (١تي ٦: ١٥؛ انظر دا ٢: ٤٧). وطبقاً للفكر اليهودي المعاصر فالمجالات المختلفة للعالم في الطبيعة والتاريخ كانت تحكمها قوى مِلائكية. وبالنظر إلى أن يَسُوعَ قد رُفع الآن إلى وضع *kyrieuō* فقد أخضعت له كُلّ القوى ويتوجب عليها أن تعبده (أف ١: ٢٠ - ٢١؛ كو ٢: ٦ و١٠). وحين غلب يَسُوعَ كُلّ قوة (١كو ١٥: ٢٥) يسلم الملك لله الآب. لأنه بهذا تكون ربوبيته قد حققت هدفها، وسيكون الله الكل في الكل (١٥: ٢٨). والله الوَاحِدُ والرب يَسُوعَ الوَاحِدُ يقفان بالعارضة مع آلهة وأرباب العالم الوثني الكَثِيرِينَ (٨: ٥ - ٦؛ أف ٤: ٥ - ٦).

والدليل الكتابي على ارتفاع يَسُوعَ إلى المجد، وتنصيبه كرب نجده في مز ١١٠: ١، وهو المزمور الأكثر اقتباساً في ع. ج (انظر مثلاً؛ مت ٢٢: ٤٤؛ ٢٦: ٦٤؛ أع ٢: ٣٤؛ أف ١: ٢٠؛ عب ١: ٣ و١٣). والتفسير اليهودي لهذه الفقرة يتطلع إلى المستقبل المسياني، غير أنه بحسب إيمان الْمَسِيحِيين، نُقل هَذا الرجاء إلى الوقت الحاضر. وربوبية الْمَسِيح يَسُوعَ، هي حقيقة حاضرة. وهو يمارس بطريقة مستترة سلطان الله وربوبيته على العالم وسوف يأتي بها إلى تمامها في المستقبل. وهذا الإيمَان توضح في اعتراف توما (يو ٢٠: ٢٨): "ربي وإلهي". ولم ترَ الْمَسِيحِية الأولى أي انتهاك لوحدانية الله في تنصيب يَسُوعَ رباً، بل رأت فيه تأكيداً (١كو ٨: ٦؛ أف ٤: ٥؛ في ٢: ١١). إن الله هُوَ الذي جعل يَسُوعَ رباً (أع ٢: ٣٦) وجعله سيداً على كُلّ شئ.

وبقدر علمنا، لم تفكر كَنِيسَةِ ع. ج رسمياً في العلاقة بين الْمَسِيح المقام والله الآب على النحو الذي فعلته الكَنِيسَةِ في وقت لاحق. ولعلَه بوسعنا القول إنه لا يوجد تَعْلِيمَ عن الثالوث في ع. ج، لكن الكتبة فكروا في صيغ ثالوثية.

(ج) *kyrios* وعشاء الرّبِ. تظهر كلمة *kyrios* كثيراً في التعبيرات المرتبطة بعشاء الرّبِ. لاحظ العبارات التي هي بشكل جزئي pre-Pauline: "مائدة الرّبِ" (١كو ١٠: ٢١)، "مَوْتِ الرّبِ" (١١: ٢٦)، "كَأسُ الرّبِ" (١٠: ٢١ و١١: ٢٧)، "نغير الرّبِ" (١٠: ٢٢)، "عشاء الرّبِ" (١١: ٢٠ ← *kyriakos*، ٣٢٥٨). "حُكم علينا.. مِنَ الرّبِ" (١١: ٣٢) "مجرماً في جسد الرّبِ ودمه" (١١: ٢٧). وتشير هذه العبارات إلى أن عشاء الرّبِ هُوَ المكان الذي يخضع فيه المجتمع الْمَسِيحِي نفسه بطريقة خاصة لعمل الرّبِ *kyrios* الخلاصي، ويأخذون نصيباً مِنَ جسده وقوته (انظر أيضاً *deipnon*، ١٢٧٠).

(د) والروح القدس. *kyrios* علّم بُولُسُ المجتمع الْمَسِيحِي أن يميز بين الذي يتكلم بروح الله، وذاك الذي لا يتكلم هكذا (١كو ١٢: ٣). ولا يستطيع أي شخص أن يقول "يَسُوعَ رب" إلا بالروح القدس. وأي وَاحِدٌ يعترف بولائه ليَسُوعَ باعتباره *kyrios*، ينتمي إلى ع. ج، وينتمي إلى مجال الروح القدس، ولا ينتمي بعد إلى ع. ق وإلى الحرف. ومثل هَذا الشخص ينعم بالحرية: "وحيث روح الرّبِ هناك حرية" (٢كو ٣: ١٧).

(هـ) *kyrios* تحية استُخدمت في الرسائل. في التحيات الافتتاحية لرسائل بُولُسُ، كثيراً ما تُذكر عبارة "الرّبِ يَسُوعَ الْمَسِيح مع عبارة "الله الآب" (انظر مثلاً؛ رو ١: ٧؛ ١كو ١: ٣). وتحية الخَتام بعبارة: "نعمة الرّبِ *kyrios* يَسُوعَ الْمَسِيح معكم" واصلت التقليد السابق للتقليد البُولُسي الذي ربما ترجع أصولهَ إلى عشاء الرّبِ (انظر ١كو ١٦: ٢٣؛ ٢كو ١٣: ١٤؛ قل ٢٥). ووصف الله بأنه "أبو ربنا *kyrios* يَسُوعَ الْمَسِيح" يرجع إلى مجتمع الكَنِيسَةِ الأولى (رو ١٥: ٦؛ ٢كو ١: ٣؛ ١١: ٣١؛ انظر ١بط ١: ٣). وقد قدمت هذه الصيغة في الأساس في سياق يهودي (حمد الله). والمرسلون الْمَسِيحِيون لم يكتفوا بدعوة الناس إلى الإيمَانِ بالله الآب فحسب، بل وكذلك إلى الإيمَانِ بالرب *kyrios* يَسُوعَ (أع ٥: ١٤؛ ١٨: ٨).

٤. سيادة الـ *kyrios*. (أ) نشاط الكَنِيسَةِ قبل الـ *kyrios* يَسُوعَ. في كُلّ تعبير عن حياته كان المجتمع الْمَسِيحِي يقف أمام الرّبِ *kyrios* الذي له السلطان والذي يمارسه على المجتمع (١كو ٤: ١٩؛ ١٤: ٣٧؛ ١٦: ٧). وقد أعطى للمجتمع أن ينمو (١تس ٣: ١٢ - ١٣)، وأعطى الرسل سلطاناً (٢كو ١٠: ٨؛ ١٣: ١٠) وأعطى خدمات مختلفة لأعضاء جسده، الكَنِيسَةِ (١كو ٣: ٥؛ ٧: ١٧؛ ١٢: ٥). والـ *kyrios* يعطي أيضاً رؤى وإعْلانَات إلهية (٢كو ١٢: ١). وحَيَاةُ المجتمع الْمَسِيحِي بأكملها تحددها علاقته بالـ *kyrios* (رو ١٤: ٨). والجسد، أي الوجد الأرضي الكامل للمسيحي، ينتمي إلى الرّبِ، وهذا يستبعد التعامل مع العاهرات (١كو ٦: ١٣ - ١٧).

والـ *kyrios* يعطى لكل وَاحِدٌ قدراً مِنَ الإيمَانِ (١كو ٣: ٥ و٧: ١٧؛ أف ٤: ٥). وهو رب السلام ويعطي السلاَم (٢تس ٣: ١٦)، الرحمة (٢تي ١: ١٦)، والفهم (٢: ٧). وعلى أساس الإيمَانِ بالرب *kyrios* الْمَسِيح، فحتى العلاقات الأرضية بين السادة والعبيد تأخذ منحى جديداً. والخدمَة الأمينة للسادة (*kyrioi*) مِنَ البشر هي خدمة رب الكَنِيسَةِ (كو ٣: ٢٢ - ٢٤؛ انظر ١بط ٢: ١٣).

(ب) صيغة "بالْمَسِيح يَسُوعَ ربنا" ترد في معظم السياقات المختلفة. مثلاً؛ الشكر (رو ٧: ٢٥؛ ١كو ١٥: ٥٧)، والحمد (رو ٥: ١١)، والنصح (١٥: ٣٠؛ ١تس ٤: ٢). وفي مثل هذه العبارات تستخدم *kyrioi* بغية طلب قوة الرّبِ المقام لحَيَاةُ الكَنِيسَةِ ولحَيَاةُ الفرد.

وعبارة "في الرّبِ" ترد بصفة خاصة في كتابات بُولُسُ تحمل نفس معنى عبارة "بيَسُوعَ الْمَسِيح"، مثلاً؛ "في الرّبِ" "انفتح لي باب" مِنَ أجل الخدمة (٢كو ٢: ١٢)، ويؤكد بُولُسُ وينصح (أف ٤: ١٧؛ ١تس ٤: ١)، بُولُسُ عالم ومتيقن (رو ١٤: ١٤)، قُبل أناس (١٦: ٢؛ في ٢: ٢٩)، على الكَنِيسَةِ أن تفرح (٣: ١)، وتثبت (٤: ١)، يسلم كل منهم على الآخر (رو ١٦: ٢٢؛ ١كو ١٦: ١٩). وعلى الْمَسِيحِيين أن يتزوجوا في الرّبِ (٧: ٣٩)، وأن يتقووا في الرّبِ (أف ٦: ١٠)، وأن يسلكوا في الرّبِ (كو ٢: ٦). ويُختار الناس (رو ١٦: ١٣)، ويُحبون (١٦: ٨؛ ١كو ٤: ١٧) في الرّبِ، وفيه تعبهم ليس باطلاً (١٥: ٥٨). والحَيَاةُ كلها في الحاضر والمستقبل تحددها حقيقة التعبير عن الْمَسِيح بهذه الصيغة: بُولُسُ وكنائسه يقفون في محضر قوة الـ *kyrioi* ويستظلون بظلها.

(ج) أقوال عن المجئ الثاني للمسيح. الْمَسِيحِيون في الوقت الحاضر متغربون عن الـ *kyrioi* ويتطلعون إلى أن يكونوا معه (٢كو ٥: ٦ و٨). وأولئك الذين يكونون أحياء عند المجئ الثاني سيُختطفون لملاقاة الـ *kyrioi* الرّبِ (١تس ٤: ١٧). وهكذا تتطلع كنائس ع. ج إلى العودة المرئية المستقبلية للمسيح، وإلى الوحدة النهائية مع رب الحَيَاةُ والموت. ونحن نقرأ عن يوم الرّبِ (١كو ١: ٨؛ ٥: ٥؛ ٢كو ١: ١٤؛ ١تس ٥: ٢؛ ٢تس ٢: ٢). مجئ [*parousia*] ربنا [*our kyrios*]، (٢تس ٢: ١)، وظهور[*epiphaneia*] ربنا الممجد عند مجيئه سيكون هُوَ الديان (٢تس ١: ٩؛ ٢: ٨) والمخلص (في ٣: ٢٠).

٥. مشتقات *kyrios* (أ) *kyria* (مؤنث كلمة *kyrios*) معناها سيدة، مالكة، أو ربة البيت. وفي ع. ج لا ترد إلا في ٢يو ١؛ ٥ حيث تشير إلى الكَنِيسَةِ (انظر الآية ١٣، حيث الكنائس أخوات وأعضاؤها أبناء). وإذ يخاطب الكاتب الكَنِيسَةِ بلقب "السيدة" فإنه بذلك يعبر عن احترامه لها ويبجلها باعتبارها مِنَ عمل الـ *kyrios*.

(ب) *kyriotēs*، قوة الرّبّ، أو مركزه أو سلطانه وهذه الكَلِمَة ترد في ع. ج بصيغة الجمع في إشارة إلى قوى ملائكية (أف ١: ٢٠ - ٢١؛ كو ١: ١٦). وتؤكد رسائل ع. ج على أن المَسِيح الممجد يسود على هذه السيادات. وكلمة *kyriotēs* لا ترد إلا بصيغة المفرد في يه ٨؛ ٢بط ٢: ١٠، حيث لا تشير إلى ملائكة بل إلى سيادة الله.

(ج) *kyrieuō*، يكون رباً ويتصرف كسيد. هَذَا الفعل يرد في ع. ج ٧ مرات. ويتسم حكم الملوك شعوبهم بأنهم يسودونهم ويتسلطون عليهم (لو ٢٢: ٢٥) لأَنَّهُمْ يسيئون استغلال سلطانهم لأغراض أنانية، أما التلاميذ عليهم بالأحرى أن يسعوا إلى أن يخدموا، كما فعل يَسُوعَ (٢٢: ٢٦ - ٢٧). ويستخدم بُولُسُ كلمة *kyrieuō* لوصف علاقات السيادة. ولأن المَسِيح قد قام مِنَ الأمْوَاتِ، فإن المَوْتِ لا يسود عليه بعد (رو ٦: ٩). لأنه لهذا مات المَسِيح وقام وعاش لكي يسود على الأحياء والأمْوَاتِ (١٤: ٩). والله هُوَ سيدَ أولئك الذين يسودون (١تي ٦: ١٥). ومن حيث أن المَسِيحِيين اعتمدوا لموت المَسِيح وقاموا معه (رو ٦: ٣ - ٤) فلا يجب أن تسود عليهم الخَطِيئَة بعد (٦: ١٤). لأَنَّهُمْ ليسوا بعد تحت النعمة (٧: ١ و٦). ولم يكن بُولُسُ يريد أن يسود على إيمان مؤمني كورنثوس بل أراد أن يعمل معهم مِنَ أجل سرورهم (٢كو ١: ٢٤).

(د) *katakyrieuō*، يسود، يغلب. البادئة *kata*، لها قوة سلبية. وهذه الكَلِمَة ترد في ع. ج ٤ مرات. ومن سمات الحكام الوثنيين أن يمارسوا السيادة مِنَ أجل طموحاتهم الشخصية، الأمر الذي يتعارض مع مصالح الشعب وخيره (مت ٢٠: ٢٥؛ مر ١٠: ٤٢). وهذا الفعل يصف أيضاً الرجل الذي كان فيه الروح الشرير والذي وثب على أبناء سكاوا السبعة "وغلبهم وقوي عليهم" (أع ١٩: ١٦) عندما حاولوا أن يقلدوا المَسِيحِيين الذين كانوا يخرجون الشياطين. وأخيراً، ينصح بُولُسُ الشيوخ بألا يسودوا على الرعية بل يصيروا أمثلة لهم (١بط ٥: ٢ - ٣).

انظر أيضاً *theos*، الله، إِلَهٌ (٢٥٣٦)؛ *Emmanouēl*، عمانوئيل (١٨٤٢)؛ *despotēs*، رب، سيد (البيت)، المالك (١٣٠٥)؛ *kyriakos*، الرباني [العشاء أو اليوم] (٣٢٥٨).

٣٢٦٣ κυρόω، κυρόω، (*kyroō*)، تأكيد، تصديق، يُمكّن (٣٢٦٣)؛ προκυρόω، (*prokyroō*)، يؤسس، يسبق فيؤكد (٤٦٢٣).

ث ي&ع. ق كلمة *kyroō* مشتقة مِنَ كلمة *kyros* ومعناها سلطة أو صلاحية. وهي تعبر عن فكرة التصديق على كافة نوعيات النصوص وتأكيدها. وترد هذه الكَلِمَة في سب ٣ مرات، منها مرتان في صيغة المبني للمجهول لتأكيد ملكية (تك ٢٣: ٢٠؛ لا ٢٥: ٣٠؛ انظر أيضاً ٤ مك ٧: ٩).

ع. ج في غل ٣: ١٥ و١٧ وردت كلمتان *kyroō* و*prokyroō* بالإرتباط مع التصديق على وصية (العهد). وفي ٢كو ٢: ٨ يستخدم بُولُسُ الكَلِمَة الأولى في مناشدته مؤمني كورنثوس أن يمكنوا (يؤكدوا) محبتهم للأخ الذي أخطأ.

انظر أيضاً *bebaios*، ثابت، وطيد (١٠١٠)؛ *themelios*، أساس (٢٥٢٩)؛ *asphaleia*، حزم، حقيقة، أمن (٨٥٤).

٣٢٦٦ κωλύω، κωλύω، (*kōlyō*)، يمنع، يعوق، يُحَرّم (٣٢٦٦).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *kōlyō* في ث ي كان يُقصد بها أساساً يقصر، ثم أخذت بعد ذلك معنى "يعوق" وهناك أقوال مألوفة مرتبطة بهذا الفعل مثل *ti kō-lyei* ومعناها: ولم لا؟ *ouden kōlyei*، يتقدم بأي وسيلة.

٢. يرد الفعل ٣٣ مرة في سب، منها ١٩ مرة في أسفار الأبوكريفا. ومعناه الأساسي "يمنع" (انظر أي ١٢: ١٥؛ حز ٣١: ١٥)، ويُستخدم غالباً بمعنى يكبح أو يمنع. والفاعل قد يكون الله (١صم ٢٥: ٢٦؛ حز ٣١: ١٥)، أو الناس (مثل؛ موسى، عد ١١: ٢٨، كاتب المزامير: مز ٤٠: ٩؛ ١١٩: ١٠١)، وفي حين أن المفعول لهذا الفعل قد يكون الناس (تك ٢٣: ٦؛ عد ١١: ٢٨؛ مز ١١٩: ١٠١) وأشياء مثل؛ الريح أو المَاءِ (أي ١٢: ١٥؛ جا ٨: ٨؛ حز ٣١: ١٥). والسياق إما أن يكون دنيوياً (مثل؛ تك ٢٣: ٦)، أو دينياً.

ع. ج ١. ترد كلمة *kōlyō*، ٢٣ مرة في ع. ج معظمها يرد غالباً في كتابات لوقا. وإلى جانب استخدام دنيوي خالص فيما يخص التهرب مِنَ الضرائب (لو ٢٣: ٢)، كما أن له أيضاً استخدام لاهوتي. (أ) مِنَ وجهة نظر الموضوع، الذي يعود في معظمه إلى الشعب. وقد مُنع العسكر مِنَ قتل بُولُسُ (أع ٢٧: ٤٣)، ومُنع الأطفال مِنَ الإتيان إلى يَسُوعَ (مر ١٠: ١٤)، ومُنع بُولُسُ مِنَ الذهاب إلى روما (رو ١: ١٣)، ومن مواصلته إرساليته (١تس ٢: ١٦). ويلاحظ المرء استثناء في ١كو ١٤: ٣٩، لأن ما لا يجب منعه هُوَ التكلم بالسنة.

(ب) هناك تنوع بالنسبة للفاعل الذي يأتي لهذا الفعل: قائد المئة الروماني (أع ٢٤: ٢٣؛ ٢٧: ٤٣)، التلاميذ (مر ١٠: ١٤)، أحد المُؤْمِنِينَ (لو ٦: ٢٩)، الروح القدس (أع ١٦: ٦) الظروف (رو ١: ١٣)، أو المَوْتِ (عب ٧: ٢٣).

(ج) وفي معظم الحالات يُستخدم الفعل في الكرازة بالإنجيل (أع ١٦: ٦؛ رو ١: ١٣؛ ١تس ٢: ١٦، بمعنى أوسع، ١كو ١٤: ٣٩). منع الروح القدس بُولُسُ مِنَ الكرازة بالإنجيل في أسيا المقاطعة الرومانية ويوضح لوقا هنا، كيف أن الله يقود الطَرِيقُ إلى أوروبا. وفي لو ١١: ٥٢ يدين يَسُوعَ الناموسيين لأَنَّهُمْ منعوا النَاس مِنَ معرفة الناموس (مت ٢٣: ١٣ "مَلَكُوتَ السموات"، وجاءت بها *kleiō* بمنع يقفل [انظر ٣٠٩٠].

٢. وإنه لأمر لافت أن كلاً مِنَ بُولُسُ (تلميحاً في رو ١: ١٣)، ولوقا (انظر أع ١٦: ٦) يرى أن الأصل الأساسي في المنع بالنسبة للمسيحيين ليس في علاقتهم بأعمال الناس، بل في علاقتهم بالله نفسه (أو بروحه القدوس، أو بيَسُوعَ). وعلى الرغم مِنَ ذلك، فإن قرارات التلميذ نفسه وكذلك أعماله هي التي تبين بوضوح ما إذا كان إيمانه (أو إيمانها) قادراً على أن ينمو ويتطور على الرغم مِنَ منعه أو مِنَ أية معوقات تعترض سبيله (انظر ١كو ٩: ٤ و٧ - ١٨؛ ١بط ٣: ٧). ونفس الشئ ينطبق على الكَنِيسَة ككل.

٣. وثمة استعمال هام لهذا الفعل جاء وليد فكرة منع المعمودية. وفي القرن الأول، أصبحت *kōlyō* التعبير الفني لرفض المعمودية أو عدم رفضها - وهذا قد يكون مرده، ولا جزئياً، استخدام هَذَا الفعل بالارتباط مع المعمودية في ع. ج (أع ٨: ٣٦؛ ١٠: ٤٧؛ ١١: ١٧).. ثم إن مر ١٠: ١٤؛ مت ١٠: ١٣؛ لو ١٨: ١٥ - ١٦ كانت تُستخدم بصفة منتظمة في الحجج المقدمة ضد التشكك في عماد الأطفال.

انظر أيضاً *enkoptō*، يعوق، يصد (١٦٠١).

٣٢٧٣ κωφός، κωφός، (*kōphos*)، أصم، أخرس (٣٢٧٣).

ث ي&ع. ق كلمة *kōphos* في ث ي تعني بشكل عام "متبلد الحس أو غبي"، غير أنها على نحو أفسس قد تأتي بمعنى أصم، أو أخرس. وفي الاستخدام اليهودي تأتي كلمة *kōphos* بمعنى "أخرس" في حكمة ١٠: ٢١؛ وبمعنى "أصم" في خر ٤: ١١؛ مز ٣٨: ١٣؛ إش ٤٣: ٨. واستُخدمت هذه الكَلِمَة استخداماً مجازياً عن الأوثان في حب ٢: ١٨.

ع. ج لم ترد كلمة *kōphos* سوى في الأناجيل فقط. وهذه الكَلِمَةَ جاءت في مر ٧: ٣٢ و٣٧ ولاَ بُدّ أنها جاءت بمعنى أصم بالنظر إلى أن النص استخدم أيضاً كلمة نادرة هي *mogilalos* (لديه إعاقة في الكلام) وتضمنت المعجزة هبة السمع (٧: ٣٥. ولقد استُخدمت كلمة *kōphos* بالنسبة لصبي كان يلبسه روح نجس. وكان هَذَا الروح أخرس (*alalos*، ٩: ١٧)، وحين خاطبه يَسُوعَ استخدم كلمة *kōphos* الأمر الذي يشير إلى الصمم. وفي مت ١١: ٥؛ لو ٧: ٢٢ كان جزءاً مِنَ الدليل على حقيقة مسيانية يَسُوعَ عند يوحنا المعمدان هي أن "الصم *kōphoi* يسمعون".

غير *kōphos* أن قد تأتي أيضاً بمعنى أخرس. وفي مت ٩: ٣٢ - ٣٣؛ ١٢: ٢٢؛ لو ١١: ١٤ وُجه النقد ليس بأنه يجري معجزات الشفاء بقوة شَيْطَانية، وكان ذلك مرده أنه قام بشفاء رجل أخرس *kōphos*، لكنه الآن يتكلم (انظر مت ١٥: ٣٠ - ٣١). وفي لو ١: ٢٢ كان مِنَ شأن الرؤيا التي رآها زكريا وهو في الهَيْكَل أنه لم يستطع أن يتكلم (*kōphos*).

Λ lambda

٣٢٧٥ λαγχάνω، λαγχάνω، (lanchanō)، يحصل بالقرعة على، يسحب القرعة لـ، يقترع، تصيبه القرعة (٥٢٧٥).

ث ي& ع.ق المعنى الأدبي الأساسي لـ lanchanō هُوَ الحصول عَلَى شيء ما بالقرعة. في أثينا، كان كلٌ مِنَ المناصب السياسية والتصاريح بإقامة دعاوى في المحاكم القانونية يُمنح بالقرعة. وتدل الكَلِمَةَ، بشكل أكثر توسعا، عَلَى الحصول عَلَى أي شيء بالقرعة، أي عَلَى نحو غير متوقع- مصادفة بدلاً مِنَ مجهود الشخص. يستخدم الفعل في سب عَلَى حصول شاول عَلَى الملكية، بتعيين إِلَهي (١صم ١٤: ٤٧ قا؛ حك ٨: ١٩؛ ٣مك ٦: ١).

ع.ج يظهر الفعل lanchanō في يو ١٩: ٢٤ في معنى غير كلاسيكي عند إلقاء القرعة عَلَى قميص يَسُوعَ. وفيما عدا ذلك فهو يُشير إلى التعيين الإِلَهي بغض النظر عن السمة الشخصية. يحصل زكريا بالقرعة عَلَى شرف تقدمة البخورفي هَيْكَلِ الرَّبّ (لو ١: ٩). وفي أع ١: ١٧ يُشير بطرس إلى تعيين يَهُوذَا مِنَ قبل المَسِيحَ في الخدمة الرسولية. وفي ٢بط ١: ١ يُخاطب بطرس أولئك الذين (مِنَ المفترض انهم أميين) نالوا بالنعمة "إِيمَاناً ثَمِيناً مُسَاوِياً لَنَا".

انظر أيضاً kathistēmi، يقيم، يُجعل، يُعيّن، يصاحب (٢٧٧٠)؛ horizō، يُعيّن، يتعين، يحتّم (٣٩٨٨)؛ paristēmi، يحضر، يُحضر، يُقدّم، يقوم، يقيم، يقف، يثبت (٤٢٢٥)؛ procheirizō، يقرر، يُعيّن (٤٧٤١)؛ tassō، يرتب، يُعين (٥٤٣٥)؛ tithēmi، يضع، يودع، يُعيد، يُعين (٥٥٠٢)؛ prothesmia، وقت مُعيّن (٤٦٠٧)؛ cheirotoneō، يُعين (٥٩٣٦).

٣٢٧٨ (lailaps، ريح عاصفة) ←٨٤٧.

٣٢٨١ (laleō، يتكلم، يتحدث، يقول، يُدردش) ←٣٣٦٤.

٣٢٨٤ λαμβάνω، λαμβάνω، (lambanō)، يأخذ، يحصل، ينال (٣٢٨٤)؛ ἀναλαμβάνω، (analambanō)، يرفع، يأخذ لنفسه، يحمل (٣٧٧)؛ ἀνάλημψις، (analēmpsis)، قبول، إرتفاع (٣٧٨)؛ ἐπιλαμβάνομαι، (epilambanomai)، يُمسك، أمسك، يصطاد (٢١٣٨)؛ καταλαμβάνω، (katalambanō)، يستولي عَلَى، يُمسك، يُحرز، يأخذ حيازة، يغلب (٢٨٩٨)؛ μεταλαμβάνω، (metalambanō)، ينال حصة (٣٥٦١)؛ μετάλημψις، (metalēmpsis)، مشاركة، تناول (٣٥٦٢)؛ παραλαμβάνω، (paralambanō)، يأخذ، يقبل، يتسلم (٤١٦١)؛ προλαμβάνω، (prolambanō)، توقع، يأخذ، يحصل عَلَى (٤٦٢٤)؛ προσλαμβάνω، (proslambanō)، يأخذ، يقبل أو يَتقبّل في جماعته (٤٦٨٩)؛ πρόλημψις، (proslēmpsis)، دخول، قبول، إقتبال (٤٦٩١)؛ὑπολαμβάνω، (hypolambanō)، يقبل، يعتقد، يظن، يفترض، يجيب (٥٦٩٦)؛ ἀπολαμβάνω، (apolambanō)، يأخذ، يسترد، يستوفي، يقبل (٦٥٥)؛ ἀνεπίλημπτος، (anepilēmptos)، فوق اللوم، بِلاَ لَوْم (٤٥٥).

ث ي& ع.ق ١. (أ) في ث ي lambanō تعني في الأصل "يأخذ أو "يمسك بـ". ويُمكن أن تُشير إلى كلٍّ مِنَ الأعمال الحسنة والعدائية وكمفعول به فهي تُشير إما إلى أناس أو أشياء؛ مثل؛ اتخذ زوجة، جمع الضرائب، إتخذ قراراً، إتخذ طريقاً، وترد بشكل مجازي للشجاعة. مِنَ الممكن أن يمتلك الخوف أو الإرهاب عَلَى شخص أيضاً، ومن ثم تأتي lambanō بمعنى الإستسلام؛ وكانت تُستعمل لتغطي كُلّ مجالات الحَيَاةُ، مِنَ أشياء بسيطة إلى البركات الرُوحَية.

(ب) في تقوية التركيبات أو تضخيم المعنى الأساسي. analambanō يعني الإستلام (من) عَلَى مستوى عالي، يستلم لنفسه؛ الاسم المطابق analēmpsis يعني رفع أو موافقة عَلَى. أما hypolambanō فتعني يرفع مِنَ أسفل، ويستحوذ عَلَى، ويعي عقلياً، ويعتنق رأياء أما epilambanō فيقصد بها الإمساك، وَ يحتل، ويُساعد؛ أما في المبني للمتوسط فتعني يحصل عليه لنفسه، katalambanō يقوي النية الأصلية ويُقصد بها الإستيلاء عَلَى، وَ يمسك بقبضة محكمة؛ وفي المبني للمتوسط إستولى عليه لنفسه، وَ التخوف العقلي أساساً الإدراك والفهم، metalambanō يُقصد بها المُشاركة في، ويحصل عَلَى، ويستلم؛ كما تدل metalēmpsis عَلَى الإشتراك، والقبول، وَ prolambanō تعني الأخذ في التقدم، وَ يُحبط، وَ proslambanō يُقصد بها يأخذ زيادة، وَ يقترب من؛ وفي المبني للمتوسط تعني يأخذ عَلَى إنفراد، ويسمح. إن الاسم المطابق هُوَ proslēmpsis ، تسليم، قبول، paralambanō يُقصد به مساعدة شخص ما في الإقتراب مِنَ نفسه، ويأخذ منصب أو شيء.

٢. (أ) ترد الكَلِمَةَ lambanō ومركباتها في سب كثيراً، وهي غالباً كترجمة للكلمة lāqah، وتعني كفعل مبني للمعلوم الأخذ بالسيطرة عَلَى؛ مثل؛ يأخذ سيفاً (تك ٣٤: ٢٥) أو يتخذ زوجة (٤: ١٩). وفي خر ١٥: ١٥ أقوياء موآب تأخذهم رجفة. وفي المبني للمجهول يعني يستلم، ونادراً ما نجده؛ مثل؛ تستلم هدايا، ورشاوى (١صم ٨: ٣)، أو منصب أو مكافأة (مز ١٠٩: ٨؛ أم ١١: ٢١).

(ب) المُركّبات التالية قد تُذكر، analambanō يُستخدم بشكل منتظم في سب؛ كما أن لَهُا مغزى لاهوتي هام جداً عندما يكون الفعل في الماضي البسيط المبني للمجهول كما في ترجمة أخنوخ (سي ٤٩: ١٤) وَإِيلِيَّا (٢مل ٢: ١١؛ سي ٤٨: ٩؛ ١مك ٢: ٥٨). وسب تستعمل الفعل epilambanō في معناه الأصلي للإمساك أو السيطرة ٢صم ١٣: ١١؛ أش ٣: ٦؛ أر ٣١: ٣٢= سب ٣٨: ٣٢؛ زك ١٤: ١٣. كما يصف الفعل katalambanō قبضة الله الممسكة بإحكام، حيث تقبض يد عَلَى اللهُ عَلَى العالم (أش ١٠: ١٤)، وتحصر البشر (أي ٥: ١٣)، ويدرك غير المُدرك (٣٤: ٢٤). يتساءل البشر كيف لَهُم أن يتخيلوا الله ويُمسكون ببره وحكمته، وبقول آخَرَ: يجعلونها في ملكيتهم (سي ١٥: ١؛ ٢٧: ٨). كما تقبض قوات الدمار عَلَى البشر أيضاً وتهاجمهم (تك ١٩: ١٩؛ عد ٣٢: ٣٣). وتدل proslambanō عَلَى الطريقة التي بها يجذب اللهُ إليه شعبه أو يختارهم لنفسه مخلصاً إياهم مِنَ الخطر والعوز (مز ١٨: ١٦؛ ٢٧: ١٠؛ ٦٥: ٤؛ ٧٣: ٢٤؛ حك ١٧: ١١).

(ج) الفعل paralambanō لَهُ معنى متميز في اليونانية واليهودية، ويُقصد به إستلام وإشارة إلى الطَرِيقُ الذِي يُهيمن عليه التقليد، سواء كان ذلك التَعْلِيمَ أو تدريب الفيلسوف، أو الأسرار وطقوس الأديان

السرية. والتقليد اليهودي حدد نفسه في التوراة وتفسيرها (قا؛ مر ٧: ٤). والرابيون أيضاً، إتبعوا طريق بحث مؤكد في التَّعْلِيمَ ملتزمين بشروط السرية الصارمة لكي يتجنبوا سوء الفهم بين غير النقيين دينيا.

ع.ج ١. يظهر الفعل *lambanō* في ع. ج ٢٥٨ مرة، خاة في مت، وَ يو، وَ رؤ (أ) لِهٰذا الفعل تشكيلة واسعة مِنَ المعاني: للأخذ (في معنى الفعل المبني للمعلوم)، مثل؛ خبز، مصابيح، العُشر، وَ (مجازيا) حمل صليبه (مت ١٠: ٣٨) أو صورة العبد (في ٢: ٧). كما يُقصد به أيضاً ينقل، أو إمتلاك شيء، مثل؛ يُحوّل مال (مت ٢٨: ١٥)، والأمراض (٨: ١٧، قا؛ أش ٥٣: ٤)، وإكليل (رؤ ٣: ١١)، والسلام عن الأرض (٦: ٤). وفي سياق لاهوتي يَسُوعَ لَهُ القدرة عَلَى أن يُعيد نفسه لِلحَيَاةُ ثانية (يو ١٠: ١٨). كما أن للعدو أيضاً القدرة عَلَى مهاجمة حَيَاةُ الناس (قا؛ مت ٢١: ٣٥- ٣٩) أو القبض عَلَى المرضى (لو ٩: ٣٩). وكذا المشاعر تُسيطر عَلَى الناس (٥: ٢٦؛ ٧: ١٦). علاوة عَلَى ذلك، فالْكَلِمَةُ *lambanō* لَهُا معنى إدخال شخص ما إلى بيت، وأيضاً قبول يَسُوعَ (يو ١: ١٢؛ ٥: ٤٣؛ ١٣: ٢٠) أو قبول كلامه (١٢: ٤٨؛ ١٧: ٨).

(ب) في أكثر حالات الفعل *lambanō* في حالة المبني للمجهول يُقد به الإستلام؛ مثل؛ عضة، مال، تقدمة. وبالنسبة للموضوعات اللاهوتية: الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ (مر ١٠: ٣٠) الرُوحَ (يو ٧: ٣٩) نعمة (رو ١: ٥) دينونة (مر ١٢: ٤٠) غفران (أع ١٠: ٤٣)، ورحمة (عب ٤: ١٦). كما يُستعمل الفعل *lambanō* أيضاً للإسهاب في المبني للمجهول؛ مثل؛ ينال إستنارة، وَ يكون متعلما (١كو ١٤: ٥).

هَذَا الفعل هام لاهوتيا: فاللهُ يُعطي، والبشر يستلمون (i) يستلم يَسُوعَ تكليفه، والرُوحَ، والقدرة (يو ١٠: ١٨، أع ٢: ٣٢؛ رؤ ٢: ٢٧). وهو عطية الله وحَيَاةُ الله التي تُقبل بالإستلام. بأخذه صورة عبد (في ٢: ٧)، وبأخذه ضعفاتنا (قا؛ مت ٨: ١٧ وهو يُشير إلى أش ٥٣)، وهو مِنَ قبل عَلَى نفسه أن يموت عن الأثيم وانجز المهمة التي قبلهُا مِنَ الآب (يو ١٠: ١٨). وأيضاً بقيامته وإرتفاعه: فهو المصلوب الجدير بالقبول "مُسْتَحِقٌ هُوَ الْحَمَلُ الْمَذْبُوحُ أَنْ يَأْخُذَ الْقُدْرَةَ وَالْغِنَى وَالْحِكْمَةَ وَالْقُوَّةَ وَالْكَرَامَةَ وَالْمَجْدَ وَالْبَرَكَةَ" (رؤ ٥: ١٢).

(ii) فقط عندما نأخذ/ نقبل نجد أنفسنا، ونقف في نطاق أمر اللهُ وخطته التي كشفها يَسُوعَ الْمَسِيحَ لأولئك الذين يسمعون شهادة يَسُوعَ، فقبول هذه الْكَلِمَةَ يُقرر الحَيَاةُ أو الْمَوْتِ. عند هذه النقطة، يُميز يوحنا بين الموضوعات المختلفة التي تؤخذ وتقبل والتي تُرفض. فأولئك الذين يقبلون الإستشهاد مِنَ أجل شهادة يَسُوعَ يختمون عَلَى أن "اللهَ صَادِقٌ" (يو ٣: ٣٣). وأولئك الذين يقبلون كلمات يَسُوعَ يكسبون معرفة إعلان: أن يَسُوعَ قد أتى مِنَ الله واستلم حياته مِنَ الله (١٧: ٨؛ قا؛ ١كو ٢: ١٢). لذا؛ يَسُوعَ نفسه الَّذِي هُوَ كلمة الله، يُمكن أن يصبح مفعولاً به إعتقاد مقبول. فأولئك الذين يقبلونه لَهُم نصيب في نعمته التي لا تنضب ويستلمون الرُوحَ القدس (يو ١: ١٦؛ ٧: ٣٩؛ ٢٠: ٢٢). وأما أولئك الذين لا يقبلونه، وبقول آخَرَ: لا يعترفون أو يقرون به، سيدانون (١٢: ٤٨). تلك الْكَلِمَةُ نفسها لِيَسُوعَ سيكون قاضي عَلَى اليوم الأخير.

(iii) بالنسبة للمعنى عند بُولُسُ فإن الفعل *lambanō* يعني المشاركة في إتمام الوعد في الْمَسِيحَ (غل ٣: ١٤)، وقبول أخذ الرُوحَ (رو ٨: ١٥)، وَ قبول النعمة وهبة البر (٥: ١٧)، كما قبل هُوَ نفسه إستلام الرسولية كعلامة خاصة لنعمة الله (١: ٥). وعلى الرغم مِنَ أن الفقير في نظر الله،فإن أولئك الذين يأخذون غنى واسع (١كو ٤: ٧)، لأنَهُمْ عندما يقبلون ينالون الخلاص، وشركة مع الْمَسِيحَ، والحَيَاةُ في العالم المستقبلي (في ٣: ١٢- ١٤).

٢. تُظهرُ الْمُركَبَاتُ *analambanō* وَ *hypolambanō* مظهر القبول/ الأخذ. (أ) فالْكَلِمَةَ *analambanō* يُقصد بها الأخذ مع أو الرفع/ الحمل، وَ يأخذ شخص ما في الداخل (أع ٢٠: ١٣- ١٤؛ ٢تي ٤: ١١). ومِنَ ثم فأمر بُولُسُ بـ "احْمِلُوا [خذوا ت.ي& اتخذوا ت.ك.ح] سِلاَحَ اللهِ الْكَامِلَ" هُوَ صورة قوية للمعركة الشرسة بين الْمُؤْمِنِينَ وقوات الظلمة (إف ٦: ١٣؛ قا؛ ٦: ١٦). وفي الماضي البسيط المبني للمجهول، يُستخدم الفعل للتأكيد عَلَى الشخص الْمُقام (أع ١: ١١؛ اتي ٣: ١٦). كما أن الفعل *analēmpsis*، يُفع عالياً، كونه يُرفع يرد في ع. ج فقط في لو ٩: ٥١، وهو مُترجم عموماً لعود الْمَسِيحَ، لكن الفعل *analēmpsis* يُمكن أن يعني أيضاً مَوْتِ، يموت. وع. ج يتضمن الفكرتين في توقع مَوْتِ يَسُوعَ، حيث أن الْمَوْتِ يتضمن تمجيد الرَّبّ.

(أ) ترد *hypolambanō* في ع. ج ٥ مرات؛ مثل؛ أع ١: ٩ "وَأَخَذَتْهُ سَحَابَةٌ عَنْ أَعْيُنِهِمْ"، وهذا النص يقترح أخذاً مِنَ أسفل لأعلى. وفي ٣يو ٨ يحث الكاتب عَلَى قبول الغرباء، وبقول آخَرَ: إظهار الكرم والإهتمام بهم. وعندما نتوسع إلى عمليات عقلية فإننا نجد أن *hypolambanō* يُمكن أن تعني إلتقاط كلمات شخص ما وإجابته (لو ١٠: ٣٠)، ويظن (أع ٢: ١٥).

٣. تُشدد الْمُركبات *epilambanomai* وَ *katalambanō* عَلَى المعنى الأصلي للكلمة وتعني "يُمسك بـ" (أ) تدل *epilambanomai* عَلَى كلا مِنَ الإعتقال العنيف وَ قبضة اليد الواثقة. عَلَى سبيل المثال: يُمسك بُولُسُ مِنَ قبل معارضية (أع ١٧: ١٩؛ قا؛ ٩: ٢٧؛ ١٦: ١٩؛ ١٨: ١٧؛ ٢١: ٣٠، ٣٣؛ ٢٣: ١٩). ومجازياً يُقصد بـ *epilambanomai* الإمساك بشخص ما مِنَ خلال كلامه، مثلما هُوَ الحال في محاولة إمساك معارضي يَسُوعَ مِنَ كلامه (لو ٢٠: ٢٠). وعندما أمسك يَسُوعَ بيد الأعمى، والأطفال، والإِنْسَانِ المريض بالإستسقاء (مر ٨: ٢٣؛ لو ٩: ٤٧؛ ١٤: ٤)، وعندما مدّ يده لِيُمسك بيد بطرس عندما أوشك عَلَى الغرق (مت ١٤: ٣١). يجد بُولُسُ في *epilambanomai* الْكَلِمَةَ الصحيحة لِتمييز حركة الإيمَانِ وهو متجه إلى الحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ" وَأَمْسِكْ بِالْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ" (اتي ٦: ١٢). والْكَلِمَةَ *anepilemptos* نزيه/ بلاَ لَوْم (اتي ٣: ٢؛ ٥: ٧؛ قا؛ ٦: ١٤)، مِنَ مؤهلات أعضاء الْكَنِيسَةِ والأَسَاقفة في عنايتهم بالأرامل.

(ب) تُشير *katalambanō* في ع. ج إلى هجوم القوى الشريرة بالإضافة إلى سيطرة الْمَسِيحَ عَلَى الناس. فالولد المصاب بالصرع هوجم بِرُوحَ خرساء وصرعته عَلَى الأَرْضِ (مر ٩: ١٨). والظلمة لا تقبل النور وبقول آخَرَ: لا تقبل ولا تدرك بالْمَسِيحَ (يو ١: ٥؛ قا؛ ١: ١١)؛ كما أن الظلمة تُدرك أولئك الذين ليس لديهم الْمَسِيحَ (١٢: ٣٥). يحذر بُولُسُ قراه مِنَ الإعتماد الخاطيء عَلَى إيمانهم في ضوء يوم الرَّبّ القادم (اتس ٥: ٤). وعلى الجانب الإيجابي تُشير *katalambanō* إلى دعم/ إمساك الْمَسِيحَ للمؤمن، فبُولُسُ إعتقل مِنَ قبل يَسُوعَ الْمَسِيحَ، فهو مَلَكٌ للمسيح، ومن ثم فهو يسعى نحو الغرض الاسمى للدعوة (في ٣: ١٢- ١٣). وعلى الشخص الَّذِي هُوَ مُمسَك أن يجاهد للحول عَلَى إكليل الفوز للحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ (اكو ٩: ٢٤). أما الفعل *katalambanomai* المبني للمتوسط فهو يدل عَلَى الإمساك بالحقيقة، التي يدرك منها الشخص أعمال اللهُ المخفية (أع ٤: ١٣؛ ١٠: ٣٤؛ ٢٥: ٢٥). وفي رو ٩: ٣٠ يدرك الأممي البر، عَلَى الرغم مِنَ أنهم لم يسعى إليه، وفي أف ٣: ١٨ يدرك الْمُؤْمِنِ مدى محبة الله.

٤. الكلمتان *metalambanō* ترد ٧مرات، وَ *metalēmpsis* ترد مرة وَاحِدٌ (فقط في ١تي ٤: ٣) وتشير إلى الْمُشاركة في المنافع الْجَسَدية والرُوحية. فالطعام يؤخذ ويؤكل (أع ٢: ٤٦؛ ٢٧: ٣٣؛ قا؛ ٢تي ٢: ٦)؛ وقد خلقه اللهُ "لِتُتَنَاوَلَ بِالشُّكْرِ" (اتي ٤: ٣)، والأرض "تَنَالُ بَرَكَةً مِنَ اللهِ" (عب ٦: ٧). واللهُ ينتظر لكلمة "نعم" التي هي رد عَلَى عطاياه، بالطاعة والشكر الذين هما جواب عَلَى الواهب وعطاياه عب ٦: ٤- ٨ غير أنه يتضمن التحذير بأن هذه الْبَرَكَةِ التي أخذت قد

تُخسر إلى الأبد إذا ما كان هناك إرتداد واعي عن الْمَسِيحَ. وكل أنواع التأديب تدفعنا نحو الإشتراك في قداسة الله (١٢: ١٠).

٥. في *prolambanō* الأهمية المؤقتة لـ *pro* تبقى محفوظة للمرأة التي مسحت يَسُوعَ بقارورة الطيب قبل موته (مر ١٤: ٨)، إذ أن عملَهَا كان إشارة نبوية لموته وكبديل لمسح كامل الجسم. في ١كو ١١: ٢١ كان يَذْهَب بعض الأفراد قبل الآخرين بوجبات طامهم الخاصة في عشاء الرَّبّ، وقد أدان بُولُسُ أعمالَهُم واعتبرها غير لائقة. في غل ٦: ١ يُشجع بُولُسُ عَلَى الرأفة تجاه الخاطيء "إِنِ انْسَبَقَ إِنْسَانٌ فَأُخِذَ فِي زَلَّةٍ مَا" فـ *pro* هنا تقترح بأن الخاطيء قد أمسك بقوة الْخَطِيَّة وبدون تفكير منه. ومن ثم يُطالب بُولُسُ بالرأفة والعون الأخوي.

٦. ترد *prolambanō* في ع. ج فقط في المبني للمتوسط ويُقصد بها الإستمرار في الأخذ (أع ١٧: ٥ "أتوا"ت.ي ؛ "جمعوا" ك.ح ؛ ت.م و"إتخذوا" ت.س&ف)، والأخذ في (تناول الطعام ٢٧: ٣٣، ٣٦)، والأخذ عَلَى جانب للإنشغال في محادثة شخصية حادة (مر ٨: ٣٢؛ قا؛ مت ١٦: ٢٢؛ أع ١٨: ٢٦). لِهَذا الفعل أهمية لاهوتية عندما يعني الإنضمام إلى زمالة: "وَمَنْ هُوَ ضَعِيفٌ فِي الإِيمَانِ فَاقْبَلُوهُ" (رو ١٤: ١، ٣). يحث بُولُسُ كَنِيسَةٍ رومية عَلَى البحث عن أولئك الذين هم ضعاف الإيمان، لأن اللهَ قد قبل كلا مِنَ القوي والضعيف بموت الْمَسِيحَ (١٥: ٧). حتى الْيَهُود، الذين برفضهم للمسيح قد رفضوا مِنَ الخلاص، يتوقع بُولُسُ *proslēmpsis* قبولَهُم مِنَ الله.

٧. في الأناجيل وأعمال الرسل تتبع كثيراً بالمفعول به لشخص، وبقول آخَرَ: أخذ شخص ما مع نفسه، وإختيار شخص ما مِنَ بين عدد كبير، عرض الزمالة لشخص مختار، أو تقديم خطة معينة لشخص. فهكذا أخذ يَسُوعَ نفسه ثلاثة مِنَ تلاميذه لكي يكشف عن ذاته لَهُم (مت ١٧: ١؛ ٢٠: ١٧؛ ٢٦: ٣٧؛ قا؛ مر ٥: ٤٠). فهو "إِلَى خَاصَّتِهِ جَاءَ وَخَاصَّتُهُ لَمْ تَقْبَلْهُ" (١: ١١)، بيد أن للمؤمنين به هناك وعد "وَإِنْ مَضَيْتُ وَأَعْدَدْتُ لَكُمْ مَكَاناً آتِي أَيْضاً وَآخُذُكُمْ إِلَيّ حَتَّى حَيْثُ أَكُونُ أَنَا تَكُونُونَ أَنْتُمْ أَيْضاً" (١٤: ٣).

يستخدم بُولُسُ *paralambanō* إلى مدى أبعد للدلالة عَلَى قبول المنافع العقلية والرُوحَية ويُشير إلى قبول التَعْلِيمَ والتقاليد الأخلاقية المنقولة مِنَ وإلى الآخرين، ومن بينها الكلمات المؤسسة لعشاء الرَّبّ (١كو ١١: ٢٣)، وحضَّ أهل فيلبي عَلَى مراعاة ما تسلموه (في ٤: ٩)، وَ كلمة الله (١تس ٢: ١٣)، والإنجيل" (١كو ١٥: ١- ٣)، ويَسُوعَ الْمَسِيحَ كرب (كو ٢: ٦).

أيضاً تُستخدم *paralambanō* في الكلام عن الرجلين في الحقل والمرأتين اللتين تطحنان عَلَى الرحى - يُؤخذ الوَاحِدُ ويترك الآخر، وتؤخذ الواحدة وتترك الأخرى (مت ٢٤: ٤٠- ٤١؛ لو ١٧: ٣٤- ٣٥). النقطة الأساسية في هذه الأقوال هُوَ تشجيع السامعين عَلَى مراقبة وأن يُجهزون متى جاء ابْنَ الإِنْسَان (قا؛ مت ٢٤: ٣٩، ٤٤؛ لو ١٧: ٢٢- ٣٠)، فلا أحد يعرف الساعة. وكما حدث زمن الطوفان لم ينج إلا نوح وعائلته، هكذا يكون مجيء ابْنَ الإِنْسَان سيجد الناس مشغولين بأعمال مماثلة، لكن البعض سيكونون مستعدين بينما لا يكون البعض مستعد. تُستخدم *paralambanō* أيضاً وبشكل عام لأخذ شخص ما عَلَى طول (مثل؛ مت ٢: ١٣- ١٤، ١٤، ٢٠- ٢١؛ ١٧: ١؛ لو ٩: ٢٨)، بضمن ذلك الرُوحَ التي أخذت سبع أرواح أخرى لتساعده (١١: ٢٦).

٨. تعني *apolambanō* ينال (مثل؛ التبني غل ٤: ٥؛ المكافأة والمجازاة لو ٢٣: ٤١؛ رو ١: ٢٧؛ كو ٣: ٢٤؛ ٢يو ٨). وتعني يسترد (نفس الكمية لو ٦: ٣٤؛ الابْنَ المفقود ١٥: ٢٧)؛ وللأخذ جانباً (مر ٧: ٣٣).

انظر أيضاً *dechomai*، يأخذ، يقبل، يستلم (١٣١٢).

٣٢٨٦ (*lampas*، مشعل، مصباح) ← ٣٢٩٠.

٣٢٨٧ (*lampros*، لامع، مُشعّ، مُشرق، متألق، لمعان، بهي، منير) ← ٣٢٩٠.

٣٢٨٨ (*lamprotēs*)، لمعان، تألق، عظمة) ← ٣٢٩٠.

٣٢٨٩ (*lamprōs*، بشكل مبدع، بشكل راع، مترفه) ← ٣٢٩٠.

٥٢٩٠ λάμπω، λάμπω، (*lampō*)، يضيء (٣٢٩٠)؛ λαμπάς، (*lampas*)، مشعل، مصباح (٦٨٢٣)؛ λαμπρός (*lampros*)، لامع، مُشعّ، مُشرق، متألق، لمعان، بهي، منير (٣٢٨٧)؛ λαμπρότης، (*lamprotēs*)، لمعان، تألق، عظمة (٣٢٨٨)؛ λαμπρῶς، (*lamprōs*)، بشكل مبدع، بشكل راع، مترفه (٣٢٨٩)؛ ἐκλάμπω، (*eklampō*)، مُفعم بالضياء، يضيء بتألق (١٧١٩)؛ περιλάμπω، (*perilampō*)، مُحاط بالضوء، يُضيء حول (٤٣٣٤).

ث ي& ع. ق ١. (أ) في ث ي يُقصد بالْكَلِمَةَ عموماً *lampō* كفعل غير متعدٍ الإشراق. وهي حرفياً تُشير إلى مصدر الضوء كالشمس مثلاً، والبرق، والمصباح، أو السراج. بيد أنها تُستخدم مجازياً فيما يتعلق بالبشر كثيراً، مثل؛ يتقد غضباً، وجوه مُشرقة، جمال متألق. أما المُركب *perilampō* فيقصد به الإحاطة بالضوء، بينما *eklampō* يُقصد بها الإشراق المستمر، مثل؛ الشَمْس. والإسم *lampas* يعني مصباح أو سراج (وبقول آخَرَ: قنينة زيت بفتيلة)، وبالتباين مع *lamprotēs* تعني التألق، أو مجازياً فتعني "ود"، حماسة. وأخيراً الصفة *lampros* تعني إشعاع، لمعان، إشراقة بيضاء، وظرفياً تعني *lamprōs* "بشكل مبدع"، و"بشكل رائع"، وَ "بشكل فاخر".

(ب) بينما المعنى الأساسي لـ *lampō* يصف وظيفة الضوء (*phōs*) في إضاءة الظلام، كما يُمكن أن تُستخدم مجازياً لتُشير إلى البطل اللامع، اللافت للنظر الذِي يزرع الخوف في قلوب البشر. وعن العدل والفضائل يُقال أيضاً "تبرز حالاً".

٢. في سب تعني كلاً مِنَ *lampō* وَ *eklampō* أن يُشرق، وَ ينير، وَ تعني *lampas* حرق (تك ١٥: ١٧؛ قض ٧: ١٦، ٢٠؛ ١٥: ٤- ٥). وتستخدم في ع. ق لوصف شيء رائ الظهور أو المتألق، مثل الضوء المتموج في وسط المخلوقات الأربعة (حز ١: ١٣؛ قا؛ دا ١٠: ٦). وفي نا ٢: ٤ تصف الْكَلِمَةَ لمعان العربات؛ وفي أي ٤١: ١٩ زفير الحوت لوياثان؛ وفي أش ٦٢: ١ للتوضح المرئي لنجاة إِسْرَائِيلَ بين الأمم. وفي زك ١٢: ٦ في تشبيه أمراء يَهُوذَا بالمصباح الْمَشتعل الذِي يُشعل الحُزم.

لِهَذه الكلمات أهمية لاهوتية، ففي بعض السياقات يعلن اللهُ نفسه كنور ومن ثم كمصدر للضياء. وفي الْجزء الأكبر مِنَ هذه السياقات في تألق مجده (← *doxa*، ١٥١٨) الممثلة في خلقه للنجوم أو الطبيعة. وكذا تُشير الأضواء النارية إلى حضور الله (تك ١٥: ١٧؛ حز ١: ١٣؛ قا؛ خر ١٩: ١٨؛ ٢٤: ١٧). في زك ٤: ١- ١٠ تُمثل رؤية الشمعدان ذي السبعة فروع مصابيح عيون الرَّبّ التي تمسح كُل الأرض. وبالتأكيد فإن السبعة فروع مصابيح (خر ٢٥: ٣١- ٤٠) رمز الْحَيَاةُ والنور، واليقين، وهي نقاط تعود إلى الله كمصدر كُل البركات. حتى في أي ٤١: ١٠- ٣٤ يتلائم مع هَذا السياق مِنَ الأفكار، فالحوت لوياثان، المصوّر كتمساح يخرج مِنَ فيه شرار نار (٤١: ١٩) توضيح رائع لقوة وعظمة الخالق.

لذا؛ فالبرق، في ع. ق، والمشاعل، والسُرج تُرافق تجلي اللهُ للإِنْسَان كثيراً أو تشد الإنتباه لمجد يهوه. أيضاً هناك إرتباط وثيق بين المشاعل والدينونة الإِلَهِية (قا؛ عد ١٦: ٣٥)، وصورت بهية واضحة في زك ١٢: ٦، حيث أمراء إِسْرَائِيلَ كأدوات للعدل الإِلَهِي مقارنة بالمشاعل

المستعدة لِهُلاك أعداء إِسْرَائِيلَ (قا؛ نا ٢: ٤). إن مستقبل شعب العهد متألق بالنور والحَيَاةُ (قا؛ مز ٣٦: ٩)، بينما مستقبل الكافرين مُظلم (أم ٤: ١٨- ١٩).

ع.ج ١. في ع. ج ترد فئة هذه الْكَلِمَة ٣٠ مرة، أغلبها في مت، وَ رؤ، وتستعمل الكلمات في معناها الحرفي لتدل عَلَى إشراق الشَّمْسِ (أع ٢٦: ١٣؛ قا؛ ٢كو ٤: ٦، حيث يُشدد بُولُسُ عَلَى عمل اللهِ النشط في تبديده للظلمة بالنور المنبثق منها)، وأيضاً عَلَى البرق(لو ١٧: ٢٤؛ قا؛ رؤ ٨: ١٠) وعلى ضوء السراج (مت ٥: ١٥- ١٦). والجمع مِنَ *lampas* يستخدم لكلٍ مِنَ المشاعل (يو ١٨: ٣؛ قا؛ رؤ ٨: ١٠) وللمصابيح (مت ٢٥: ١- ٤، ٧- ٨؛ أع ٢٠: ٨).

٢. الصفة *lampros* يمكن أن تدل عَلَى بَهَاءِ الملبس، مُشيرة إلى اليسر أو الترف (يع ٢: ٢- ٣؛ لو ٢٣: ١١؛ رؤ ١٩: ٨). وتصور أيضاً ذبول عظمة الزانية بابل (١٨: ١٤)، أو في صيغة الحال، عَلَى المعيشة الفاخرة للرجل الغني في لو ١٦: ١٩. في هذه الفقرات تبدأ الكلمات بإمتلاك أهمية مجازية، لأن الظمة الحقيقية تأتي فقط مِنَ السَّمَاءِ. لذا؛ أحيط بُولُسُ، في طريقة إلى دمشق، أحيط فجأة بنور "نُوراً مِنَ السَّمَاءِ أَفْضَلَ مِنْ لَمَعَانِ الشَّمْسِ" (أع ٢٦: ١٣)؛ وبنفس الطريقة في لو ٢: ٩، أحيط الرعاة بضياء الملائكة، الَّذِي ظهر بصورة لامعة بنور متوهج (قا؛ أع ١٠: ٣٠؛ ١٢: ٧؛ رؤ ١٥: ٦).

٣. بدرجة أعظم، تألق وجه يَسُوعَ الْمَسِيحَ نفسه الَّذِي تجلى بمجد إِلَهِي حتى أشرق (*lampō*) وجهه كالشمس وصارت ملابسه بيضاء ناصعة (مت ١٧: ٢؛ قا؛ مر ٩: ٢- ٣؛ لو ٩: ٢٩). كما رأى يوحنا كيَسُوعَ كـ "كَوْكَبُ الصُّبْحِ الْمُنِيرُ" (رؤ ٢٢: ١٦). وكما يبرُق البرق مِنَ السَّمَاءِ فيُضيء الأرض هكذا يكون مجيء (البارۇسيا) الْمَسِيحَ (لو ١٧: ٢٤)؛ "حِينَئِذٍ يُضِيءُ الأَبْرَارُ كَالشَّمْسِ فِي مَلَكُوتِ أَبِيهِمْ" (مت ١٣: ٤٣ إشارة إلى دا ١٢: ٣). كما أن عَلَى أتباع الْمَسِيحَ أن يضيئوا لينيروا الطريقَ أمام الآخرين مثلما يضيء السراج (مت ٥: ١٥- ١٦؛ قا؛ رؤ ١: ١٢، ٢٠؛ ٢: ١)، وهذا يكون ميسورا فقط بالمشاركة مع بُولُسَ في تجربة ٢كو ٤: ٦.

انظر أيضاً *lychnos*، مصباح، سراج (٣٣٩٤)؛ *phainō*، يضيء (٥٧٤٣)؛ *emphanizō*، يكشف، يُعلن، يُعلم (١٨٧٢)؛ *phōs*، ضوء، تألق، سطوع (٥٨٩٠).

٣٢٩٥ λαός، λαός (*laos*)، شعب (٣٢٩٥).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي يُقصد بـ *laos* أولاً عدد مِنَ الناس، وحشد، خاصةً جيش، أو حملة عسكرية. ثم لاحقاً إختفى هَذَا المعنى لتعني الْكَلِمَة عامة الشعب، والسكان، أو تعداد الشعب.

٢. (أ) ترد *laos* في سب حوالي ٢٠٠٠ مرة. ترد في الجمع (١٤٠ مرة تقريباً) وتعني دائماً الأمَم وكذلك مرادف للكلمة ← *ethnos* (1620). تعني *laos* شعب مقارنة مع الحاكم أحياناً أو الحكومة (قا؛ تك ٤١: ٤٠؛ ٤٧: ٢١؛ خر ١: ٢٢؛ أر ٢٣: ٣٤). وحتى الموتى يُمكن أن يُعبّر عنهم *laos* (تك ٢٥: ٨؛ ٤٩: ٣٣). ومثل هذه الفقرات ليست، عَلَى أية حال، مثالية.

(ب) إستعمل مترجمي سب التعبير *laos* بشكل نادر في اليونانية في زمنهم، إذ بدا مناسباً ومثالياً إستخدامه لإظهار العلاقة الخاصة لإِسْرَائِيلَ مع يهوه. وتخدم *laos* في الأغلبية الساحقة مِنَ الحالات كترجمة للكلمة العبرية *ʿam* وتعني إِسْرَائِيلَ كشعب اللهِ المختار، بينما الْكَلِمَة العبرية *gôy* تُستخدم بشكل خاص للتعبير عن الأمميين (*ethnē*).

في واحدة مِنَ أقدم الفقرات في ع. ق (ترنيمة دبوره)، التعبير "شعب الرَّبِّ" يعني الجيش، تجنيد الشعب للنزول إلى المعركة (قض ٥: ١١، ١٣؛ قا؛ أيضاً ٢صم ١: ١٢، حيث تُترجم Niv *ʿam* بـ "الجيش"). وعلى أية حال، مع تطور الأمة أصبح كامل الشعب معروفاً كـ *laos*. حوالي ١٠ مرات تُدعى إِسْرَائِيلَ "شعب الرَّبِّ"، وفي أخرى نجد العبارة "شعبي" ترد ٣٠٠ مرة، حيث "الياء" ضمير يعود عَلَى يهوه (مثل؛ خر ٣: ٧، ١٠؛ قا؛ أيضاً "شعبك" في ٥: ٢٣).

(ج) في الفترة النبوية التي كانت تموج بالتغيرات الحادة، فعندما كانت تُكسر العلاقة بين يهوه والشعب (أش ١: ٣؛ ٥: ٢٥)، كان يهوه يُعيد كلمات الدينونة والتهديد ضد " شعبي إسرايل" (عا ٧: ٨، ١٥؛ ٨: ٢). وعند السقوط وعبادة البعل كان الأمر يُعدّ خطيراً بالنسبة ليهوه، لأن إِسْرَائِيلَ بالنسبة لَهُ "شعبي" (هُوَ ٤: ٦- ١٢). لِهَذَا فقد كان الحَثّ يُشير إليهم "وَأَنْتَ فَارْجِعْ إِلَى إِلَهِك" (١٢: ٦). كان الابْنَ الثالث لِهُوشع يُدعى " لوعمي *lōʾ- ʿammî*" (في سب *ou-laos-mou*) "لستم شعبي"، والسبب مُعطى مِنَ يهوه "لأَنَّكُمْ لَسْتُمْ شَعْبِي وَأَنَا لاَ أَكُونُ لَكُمْ" (١: ٩)؛ وبقول آخَرَ: أن إِسْرَائِيلَ قد تصرف كما لو أنه ليس شعب يهوه. وبالمقارنة مع هَذَا يَأتي الوعد "وَأَقُولُ لِلُوعَمِّي: أَنْتَ شَعْبِي" (٢: ٢٣)، وبقول آخَرَ: عندما يعود يهوه ثانية لإِسْرَائِيل، سيصير ثانية "شعبي".

(د) في واحدة مِنَ أهم فقرات التوراة تث ٢٦: ١٦- ١٩، وهي التي تُسجل إعْلاَناً متبادلاً بين يهوه وإِسْرَائِيلَ في أسلوب مراسم التبني: إِسْرَائِيلَ سيصير شعب يهوه، وهو سيكون إِلَهُهم، وهم يسلكوا في طرقه ويطيعونه. تعود هذه الصيغة إلى زمن موسى: "فَأَكُونَ لَكُمْ إِلَهاً وَأَنْتُمْ تَكُونُونَ لِي شَعْباً" (أر ٧: ٢٣؛ قا؛ ١١: ٤؛ ٢٤: ٧؛ ٣٠: ٢٢؛ ٣٢: ٣٨= سب ٣٩: ٣٨؛ حز ١١: ٢٠؛ ١٤: ١١؛ زك ٨: ٨).

(هـ) فإذا كان إِسْرَائِيلَ يُعى شعب يهوه، فهو يُكنى أكثر مِنَ ذلك كـ "شَعْبَ مِيرَاثِه" (تث ٤: ٢٠)، بل وملكيته العزيزة (٧: ٦) "أَنْتَ شَعْبٌ مُقَدَّسٌ لِلرَّبِّ إِلَهِك" (مثل؛ ٧: ٦؛ ١٤: ٢). إن شعب اللهِ هُوَ موضوع سفر التثنية، وصيغة العهد مُضمنة في الوصية بحفظ الشريعة (قا؛ ٢٦: ١٢- ١٩). وتبقى هذه نقطة الأساس لترأف اللهِ عَلَى شعبه، عَلَى أية حال، كنقطة البداية (قا؛ أر ١١: ٣- ٥). ويظهر هَذَا التوقع ثانية في وعد مستقبلي بـ "عَهْداً جَدِيدا" (٣١: ٣١- ٣٣؛ قا؛ ٢٤: ٧؛ ٣٢: ٣٨- ٤٠؛ حز ٣٦: ٢٦- ٣٨). ومن الملاحظ بأن الوعد في الكتابات النبوية يُمكن أن يتجاوز إِسْرَائِيلَ أيضاً ليشمل العالم غير اليهودي، وهو الَّذِي سيصير " شعبي" (زك ٢: ١١).

٣. الَّذِي جعل مِنَ إِسْرَائِيلَ *laos* هُوَ إختيار ونعمة يهوه، وليس الطبيعة ولا القومية أو أية عوامل تاريخية. هذه النعمة يجب أن تُؤكد مراراً وتكراراً بالإخلاص والطاعة. فمن وجهة نظر دنيوية، تُرى خيانة شعب سبب يؤدي إلى أن يفقدوا كُل شيء يجعلَهُم شعب الله، وهذا ما يجعلَهُم مثل كُل الأمم، فاقدين أية إمتيازات، بل أنه في الحقيقة أسوء حالاً منهم (تث ٢٨: ٥٨- ٦٤). بيد أن يهوه يبقى أميناً عَلَى شعبه عَلَى الرغم مِنَ كُل الإرتداد والخيانة، فبقية إِسْرَائِيل تبقى *laos* الله. ونتيجة لذلك، فهم يعيشون لا بإنجازهم الخاص، بل فقط بفضل أمانة ونعمة يهوه.

٤. (أ) في الأدب الرابيني وجزء مِنَ الكتابات المنحولة المؤسسة للإيمان بأن إِسْرَائِيلَ هُوَ شعب اللهِ المختار، وملكيته. علاقة إِسْرَائِيلَ الخاصة مع اللهِ تظهر في الإستعرة المجازية المأخوذة مِنَ الحَيَاةُ العائلية: فإِسْرَائِيلَ هُوَ الابْنَ البكر ليهوه (قا؛ ٢ إسد ٦: ٥٨)؛ وأن الإِسْرَائِيلِيِّينَ هم أخوة وأرقباء الله، وهم الأبناء الملكيين، كدلالة خاصة لمَحبة يهوه الَّذِي أعلن لَهُم بأنهم أولاد الله. كما تُدعى إِسْرَائِيلَ "عروس" أيضاً ، والمخطوبة، والزوجة لله. والعديد مِنَ مثل هَذه الأفكار الواردة في الْعَهْدِ القديم مُنعكسة في الأدب الرابيني.

(ب) في مخطوطات قمران الْكَلِمَةَ *ʿam* تعني إِسْرَائِيلَ في أغلب

الأحيان. إذ أن هذه الجماعة ترى نفسها الشعب المختار مِنَ بين كُلّ شعوب الأرْضِ (مخطوطة الحرب ١٠: ٩)، وهم شعبه الأبدي الَّذِي عقد معهم عهداً أبدياً (١٣: ٧) والذي فداهم ليكونوا شعبه للأبد (١٣: ٩)، وهم شعب الله المُخلّص (١٤: ٥)، وهو مِنَ لا يسمح لأن يُحطموا مِنَ الأمَم الأخرى (تفسير حبقوق ٥: ٣)، الشرير بين شعب الله هُوَ مِنَ سيُحطَم (٥: ٥). هم "شعب قديسي العهد" (مخطوطة الحرب ١٠: ١٠)، وَ "مختارو الشعب المقدّس" (١٢: ١). إن "الشعب" هُوَ جيش الحرب الأخيرة حيث الإنحدار النهائي لأبناء الظلمة (٩: ٤؛ ١٠: ٢). وفي نظام الرتب في قمران، كان "الشعب" في الدرجة الثالثة بعد الكهنة واللاويين (نج ٢: ٢١؛ ٦: ٨- ٩).

في أماكنٍ أخرى، الْكَلِمَةَ *ᶜam* (والجمع *ᶜammûm*) تعني الأمم، الوثنيين. الله ممجد كالخالق، وهو الَّذِي قسّم الأمَم (مخطوطة الحرب ١٠: ١٤)، وعلى كُلّ الأمَم يأتي سيف (١٦: ١). والله هُوَ مِنَ سيهزم أبطالَهُم (١١: ١٣)، وسيرّد أمراهم (قانون البركات ٣: ٢٧؛ ٥: ٢٧).

ع.ج ١. ترد *laos* في ع. ج ١٤٢ مرة (أكثر مِنَ نصفها في لوقا وسفر أعمال الرسل). وفي العديد مِنَ الحالات تُمارس لغة ومفاهيم سب تأثير هما، ومع ذلك فـ غالباً ما تتبع إسناد سابق لـ ← *ochlos* (*ochlos 4063*) وهي تحمل نفس المعنى (مثل؛ لو ٧: ٢٤، ٢٩؛ ٨: ٤٢، ٤٧؛ قا؛ مت ٢٧: ٢٤- ٢٥؛ مر ١٤: ٢) أو تقف بدلاً مِنَ *ochlos* في نص موازي (قا؛ لو ١٩: ٤٨ مع مر ١١: ١٨؛ لو ٢٠: ٤٥ مع مت ٢٣: ١). وبتصرف حر يمكن أن تعني *laos* أيضاً جمهور، وَ عامة الشعب (مثل؛ لو ١: ١٠؛ ٧: ١؛ ٢٠: ١، ٩؛ أع ٢: ٤٧). يُشير العديد مِنَ هذه الفقرات إلى نشاط يوحنا المعمدان، وَ يَسُوعَ، أو التلاميذ، الذين حُددت إرسالياتهم عملياً إلى إِسْرَائِيلَ (قا؛ مت ٤: ٢٣؛ ٢٦: ٥؛ ٢٧: ٦٤)، ومع ذلك فإِسْرَائِيلَ *laos* وليست *ethnos* هَذَا بإستثناء يو ١١: ٥٠، حيث كلا الكَلمتين مُستخدم.

الجمع *laoi* يتوازى مع *ethnē*، (←١٦٢٠) في لو ٢: ٣١- ٣٢ (قا؛ أش ٤٠: ٥- ٦؛ ٤٢: ٦)؛ رو ١٥: ١١ (قا؛ مز ١١٧: ١)؛ رؤ ١٠: ١١ (قا؛ دا ٣: ٤). فالجمهور العظيم (*ochlos*) يقف أمام الحمل آتين مِنَ كُلّ *ethnos* وَ *laos* (رؤ ٧: ٩؛ ١١: ٩؛ ١٧: ١٥) وهنا تعني كُلّ الإنْسَانِية.

في أغلب الأحيان تَسبَقَ الْكَلِمَةَ *pas* "كل/ جميع" *laos* (مثل؛ "كل/ جميع الشعب" في لو ٣: ٢١؛ ٧: ٢٩؛ أع ٣: ٩؛ ٥: ٣٤). وكما في سب *laos* يُمكن أن تعني الشعب بالمقارنة مع الفئة الحاكمة (لو ٢٢: ٢؛ ٢٣: ٥؛ أع ٦: ١٢)، أو في مكان العبادة، عامة الشب مقابل الكاهن (عب ٥: ٣؛ ٧: ٢٧)، أو مرة أخرى، عامة الناس مقابل بضعة مِنَ بعض شهود القيامة (أع ١٠: ٤١؛ ١٣: ٣١).

٢. بتوافق مع سب، توصف إِسْرَائِيلَ كـ *laos* (مثل؛ أع ٤: ١٠؛ ١٣: ١٧) أو "هَذَا / هؤلاء الشعب" قا؛ الإقتباسات مِنَ ع. ق في مت ١٣: ١٥ [قا؛ أش ٦: ١٠]؛ مت ١٥: ٨ [قا؛ أش ٢٩: ١٣]؛ أع ٢٨: ٢٦- ٢٧، (قا؛ أش ٦: ٩- ١٠]). تُلمّحُ الفكرة أيضاً إلى أنه عندما يُحيل: رؤساء الكهنة، والشيوخ، وقادة الشعب إلى (مثل؛ مت ٢: ٤؛ ٢١: ٢٣؛ لو ١٩: ٤٧؛ أع ٤: ٨)، وعندما يُقَال بأن يَسُوعَ سيخلّص شعبه مِنَ خطاياهم (مت ١: ٢١)، وأن الله قد إفتقد *laos* شعبه بإرسال يَسُوعَ (لو ٧: ١٦؛ ٢٤: ١٩)، أو بأنه لن يرفض *laos* شعبه، إِسْرَائِيلَ (رو ١١: ١- ٢؛ قا؛ مز ٩٤: ١٤). وحتى إجتماع المجمع يُمكن أن يُدعى *laos* (أع ١٣: ١٥).

وعلى نفس خط التفكير؛ عندما إِسْرَائِيلَ كـ *laos* تتغلب عَلَى الأمَمِ كـ *ethnē* (أع ٤: ٢٥- ٢٧؛ ٢٦: ٢٣؛ رو ١٥: ١٠). أولهُم؛ يُصنّفَ بيلاطس مع الأمَمِ *ethnē*، وهيرودس وإِسْرَائِيلَ مع شعب الله *laoi* سواء في عبارات تأهيلية كثيرة أو في معرض السياق فإن *laos* تعني إِسْرَائِيلَ (مثل؛ موازاة "شعبنا" مع "ناموسنا" وَ "هَذَا الموضع" في أع ٢١: ٢٨)، أو في التعليق في ١٠: ٢ عَلَى عمل كرنيليوس غير اليهودي الخائف الله الذائع خيراً كثيراً مع الـ *laos*).

٣. (أ) أخيراً؛ إسم الشرف لإِسْرَائِيلَ بكونهم شعب الله *laos* قد تحول إلى الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحِية. إذ أخذ الله مِنَ الأمَمِ *ethnē* شعباً *laos* لإسمه (أع ١٥: ١٤). إذ دعا كَنِيسَةِ مِنَ الْيَهُود والأمميين (رو ٩: ٢٤- ٢٦)، وهذه الْكَنِيسَةِ (حتى ككنيسة محلية، قا؛ أع ١٨: ١٠) هي هَيْكَلَ وَ *laos* الله (٢كو ٦: ١٤- ١٦، حيث الإقتباس مِنَ لا ٢٦: ١٢؛ حز ٣٧: ٢٧ يُقدّم إلى الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحِية). إن وصف إِسْرَائِيلَ كـ "ملكيتي / ملكيته الخاة" (حرفياً "شعب خاصتي/ خاصته" خر ١٩: ٥- ٦؛ تث ٧: ٦؛ ١٤: ٢) بنفس الطريف يـنق عَلَى الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحِية (تي ٢: ١٤؛ ١بط ٢: ٩).

(ب) خاصةً في عب، تُرى كُلّ طقوس ع. ق كنموذج رمزي للمسيح، وقد نُقلت إلى الْكَنِيسَةِ. فابْنَ الله في بشريته الَّذِي كفّر عن خطايا *laos* (عب ٢: ١٧)، الَّذِي تقدّس بدمه (١٣: ١٢). إن الْكَنِيسَةِ *laos* الله لمن تبقى لَهُ راحة السبت (٤: ٩)، وبنفس الطريقة في رؤ ١٨: ٤ (قا؛ أر ٥١: ٤٥) وَ ٢١: ٣ (قا؛ حز ٣٧: ٢٧؛ زك ٢: ١٠) حيث تُطبّق فقرات ع. ق عَلَى الْكَنِيسَةِ كشعب الله الجديد، وبصرف النظر عن الخلفية القومية لأعضائها (قا؛ ١كو ١٢: ١٣؛ غل ٣: ٢٦- ٢٩؛ كو ٣: ١١).

(ب) خاصةًبالطبع؛ هَذَا لا يعني القول بأن، في ع. ج، قد أخذت الْكَنِيسَةِ مكان إِسْرَائِيلَ ببساطة كشعب الله، كما لو أن إِسْرَائِيلَ فقدت الأولوية المُعطاة لَهَا مِنَ الله. فهذه هي المشكلة الرئيسية التي صارع بُولُس مِنَ أجلها في رو، حيث أن يخلص إلى نتيجة أن إِسْرَائِيلَ تبقى *laos* الله وأن الله لم يرفضها (قا؛ رو ٩- ١١، خاصةً ٩: ٤- ٥؛ ١١: ١- ٢، ٢٥- ٢٦، ٣٢).

انظر أيضاً *dēmos*، شعب، عامة الناس، حشد، جمعية شعبية (١٣٢٢)؛ *ethnos*، أمة ، شعب، وثنية، وثنيون، أممين (١٦٢٠)؛ *ochlos*، حشد مِنَ الناس، جمهور، العامة (٤٠٦٣)؛ *polis*، مدينة، دولة المدينة (٤٤٨٤).

٣٣٠١ (*latreia*، يعبد أو يخدم [الله]) ← ٣٣٠٢.

٣٣٠٢ **λατρεύω** λατρεύω، (*latreuō*)، يعبد، عابد، يخدم، خادم (٣٣٠٢)؛ λατρεία، (*latreia*)، يعبد أو يخدم [الله] (٣٣٠١)؛ θρήσκος، (*thrēskos*)، تقي، متدين، ديّن (٢٥٨٠)؛ θρησκεία، (*thrēskeia*)، يخدم أو يعبد الله، عبادة، ديانة (٢٠٧٩).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي يُقصد بـ *latreuō* العمل بأجر، ثم بعد ذلك للخدمة بدون أجر. وقد إستعملت أصلاً بشكل ريسي للعمل الطبيعي، بيد أنها، فيما بعد، أستخدمت بشكل أكثر عمومية لتتضمن الخدمة الدينية. ولـ *latreia* لَهَا نفس المعنى، وبقول آخَرَ: العمل بأجر، وَ العمل، العناية، والخدمة. ولِهَذه الْكَلِمَةَ، فيما بعد، إستخدام ديني، لتشريف الآلِهَة، والعبادة.

٢. (أ) في سب، ترد *latreuō* حوالي ٩٠ مرة، خاصة في خر، تث، يش، قض، وغالباً ما تكون، في كُلّ موضع، كترجمة لـ*ᶜabad*، يخدم أو يعبد، خاصة حين يكون هَذَا الفعل ذو سمة دينية. لذا في خر ٤: ٢٣؛ ٨: ١؛ ٢٠: ١؛ ٩: ١ يَطْلُبُ موسى مِنَ فرعون أن يترك الشعب يذهب ليخدم أو "يعبد" إِلهه. وطبقا لـ ع. ق، عَلَى أية حال، ما يُشكل العبادة الحقة للرب ليس ما يُؤدى مِنَ طقوس وأعمال دينية بدقة شديدة بل الطاعة لصوته، بالإمتنان لما فعلَهُ لنا في تاريخ الخلاص (قا؛ ١٠: ١٢- ١٣).

لذا؛ فـ*latreuō* في سب قريب مِنَ *leitourgeō* (يخدم،← ٣٣١٠) في المعنى، مع أن الأخيرة مُستخدمة بشكل خاص لخدمة الكهنة، بينما الأولى تعني خدمة الله مِنَ قبل كُلّ الشعب ومن قبل الفرد، وكلاهما في العبادة الظاهرية، والداخلية في القلب. أما الاسم *latreia* فيرد ٩ مرات فقط في سب؛ بإستثناء ٣مك ٤: ١٤ (حيث يعني عملاً إجبارياً) وهو يُستخدم بنفس الطريقة كفعل في خر ١٢: ٢٥- ٢٦؛ ١٣: ٥ حيث يُشير إلى العادة المقدسة لعيد الفصح (رج يش ٢٢: ٢٧؛ ١أخ ٢٨: ١٣؛ ١مك ١: ٤٣؛ ٢: ١٩، ٢٢).

(ب) كما في ع. ق، تُظهر الكتابات اليهودية العلاقة بين البشر والله كعبادة، فالبشر هم خدّام أو عبيد الله. لذا؛ فالفعل *ᶜabad* وإشتقاقاته يُمكن أن يدل عَلَى عبادة الله الحقيقي أو الآلهة المزيفة. ومعنى العبادة دام في المجمع، بيد أنه أستخدم أيضاً للعبادة الداخلية للقلب: بالإشارة إلى تث ١١: ١٣ وَ دا ٦: ١١، ١٦، حيث يُقال بأن خدمة/ عبادة الرّبِّ تعني الصلاة.

ع.ج ١. (أ) ترد *latreuō* في ع. ج ٢١ مرة، كلّها بمعنى ديني (مثل؛ مت ٤: ١٠؛ لو ٤: ٨؛ أع ٧: ٧)، ومن ضمن ذلك عبادة الآلهة الغريبة (أع ٧: ٤٢؛ رو ١: ٢٥). وإستخدامه في كافة أنحاء ع. ج ثابت ومحدد كما في ع. ق، وهذا صحيح في فقرات مثل لو ١: ٧٤؛ ٢: ٣٧ حيث ذُكر الله كإلَهُ الآباء الّذِي يُعبد، وكذا بُولُسُ (أع ٢٤: ١٤) أو الأسباط الإثني عَشَرَ (٢٦: ٦- ٧). بيد أن *latreuō* فقدت ما تتضمنه مِنَ عبادة طقسية مقابل العبادة الداخلية للقلب بالإيمَانِ (قا؛ ٢٤: ١٤ ب) والصلاة.

(ب) ترينا الرسالة إلى العبرانيين الصلة بع. ق. ففي ستة إستخدامات، أربعة منها تُشير إلى العبادة في الهَيكل/ خيمة الإجتماع (٨: ٥؛ ٩: ٩؛ ١٠: ٢؛ ١٣: ١٠). ليست هناك، عَلَى أية حال، لحصر هذه الفقرات إلى أفعال الكاهن النيابية عن الشعب في العبادة الطقسية، فالشعب مُضمّن في العبادة. ويؤكد عب ٩: ١٤؛ ١٢: ٢٨ عَلَى الضمير الّذِي طُهِرَ وأحيَ بالمَسِيحَ، فقط هُوَ مِنَ يُقبل في جماعة الرّبِّ الحقيقية والأبَدِيَّة، وهو مِنَ يُمكن أن يعبد الله بشكل مقبول "بِخُشُوعٍ وَتَقْوَى".

(ج) عندما يريد بُولُسُ وصف السلوك المَسِيحَي اليومي مع الله، فهو يستخدم *latreia* ("عبادة رُوحَية"[ت.م& ت. ي] رو ١٢: ١) ويقول عن نفسه بأنه يخدم *latreia* الله بكل قلبه عندما يعظ بالإنجيلِ (١: ٩). وبنفس الطريقة في (في ٣: ٣) يكتب إلى "الّذِينَ نَعْبُدُ اللهَ بِالرُّوحِ"[ت.س&ف؛ ت.م] أو "الذين يعبدون بِرُوحَ الله"[ت.ي؛ ت.ك.ح]. تعطي هذه الفقرات تعبيراً واضحاً لإعلانِ يَسُوعَ بأن العبادة الحقّة والأصيلة يجب أن تكون بالرُوحِ ومن خلال الرُّوحَ، لأن اللهَ نفسه رُوحَ (يو ٤: ٢٣- ٢٤؛ تُستخدم *proskyneō* هنا ٤ مرات للعبادة، ←٤٦٨٦). ومثل هذه العبادة تُخلص مِنَ كُلّ قيود القواعد الطقوسية: الختان، والجهاد مِنَ أجل تحقيق البر مِنَ خلال الأعمال. أولئك الذين حصلوا على المصالحة والتجديد حققت عبادتهم لله مِنَ خلال الرُوحَ بتقديم كُلّ كيانهم لله.

٢. فيما عدا رو ١٢: ١ (رج ما ورد سابقا)، ترد *latreia* فقط ٤ مرات أخرى في ع. ج. في رو ٩: ٤؛ عب ٩: ١، ٦ تُشير إلى أفعال العبادة في ع. ق؛ في يو ١٦: ٢ تُظهر الخدمة بأن أولئك الذين يكرهون الإنْجِيلِ يعتقدون بإنهم عندما يضطهدون شهود المَسِيحَ يخدمون الله.

٣. هناك إختلاف ضئيل بين *latreia* وَ *thrēskeia* التي تعني عبادة الله (يع ١: ٢٦- ٢٧)، عبادة الملاكة (كو ٢: ١٨)، والدين عموماً (أع ١٦: ٥). وتماثلياً مع الصفة *thrēskeia* (يع ١: ٢٦) يُمكن أن يصير تقياً أو "ديِّناً".

انظر أيضاً *diakoneō*، يخدم، خادم، يخدم كشماس (١٣٥٤)؛ *leitourgeō*، يخدم (٣٣١٠).

٣٣٠٣ λάχανον، λάχανον، (*lachanon*)، بقول، خضروات (٣٣٠٣)؛ βοτάνη، (*botanē*)، نبات (١٠٨٣)؛ ἄνηθον، (*anēthon*)، شبث (٤٦٤)؛ ἡδύοσμον، (*hēdyosmon*)، نعناع (٢٤٥٥)؛ κύμινον، (*kyminon*)، كمون (٣٢٤٨)؛ πήγανον، (*pēganon*)، سذاب أو الحرمل (٤٣٧٩).

ث ي& ع.ق في ث ي تدُل *lachanon* عَلَى الأعشاب وخضروات الحقل مقابل نباتات البرية، تُستعمل *anēthon* للمراعي، والأعشاب، والبقول، والغاب؛ وَ *anēthon* تعني شبث؛ وَ *hēdyosmon* (تعني حرفياً رائحة حلوة) نعناع؛ وَ κύμινον الكمون، وهي بذور عطرية النكهة للطعام؛ و*pēganon* الحرمل أو السذاب، هُوَ عشبة تُستخدم في الطبخ والمستحضرات الطبية.

تظهر في سب ثلاث مِنَ هذه الكلمات بإستثناء واحدة منها فقط ترد بمعناها حرفياً؛ *lachanon* تُساند الأعشاب والخضار الصّالحُ للأكل (تك ٩: ٣؛ مز ٣٧: ٢). وَ *botanē* تعني التعشيب (تك ١: ١١؛ أر ١٤: ٥) أو الأعشاب عموماً (خر ٩: ٢٢؛ أي ٨: ١٢). كما ترد *kyminon* في أش ٢٨: ٢٥، ٢٧.

ع.ج ١. تُستخدم *lachanon* في ع. ج بشكل ثابت للبقول (لو ١١: ٤٢) وَ *chortos* للعشب (مت ١٤: ١٩) أو الأنصال العشبية المبكرة للمحاصيل (١٣: ٢٦). يستنكر يَسُوعَ إهتمام الْفَرِّيسِيّينَ بتعشيرهم البقول التافهة (*lachanon*) مثل النعناع (*hēdyosmon*)، والحرمل أو السذاب (*pēganon*)، والشبث (*anēthon*)، والكمون (*kyminon*)، بينما يهملون الأمور الأكثر أهمية في الشريعة (مت ٢٣: ٢٣؛ لو ١١: ٤٢).

٢. في رو١٤: ٢ يُشير بُولُسُ إلى المهتدين مِنَ الْيَهُود الذين يأكلون الخضروات فقط (*lachanon*) لأن فهمهم الضعيف للحرية المَسِيحَية منعهم مِنَ تجاهل القوانين الغذائية في اليهودية أو إحتمالية بأن اللحم المُباع في السوق قد يكون ذا صلة بالأضاحي الوثنية. وفي عب ٦: ٧ يقارن تجاوب الْمُؤْمِنِينَ بالأرض الخبة التي تُنتج محاصيل طيبة (*botanē*).

٣٣٠٦ (*legō*، يجمع، يحسب، يقول) ←٣٣٦٤.

٣٣٠٧ (*leimma*، بقية) ←٣٣٠٩.

٣٣٠٩ λεπω، λεπω، (*leipō*)، يترك، يترك وراءه، يعتاز، يفتقر (٣٣٠٩)؛ λοιπός، (*loipos*)، الباقي، الآخر (٣٣٧٠)؛ λεῖμμα، (*leimma*)، بقية (٣٣٠٧)؛ καταλείπω، (*kataleipō*)، يترك، يبقى، يُبقي، يترك وراءه (٢٩٠١)؛ περιλείπομαι، (*perileipomai*)، الباقي (٤٣٣٥)؛ ὑπόλειμμα، (*hypoleimma*)، بقية (٥٦٩٨)؛ ὑπολείπω، (*hypoleipō*)، يبقى (٥٦٩٩)؛ διαλείπω، (*dialeipō*)، يتخلى عن، يكف (١٣٦٤)؛ κατάλοιπος، (*kataloipos*)، البقية (٢٩٠٥)؛ ἐγκαταλείπω، (*enkataleipō*)، يتنازل عن، يهجر (١٥٩٣).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تعني *leipō* يترك، يترك خلفه، يرجيء. وكلازم معلوم، يمكن أن يفترض معنى لكي يفتقر إلى. والفعل المركّب *kataleipō* يُقصد به الترك وراء، يترك أثراً؛ وبالفعل *perileipomai* يُقصد بالبقاء. أما الإشتقاقات التالية للصفات: *loipos* بقاء، وَ *kataloipos* متروك. والاسمين النادرين *leimma* بقية وَ *kataleimma* متخلف. ولا تكتسب أي مِنَ الأفعال أوالاسماء أي فرق دقيق خاص أو معنى ديني.

٢. (أ) في سب يدل الفعل *leipō* وإشتقاقاته عَلَى الّذِي يُترك أو البقايا. ويرد الاسم *leimma* مرة واحدة (٢مل ١٩: ٤)، ويعني بقية.

والفعل *leipō* يرد ٨ مرات، والصفة *loipos* يرد أكثر مِنَ ١٢٠ مرة، أما *kataleipō* فهي الأكثر تكرارا (ترد ٣٠٠مرة)، ويُقصد منها أن يترك، يتخلى. والحال *kataloipos* يعني عادةً بقية (قا؛ عا ٩: ١٢، اقتبس في أع ١٥: ١٧)؛ والإسم *kataleimma*، (٢١ مرة) يعني أيضاً بقية، كما يرد *enkataleipō* أكثر مِنَ ١٥٠ مرة، ويمكن أن يعني ترك ببساطة (٢مل ٢: ٢، ٤، ٦)بيد أنها تعني أيضاً يهجر، ويتخلى (للخيام ٧: ٧؛ الله يهجر شعبه نح ٩: ١٧، ١٩، ٢٨، ٣١). في العديد مِنَ الحالات يُسبح الله لعدم تركه شعبه (مز ٩: ١٠؛ ١٦: ١٠؛ ٣٧: ٢٥، ٢٨)، أو بالمقابل، يُلتمس أن يُري عنايته لأولئك الذين هم مهجورون (٢٢: ١ [انظر ما سيلي]؛ ٢٧: ٩؛ ٧١: ٩، ١٨). و*hypoleimma* هي الأقل تكراراً وتعني بقية حيث ترد ٩ مرات.

(ب) عَلَى العموم معظم كلمات هذه المجموعة تصف الخراب الكلي للأشياء بحيث أنه لم يتبقى منها شيء (مثل؛ خر ١٠: ١٥، ١٩) أو يُشير إلى البقية التي تبقى (مثل؛ أش ١٠: ١٩، حيث تبقى بضعة أشجار قليلة؛ ٤٤: ١٧، ١٩، حيث يُصنع صنم مما تبقى مِنَ الشجرة).

(ج) الإصطلاحان "بقية" وَ "تبقى" تصف فعالية يهوه في الإبقاء عَلَى ما خلقه. لذا؛ نجد هذه الكلمات في قصة الطوفان: "وَتَبَقَّى [*kataleipō*] نُوحٌ وَالَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ فَقَطْ" (تك ٧: ٢٣). وفي ١مل ١٩: ١٨ تُشير إلى إبقاء يهوه عَلَى وعده لأيليا: "وَقَدْ أَبْقَيْتُ [*kataleipō*] فِي إِسْرَائِيلَ سَبْعَةَ آلاَفٍ، كُلَّ الرُّكَبِ الَّتِي لَمْ تَجْثُ لِلْبَعْلِ وَكُلَّ فَمٍ لَمْ يُقَبِّلْهُ".

٣. (أ) إن الإشارة الأولى المذكور فيها فكرة بقية إِسْرَائِيلَ ترد في الأنبياء الأولين. ففي عا ٥: ١٥ يقول بأن ".. لَعَلَّ الرَّبَّ إِلَهَ الْجُنُودِ يَتَرَأَفُ عَلَى بَقِيَّةِ يُوسُفَ". وفي أشعياء، المفهوم العسكري لبقية يُعطي محتوى لاهوتي، فضمن سياق حث النبي للملك أحاز بألا يخاف (قا؛ أش ٣٠: ١٥) بل يثق بيهوه، نجد الإشارة إلى قصة ياشوب ابْنَ النبي، ويعني "البقية ستعود" (٧: ٣). وغاية حث أشعياء هُوَ أن يخلص شعب الله مِنَ الكارثة المحيطة بهم، فبينما لن يُمرون كليا، فستبقى فقط بقية. يخدم هنا مفهوم البقية للتأكيد، وتأكيد فظاعة الكارثة.

(ب) خلال السقوط المريع للمملكة الجنوبية في ٥٩٧ وَ ٥٨٧ ق.م، ليس هناك ذكر لـ" بقية" تبقى في أَرْضَ إِسْرَائِيل والتي يُمكن أن تُبقي أمل في بداية جديدة. يشهد أرميا بأن يهوه سيترك يَهُوذَا ليُباد (١٩: ١١). ويقارن أولئك الذين تُركوا في الأَرْضِ تحت حكم صدقيا بالتين الرديء (٢٤: ٨). وبقية يَهُوذَا التي تحت حكم جدليا تفقد إمكانية البقاء في الأَرْضِ عندما يُقتل جدليا عَلَى يد إسماعيل (٤٠: ١١- ٤١: ٣).

وفي سفر حزقيال؛ فإن مفهوم "البقية" أمّا مستثناة (٩: ٨؛ ١١: ١٣؛ ١٧: ٢١) أو تستخدم عَلَى نحو مختلف كلياً. هناك "بقية" تبقى في أورُشَلِيمَ بعد دينونة يهوه، لكن الغرض الأساسي منها التوضيح للمسبيين الخراب الهائل لأورشليم وسكانها. بالنسبة لأرميا وحزقيال عَلَى حدّ سواء، البقية الحقيقية مُمثلة في المسبيين، ويقول آخَرَ: هم أولئك الناجين مِنَ الكارثة بترحيلهُم. هم الوحيدون، بحسب حزقيال، الذين سيُعلن لَهُم الله.

(ج) لقد إكتسب مفهوم الـ"بقية" أثناء السبي محتوى لاهوتي ثابت، يعني، أمل في الإبقاء وعمل خلاص يهوه. وراء هَذَا كان الإكتشاف في أنه، بالرغم مِنَ أنه في الكارثة القومية قد نفّذ يهوه قضاء فظيع، إلا أن هَذَا القضاء كان محدداً بإرادته لإبقاء وصون شعبه. ولنا شاهد عَلَى هَذَا الرجاء في أش ٤٦: ٣- ٤، عندما يخاطب يهوه المسبيين بصفة "اِسْمَعُوا لِي يَا بَيْتَ يَعْقُوبَ وَكُلَّ بَقِيَّةِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ"، وبأنهم " الْمُحَمَّلِينَ عَلَيَّ مِنَ الْبَطْنِ الْمَحْمُولِينَ مِنَ الرَّحِمِ"، "أَنَا أَحْمِلُ"، "وَأَنَا أَرْفَعُ وَأَنَا أَحْمِلُ وَأُنَجِّي". وفي القسم الثاني مِنَ أشعيا نجد أيضاً مفهوم "البقية" يُطبّق عَلَى "النَّاجُونَ مِنَ الأُمَمِ" (٤٥: ٢٠) الذين يرتبكون نتيجة لوثنيتهم، "وَلْيَتَشَاوَرُوا مَعاً" أمام يهوه (٤٥: ٢١).

(د) في فترات السبي الأخير وفترة ما بعد السبي البابلي، عندما كان يُعاد بناء الهَيكل مِنَ قبل المسبيين المُعادين، إكتسب مفهوم البقية أهمية متزايدة (قا؛ مي ٢: ١٢- ١٣؛ ٥: ٧- ٨؛ ٧: ١٨؛ صف ٢: ٩، ٧). وفي عوبديا نجد أن مفهوم البقية قد إرتبط الرّجاء بأورشليم أو صِهْيَوْنَ، ويُعلن زكريا رجوع يهوه إلى صِهْيَوْنَ ويُعيد إلى الأذهان في الباقين، رجاء حفظ أورُشَلِيمَ (٨: ٦، ٣، ١١- ١٢).

(هـ) في يوئيل ٢: ٣٢ يرتبط مفهوم البقية بصِهْيَوْنَ. وفي سفري عزرا ونحميا، تُطبق فكرة البقية عدة مرات عَلَى المسبيين الذين عادوا (عز ٩: ٨، ١٥؛ نح ١: ٢- ٣). وفي الإصحاحات الأخير مِنَ سفر زكريا يتكلم عن البقية التي ستُطهر (١٣: ٨- ٩) والتي ستنجو مِنَ الأمَم متى تجمعت لمحاربة أورُشَلِيمَ (١٤: ٢)، وقد إرتبطت بالمفاهيم الأخروية ليوم الرّبّ).

٤. (أ) في الكتابات الرؤيوية غير القانونية، يُطبق مفهوم، مِنَ حين لآخر، عَلَى كُلّ الخليقة: "والآنَ يا ابْنِي، قم وتوسّل إلى رب المجد، وأنت أمين، لكي يترك بقية عَلَى الأرْض ولا يدمرها كلّها" (١أخن ٨٣: ٨). والأقوال الأكثر تكراراً عن البَقية والتي تُشير إلى إِسْرَائِيلَ أو المجمع: ٢ إسد ٩: ٧- ٨ يُشير إلى "خلاصي في أرضي وضمن حدودي" بالإرتباط مع أولئك الذين أنقذوا (قا؛ ١٢: ٣٤؛ ١٣: ٤٨).

(ب) قاد إرتبط مفهوم البقية بإِسْرَائِيلَ، في اليهودية الفلسطينية، إلى عمل إدّعاءات حصرية لمجموعات معينة وذلك نتيجة لتشدد الفكرة. ففي جماعة قمران، مثل؛ تقول عن نفسها بأنها هي البقية المقدسة الموعود بها في ع. ق (وثص ١: ٤- ٥)، وَ المتمتعون بمعونة الله (مخطوط الحرب ١٣: ٨؛ ١٤: ٨- ٩)، بينما يُدمر أعدائهم كلية (١: ٦؛ ٤: ٢؛ ١٤: ٥). وعلى نفس النمط، حاول الفريسيون، بالإستسلام الطوعي لأنظمة كهنوتية خاصة بالتطهير، أن يُنصبوا أنفسهم عاليا كالبقية المقدسة.

(ج) في الرابانية اليهودية، كان الشرط الأساسي للإنتساب للبقية هُوَ مراعاة التوراة. وأولئك الذيني سيبقون سيرجعون إلى صِهْيَوْنَ، والذين حفظوا التوراة سيبقون في أورُشَلِيمَ.

ع.ج ١. يرد الاسم *leimma* "بقية"، في ع. ج مرة وحيدة في (رو ١١: ٥)، والفعل *leipō* للإفتقار إلى، وَ يكون في حاجة لـ ٦ مرات (لو ١٨: ٢٢؛ تي ١: ٥؛ ٣: ١٣؛ يع ١: ٤- ٥؛ ٢: ١٥). والصفة *loipos* بقاء، الآخر (غالباً في الجمع) أو بشكل ظرفي (أخيراً) فترد ٥٥ مرة — مِنَ حين لآخر بنغمة نقدية خفيفة، عندما يُشير إلى أولئك المتقسّين (لو ٨: ١٠؛ رو ١١: ٧)، والذين لا يؤمنون (مر ١٦: ١٣؛ ١تس ٤: ١٣)، والذين يفعلون كالمنافقين (غل ٢: ١٣)، أو الذين لا يندمون (رؤ ٩: ٢٠). وترد *perileipomai* مرتان، وكلتاهما في الإشارة إلى أولئك الذين يبقون أحياء في مجيء الرّبّ (١تس ٤: ١٥، ١٧).

وكما في سب، فإن المُركب الأكثر شيوعاً *kataleipō*، يرد في معاني مختلفة، مثل: الترك (مكان، مت ٤: ١٣؛ الأب والأم، ١٩: ٥؛ قا؛ تك ٢: ٢٤؛ الممتلكات، لو ٥: ٢٨)، يتخلى، يُهمل (أع ٦: ٢)، ويترك خلفه (شخص ما، مثل؛ ١٨: ١٩). وبالتتابع تظهر مرة واحدة كُلّ من: *kataloipos*، البقية (أع ١٥: ١٧؛ قا؛ عا ٩: ١٢)؛ وَ *dialeipō* للتخلي عن، يتوقف (لو ٧: ٤٥)؛ *hypoleipō*، لكي يُترك، يبقى (رو ١١: ٣؛ قا؛ ١مل ١٩: ١٠، ١٤)؛ وَ *hypoleimma*، بقية (رو ٩: ٢٧؛ قا؛ أش ١٠: ٢٢).

٢. (أ) يتوافق مفهوم البقية في ع. ج مع ع. ق فقد في رو ٩- ١١. إذ تعامل بُولُسُ هنا مع حقيقة أن أغلبية الْيَهُود ترفض الإيمَانِ بالمَسِيح. وفي الحقيقة أن الموضوع المركزي لرسالة رومية هُوَ موقف الشعب

اليهودي مِنَ قضية أن الخلاص يتم فقط بيَسُوعَ الْمَسِيحِ. وفي رو ١-٨ يركز عَلَى أساس الخلاص، مُظهراً بأن ع. ق يتوقع طريق الخلاص في المَسِيحِ، بينما ٩- ١١ تركز عَلَى موقف اليَهُود كشعب الله المختار في ضوء رفضهم للمسيح وأهداف الله ككل. ما هُوَ الموقف الَّذِي يجب أن تتبناه الْكَنِيسَةِ الأولى، وهي الَّتِي تتكون مِنَ مسيحيين أمميين وَ يهود، تجاه هذه الحقيقة؟ هل رفض الْمَسِيحَ يعني إبطال إختيار إِسْرَائِيلَ؟ وما نجده أن بُولُسَ يتمسك بالمكانة الخاصة لإِسْرَائِيلَ بين الأمم. وهذه المكانة الخاصة، عَلَى أية حال، مستندة عَلَى إختيار نعمة الله المجانية (٩: ١١؛ ١١: ٥)، كما هُوَ الحال في دعوة الأمميين للإنضمام لجماعة شعب الله الجديد (٩: ٢٤).

لإظهار أن الأمميين مقبولون كأولاد لله، يستشهد بُولُسَ بـ هُوَ ٢: ٢٣؛ وَ ١: ١٠ (رو ٩: ٢٥- ٢٦).ويتبعه بسرعة (٩: ٢٧) بتحذير مِنَ أش ١٠: ٢٢- ٢٣، الَّذِي يتكلم عن هلاك الجزء الأعظم مِنَ إِسْرَائِيلَ، وتبقى البقية التائبة؛ لكن وكما في سب لا يقول بُولُسَ بأن "البقية ستعود"، لكن بالأحرى " ستخلص البقية". في رو ٩: ٢٩ يُضيف بُولُسَ إقتباس مِنَ اش ١: ٩، حيث قدّمت سب ملاحظة أعْظَمُ للرِجاء للكلمة العبرية *śārîd* "بقية" ("بقية مِنَ الناجين"ت.م)، فلدى كُلِّ مِنَ بُولُسَ وسب *sperma* (حرفياً "بذرة"، وبقول آخَرَ: نسل).

ترينا هذه المجموعة مِنَ إقتباسات ع. ق، بشكل واضح، إتجاه بُولُسَ في إعادة تفسير "البقية" بوضع إشارة لبقية إِسْرَائِيلَ بجانب نبوءة قبول الأمميين كأولاد لله، يُعدّل بُولُسَ منزلة الأول. فالبقية في نبوءة ع. ق تُدمج مع شعب الله الجديد، عَلَى أساس الإِيمَانِ بالْمَسِيحَ. وتبقى بقية إِسْرَائِيلَ، لكنها تقف إلى جانب الأمميين، الَّذِين دعوا لكي يكونوا أعضاء شعب الله الجديد. البقية (أش النص الماسوري)، أو النسل (أش ١: ٩ سب)، هم أولئك الذين دعاهم الله، مع الأمميين، إلى كَنِيسَةِ الْمَسِيحَ.

إن مفهوم البقية في رو ١١: ٣- ٥ مُقدّم في إشارة إلى شكوى إِيلِيَّا عَلَى جبل حوريب (١مل ١٩: ١٠) وإجابة يهوه (١٩: ١٨). يستخدم بُولُسَ هذه الإشارة كدليل عَلَى أن الله لم يرفض إِسْرَائِيلَ "بَقِيَّةٌ حَسَبَ اخْتِيَارِ النِّعْمَةِ"، والتي هي، عَلَى أية حال، ليست مُستندة عَلَى مجهود إِسْرَائِيلَ، لكن عَلَى غاية الله الكلية (رو ١١: ٥)، والتي هي مُميزة بالإِيمَانِ بالْمَسِيحَ. أمل بُولُسَ بهذه البقية، وبالْمَسِيحَيين الأمميين معاً والَّذين يشكلون الْكَنِيسَةِ، يكون "ملء، إمتلاء" (*plērōma*، رو ١١: ١٢؛ ←٤٤٤٤ *plēroō*) إِسْرَائِيلَ يُربح للمسيح. مِنَ ثم فبقية إِسْرَائِيلَ، التي تقر بالإِيمَانِ بالْمَسِيحَ، لَهُا بداية جديدة لكل إِسْرَائِيلَ. فهذه الْبقية بمثابة تحدي لكلِ الْيَهُود.

(ب) يستخدم بُولُسَ الصفة *loipos* "بقاء" مرتين، فالذين يندبون لأَنَّهُمْ بلا رجاء (١تس ٤: ١٣) أو أولك النامون لأَنَّهُمْ لا يتوقعون الباروسيا (٥: ٦). وفي رو ١: ١٣ تُستخدم مع الأمَم الأخرى، أو الأمميين، بالمقارنة مع المُخاطبين في الرسالة، وفي غلَ ٢: ١٣ يُشير إلى مسيحيين يهود آخرين الذين إنضموا إلى بطرس في التمثيل بشكل منافق بأنهم يفصلون أنفسهم عن الأكل مع الأمميين في أنطاكية. وفيما عدا ذلك، فإن بُولُسَ يستخدم الصفة *loipos* بلا أي معنى متخصص، مثل كُتاب ع. ج الآخرين.

كما تُستخدم *loipos* بشكل ظرفي في تعابير مختلفة عن الوقت: *(to) loipon* مِنَ الآن فصاعداً، منذ الآن (١كو ٧: ٢٩؛ ٢تي ٤: ٨) أو أخيراً (أع ٢٧: ٢٠؛ ١كو ١: ١٦؛ في ٣: ١؛ ٤: ٨). *tou loipou* مِنَ الآن فصاعداً، فيما بعد، أخيراً (غل ٦: ١٧؛ أف ٦: ١٠).

٣. في الأناجيل الازائيّة، أحياناً ما تستخدم *loipos* وصفاً للذين هم خارج نظام الله. لذا في مَثَل عُرس ابْنَ الملك (مت ٢٢: ١- ١٣)، يُشير الجمع إلى "البقية" (٢٢: ٦) التي خدعت وقتلت خُدام الملك لدعوتهم؛ وفي ٢٥: ١- ١٢ تُشير إلى "[العذارى] الأخريات" (٢٥: ١١)، المُستثنين مِنَ العُرس. وقُبلت صرخةِ الترك لِيَسُوعَ عَلَى الصليب مِنَ "الباقين" بالكلمات: "اتْرُكْ. لِنَرَى هَلْ يَأْتِي إِيلِيَّا يُخَلِّصُهُ" (٢٧: ٤٩). في لو ٨: ١٠ " "الأخرون [هَذَا في ت.ي؛ ك. ح؛ ت.م؛ بينما في ت.س&ف "الباقين"] (الذين خارج دائرة التلاميذ، الذين لا يفهمون الأمثال لأَنَّهُمْ مُتَصَلبون؛ قا؛ رو ١١: ٧) يقفون بالتباين مع التلاميذ. وفي مثل الفريسي وَ جابي الضرائب (لو ١٨: ٩- ١٤) يُعنى بها أولئك الذين، بمراعاتهم المخلصة الخاصة للشريعة، إحتقروا "الآخَرِينَ" (١٨: ٩؛ قا؛ "سائر النَّاسِ"المُستخدمة مِنَ قبل الفريسي ١٨: ١١).

٤. في لو ١٨: ٢٢ يرد الفعل *leipō* ليُشير إلى نقطة الضعف الحاسمة التي تُعيق الإِنْسَانِ الغني عن حَيَاةِ التلمذة، والتي تعني ثرواته: "يُعْوِزُكَ [*leipō*] أَيْضاً شَيْءٌ. بِعْ كُلَّ مَا لَكَ وَوَزِّعْ عَلَى الْفُقَرَاءِ فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ وَتَعَالَ اتْبَعْنِي". وفي يع ١: ٤- ٥ وَ ٢: ١٥ يُقصد بالفعل الإفتقار إلى، والإعتياز (قا؛ تي ٣: ١٣). وفي تي ١: ٥ تُستخدم لما نقص مِنَ أمور كان عَلَى تيطس أن يُتمها في الْكَنِيسَةِ بكريت.

٥. (أ) تُستخدم *enkataleipō* في مز ٢٢: ١، والتي يقتبسها يَسُوعَ في راخه عَلَى الصليب: "إِلهِي إِلهِي لِمَاذَا تَرَكْتَنِي؟" (مت ٢٧: ٤٦؛ مر ١٥: ٣٤). والمسألة اللاهوتية وهي كيف يُترك يَسُوعَ، وهو ابْنَ الله والله نفسه، لم يُتكلم عنها بشكل مباشر في ع. ج. ويكفي القول بأن هَذَا الصراخ، المصحوب بالظلام طوال ثلاث ساعات، مِنَ يَسُوعَ الَّذِي كان يُعاني مِنَ العقاب النهائي للخطية. يعتقد بعض الدارسيين بأنه عَلَى الصليب، لربما إقتبس يَسُوعَ كامل المزمور، وهو الَّذِي يشتمل عَلَى عدة نبوءات مسيانية. فإذا كان الأمر كذلك، يُلاحظ بأن هَذَا المزمور ينتهي برسالة الإنتصار.

(ب) ترد *enkataleipō* أيضاً في مز ١٦: ١٠، حيث يُعلن دَاوُدَ التأكيد بأن الله لن يترك نفسه في الْهَاوِيةِ *Sheol*. يرى بطرس في هذه الآية نبوءة عن قيامة يَسُوعَ، يُلاحظ بأن دَاوُدَ بقي مدفوناً في أورُشَلِيمَ، لكن جسد يَسُوعَ لم يبق في القبر لكنه قام مِنَ بين الأَمْوَاتِ (أع ٢: ٢٧- ٣١).

(ج) يرد نفس هَذَا الفعل أيضاً في تث ٣١: ٦، حيث اللهُ لا يتخلي عن وعوده أبداً أو يتخلى عن شعبه بينما يفتحون الأَرْضِ الموعودة. تُطبّق الرسالة إلى العبرانيين هَذَا الوعد نفسه عَلَى الْمَسِيحَيين الذين يجتازن في إضطهادات بسبب إيمانهم (١٣: ٦). ويشجع نفس الكاتب أيضاً الْمُؤْمِنِينَ عَلَى ألا "غَيْرَ تَارِكِينَ اجْتِمَاعَنَا"، عَلَى الرغم مما قد تُعرضهم مثل هذه الإجتماعات للخطر (١٠: ٢٥).

٦. ترد الصفة *loipos* في سفر الرؤيا ٨ مرات؛ في حالتين منها لَهُا معنى يُشبه فكرة البقية. نقرأ في ١١: ١٣ عن "بَاقُونَ" عَلَى قيد الحَيَاةُ يعطون المجد لله عند دينونة المدينة. وفي ١٢: ١٧ يُستخدم ضمن سياق الحرب التي تُشن مِنَ قبل التنين ضد " ما تبقى" مِنَ نسل المرأة، "الذين يحفظون وصايا الله ويتمسكون بشهادة الْمَسِيحَ "، وهو الَّذِي يوالي الوحش في (الإصحاح ١٣). عَلَى الرغم مِنَ أنه مِنَ المحتمل أن تكون هذه الأقوال، التي تعود إلى مادة ثرية مِنَ اليهودية الرؤيوية، هذه الإشارات ليست للبقية بمعنة بداية جديدة.

٣٣١٠ λειτουργέω λειτουργέω (*leitourgeō*)، يخدم (٣٣١٠)؛ λειτουργία (*leitourgia*)، خدمة (٣٣١١)؛ λειτουργός (*leitourgos*)، خادم (٣٣١٣)؛ λειτουργικός (*leitourgikos*)، خدمة (٣٣١٢).

ث ي&ع. ق ١. (أ) في ث ي تعني *leitourgeō* يعمل شغل عمومي عَلَى نفقته الخاصة. لقد كان السياسي، غالباً القانوني، والمفكر، *leitourgia* يعني يخدم الناس بنفس الطريقة. وفي الأدب المتأخر

كانت كتعبير شائع كـ "الضرائب" اليوم. كما نجد الاسم *leitourgos* نادراً في ث ي، حيث يعني به الصانع الماهر.

(ب) في الهَلينية اليوناني تغطيي *leitourgeō* كُلّ كُلّ أنواع الخدمات التي لا بُدّ أن يؤديها الفرد للمجتمع عَلى حسب دخلُه، مع أنه يُمكن أن يؤديها بشكل تطوعي أيضاً. توسع هَذا المفهوم بشكل تدريخي، خاصة في مصر، ليغطي كُل خدمة إلزامية يمكن تصورها للدولة، في أغلب الأحيان ما تكون منظمة بقواعد معينة. ثم توسّع ملحقاً ليغطي أي نوع مِنَ الخدمة. بجانب هَذا المعنى القانوني في الحَيَاةُ العامة، كان هناك تطور جديد كلياً في إستخدامها الديني، والطقوسي للكلمات.

٢. (أ) في سب ترد *leitourgeō* حوالي ١٠٠ مرة، وَ *leitourgia* حوالي ٤٠ مرة. وتُستخدما بشكل خاص، تقريباً، لخدمة الكهنة واللاويين في الهيكل وتظهر خاصة في تلك الأقسام التي تصف الوظائف والطقوس الكهنوتية (مثلٍ؛ خر ٢٨- ٣٩؛ عد ١- ٤؛ ٨؛ ١أخ ٢٣؛ حز ٤٠- ٤٦). نُسبت هاتان الكلمتان عَلى فعاليات الكهنة التي كانت عامة وَ ثابتة، ومنظمة مِنَ قبل الشريعة، ورفاهية شعب الله معتمدة عليها. كما تستخدم سب هاتان الكلمتان أيضاً للعبادة الطقوسية الوثنية (مثلٍ؛ حز ٤٤: ١٢).

(ب) في فترة ما بين العهدين (القديم وَ الجديد) اليهودية، خاصة تطورها في المجامع وفي الشتات، نجد تَرُوحَن تدريجي لهَذا المفهوم للخدمة، وبشكل خاص في تفسير الصلاة كـ "ذبيحة" (قا؛ حك ١٨: ٢١).

ع.ج ١. في ع. ج ترد *leitourgeō* ثلاث مرات فقط، وَ *leitourgia* ست مرات ، وَ *leitourgos* خمسة مرات، وَ *leitourgikos* مرة واحدة. في عب، وبعض الفقرات في رسائل بُولُسَ وَ لوقا، تُستخدم فئة هذه الكَلِمَة في معناها الطقوسي المقدس، (أ) في لو ١: ٢٣، تُستخدم *leitourgia* حرفياً لخدمة زكريا الكهنوتية في الهَيكل.

(ب) في عب يريد إيضاح المعنى الفريد للصليب والقيامة بإستخدام المفاهيم الطقوسية لـ ع. ق. في عب ٨: ٢ المَسِيحَ كـ *leitourgos* يُمارس خدمة الكاهن الأعظم في الهَيكل السماوي الحقيقي. هناك هُوَ الوَاحِدُ، الكاهن الأعظم الحقيقي، الذِي حصلَ عَلَى "خدمة" أفضل (٨: ٦، *leitourgia*). لقد أكمل المَسِيحَ بآلامه وموته، الذبيحة الواحدة الحقّة إلى الأبد (قا؛ ١٠: ١٠)؛ إذ قبل ذلك نرى أداء يومي لواجبات الكاهن الدينية (١٠: ١١)، والتي لا يمكن أن تُزيل الذنوب. نجد *leitourgia* ثانيةً في ٩: ٢١ فيما يتعلق بـ "خدمة" ع. ق الطقوسية.

(ج) في رو ١٥: ١٦ يستلزم إستخدما طقوسياً أيضاً. حيث يُبرز بُولُسَ الجسارة في الكتابة بتأكيد حقيقة أنه بنعمة الله، قد أصبح خادمِ المَسِيحَ *leitourgos* (وبقول آخَرَ: وزير) إلى الأمم، "الإِنْجِيلَ اللهِ كَكَاهِنٍ لِيَكُونَ قُرْبَانُ الأُمَمِ مَقْبُولاً مُقَدَّساً بِالرُّوحِ الْقُدُسِ". بهَذا يُعبّر بُولُسَ ليس فقط تكريسه الكامل وإعتماده عَلَى الله، بل يُعيد تعريف طبيعة القربان أيضاً والخدمة الكهنوتية مِنَ جهة الإِنْجِيلِ وخدمته وثماره. ويجب علينا أن نُضيف هنا أيضاً ما جاء في (في ٢: ١٧)، حيث يرى بُولُسَ نفسه كرسول المَسِيحَ الذِي يؤدي "الخدمة" (*leitourgia*) تقديم طاعة الإيمَانِ لأهل فيلبي أمام الله. بتقديم نفسه للإستشهاد كسكيب عَلَى ذبيحة إيمَانهم.

٢. في أع ١٣: ٢ إستخدام *leitourgeō* إشتقَ معناها مِنَ سب. فالمعنى الطقوسي هنا قد تَرُوحَن (صار رُوحَانياً) وَ أعطي للعبادة المَسِيحَية في الصلاة.

٣. ليس هناك إجماع بالنسبة لكيفية فهم *leitourgeō* في رو ١٥: ٢٧، وَ *leitourgia* في ٢كو ٩: ١٢. بعض المُعلقين والمفسرين يرون الإستخدام الطقوسي هنا أيضاً، لكي تدل الكلمتان عَلَى خدمة المَحَبّةِ في جالية أورُشَلِيمَ. إذا كان الأمر كذلك، فإن بُولُسَ يُشدد عَلَى أن هَذَا المشروع هُوَ خدمة دينية لله. بينما يُفسّر آخرين الكلمتين مِنَ حيث إستخدامهما في ث ي، الذ يجعل جمع تبرعات المساعدة الرسمية والعامة لجالية أورُشَلِيمَ. ونحن لا نستطيع الجزم سواء كان بُولُسَ يدل عَلَى أي شيء ما بعد الخدمة العامة بإستخدامه لهَاتين الكلمتين. يُلاحظ في كلاً مِنَ رو ١٥ وَ ٢كو ٨- ٩ أن فئة هذه الكَلِمَة توازي فئة الكَلِمَة *diakoneō* (يخدم ← ١٣٥٤).

٤. واضح أنه لا توجد خلفية طقوسية لإستخدام فئة الكَلِمَة *leitourgeō* في (في ٢: ٢٥، ٣٠). لقد أصبح أبفردوتس *leitourgos* مساعداً (٢: ٢٥)، عندما خدم بُولُسَ وقت الحاجة. تمثيل بُولُسَ لـ "المساعدة" (*leitourgia*) التي كانت كَنِيسَةِ فيلبي، بسبب الظروف، غير قادرة عَلَى تنفيذها تجاهه (٢: ٣٠). وبنفس الطريقة في رو ١٣: ٦، فإن السلطات السياسية "تخدم" الله (*leitourgos*)؛ وفي ١٣: ٤ يستخدم بُولُسَ الكَلِمَة *diakonos* بنفس المفهوم، وليس لعمل كهنوتي يُنسب للدولة.

في عب ١: ٧ تفتقر *leitourgos* للمضمون الطقوسي أيضاً. فالإستشهاد بـ مز ١٠٤: ٤، حيث تدعو هذه الفقرة الملائكة "خدام"؛ فإنه في عب ١: ١٤ يُسميهم أرواحاً خادمة [*leitourgikos*]، تقف في مقارنة مع ثبات المَسِيحَ (١: ٨- ٩)، فلهُيئتهم ووظيفتهم هم تحت سلطان الله.

انظر أيضاً *diakoneō*، يخدم، خادم، يخدم كشماس (١٣٥٤)؛ *latreuō*، يخدم (٣٣٠٢).

٣٣١١ (*leitourgia*، خدمة) ← ٣٣١٠.

٣٣١٢ (*leitourgikos*، خدمة) ← ٣٣١٠.

٣٣١٣ (*leitourgos*، خادم) ← ٣٣١٠.

٣٣١٩ (*lepra*، مرضُ الجذام/ البرص) ← ٣٣٢٠.

٣٣٢٠ λεπρός، λεπρός، (*lepros*)، جذامي/ أبرص، مستخدمة بصورة رنيسية كاسم يَصِفُ المصاب بداء الجذامَ / البرص (٣٣٢٠)؛ λέπρα، (*lepra*)، مرضُ الجذام/ البرص (٣٣١٩).

ث ي& ع. ق ١. (أ) استخدم الكُتّاب *lepros* لوصف أي شيء خشن، أجرب أو متقشر، ومن ضمن ذلك المواد المصنوعة مِنَ النسيج الخشن مِنَ جلود أو قشور الحيوانات. إستخدم أبُقراط Hippocrates هذه الكَلِمَة لوصف مُصاب بالجذام، وبقول آخَرَ: شخص يعاني مِنَ تقشّر الجلد، مثل داء الصدفية. ولدى هيرودوت Herodotus والمؤلفين الطبيين، *lepra* كانت مرض يُعطي قواما متقشراً أو غير مستوي أو أملس للجلد. الإستخدام الآخر للكلمة كانت تُطلق عَلَى البقعة الضاربة للبياض عَلَى الجلد، نتيجة فقدان الإصطباغ. كما استخدم الكُتّاب الطبيون اليونانيون التعبير *elephas* لوصف مختلف أنواع التشوهات المزمنة والخطيرة، التي كانت تحدث كثيراً في مصر، وهي الأعراض التي تُقابل، إلى حد كبير، تلك المرتبطة بمرض الجذام السريري الآن.

٢. (أ) في سب ترد *lepros* في لا ١٣: ٤٤- ٤٥؛ ١٤: ٢- ٣؛ ٢٢: ٤؛ عد ٥: ٢...الخ كمرض جلدي. ويمكن أن تصف أي نوع مِنَ أنواع الإنفجار الجلدي، والذي منه مرض الجذام السريري (مرض هانسين Hansen's disease) كانوا كلُهم في شكل وَاحِدٌ. المُلاحظ أن الوصايا المُعطاة للكهنة لا ١٣ هي لتكينهم مِنَ إكتشاف مرض الجذام وتوحي أيضاً لأمراض الجلد بإستثناء مرض الجذام السريري الذِي قد يكون قد ظهر. والكلمات الأخرى *lepros* كانت مرنة كفاية لتشمل كُلّ حالات الأمراض الجلدية المشتركة كالحف *impetigo*، وداء الصدفية *psoriasis*، والأكزيما *eczema*، وحب الشباب *acne* الشائع.

الْكَلِمَةَ العبرية *ṣāraʿat* ترجمت تقليدياً "مرض الجذام" وهو حالة طفح (عَلَى شكل فطر أو عفن) يمكن أن يظهر عَلَى الجلد (لا ١٤: ٥٥)، أو الملبس (١٣: ٤٧، ٥٩)، وَ حيطان البيوت (١٤: ٤٤)، بالإضافة إلى البشر. وبسبب هذه التشكيلة مِنَ الفروق الدقيقة، فإن تعبيرات العبرية القديمة عسرة الفهم.

(ب) الأعراض الأولية للبرص *ṣāraʿat* الإنْسَانِي تتضمن ورماً، ونسيج رقيق عَلَى شكل قشرة عَلَى البشرة، وبقعة منتفخة حمراء ضاربة للبياض. فأي مِنَ أو كُل مِنَ هذه الأعراض قد ظهر فهذا يُمكن أن يُنذر بمرض الجذام السريري، وكل مِنَ يعاني منها كان لزاما عليه عرض نفسه عَلَى الكاهن للفحص. فإذا كان إختراق تحت جلدي يظهر مع بياض شعيرات صغيرة مرتبطة بالبشرة، فهي حالة خبيثة ويتوقع أن يُعلن المريض نجساً. لكن إذا كان نسيج الجلد، وهو منتفخ، لم يُلْهَب أو قد تشوه الشعر (١٣: ٤) يُحجز المريض لسبعة أيام. وإذا لم تزداد، في إعادة الفحص، المنطقة المنتفخة في البقعة الضاربة للبياض، يُحجز سبعة أيام أخرى يمكن أن تُتلى بتشخيص كهنوتي يُحدد الجلد الحميد.

أما إذا كان هناك إنتشار للطفح في الجلد، فيُشخّص كمرض جذام (لا ١٣: ٨). كانت تُحدد الحالة المزمنة للبرص بنزع الشعر والنسيج المتقرّح مِنَ منطقة الجلد الأبيض المُنتفخ ويُعدُ المُصاب نجساً. لكن إذا كان كامل الجسم مُغطى برقع جلد مسموط، ولا يرى فيه جلد حي يكون هَذَا الشخص طاهراً (١٣: ١٣). يتوقف التشخيص التفاضلي عَلَى درجة الإختراق الجلدي للمرض. كما أن مرض فروة الرأس عولج بنفس الطريقة مثلهُ في ذلك كأي طفح جلدي، كذلك حالة الحكة الجلدية مثل داء السعفة يُمكن أن تُميز عن الأمراض الجلدية الأكثر خطورة.

٣. نمو مرض هانسين قد يُظهر ثلاثة أشكال (أ) يُولِّدُ النوع العقدي الأورام في نسيج الوجه وأشكال التيبّس الجلدي الذِي يؤدي إلى مظهر أجرب مميز. وأيضاً تظهر التغيرات الإنحلالية في أغشية الحنجرة والأنف. (ب) تُهاجم تشكيلة مخدّرة أعصاب الجلد، مما يُنتج مناطق مسموطة عديمة الحس. وكثيراً ما تُشكِّل البثور والتقرحات عَلَى هذه البقع، وهي شائعة في الأطراف مِنَ الأذرع والأرجل التي تتأثر منه. وفي مثل هذه الحالات يكون هناك نخر في الجزء الأول المريض يؤدي إلى سقوطه عن الجسم، مخلفاً قرمة مُلتئمة بشكل جيد. (ج) يدمج الشكل الثالث مِنَ مرض الجذام أعراض النوعين الأولين بتفاوت في الدرجات وطبيعتها المزمنة.

ع.ج ١. ترد *lepros* في ع. ج ٩ مرات. حيث يشفي يَسُوعَ المصابون بمرض الجذام في مت ١١: ٥؛ مر ١: ٤٠- ٤٢؛ لو ٧: ٢٢؛ ١٧: ١٢. كما إستشهد لو ٤: ٢٧ بمعجزة ع. ق حيث أشفىَ أليشع نعمان مِنَ مرض الجذام (٢مل ٥: ١- ١٤). وَ *lepros* إستعملت أيضاً في خبر سمعان الذِي كان مُصاباً بمرض الجذام، في مت ٢٦: ٦؛ مر ١٤: ٣. وقد إستخدمت هذه الْكَلِمَةَ في معناها الواسع كما في نظيرها في ع. ق، وحقيقة ظهور بعض الحالات السريرية التي كانت تتطلب إعْلاَن كهنوتي للطهارة تُشير ضمناً إلى أن وصف حالات لـ *lepros* كانتَ متفاوتة في الشدة.

٢. ترد *lepra* فقط ٤ مرات، عَلَى ما يبدو في الفقرات التي تصف نفس الحادثة (مت ٨: ٣؛ مر ١: ٤٢؛ لو ٥: ١٢- ١٣). دوّن لوقا الطبيعة المتقدمة للحالة، بيد أنه فضلا عن هذه الحالة ليس سهلاً تحديد الطبيعة الحقيقية لكل حالة. يبدو أن المُصاب قد تحرك بسهولة، إلى حد ما، في المجتمع، بالرغم مِنَ أن إمكانية حالة متقدمة لمرض الجذام السريري لا يجب أن تُستبعد.

٣٣٢١ λεπτός، λεπτός، (*leptos*)، فلس "عملة معدنية نحاسية صغيرة"(٣٣٢١).

ث ي& ع. ق تعني *leptos* في اليونانية: هذيل، وَ رقيق أو صغير أو ناعم. إستخدمت هذه الْكَلِمَةَ في سب اتعني هزال، أو ضعف الأبقار كالتي رآها فرعون في حلمه (تك ٤١). كما استعملت أيضاً لوصف الرقائق "الرقيقة" للمن (خر ١٦: ١٤). ترد هذه الْكَلِمَةَ كثيراً مرتبطة بعبادة الأصنام. موسى طحن العجل الذَهَبي فأحالة "ترابا" ورماها عَلَى مياه الإسْرَائيلِيين الصَّالِحُة للشرب (٣٢: ٢٠؛ تث ٩: ٢١). يوشيا فعل نفس الشَيء بأنام أسلافه (٢ أخ ٣٤: ٧). لقد تنبأ أشعياء عن يوم ستتكسر فيه الأوثان إلى قطع وسحقها ترابا ناعماً (٢٧: ٩؛ ٣٠: ١٤، ٢٢).

ع.ج سُكّت عملات معدنية كثيرة في ع. ج وإستعملت في كافة أنحاء الإمبراطورية الرومانية. لم يعترض اليَهُود، عموماً، عَلَى إستخدام العملات المعدنية التي عليها صور للأغراض العلمانية، بشرط أن لا تكون مؤذية للمشاعر اليهودية. مثل؛ هيرودس أغريباس (٤ ق.م - ٦م) أدخل عنقود العنب المزدوج الباسقة شعاراً عَلَى الخوذة. أما الرموز التي إستخدمها الحُكّام الرومان عَلَى *lepta* كانت عبارة عن سنابل القمح أو شعير الحنطة، وسعف النخل، أو شجر النخيل. أثار بيلاطس إستياء بالغ عندما حاول إستخدام مثل هذه الأدوات الطقوسية كقضيب مُتنبيء أو *simpulum* (شكل المغرفة المستخدمة في الذبائح الرومانية). وعندما نُصّب هيرودس أغريباس الأول كملك (٣٧- ٤٤م) إرتدّ إلى الرموز غير المؤذية، مثل: سنابل الحنطة الثلاثية.

هَذَا فيما كانت العملات المعدنية ذات الرموز الوثنية غير مسموح بتداولَها في العبادة بالْهَيكل، *lepta* "الفلس" الذِي يحمل صورا غير مصنّفة يبدو أنه قد سُمح بتدالوها. إن المثال الأكثر بروزاً عن العملة البرونزية المقدمة لخزانة الْهَيكل كمساهمة "فلسين"، حيث توضع التقدمات في صندوق، وكانا هذين الفلسين مِنَ إرملة فقيرة وهي التي مدحها المَسِيحَ (مر ١٢: ٤٢؛ لو ٢١: ٢). لربما كانت هذه العملات المعدنية مِنَ مسئولية الحكام الرومان، مع أنه لربما تعود لأيام الحشمونيين (يوحنا هيركانوس الثاني، مثلاً)، الذِي هُوَ شاع في مواقع الدفن اليهودية في كافة أنحاء إسرايل حتى يومنا هذا. أيضاً يُذكر *lepton* في لو ١٢: ٥٩، حيث يُنبّهُ يَسُوعَ الجموع بالسعي للمصالحة مع الخصم، خشية أن يُلقوا للسجن مِنَ قبل القاضي: "لاَ تَخْرُجُ مِنْ هُنَاكَ حَتَّى تُوفِيَ الْفَلْسَ الأَخِيرَ" (مواز لـ مت ٥: ٢٦ حيث يُذكر *kodrantēs* وهو الرّبع الروماني).

٣٣٢٢ Λευί، Λευί، (*Leui*)، لاوي (٣٣٢٢)؛ Λευίτης، (*Leuitēs*)، لاوي (٣٣٢٤)؛ Λευιτικός، (*Leuitikos*)، اللاوي (٣٣٢٥).

ع.ق اللاوي هُوَ أي سليل لابْنَ يعقوب الثالث، لاوي (تك ٢٩: ٣٤)، بيد أن هَذَا التعبير نادراً ما يُستخدم في ع. ق. عادة ما يُشير إلى الأحفاد الذكور للاوي بإستثناء الكهنة، أحفاد هارون— وبقول آخَرَ: أولئك الذين لَهُم الحَقّ بالخدمة في القدس في دور ثانوي.

بمرور الزمن قلّت أهمية اللاويين بشكل كبير لأسباب إقتصادية. في عد ١٨: ٢١، ٢٤ يُعطى العشر كاملاً للاويين، الذين بدورهم يُعطون العُشر منه للكهنة (١٨: ٢٦- ٣٢). يبدو واضحاً بأن العشائر الكهنوتية قد تضاعفت، وهو ما أدى إلى إخراج اللاويين مِنَ الأدوار الأكثر أهمية، خاصة بعد إصلاح يوشيا، وعدم إستمرارهم في إستلام سهمهم مِنَ العُشر. لذا فبضعة لاويون هم مِنَ عادوا مِنَ بلاد بابل مع زربابل ويشوع (قا؛ عز ٢: ٤٠ مع ٢: ٣٦- ٣٩). حقيقةً، لقد لاقى عزرا صعوبة عظيمة في إقناع أي منهم لمُرافقته (٨: ١٥- ٢٠).

لقد أعاد نحميا تنظيم العشر (نح ١٠: ٣٧- ٣٨). بيد أن يوسيفوس، لاحقاً، أوحى بأن العشور أخذت مِنَ اللاويين ثانية لمصلحة الكهنة،

وهذا مؤكد في المصادر الربانية. وأما وظيفة التَّعْلِيمَ التي كان يقوم بها اللاويين فقد سيطر ليها بشكل كبير الكتبة. علاوة عَلَى ذلك؛ لقد حصل خدام الْهَيْكَلِ الأقل رتبة لأنفسهم ، وبشكل تدريجي، أن أن يدعون أنفسهم لاويون، وهذا يُساعد عَلَى توضيح سبب ندرة الإشارة إليهم في ع. ج.

ع.ج ١. ترد "لاوي" كإسم علم ٨ مرات في ع. ج: ابْنَ يعقوب (عب ٧: ٥، ٩؛ رؤ ٧: ٧)؛ إثنان مِنَ أسلاف يَسُوعَ (لو ٣: ٢٤، ٢٩)؛ وابْنَ حلفي، وقد يكون متى (مر ٢: ١٤؛ لو ٥: ٢٧، ٢٩).

٢. كما ترد ثلاثة إحالات إلى "لاويين": (أ) لقد أرسل الفريسيون البارزون في أورُشَلِيمَ ("الْيَهُود") الكهنة واللاويون لإستجواب يوحنا المعمدان (يو ١: ١٩). مِنَ المحتمل أن يكون إختيارهم مدفوعاً إلى الإمتياز الإِلَهِي، مِنَ الناحية التاريخية، عن التَّعْلِيمَ (تث ٣٣: ١٠).

(ب) في مثل السامري الالح نجد إرتباط بين الكاهن واللاوي (لو ١٠: ٣١- ٣٢)، وكلاهما لا يعيرا أي إنتباه للمسافر المجرُوحَ.

(ج) برنابا، مواطن قبرصي، كان لاوياً (أع ٤: ٣٦)، مِنَ غير اللمكن أن يكون قد مارس أو خدم في هَيْكَلِ أورُشَلِيمَ.

٣. في عب ٧: ١١ إستخدامات التعبير " كهنوت لاوي"، يُشدد عَلَى أن الكهنة كانوا مِنَ سبط لاوي، عَلَى خلاف الكاهن الأبدي "آخَرُ عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادِقَ" الَّذِي كان مِنَ سبط لِيَهُوذَا (٧: ١١ب- ١٧). والحقيقة أن ملكي صادق قد قبل العشور مِنَ إبْرَاهِيمَ والذي يعني بأن لاوي قد قدم العشور أيضاً لملكي صادق، إذ كان لاوي في لب إبْرَاهِيمَ في ذلك الوقت (٧: ١٠) وهو ما يُظهر تفوق كهنوت ملكي صادق (الَّذِي بلغ ذروته في الْمَسِيحَ) عَلَى الكهنوت اللاوي.

٣٣٢٤ (*Leuitēs*، لاوي) ←٣٣٢٢.

٣٣٢٥ (*Leuitikos*، اللاوي) ← ٣٣٢٢.

٣٣٢٨ λευκός ،λευκός ،(*leukos*)، أبيض (٣٣٢٨)؛ κονιάω ،(*koniaō*)، مُبيّض (٣١٥٤).

ث ي& ع. ق تعني *leukos* في اليونانية: الإضاءة، لامع، يُوضّحُ، أبيض. وفي سب تعني اللون الأبيض (تك ٤٩: ١٢؛ زك ١: ٨)، مع أنه قد يتضمن الأصفر. اللون الأبيض هُوَ لون الله نفسه (دا ٧: ٩). وهي أيضاً ترمز إلى حالة وجود طاهر مِنَ أي إنتهاك للخطية (قا؛ *leukainō* في مز ٥١: ٧؛ أش ١: ١٨). لذا؛ فلباس الكاهن مِنَ الكتان الأبيض. مِنَ القرن الأول الميلادي، عَلَى يجب تكفين الموتى في كتان أبيض. قد تكون هذه العادة ذات صلة بصورة ملابس المجد التي يرتديها القديسين في حالتهم الْمُغَيّرة (ألخن ٦٢: ١٤- ١٦). كما أنه هناك ملاحظة سلبية عن الأبيض، فقد كان يُستخدم أيضاً في تشخيص مرض الجذام (لا ١٣).

ع.ج ترد *leukos* فقط في الاناجيل، وَ أع، وَ رؤ حيث تستخدم الأبيض المصفر، للذرة الناضجة الجاهزة للحصاد (يو ٤: ٣٥)، وفي السياق يوحي بأن الحصاد الأخروي قد قرب وعلى التلاميذ أن يُرسلوا كحصادين (قا؛ مت ٩: ٣٧).

وفي القرائن المختلفة الأخرى، نجد اللون الأبيض هُوَ لون أخروي، خاصة في وصف الملابس. ففي تجلي يَسُوعَ، تبدلت هيته وصرت ملابسه بيضاء بشكل مبدع (مت ١٧: ٢؛ مر ٩: ٣؛ لو ٩: ٢٩). وأيضاً حين ظهرت الملائكة عند القبر (مت ٢٨: ٣؛ مر ١٦: ٥؛ يو ٢٠: ١٢؛ قا؛ لو ٢٤: ٤)، والرجلين الذين خاطبا التلاميذ بعد صعود يَسُوعَ (أع ١: ١٠).

أيضاً؛ الأبيض هُوَ لون ملابس القديسين فيما بعد الْمَوْتِ (رؤ ٣: ٤- ٥، ١٨؛ ٤: ٤؛ ٦: ١١؛ ٧: ٩، ١٣؛ ١٩: ١٤). هنا يرتبط الأبيض بوجود أخروي متعال، وليس بالرّبوبية في حد ذاتها. عَلَى أية حال، عَرْشِ الله أبيض (٢٠: ١١)، وفي رؤيا يوحنا رأى "سَحَابَةٌ بَيْضَاءُ، وَعَلَى السَّحَابَةِ جَالِسٌ شِبْهُ ابْنِ إِنْسَانٍ، لَهُ عَلَى رَأْسِهِ إِكْلِيلٌ مِنْ ذَهَبٍ، وَفِي يَدِهِ مِنْجَلٌ حَادٌّ" (١٤: ١٤)، يُشارك الْمَسِيحَ الْمَقَامِ مع "الْقَدِيمِ الأيامِ" (دا ٧: ٩). وكما أن اللون الأبيض هُوَ لون الله نفسه، فهي ترمز في ملابس القديسين البيضاء للقداسة والطهرة التي يمنحها الله وحده. يتوافق مع هذا، الْمَسِيحَ الْمُمَجّد الَّذِي يأتي في القضاء يُرى راكباً "حصاناً أبيض" (رؤ ١٩: ١١)، و"الأَجْنَادُ الَّذِينَ فِي السَّمَاءِ كَانُوا يَتْبَعُونَهُ عَلَى خَيْلٍ بِيضٍ، لاَبِسِينَ بَزًّا أَبْيَضَ وَنَقِيًّا" (١٩: ١٤).

في الرسالة إلى كَنِيسَةِ برغامس،يوعد الذين يغلبون بنوال "المن المخفي" وَ "حَصَاةً بَ [illegible] ءَ، وَعَلَى الْحَصَاةِ اسْمٌ جَدِيدٌ مَكْتُوبٌ لاَ يَعْرِفُهُ أَحَدٌ غَيْرُ الَّذِي يَأْخُذُ" (رؤ ٢: ١٧). قد يكمن خلف هذه صور مختلفة؛ فالحجارة البيضاء كانت مستعملة مِنَ قبل المحلفين اليونانيين لإظهر البراءة، كما علّم التقليد الرابيني بأن تلك الحجارة الكريمة سقطت مع المن السماوي في البرية. كما مُثلت أسباط إسرايل بالأحجار الكريمة في الدرع عَلَى ذدر الكاهن الأكبر (خر ٢٨: ١٥- ٢١). ربما يدمج يوحنا بعض مِنَ هذه الأفكار بمن إعترف بإسم الْمَسِيحَ رباً (قا؛ مت ١٠: ٣٢؛ مر ٨: ٣٨؛ لو ١٢: ٨؛ رو ١٠: ٩- ١٣؛ ١كو ١٢: ٣؛ في ٢: ١١).

كُلّ هَذَا يقف في المقارنة مع الفعل *koniaō* يبيض، الَّذِي يستخدم في طلاء القبور بالأبيض سنوياً قبل عيد الفصح، خشية أن يدوسها الحجاج بشكل غير مقصود فيصبحون دنسين (مت ٢٣: ٢٧؛ قا؛ لو ١١: ٤٤). نعت يَسُوعَ معلمي الشريعة والْفَرِّيسِيِّينَ كمنافقين،"لأَنَّكُمْ تُشْبِهُونَ قُبُوراً مُبَيَّضَةً تَظْهَرُ مِنْ خَارِجٍ جَمِيلَةً وَهِيَ مِنْ دَاخِلٍ مَمْلُوءَةٌ عِظَامَ أَمْوَاتٍ وَكُلَّ نَجَاسَةٍ" (مت ٢٣: ٢٧). وبنفس الطريقة، نعت بُولُسَ حنانيا كـ"حاط مُبيّض" (أع ٢٣: ٣، لربما يدمج فكرة القبر المبني عَلَى حائط مُبيض وهو هش في حز ١٣: ١٠- ١٦).

٣٣٣٤ ληστής ،ληστής ،(*lēstēs*)، سارق، قاطع طريق، متطرّف، ثوري (٣٣٣٤)؛ κλέπτης ،(*kleptō*)، يسرق (٣٠٩٦)؛ κλέπτω ،(*kleptēs*)، لص (٣٠٩٥).

ث ي& ع. ق ١. تؤكد *kleptō* في ث ي عَلَى: السرية، والبراعة، والغش الَّذِي تشملّهُ عملية السرقة أو الإختلاس. وفي المقابل، الفعل *lēstēs* يتضمن عنصر العنف، وليس بالضرورة عدم الأمان: فالجندي الَّذِي يمارس حقه في الحد مِنَ النهب يمكن أن يُعيّنَ كـ *lēstēs*. عادة ما تعني الْكَلِمَة: سارق، قاطع طريق، قرصان.

٢. في سب تتضمن *kleptō* معنى الخلسة. فالسرقة هي خطية ضد الله، كما هُوَ منصوص في الوصايا العشر (خر ٢٠: ١٥= الرتجمة السبعينية ٢٠: ١٤؛ تث ٥: ١٩) وَ تكراره (لا ١٩: ١١؛ أر ٧: ٩). فالذي يُسرق قد يتضمن أشياء ثمينة (تك ٤٤: ٥؛ خر ٢٢: ٦= سب ٢٢: ٧)، أو حيوانات (تك ٣٠: ٣٣)، أو بشر (٤٠: ١٥؛ خر ٢١: ١٦= سب ٢١: ١٧)، أو أشياء مُكرسة لله (يش ٧: ١١)، آلِهَة أهل البيت (تك ٣١: ٣٠)، أو كلمات الله الحقيقية، التي يسرقها أنبياء كذبة (أر ٢٣: ٣٠). أن تكون مذنباً بالسرقة فهذا معناه أن تتحمل العقاب (خر ٢٢: ١- ٢؛ تث ٢٤: ٧). حتى عندما يكون الدافع هُوَ الحاجة أو الفاقة، فالسرقة يرفضها الله (أم ٣٠: ٩= سب ٢٤: ٣٢؛ قا؛ ٦: ٣٠).

نادراً ما يرد الاسم *lēstēs* في سب، وهو يُترجم ثلاثة كلمات عبرية، جميعها يتشارك في العنف (راج أر ٧: ١١؛ ١٨: ٢٢؛ عو ٥). بالإشارة إلى كلاً مِنَ قطاع الطرق والمتطرفين كـ *lēstēs* يعلن يوسيفون والرابيين معارضتهم للأساليب التي يستخدمها هؤلاء الوطنيين.

ع.ج ١. مطالب الوصايا العشر، ومن ضمنها "لا تسرق" *kleptō* ، مازالت تنطبق عَلَى العصر الْمَسِيحي. إقتبس يَسُوعَ هذه الوصية في حواره مع الشاب الغني (مت ١٩: ١٨؛ مر ١٠: ١٩؛ لو ١٨: ٢٠)، وكذلك فعل بُولُسُ في رو ١٣: ٩؛ وأيضاً ألمح إليها في ١كو ٦: ١٠ وَ ١بط ٤: ١٥. وكوصية إِلَهِية مكسورة، فالسرقة مخالفة ضد إرادة الله، ومن جهة العلاقات الإِنْسَانية، فهي خيانة للصداقة (يو ١٢: ٦). إن التحقيق الإيجابي لِهَذِه الوَصية تبتدأ مِنَ الوصايا الأخرى في اللوح الثاني، بمحبة الجار/ القريب (رو ١٣: ٩- ١٠؛ قا؛ مت ٢٢: ٣٩). في التطبيق العملي، يجب أن يتوقف الل عن السرقة وعوضاً عن ذلك يعمل عملاً شريفا، بيد أن مثل هَذَا الشخص يُمكن أن يخدم ليس أغراضه الشخصية الأنانية، بل حاجات أولئك المفتقرين لَهَا (أف ٤: ٢٨)

٢. يُحذِّرُ أيضاً يَسُوعَ مِنَ الإعتمادية عَلَى الثروة المتراكمة، إذ يُمكن أن ينقب اللو بسهولة عبر حيطان البيت المصنوعة مِنَ الطيب ويسرقون أملاكه (مت ٦: ١٩- ٢٠). هَذَا بالتباين مع كنوز السَّمَاءِ، وبقول آخَرَ: الَّذِي يربح القبول الإِلَهِي والمكافأة في المَلَكُوتُ الآتي، الَّذِي لا يطالُهُ اللصوص أو السوس.

كان يَهُوذَا ، الَّذِي سرق المال، *kleptēs* (يو ١٢: ٦)؛ وباراباس، الَّذِي تورط في أعمال عنف، كان *lēstēs* (يو ١٨: ٤٠). وفي مت ٢٧: ٦٤ كان الْيَهُود يخافون مِنَ أن يسرق التلاميذ جسد يَسُوعَ خلسة، وفي ٢٨ ١٣ويضعون قصة لتبرير القبر الفارغ، بأن التلاميذ أتوا وسرقوا جسده بينما الحراس نائمون. يستخدم كلا مِنَ الفعل *kleptō* وَ الاسم *kleptēs* في وصف الوصول الْمُفاجيء وبدون إنذار مُسَبَّقَ للعصر المسياني. وكما أن رب البيت اليقظ قادر عَلَى إحباط محاولات اللص كلما إقترب خلسة، هكذا يلزم عَلَى أن يكون التلميذ مترقباً لمجيء الرَّبِّ ثانية (مت ٢٤: ٤٣- ٤٤؛ لو ١٢: ٣٩). نفس التشبيه يُصور اللحظة غير المتوقعة لمجيء الرَّبِ في (١تس ٥: ٢، ٤؛ ٢بط ٣: ١٠؛ رؤ ٣: ٣؛ ١٦: ١٥).

في الإِنْجِيلِ الرابع حين يتحث عن الرَّاعِيَ الصَّالِحُ يستهلّهُ بوصف التوقع الْمحتمل مِنَ الخراف لكل مِنَ للسارق *kleptēs* واللص *lēstēs* وبقول آخَرَ: لأي مِنَ يستخدم الدخول خلسة أو بالعنف في الدخول للحظيرة (يو ١٠: ١). كما يستمر يَسُوعَ في إستخدام الجمع " سُراق وَ لصوص" في ١٠: ٨ للتعريف بكل مِنَ يأتي أمامه: الْمَسِيحَ الكذاب، وَ ثُودَاسُ وَ يَهُوذَا الجليلي (قا؛ أع ٥: ٣٦- ٣٧). فمثل هَذَا *kleptēs* يُحطم الحَيَاةُ بتعجيل نهايتها بنفسه. وبالتباين مع ذلك، فقد أتى يَسُوعَ ليُعطي حَيَاةُ ممتلة، حتى أنه بذل نفسه (١٠: ١٠).

في مثل السامري الصَّالِحُ الجمع *lēstai* (لو ١٠: ٣٠، ٣٦) قد لا يُشير إلى قُطاع طرق في المعنى العام، لكنه يحمل المعنى الرابيني للمتطرفين. حيث الضحية يهودي، لكنه لم يقتل، وإصاباته لربما كانت بسبب مقاومته لِهُجومهم. إذ كان الغيورين المتطرفين عندما يسرقون لرفع التجهيزات لأنفسهم، عادة ما كانوا لا يأخذون أكثر مما هُوَ ضروري مِنَ مواطنيهم المحليين. فإذا كان الأمر كذلك، فإن رد يَسُوعَ عَلَى سؤال معلّم الشريعة عن القريب/ الجار، يضيف الْفَرِّيسِيِّينَ، فقد كان يَسُوعَ يُلّح بشكل ثابت لإعلاَنِ موقفه تجاه هذه الحركة الْقَومية (مت ٢٢: ١٥- ٢٢).

في حادثة تطهير الْهَيكل، يتهم يَسُوعَ التجار بأنهم حولوا بيت الله الَّذِي هُوَ بيت الصلاة (أش ٥٦: ٧) إلى "مغارة للصوص [*lēstai*]" (مر ١١: ١٧؛ قا؛ أر ٧: ١١). فضلاً عن التربح مِنَ الثمن الباهظ، في سوق الْيَهُود بباحة الأمَم فهم يسرقون غير الْيَهُود (مر ١١: ١٧) وهي المنطقة الوحيدة المتوفرّة للأمميين كمكانٍ للصلاة (مت ٢١: ١٣؛ لو ١٩: ٤٦). إذا *lēstēs* لَهَا معنى فني أيضاً للمتطرف، فيَسُوعَ يقول بأن نشاطتهم، التي فتحت لَهَا سلطات الْهَيكل الطَرِيقُ أمام البناية حولته إلى معقل للغيورين المتطرفين، كما حدث في ثورة ٦٨- ٧٠م.

في إعتقالُهُ في جيثسماني، يسأل يَسُوعَ متهكماً عَلَى أعدائه المدججون بالسلاح، طالبين أن يمسكوه الآن كـ *lēstēs*، قاطع طريق أو متمرد قد باع حياته (مت ٢٦: ٥٥؛ مر ١٤: ٤٨؛ لو ٢٢: ٥٢). والرجلين الذين صلبا مع يَسُوعَ وصفاه كـ *lēstai* (مت ٢٧: ٤٤، ٣٨؛ مر ١٥: ٢٧)، مِنَ المحتمل أنهما كانا مِنَ قُطاع الطرق وليس ثوريين نظراً لإستخدام *kakourgoi*، مجرمين، في لو ٢٣: ٣٣. وحين تكلم بُولُسُ عن المخاطر التي واجهته في سفراته تضمنت قائمة هذه الأخطار *lēstai*، قُطاع طرق.

انظر أيضاً *sylaō*، يسلب، ينهب، يسرق (٥١٩٥)؛ *apostereō*، يسلب، يحرم، يُجرّد (٦٩١)؛ *andrapodistēs*، تاجر عبيد، مختطف (٤٣٥)؛ *spēlaion*، مغارة، كهف (٥٠٦٨).

٣٣٣٧ λίβανος λίβανος، (*libanos*)، لبان (٣٣٣٧)؛ λιβανωτός، (*libanōtos*)، بخور، لبان (٣٣٣٨)؛ θυμίαμα، (*thymiama*)، بخور (٢٥٩٢)؛ θυμιάω، (*thymiaō*)، يُبخّر (٢٥٩٤)؛ θυμιατήριον، (*thymiatērion*)، مبخرة، مذبح البخور (٢٥٩٣).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تدل *libanos* عَلَى: شجرة اللبان، ثم إمتدت لتشمل شجرة البخور الصمغية. واللبان *libanōtos* يُستخدم أيضاً كـ *thymiama* (بخور) الَّذِي هُوَ المصطلح العام للمواد الْمعطرة التي تُحرق مع الذبائح أو لأغراض التطهير أو التحنيط. ويقصد بالفعل *thymiaō* الحرق بهدف إنتاج دخان، وبشكل خاص أكثر لإحتراق البخور أو للتطهير بالتعرض للدخان. إنّ الاسم *thymiatērion* المبخرة ذو علاقة به.

٢. (أ) فيما عدا حالتين لـ *libanōtos* بخور (١أخ ٩: ٢٩؛ ٣مك ٥: ٢) فإن سب تستخدم دائماً *libanos* للبان. الْهَشاشة، واللمعان، والمرارة في الطعم، فحرق اللبان ينتج سروراً إذا ما كان دخانه معطراً (نش ٣: ٦؛ ٤: ٦). هَذَا بالإضافة إلى أنه يمتاز بمكان خاص لَهُ وبشكل ثابت في عبادة ع. ق، فاللبان الصافي أحرق مع خبز الوجوه (لا ٢٤: ٧)، وقربان الحبوب (٢: ٢).

(ب) *thymiama* (بخور) والفعل *thymiaō* (يبخّر) كثيرتا الورود في سب. والْكَلِمَةَ *thymiatērion* دائماً ما تعني مِجْمَرَةً/ مبخرة (٢أخ ٢٦: ١٩؛ حز ٨: ١١؛ ٤مك ٧: ١١). كان البخور المقدس مُركب بمقادير خاة ويحفظ للخدمة المقدسة (خر ٣٠: ٣٤- ٣٥) ويُستخدم طبقاً لتَعْلِيمَات صارمة (لا ١٦: ١٢- ١٣؛ قا؛ ١٠: ١- ١١).وكان رئيس الكهنة يحرق بخورا أمام حجاب قدس الأقداس كُلّ باح (خر ٣٠: ٧- ٨). وفي يوم الكفارة يدخل قدس الأقداس حاملا بخوراً متقداً، حيث تزوده الأدخنة بالكفارة كلما اقترب مِنَ غطاء التابوت (لا ١٦: ١٢- ١٣؛ قا؛ عد ١٦: ٤٦).

فدخان البخور المتصاعد يرمز إِلَى التسبيح (أش ٦٠: ٦) والصلاة (مز ١٤١: ٢)، والعبادة العطرة لله. في العر المسياني ستجلب الأمَم التائبة بخورا وفيراً وبسرور لِلْهيكل (أش ٦٠: ٦)، وذلك دلالة عَلَى عبادتهم لله.

ع.ج ١. ترد الْكَلِمَةَ *libanos* مرتين فقط في ع. ج (مت ٢: ١١؛ رؤ ١٨: ١٣) ولَهَا المعنى الحرفي للبان. ففي رؤ ٨: ٣، ٥ تعني *libanōtos* بخور وليس لبانا عَلَى نحو غير معهود، لكن المبخرة، والإناء لحمل البخور، *thymiaō* (يبخّر، البخور المتقد) فهي ترد فقط في لو ١: ٩- ١١، وترد مع الاسم *thymiama*.في الْهَيكل الثاني عادة ما كان الكهنة يتناوبون، مِنَ خلال القرعة، عَلَى التقدمة اليومية للبخور. زكريا كان يُنفّذ هَذَا الواجب للمرة الأولى في حياته عندما رأى

الرؤيا. كما تظهر الْكَلِمَة *thymiatērion* مرة وحيدة في عب ٩: ٤، حيث تعني مذبح البخور.

٢. الْكَلِمَة *libanos* (لبان)، جُلب إلى الطفل يَسُوعَ (مت ٢: ١١)، وهو يُشير لكلا مِنَ لاهوته ومائته الكهنوتية للشفاعة (عب ٧: ٢٥). جلب اللبان مِنَ الأمَم للمسيا كان أمل الْيَهُود (أش ٦٠: ٦). وفي رؤ ٨: ٣، ٥ نفس الشيء في إرتباط المبخرة (*libanōtos*) بالشفاعة والدينونة تُظهران فعالية الصلاة الْمَسِيحِية لتحقيق أغراض الله. وفي رؤ ٥: ٨؛ ٨: ٣- ٤ *thymiama* بُخور، تُمثّل صلوات القديسين في الْهَيكل السماوي.

انظر أيضاً *Smyrna*، نبات المرّ (٥٠٤٣).

٣٣٣٨ (*libanōtos*، بخور، لبان) ← ٣٣٣٧.

٣٣٣٩ λιβερτῖνος، λιβερτῖνος، (*libertinos*)، معتق، العبد المعتق أو المحرر (٣٣٣٩).

ث ي& ع. ق *libertinos* هي إستعارة يونانية مِنَ اللاتينية *libertinus*، وترد في ث ي فقد كإقتباس في تصدير كتاب. إنّ الْكَلِمَة اليونانية العادية هنا *apeleutheros* (قا؛ اكو ٧: ٢٢← *eleutheria* ، حرية ١٨٠٠) أو *exeleutheros*. كان *libertinus* العبد المُحرر الّذِي يشتري أو تُعطى لَهُ حريه بعدها يمر بعملية عتق علنية، بدعوى قضائية لتأمين حريته مدنياً. بيد أن مثل هَذا العتق لا يعني نوالَهُ لحقوق المواطن الكاملة؛ مثل؛ مثل هَذَا الشخص لا يستطيع أن يلتمس أي إجراء قضائي بدون تصريح أو دم رتبة عسكرية عليا. ومع ذلك، فإن بعض المعتقين كانوا يعملون لدى الرعاة الأغنياء، أو موظفي الدولة وهو ما يُمكنهم مِنَ جمع ثروة طائلة وإستخدام السلطة السياسية.

ع.ج. ترد فقط في مكان وَاحِدٌ في ع. ج في أع ٦: ٩، حين يتحدث عن " أناس مِنَ المجمع المعروف بمجمع المعتقين، ومن القيرينيين والإسكندريين ومن أهل قيلقية وآسيا"[ت.ي) حيث جادلَهُم إسطفانوس عن الْمَسِيحَ بإعتباره المسيا. ربما كانوا مِنَ معتقي الْيَهُود، لكننا لا نعرف إن كانوا قد جاؤوا مِنَ سيرين أو قيليقية (قا؛ مع ت. م؛ وَ ت.ك.ح، وانظر أيضاً حاشية ت.ي)، أو ربما كانوا مختلفين عن القيرينيين والآخرين (أي أنهم أحفاد الْيَهُود المستعبدين في روما عَلَى عهد بومبيوس في السنة ٦٣ ق.م ثم أطلق سراحهم فيما بعد). والملاحظ إنه كان في بلدات كثيرة عدة مجامع مختلفة، والمُعيّن هنا كان في أُورُشَلِيمَ، ويبدو أنه كان لليهود الْهَلينيين الذين كانوا مِنَ أسلاف عبيد.

انظر أيضاً *aichmalōtos*، ماسور، أسيرُ الحرب (١٧١)؛ *desmios*، سجين (١٣٠٠)؛ *doulos*، عبد (١٥٢٨).

٣٣٤٢ (*lithazō*، يرجم) ←٣٣٤٥.

٣٣٤٣ (*lithinos*، مِنَ حجر، حجري) ←٣٣٤٥.

٣٣٤٤ (*lithoboleō*، يرجم) ←٣٣٤٥.

٣٣٤٥ λίθος، λίθος، (*lithos*)، حجر (٣٣٤٥)؛ λίθινος، (*lithinos*)، مِنَ حجر، حجري (٣٣٤٣)؛ λιθάζω، (*lithazō*)، يرجم (٣٣٤٢)؛ λιθοβολέω، (*lithoboleō*)، يرجم (٣٣٤٤)؛ μύλος، (*mylos*)، رحى، حجر رحى (٣٦٨٥)؛ μυλικός، (*mylikos*)؛ رحى جِمار، حجر رحى كبير (٣٦٨٣)؛ μύλινος، (*mylinos*)، رحى جِمار، حجر رحى كبير (٣٦٨٤).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *lithos* يُمكن أن تُستخدم لكل أنواع الأحجار، وتعني *lithinos* حجري. وعلى وجه التخصي يُمكن التمييز بين حجارة البناء والأحجار الكريمة.

٢. (أ) عادةً ما تترجم سب الْكَلِمَة العبرية *eben*، بكلمة *lithos* (إستخدمت ٣٥٠ مرة)، ومع ذلك فهي تترجم كلمات عبرية أخرى والتعي تعني عَلَى سبيل المثال: أحجار الرحى، أحجار الحدود أو التخوم، أكوام الحجارة، أحجار كريمة، ألخ.. وعادة بدون تمييز بينهم. والأكثر أهمية لورود الْكَلِمَة *lithos* هي تلك التي ترد في سياق لاهوتي وتؤيد بقرينة لَها في ع. ج. أما الفعل *lithazō* فهو يرد فقط في ٢صم ١٦: ٦، ١٣، حيث يُشير إلى رجم شخص ما بالأحجار. وفي طريقة ع. ق للإعدام بالرجم يُستخدم الفعل *lithoboleō* (مثل؛ لا ٢٠: ٢، ٢٧؛ يش ٧: ٢٥).

(ب) الْكَلِمَة *mylos* حجر رحى، ترد في ث ي وسب (قا؛ خر ١١: ٥؛ تث ٢٤: ٦؛ أش ٤٧: ٢)، تدل عَلَى حجرين مستديرين مسطحين بينهما توضع أية حبوب لإزالة القش عنها بالطحن. وفي قض ٩: ٥٣ قُتل أبيمالك بحجر رحى ألقته عليه إمرأة عندما كان يحاصر البرج في تَابَاص.

٣. (أ) في فقرة تهديدية، يُحذّر أشعياء النبي شعبه مِنَ أن يعتقوا أنفسهم مِنَ خطر الغزو الآشوري بالإكتفاء الذاتي والشك (أش ٨: ١١- ١٥). مُشيراً إلى أن الخطر الحقيقي ليس في الأشوريين بل في قرب الله كديانهم الّذِي سيصير "وَحَجَرَ صَدْمَةٍ وَصَخْرَةَ عَثْرَةٍ لِبَيْتَيْ إِسْرَائِيلَ وَفَخًّا وَشَرَكاً لِسُكَّانِ أُورُشَلِيمَ" (٨: ١٤). فكما يعثر شخص ما بحجارة في منتصف الليل، كهذا ستكون دينونة الشعب وبشكل مفاجيء (راجع أيضاً *petra*، صَخْرَة، ٤٣٧٦).

(ب) في أش ٢٨: ١٦ إستخدامات تصوّر بناء بيت، وحجر الأساس، في مقابلة مع سياسة حُكّام أُورُشَلِيمَ مِنَ التحالفات ضد الإمبراطورية الآشورية، سياسة حُكم عليها بالفشل، إذ أن يهوه قد أسس في صِهْيَوْنَ حجر الأساس القوي، الّذِي يُعطي قاعدة مستقرة للحيطان والبناية بكاملَها. أش ٢٨: ١٦ب -"مَنْ آمَنَ لاَ يَهْرُبُ"- يفسر حجر الأساس، الّذِي فيه يرتكز بناء الأمة وحالتها، كايمان وثقة بمعونة يهوه، بينما تسعى في بحث عن تحالفات لا تغني ولا تفيد (للمزيد حول هذه الفقرة ← *gōnia* زَاوِيَة، ركن، ١٢٢٤).

(ج) عَلَى نفس النمط يستشهد مز ١١٨: ٢٢ بما يُشبه مثل عن حجر الزَّاوِيَةِ. ناظم الترانيم الدينية يُسبح يهوه لخلاصه الّذِي اختبره. فهو يُشبّه وجوده، وتهديده بالموت، بالحجر الّذِي نبذه البناؤون باعتباره حجر عديم الفائدة، فخلاص يهوه هُوَ حجر الزَّاوِيَةِ أو حجر الأساس للبناء.

(د) يجعل زكريا عدة إشارات للحجر في نبوءته حول إكمال بناء الْهَيكل في فترة ما بعد السبي البابلي بواسطة زربابل" "مَنْ أَنْتَ أَيُّهَا الْجَبَلُ الْعَظِيمُ؟ أَمَامَ زَرُبَّابِلَ تَصِيرُ سَهْلاً! فَيُخْرِجُ حَجَرَ الزَّاوِيَةِ [حرفياً في سب: حجر الميراث] بَيْنَ الْهَاتِفِينَ: كَرَامَةٌ كَرَامَةٌ لَهُ... فَتَفْرَحُ أُولَئِكَ السَّبْعُ وَيَرَوْنَ الزِّيجَ [حرفياً في سب: حجر مِنَ صفيح، راجع أيضاً ت.ي] بِيَدِ زَرُبَّابِلَ. إِنَّمَا هِيَ أَعْيُنُ الرَّبِّ الْجَائِلَةُ فِي الأَرْضِ كُلِّهَا." (زك ٤: ٧- ١٠). إنّ الفكرة هنا هي بأن جبال المعارضة والمقاومة لعمل الله لن تستطيع أن تعوقه، وإن إكتمال الْهَيكل رمزي للنصر برُوحَ الله (قا؛ ٤: ٦). مِنَ المحتمل أن "حجر الصفيح" للإشارة إلى الشاقول (عبرية: تعني ميزان البنّائين، والمترجمة في الترجمات العربية "زيج")، مع أن الشاقول عادة ما يصنع مِنَ الرصاص. إنّ سبب الإبتهاج هُوَ وضع الحجر النهائي الرسمي بيد زربابل عَلَى حيطان الْهَيكل المرتفعة.

(هـ) يُخبر دا ٢: ٣٤- ٣٥ عن حلم نبوخذنصر، الّذِي فيه كلام عن خروج حجر مِنَ جبل بدون أي تدخل بشري ويُحطم التمثال العظيم عند قدميه اللتين مِنَ حديد وخزف. تناثرت أشلاء التمثال دون أن تترك أي إثر "أَمَّا الْحَجَرُ الَّذِي ضَرَبَ التِّمْثَالَ فَصَارَ جَبَلاً كَبِيراً وَمَلأَ الأَرْضَ كُلَّهَا". وفي دا ٢: ٤٤- ٤٥ فُسّر الحلم كتأسيس لَمَلَكُوتُ الله الّذِي

سيسحق كُلّ الممالك الأخرى عن الأرْض.

٤. في فترة ما بين العهدين وما بعدها، أعطيت الأقوال المختلفة حول الحجر تفسيراً مسيانياً. ففي سب أضيفت "فيه" إلى " مِنَ آمن" في أش ٢٨: ١٦، حيث توقع اليَهُود تمجيداً أو تجديداً للهيكل. أما جماعة قمران والتي إعتبرت نفسها كإسْرَائِيل الأخروية، وكهَيْكَلَ الله الحقيقي، فنجدهم قد إستشهدوا بـ أش ٢٨: ١٦ كدليل عَلَى ذلك (نج ٨: ٧- ٨).

ع.ج أكثر حالات ورود الْكَلِمَةَ *lithos* يأتي في الأناجيل الازائية، وترد حرفياً وبشكل خاص في متى كحجر رحى (لو ١٧: ٢)، صخرة (مت ٢٧: ٦٠؛ ٢٨: ٢)، أو حجر كريم (رؤ ١٨: ١٢، ١٦؛ ٢١: ١١، ١٩). أما الإستخدامات المجازية فهي مرتبطة بشكل رئيسي بتقديرات ع. ق المختلفة، والتي فُسرت تفسيراً مسيانياً.

١. (أ) والقول بأن الحجارة تصرخ (لو ١٩: ٤٠) سيُفهم مقابل ع. ق وخلفيته اليهودية، حيث نسترجع مِنَ حين لآخر صيحات الإتهام مِنَ الأشياء الميتة (تك ٤: ١٠؛ حب ٢: ١١؛ ٢إسد ٥: ٥).

(ب) قول يوحنا المعمدان بأن: "إِنَّ اللهَ قَادِرٌ أَنْ يُقِيمَ مِنْ هذِهِ الْحِجَارَةِ أَوْلاَداً لإِبْرَاهِيمَ" (مت ٣: ٩؛ لو ٣: ٨) يعني بأن الله يُمكن أن يُشكّل إسْرَائِيل جديدة مِنَ أولئك الذين لا يمتلكون أية مؤهلات (مثل الأنساب) الَّتِي لَهُم (قا؛ رو ٤: ٩- ٢٥).

(ج) في قول يَسُوعَ بأنه لا يُترك حجر مِنَ حجارة الْهَيكلِ عَلَى الأخرى (مر ١٣: ٢) فعلى الأغلب أنه كان ينظر إلى دمار هَيْكَلِ أورُشَليمَ في المستقبل، وهو الَّذِي تمّ في ٧٠م. وهذا لا يُلزم بالضرورة أن يكون تدوين إنجيل مرقس قد تمّ بعد النصر الروماني، فمن المفترض أن لدى يَسُوعَ القدرة عَلَى توقع الأحداث المستقبلية.

٢. (أ) مِنَ حينٍ لآخر يُشبّهُ يَسُوعَ بالحجر مر ١٢: ١٠؛ لو ٢٠: ١٧- ١٨ إستشهاداً بمز ١١٨: ٢٢ في إرتباط مع مثل الكرامين: اَلْحَجَرُ الَّذِي رَفَضَهُ الْبَنَّاؤُونَ هُوَ قَدْ صَارَ رَأْسَ الزَّاوِيَةِ أو حجر الأساس، فهو المرفوض مِنَ قبل البشر قد مُجّدَ مِنَ الله. وطبقاً لـ أع ٤: ١٠- ١١، حدث هَذَا التمجيد في قيامة يَسُوعَ. أيضاً أف ٢: ٢٠- ٢٢ يجعل مِنَ يَسُوعَ حجر الزَّاوِيَةِ أو حجر الأساس، الَّذِي يحمل كُلّ البناء معا، بينما يُشكّل الرسل والأنبياء القاعدة (← *gōnia* زَاوِيَة، ركن ١٢٢٤).

(ب) مِنَ ناحية أخرى، يَسُوعَ مُشبّهُ في لو ٢٠: ١٨ بالحجر الَّذِي يحطم ويسحق معارضيه، تلميحاً إلى دا ٢: ٣٤. وفي رو ٩: ٣٢ يقتبس بُولُسَ أش ٨: ١٤ ويُفسّر حجر العثرة عَلَى أنه الْمَسِيحَ، الَّذِي كان سبب خراب الْيَهُود.

(ج) في رو ٩: ٣٣ وَ ١بط ٢: ٤- ٨ (قا؛ لو ٢: ٣٤) يندمج التفسيران الإيجابي لِيَسُوعَ كحجر الزَّاوِيَةِ أو حجر الأساس والسلبي كحجر العثرة والدمار لمعارضيه وهذا الدمج يرجع لتقديرات ع. ق المختلفة (← *petra*، صَخْرَة، ٤٣٧٦). وهو ما يساعد عَلَى رؤية أهمية يَسُوعَ في كلا مِنَ الإنجيل والشريعة، في كلا مِنَ الخلاص والدمار. وحده الإيمَانِ الفردي لِلنَّاسِ الَّذِي يقرر التأثير المُحيي (١بط ٢: ٤) أو المهلك (لو ٢٠: ١٨).

٣. في ١بط ٢: ٥ يُشبّه الْمَسِيحَيين بـ "مَبْنِيِّينَ كَحِجَارَةٍ حَيَّةٍ، بَيْتاً رُوحِيّاً" (قا؛ أف ٢: ٢٠). إن الصورة الغير متحركة للبناية هنا مناقضة للحقيقة المعلنة، لأن حَيَاةُ الْمَسِيحَ، وكذا القاعدة ومِن ثم كامل البناية حي، علاوة عَلَى ذلك لأن الْمَسِيحَيين يحيون مِنَ خلالَهُ يُمكن أن يُخاطبوا كـ "حجارة حيّة".

٤. الْكَلِمَةَ *mylos* حجر رحى، في تشبيهات يَسُوعَ عن تحذيراته حول المجيء الثاني الَّذِي سيكون مفاجئ ليظهر كم أن البعض غير مستعد لَهُ: "اِثْنَتَانِ تَطْحَنَانِ عَلَى الرَّحَى تُؤْخَذُ الْوَاحِدَةُ وَتُتْرَكُ الأُخْرَى" (مت ٢٤: ٤١؛ قا؛ عد ١١: ٨). الحقيقة أن "وَصَوْتُ رَحىً لَنْ يُسْمَعَ فِيكِ فِي مَا بَعْدُ" طريقة واضحة لإظهار الدينونة عَلَى بابل، وبقول آخر: الحضارة الوثنية (رؤ ١٨: ٢٢). وهو يتلي ١٨: ٢١: "وَرَفَعَ مَلاَكٌ وَاحِدٌ قَوِيٌّ حَجَراً كَرَحىً *lithos* عَظِيمَةً، وَرَمَاهُ فِي الْبَحْرِ قَائِلاً: «هكَذَا بِدَفْعٍ سَتُرْمَى بَابِلُ الْمَدِينَةُ الْعَظِيمَةُ، وَلَنْ تُوجَدَ فِي مَا بَعْدُ". فالدينونة عَلَى بابل أر ٥١: ٦٠- ٦٤ (قا؛ ٧: ٣٤؛ ١٦: ٩؛ ٢٥: ١٠)، والدمار بواسطة حجر دا ٢: ٣٤- ٣٥.

يدل حجر الرحى في رؤ ١٨: ٢٢ عَلَى نشاط غير مؤذي وضروري، بينما حجر الرحى في ١٨: ٢١ يصير أداة للدمار، كما في قول يَسُوعَ: "وَمَنْ أَعْثَرَ أَحَدَ الصِّغَارِ الْمُؤْمِنِينَ بِي فَخَيْرٌ لَهُ لَوْ طُوِّقَ عُنُقُهُ بِحَجَرِ رَحًى وَطُرِحَ فِي الْبَحْرِ" (مر ٩: ٤٢؛ قا؛ مت ١٨: ٦؛ لو ١٧: ١- ٢). والعبارة *mylos onikos* في متى وَ لوقا تعني حرفياً "رحى حمار" وهي الحجارة التي تعود للطاحونة، والتي تُبيّن كم هي حجارة كبيرة حتى يلزم لتحريكها قوة حمار. وفي لوقا التعبير *lithos mylikos* وهي حجارة كبيرة. لقد كان هَذَا التحذير جدّي لأي مِنَ يحاول منع ممارسة الإيمَانِ في إسم يَسُوعَ، وبلغة حيّة تُعذب المسألة عَلَى قلوب مستمعي يَسُوعَ.

٥. الْكَلِمَةَ *lithazō* مُستخدمة ٩مرات في ع. ج وَ *lithoboleō* تسعة مرات، وفي كُلّ حالة تُشير إلى فعل الإعدام أو محاولة الإعدام عن طريق الرجم (*lithazō* في يو ٨: ٥؛ ١٠: ٣١- ٣٣؛ أع ١٤: ١٩؛ *lithoboleō* في مت ٢١: ٣٥، أع ٧: ٥٨- ٥٩).

انظر أيضاً *petra*، صَخْرَة (٤٣٧٦)؛ *gōnia*، زَاوِيَة، ركن (١٢٢٤)؛ *margaritēs*، لؤلؤة (٣٤٤٩).

٣٣٤٩ λίμνη ،λίμνη، (*limnē*)، بحيرة (٣٣٤٩).

ث ي& ع. ق في ث ي كانت تُستخدم *limnē* لبركة مياة عذبة أو مستنقع ماء مالح؛ والعديد مِنَ الشعراء اليونان استخدموا *limnē* للبحر. وفي البرديات اليونانية إستخدمت الْكَلِمَةَ في المعنى الأكثر بساطة للبحيرة، وترد *limnē* في سب مِنَ حين لآخر (مثلاً؛ مز ١٠٧: ٣٥؛ ١١٤: ٨؛ ١مك ١١: ٣٥؛ ٢مك ١٢: ١٦).

ع.ج إستخدمات لوقا لـ *limnē* لبحيرات المياة العذبة، وهي مرتبطة ببحر الجليل (لو ٥: ٢؛ ٨: ٢٢- ٣٣)، كما تدعى بحيرة جينسارت أيضاً (٥: ١). ومجازياً، ترد *limnē* في رؤ ١٩: ٢٠؛ ٢٠: ١٠- ١٥؛ ٢١: ٨ للبحيرة المتقدة بالكبريت التي سيدمر فيها الأشرار.

انظر أيضاً *thalassa*، بحر، بحيرة (٢٤٩٨)؛ *pēgē*، ينبوع، بئر (٤٣٨٠)؛ *hydōr*، ماء، مياه (٥٦٢٣)؛ *kataklysmos*، طوفان، فيضان (٢٨٨٦)؛ *Iordanēs*، نهر الأردن (٢٦٧٤).

٣٣٥٠ (*limos*)، جوع، مجاعة) ← ٤٢٧٧.

٣٣٥٦ λογεια ،λογεια، (*logeia*)، جمع (للمال)، ضريبة (٣٣٥٦).

ث ي& ع. ق إستخدم *logeia* في العصر ما قبل الْمَسِيحَي لم يُشهد سوى في في أوراق البردي والنقوش مِنَ القرن الثالث ق.م. وحيثما ترد فهي تعني جباية المال. وليس هناك إستخدامات لهَذه الْكَلِمَةَ في سب.

ع.ج ١. ترد *logeia* مرتان في ع. ج، كلاهما في ١كو ١٦: ١- ٢. مِنَ المحتمل في الجواب عَلَى سؤال مِنَ الكورنثيين تتعلق بالجمع مِنَ أجل قديسي أورُشَليمَ المطرُوحَة في رسالة بُولُسَ، يُكرر الرسول الأوامر المُعطاة لكنائس غل. ففي كُلّ يوم أحد عَلَى كُلّ مؤمن أن يضع بشكل خا جانباً بعض المال مِنَ دخلَهُ عن الأسبوع السابق، ويخزنه، حتى إذا ما جاء بُولُسَ لا يكون هناك جمع.

عَلَى الرغم مِنَ أن بعض مسيحي أُورُشَلِيمَ لربما إعتبروا هذه التبرعات كنوع مِنَ الضريبة عَلَى المَسِيحّيين مِنَ غير اليَهُود الذين كان الحَقَ الشرعي للكنيسة الأم في المدينة المقدسة (مماثل لضريبة الَهيكل اليهودية)، روج لَهَا بُولُسُ كفعل الخدمة لله (٢كو ٩: ١٢- ١٣) والتي هي إجلال للمسيح (٨: ١٩) وكبادرة تلقائية مِنَ الحب الأخوي (قا؛ رو ١٢: ١٣؛ ١٥: ٣١؛ ١كو ١٦: ٣؛ ٢كو ٩: ١، ٥؛ غل ٦: ١٠) والتي تُسمى العطاء بسخاء (٢كو ٨: ٧؛ ٢٤: ٥- ١٤). كما يؤكد عَلَى أن هَذا العطاء يجب أن يكون تطوعي، فعل الإرادة الحرة، مشاركة غير إجبارية بمقدار مِنَ ممتلكاته المادية وبدون كمية مُشترطة (← *dekatos*، عُشر، ١٢٨١). لقد إعتبرها الرسول أيضاً كتعبير ملموس مِنَ قبل المُؤمِنِينَ الأمميين عن دينهم الرُوحَي لكنيسة أُورُشَلِيمَ (رو ١٥: ١٩، ٢٧).

٢. لقد كان بُولُسُ، في وقت سابق، قد إشترك في جلب المال إلى أُورُشَلِيمَ لمكافحة المجاعة (أع ١١: ٢٧- ٣٠). وجمعه الأكثر تنظيماً كان أثناء رحلته التبشيرية الثالثة والتي مِنَ المفترض أنها بدأت كفعل الصدقة المدفوع بمحبة المَسِيحَ. بيد أنه بينما زادت التوترات بين إرسالية الأمَم بقيادة بُولُسُ بطابعها التحرري مِنَ جهة الناموس، وأولئك الذين في أُورُشَلِيمَ المتمسكين بالممارسات اليهودية، لقد أخذت عملية جمع التبرعات أهمية كرستولوجية وَ خلاصية soteriological. لقد أبحت تعبيراً عن تضامن الجماعة المَسِيحّية، ومظهرة أن الله قد دعا الأمميين أيضاً للإيمان. القيمة السامية التي وضعها الرسول لَهَذا الجمع للتبرعات قد ظهر واضحاً في إراره عَلَى الذهاب إلى أُورُشَلِيمَ بعد رحلته التبشيرية الثالثة عَلَى الرغم مما في ذلك مِنَ أخطار واضحة (٢٠: ٣، ٢٣؛ ٢١: ٤، ١٠ - ١٤). بينما نَحْنُ لا نعرف المدى الَذِي حققه بُولُسُ في خطة الجمع، إلا أن وصاياه كانت مثمرة جداً في صياغة مباديء العطاء المَسِيحَي.

انظر أيضاً *statēr*، استار، عملة معدنية فضية تساوي أربع دراهم (٥٠٨٨)؛ *telōnion*، مكان الجباية (٥٤٦٨).

٣٣٥٧ λογίζομαι، λογίζομαι (*logizomai*)، يفكر، يعتقد، يظن، يحصي، يحسب (٣٣٥٧)؛ λογισμός (*logismos*)، فكر (٣٣٦١).

ث ي& ع.ق ١. يُقصد بـ *logizomai* في ث ي: يحصي، يجمع، يعتقد، يُقَدِّرُ، يفكر في، وأيضاً تعني يتشاور، يستنتج نتيجة منطقية، يُقرر. ووفقاً لذلك فإن *logismos* تعني إحصاء أو حساب، تفكير، حجة، فكر، خطة، القدرة لإستنتاج نتيجة منطقية. يدل المفهوم عَلَى نشاط السبب الذي، يبدأ بالحقائق القابلة للتحقيق، والإستنتاج، خاصة الحسابية أو ما يتصل بالأعمال، عندما تكون الحسابات ضرورية. إستخدمها أفلاطون *Plato* للفكر الغير متأثر بالعواطف.

٢. يُقصد بـ *logizomai* في سب غالباً يعتقد، يحسب (مثل؛ تك ١٥: ٦؛ ٣١: ١٥؛ عد ١٨: ٢٧، ٣٠). بيد أن الفعل يأخذ هنا ميلا جديداً وشخصياً، لأنه يُمكن أن يُقصد به الإهتمام بـ، يُخطط، ينوي. إن الحساب الموضوعي للفكر يُستبدل في معنى هذه الكَلِمَة بشعور القلب المشروط بالشخصية الفردية (مثل؛ مز ١٤٠: ٢؛ أش ١٠: ٧؛ زك ٨: ١٧). كما أن العنصر الشخصي يُرى أيضاً في حساب الذنب أو البر (مثل؛ تك ١٥: ٦؛ ٢صم ١٩: ١٩)، غالباً في سفر المزامير (مثل؛ ٣٢: ٢) وفي الحسبان الديني للإثم أو الطهارة (مثل؛ لا ٧: ١٨= سب ٧: ٨؛ ١٧: ٤).

تُستخدم أحياناً *logizomai* في علاقة شخص مع الله وغالباً لأغراض الله معنا، سواء كانت أفكار سلام (٢صم ١٤: ١٤) أو أحكام تأديبية (أر ٤٩: ٢٠= سب ٢٩: ٢٠؛ ٥٠: ٤٥= سب ٢٧: ٤٥)، أو إذا كان الله سيغيرهم، إذا ما تاب وندم شعبه فقط (٢٦: ٣= سب ٣٣: ٣؛ ٣٦: ٣= سب ٤٣: ٣). مِنَ ثَمّ؛ فإن هَذا المفهوم يُبرز في العبرية العاطفي والشخصي، وفي اليونانية، الفهم الموضوعي للحساب والتقييم، وكلا الجانبين يُمكن أن يُبرز الرسالة التوراتية. فتعاملات الله الشخية البارة بشعبه تقوم عَلَى أساس شريعته وهي وحدها تُمكنهم مِنَ الإيمَانِ والإعتماد عَلَى الله. فالله لا يتصرف وفق أسلوب إعتباطي وغير محسوب، بل يكشف عن أغراضه وخطة خلاه مِنَ خلال الكَلِمَة النبوية.

ع.ج ١. ترد *logizomai* في ع. ج ٤٠ مرة، منها ٣٤ مرة عند بُولُسُ. وتُستخدم *logizomai* وَ *logismos* في الرَبط بين أساس الإيمَان وبر الله. بينما يربط بُولُسُ البر بحقائق الصليب والقيامة لِيسو، وهو لا يفل مطلقاً مفهوم *logizomai* عن النشاط الشخصي لله في يَسُوعَ المَسِيحَ. فالإيمَان ليس هدفاً يُنظر إليه كقوة حيادية ممتازة، بيد أنه ينتصر بالرَبِّ المصلوب والمقام.

(أ) عندما يُشير بُولُسُ في رو ٢: ١٥ إلى "الأفكار" (*logismos*) التي يُمكن أن تشتكي أو تُدافع عن الشخص، فهو لا يُفكر بطريقة فلسفية غير عاطفية، لكن هَذا الحساب والإستنتاج الذين يفصلان الخير عن الشر في ضمير الشخص. وطبقاً لبُولُسُ، فالله الحي هُوَ الَذِي يحمل الشهادة في قلب الإنْسَان. وراء كُلَ الجهاد للأكاذيب الوثنية معيار قد ثبته الله - عمل النَامُوسِ الطبيعي المكتوب داخل كُلَ شخص. والفشل في الوصول لَهَذا المعيار يُعترف به كذنب في الضمير، وتحاسب أفكار القلب عملياً مع قضاء الله.

عَلَى أية حالٍ، يُمكن للبشر أن يستخدموا أفكارهم لتحصين أنفسهم ضد معرفة الله الحقيقي ودعوته للطاعة (٢كو ١٠: ٤- ٥). لذا، إهتم بُولُسُ في عملَهُ لاتبشيري أن يكشف عن الغرض الإلَهي ويتصرف وفقاً للمسيح، وكامل سلطة الله لأن يسبي مهارة الأفكار الإنْسَانية، لكي تنحنى للمسيح كُلَ عجرفة فخرهم خضوعاً في الحرية المأسورة والمُحررّة (قا؛ ١٠: ٥). ورغم ذلك، تبقى طاعة *logismos* جزئياً إلى أن تُكمل في الأبَدِيَةِ (١كو ١٣: ١٢).

(ب) عندما *noēma* العقل (*nous*، العقل ← ٣٨٠٨) يُخضع، يُدرك عمل وقصد الله في الصليب، وعليه، يقرّ العقل بنفسه وبسرور بأنه قد غلب. وقد أظهر بُولُسُ هَذا الحسبان الإلَهي في ٢كو ٥: ١٩: "أَيْ إِنَّ اللهَ كَانَ فِي الْمَسِيحِ مُصَالِحًا الْعَالَمَ لِنَفْسِهِ، غَيْرَ حَاسِبٍ [*logizomai*] لَهُمْ خَطَايَاهُمْ، وَوَاضِعاً فِينَا كَلِمَةَ الْمُصَالَحَةِ". وهذا لا يعني أن الله لا يتعامل بجدية مع الخَطِيّة، بل عَلَى العكس، لكنه يتعامل معها في المَسِيحَ. وهو لا ينسب الخَطِيّة إلينا، لأنه قد محاها حقاً (قا؛ كو ٢: ١٣) في المَسِيحَ وعملَهُ. ففي الحقيقة أن الله "جَعَلَ الَّذِي لَمْ يَعْرِفْ خَطِيَّةً، خَطِيَّةً لأَجْلِنَا" (٢كو ٥: ٢١). لق صُفيت حسابات الخَطِيّة كاملة عَلَى الصليب.

هَذا هُوَ موقف الله الكامل والمعتمد، الَذِي فيه يعمل بهذا الطَريقُ مِنَ أجل البر، والذي لَهُ خلفيته في وسيط الوحي النبوي: خادم الرَبِّ "وَأُحْصِيَ [*logizomai*] مَعَ أَثَمَةٍ" (أش ٥٣: ١٢)، حيث تُنبأ بمعاناة خادم الرَبِّ. الأمر المُستتر في النهاية يدل عَلَى أن الله وإرادته، قد جرح وسحق خادمه ليس بسبب خطية لَهُ، بل بسبب خَطَايَانَا. لقد وضع الله عقابُنَا عليه، لكي ما يكون لنا سلامه. وهو ما يُمكننا فهمه في الآية الواردة في لو ٢٢: ٣٧.

إن نقيض هذه الحالة هُوَ حسبان الإيمَانِ كبر في رسائل بُولُسُ، وربطه مع تك ١٥: ٦ في رو ٤: ٣- ٦، ٨، ١٠، ٢٢- ٢٤؛ وفي غل ٣: ٦. الإيمَان كانٍ إستحقاقاً للعديد مِنَ الرابيين، لكن بُولُسُ أراد أن يحسبه كما فعل الله، الَذِي حسب الخلاص والبر لإِبْرَاهِيمَ عَلَى أساس الإيمَان به وبكلمته. الله يحسب عَلَى أساس وعده (رو ٩: ٨)، وما يعد به يوفي به.

(ج) وبناء عَلَى ما سبق، فإن الذين تصالحوا بواسطة المَسِيحَ يجب أن

يحسبوا ويفكروا. مِنَ ثم ؛ يصل بُولُسُ لإستنتاج لاهوتي (رو ٣: ٢٨) وإستنتاجات عمليه لَهُ ولقرائه (٢كو ١٠: ٧؛ قا؛ رو ٢: ٣). إن المعيار لأفكارنا *logizomai* هُوَ إذاً بسبب الصليب، وهو ليس مبدأ بل حقيقة، حيث يجب أن يتوافق كُلٌ مِنَ العمل والفكر.

لذا؛ فإن بُولُسُ في رو ٨: ١٨ يحسب آلام الوقت الحاضر تافهة مقارنة بالمجد المستقبلي الآتي. كآلام الْمَسِيحَ، وموته ، وقيامته التي أدت إلى المجد، لذا فمعاناة الْكَنِيسَةِ معه ستؤدى إلى أن تُمجّد معه. هكذا يجب أن نحسب، نَحْنُ أيضاً، والمجد الآتي، وبشكل واثق.

(د) إن إشتراك الفكر *logizomai* مِنَ خلال الإيمَانِ ليس هُوَ حالة فقط لإمتلاك شيء سيكون حقيقيا لكنه أيضاً إلْهَام وفاعلية. لذا؛ ١كو ١٣: ٥؛ وَ فل ٤: ٨ سيُشرح في ضوء زك ٨: ٧. فهذا النوع مِنَ التفكير ليس فقط تفسير ثقافي، لكنه يُمكن أن يتوصّل إلى نتائج واقعية والتي تتطلب أعمال مقابلة (رو ١٤: ١٤)، فقط الْكَلِمَةَ والفعل أن يكونا واحدا أمام اللهِ. لذا؛ يجب أن نُقيّم أنفسنا والآخرين بشطِل صحيح، وليس عَلَى أساس معايير خاطئة، إذا نَحْنُ وهم نقف أمام اللهُ (١كو ٤: ١؛ ٢كو ١٠: ٢؛ ١١: ٥؛ ١٢: ٦؛ فل ٣: ١٣).

٢. (أ) يكتب يوحنا أيضاً عن عمل اللهُ الّذِي يسند الإيمَانِ (١يو ١: ١) والْمَحَبّةِ قد كُشفت في هَذَا الفعل (يو ٣: ١٦). بيدَ أنه غرضه لم يكن كغرض بُولُسُ. فقد إشترك الأخير في جدال مع الْيَهُود، والتوفيق بين الدينونة والنعمة في فاعلية الخلاص الإلَهُي كانِ ما يُركّز عليه في تعاليمه. بينما تُركّز شهادة يوحنا عَلَى إختبار أن الْحَقَ والْحَيَاةُ في يَسُوعَ الْمَسِيحَ وحده، الّذِي أتى في جسد، ومات، وقام ثانية. لذا يرد إستخدام قليل للمفهوم *logizomai*، إذ أنه يستخدم هذه الْكَلِمَةَ فقط في يو ١١: ٥٠، في تقديم تقرير قيافا رئيس الكهنة النبوي، عن غير وعي منه: "ولاَ تُفَكِّرُونَ *logizomai* أَنَّهُ خَيْرٌ لَنَا أَنْ يَمُوتَ إِنْسَانٌ وَاحِدٌ عَنِ الشَّعْبِ وَلاَ تَهْلِكَ الأُمَّةُ كُلُّهَا".

(ب) نجد أيضاً هذه الْكَلِمَةَ في أع ١٩: ٢٧؛ ١بط ٥: ١٢، بينما نجد إستخدامها في عب ١١: ١٩ في كامل معناها اللاهوتي. وفي يع ٢: ٢٣ إستخدامها في الإقتباس مِنَ تك ١٥: ٦ حول حسبان الإيمَانِ كبر بطريقة خاصة في الإشارة إلى طاعة إبْرَاهِيمَ الفعالة.

انظر أيضاً *dialogizomai*، يتأمل، يفكر، يدرس (١٣٦٨)؛ *dokeō*، فعل متعد: يفتكر، يعتقد، يفترض، يظن؛ وكفعل لازم: يظهر، يتراءى (١٥٠٦).

٣٣٥٨ (*logikos*، مثقف، عقلاني، معقول، رُوحَي) ←٣٣٦٤.

٣٣٥٩ (*logion*، قول) ←٣٣٦٤.

٣٣٦٠ (*logios*، فصيح، بليغ) ←٣٣٦٤.

٣٣٦١ (*logismos*، فكر) ←٣٣٥٧.

٣٣٦٢ (*logomacheō*، يتماحك بالكلام) ←٣٣٦٤.

٣٣٦٣ (*logomachia*، مماحكة الكلام) ←٣٣٦٤.

٣٣٦٤ λόγος، λόγος، (*logos*)، كلمة، كلام، مغزى أو معنى (٣٣٦٤)؛ λέγω، (*legō*)، يجمع، يحسب، يقول (٣٣٠٦)؛ προλέγω، (*prolegō*)، يقول مِنَ قبل، يُخبر قبل الوقت، يسَبَق فيقول (٤٦٢٥)؛ λογικός، (*logikos*)، مثقف، عقلاني، معقول، رُوحَي (٣٣٥٨)؛ λόγιον، (*logion*)، قول (٣٣٥٩)؛ λόγιος، (*logios*)، فصيح، بليغ (٣٣٦٠)؛ ἄλογος، (*alogos*)، غير ناطق، غير عاقل (٢٦٣)؛ λαλέω، (*laleō*)، يتكلم، يتحدث، يقول، يُدردش (٣٢٨١)؛ λογομαχέω، (*logomacheō*)، للتنازع حول الكلمات، يتماحك بالكلام (٣٣٦٢)؛ λογομαχία، (*logomachia*)، مماحكة الكلام، التنازع حول الكلمات (٣٣٦٣).

ث ي ١. **الإستخدام المبكر.** يستخدم هوميروس *logos* مرتين فقط، كلاهما في الجمع، كمرادف لـ *mythos* (أسطورة) وَ *epos* (كلمة، خطاب). ويحتفظ لنا الأدب الملحمي في فترة ما بعد هوميروس إستخدامات عَلَى نفس الوزنِ الْهُوميروسي وَ *mythos* (الأسطوري) للقصص الخيالية (خاصة الآلَهُة) والتي لَهُا محتوى داخلي مِنَ الحقيقة، تبقى *logos* مقيّدة إلى معنى الحديث.

٢. **الإستخدام الفلسفي.** يبدأ التغيير الحاسم لـ *logos* بهيراقليطس (حوالي ٥٠٠ق.م). فعنده يُمكن أن تعني *logos* حديث تَعْلِيمَي (تَعْلِيمَ)، كلمة، وحتى سمعة. بيد أنها يُمكن أن تدل أيضاً عَلَى النسبة، والمعنى، والشريعة الكونية، والحقيقة. لقد كانت مهمة هيراقليطس الوصول إلى وحدة "الْوَاحِدُ" مع "الكل" مِنَ خلال وجود الناموس الكوني للنسبة التي تؤكد عَلَى إستمرار التغيير. فاللوجس *logos* بالنسبة لَهُ يعبر عن كلا مِنَ عملية الفكر وَ النتيجة. مِنَ ثم؛ فاللوجس *logos* ليس لَهُ علاقة بعملية الكلام أو الحديث. فكل شيء يراه الشخص يُستدل عليه بالعقل وهو متصل بغيره، وهذه الصلة هي اللوجس *logos* للموضوعات الفردية، ومشتمل في الموضوعات نفسها. ويُظهر الناموس العام في كُلّ الوجود.

دمج هيراقليطس الّذِي كان معاصراً لبارمنيدس اللوجس بفكرة الفكر الخالص غير المشوش مِنَ المشاعر. وهكذا نقل عالم اللوجس *logos* إلى الجانب الآخر للعالم الخادع للمظاهر، في عالم الوجود الصافي. ثلاثة أشياء تُصبح واضحة للوهلة الأولى لمفهوم اللوجس*logos*: الحجة المتناقضة، والثنائية، والْهُبوط بمفهوم اللوجس *logos* إلى المجال الشخصي لنشاط التفكير وَ الفكر نفسه.

(ب) بالنسبة **للسفسطائيين** (منتصف القرن الخامس)، هُوَ إنعكاس فلسفي مُوجّه نحو الإنْسَانية ونحو العلاقة بين الفرد والمجتمع. فمن خلال اللوجس *logos*، الكلام، يكون الناس قادرين عَلَى لعب دور معقول في الْحَيَاةُ السياسية. في هذه الْخُطّة، يواجه اللوجس *logos* معنى الطريقة الفردية للحجّة، وهي الشيء الوحيدِ الْهُام للدفاع عن قضيته الخاصة. وكل لوجس *logos* يشتمل عَلَى مضاد للوجس *logos*، في حالة جدل متعارض (الخير والشر، الْحَقَ والبُطل) مُترف به كالمبدأ الأساسي للحوار. وبذا يرى الناس قوة عظيمة في اللوجس *logos*، إذ لديه قدرة تربوية بها يُوبّخُ الأشرار ويُمدح الأخيار.

(ج) نظر **سقراط** للمناقشة والجدال كنشاط منتج للمجتمع طالما أن الناس يكافحون مِنَ أجل الحقيقة. وليس هدفهم الكلام مِنَ أجل الكلام، لكن عن طريق التفكير مِنَ خلال الحوار لإكتشاف لوجس *logos* الأشياء.

(د) **أفلاطون**، الّذِي تعلّق فكره أولاً بمفهوم المثال والصورة، لم يضف جديدا حاسماً لمفهوم اللوجس *logos*. حتى مع أرسطو الّذِي لم يحرث لَهُ أرْضَ جديدة، فالبشر وحدهم مِنَ يملكون اللوجس *logos*، لأن أفعالَهُم مُحددة بالْكَلِمَةَ، وهم القادرون عَلَى الخطاب والفهم.

(هـ) أما الرواقيين، تأخذ رُوحَانية اللوجس *logos* لَهُا مكان. فمطلبهم الرئيسي ليس الحقيقة المجردة بل الأخلاق: كيف يجب أن أعيش لكي ما أكون سعيدا؟ إن اللوجس *logos* هُوَ التعبير عن غرض مُنظم ومنسجم مع العالم. هُوَ مساوي للهِ، وهو المبدأ الجوهري للكون، والذي يُمتدُ عبر المادة. فالحقيقة عند الرواقيين تُشتقُ مِنَ نقطة معينة مِنَ الأصل في *logos* - اللهِ. فهناك اللوجس *logos* الحقيقي أو الناموسِ الكوني الّذِي يمنح البشر قدرة المرفة ومن ثم السلوك الأخلاقي. في هَذَا الصدد يجري التمييز بين اللوجسِ *logos* الداخلي (التفكير)، وهو المُعطى مِنَ اللوجس *logos* - اللهِ، واللوجس *logos* المُقدّر عَلَى الفصاحة (الكلام).

(و) **في فترة ما بعد ع. ج،** تطوّر التفكير عن اللوجس *logos* في

الإفلاطونية المحدثة، حيث صور اللوجس *logos* كالقوة التي تستثمر الأجسام المادية بالشكل، والصورة، والحَيَاةُ، ومن ثم تحصرهم معاً في الحَيَاةُ. وفي الأديان السرية لهَذا العصر، فهي لم تركّز عَلَى التحقيق الفلسفي، لكن عَلَى السلوك الديني الذِي يؤدي إلى الطهارة والتقديس. والذي كان يُستخدم لأجل هَذا نص مقدّس (*hieros logos*)، مُلن مِنَ قبل مؤسس الطائفة أو ألئك المُلْهمين مِنَ الإلَهُ.

٣. إستخداماتها في القواعد اللغوية، والمنطق، والبلاغة، (أ) فضلا عن إستعمالَها في الصيغ الفلسفية، فالكَلِمَةَ *logos* مُستخدمة بدقة مُهشة في حقل القواعد اللغوية ككلمة، التي هي قادرة لى التعبير عن كُلّ شيء موجود. وبما أن الكَلِمَةَ هي المكوّنة مِنَ حروف عديدة مِنَ ثم يُمكن أن تُدمج الكلمات معاً في جملة، في إستخدامات ممكنة بلا حدود. مِنَ هذه القواعد اللغوية المتطورة (تَعْلِيمَ تحليل الجملة) والميتافيزيقيا أو ما وراء الطبيعة (تَعْلِيمَ الشكل "المنطقي" للكون).

(ب) نظّمَ أرسطو هَذَا الإستخدام للوجوس *logos* بأن تحرّى أولاً الكلمات في ذاتها قبل وضعها في سياق ذو مغزى. تعطي الجملة الكَلِمَةَ المفردة إحساسها وتُعرّف معناها، لذا تأتي *logos* لتعني التعريف. علاوة عَلَى ذلك، عند أرسطو، تعني *logos* الإستنتاج، وبقول آخَرَ: المقترح النهائي لخط القياس المنطقي. أخير؛ تعني *logos* البرهان نفسه. كنتيجة لهَذا الفكر، يصبح واضحا أن فن البلاغة يعمل بفكرة *logos*، بيد أن *logos* تُصبح شكل أسلوب للخطباء.

ع.ق ١. تُحدّدُ العبرية للكلمة أربعة مصطلحات: *dōbār* و*ēmer* و*imrā'* و*milla*. في الأسفار التاريخية لـ ع. ق كُتبت *logos* كترجمة لـ *dōbār*، بينما في الأنبياء تسود الكَلِمَةَ *rhēma* (← ٤٨٣٩). كما يُلاحظ أن *dōbār*، تعني كلمة، تذكر، يأمر، ولكن أيضاً تعني شيء، مسألة، شأن. الفعل *legō* يأخذ بصورة رئيسية *arnar'* للكلام، يقول. يرد التعبير "كلمة يهوه" (*dᵉbar yhwh*) في ع. ق ٢٤١ مرة ولَهُ ثلاثة فروق دقيقة رئيسية. فهو أولاً تعبير تقني للوحي النبوي للكلمة الإلَهِية، لكنه يُهيّن أيضاً الوصية الإلَهِية والرغبة في الإنصاف (مثل؛ خر ٣٤: ٢٨) والنشاط الفعّال عَلَى نحو خلاق لله في الخلق (تك ١) والطبيعة (مز ٢٩؛ ٣٣). وللمزيد حول هذه الفروق الدقيقة الثلاثة، راجع الأقسام ٣- ٥.

٢. الفكرة الشرقية القديمة لكلمة اللهُ. في المشرق القديم يُمكن أن تُستخدم الكَلِمَةَ كحامل دلالي لمحتوى ذو مغزى (السمة العقلية للكلمة)، لكنها كانت ذات قوة فعالة خاصة في التعزيم والنوبات السحرية، والبركات واللعنات، حتى في العالم المكاني والمادي. مثل؛ يُمكن أن تخترق اللعنة الشخص المُصاب مثل بعض المواد المُحللة وتجلب دمارا يمتد للخارج (سمة مليئة بالقوة والفاعلية للكلمة). بين إسْرَائِيلَ، كانت الكَلِمَةَ الخلاقة لله مُنزهة عن الفهم السحري حيث صارت كلمة اللهُ الذِي بالطلب والوعد تُعطي شكلاً للعالم وللتاريخ. ومن المُلاحظ أن اللهُ يتكلم بـ "صَوْتٌ مُنْخَفِضٌ خَفِيفٌ" أكثر مِنَ قوة الريح أو الزلزلة، أو النار (١مل ١٩: ٩- ١٤).

٣. أشكال الإعْلاَن النبوي لكلمة اللهُ. إنّ كلمة اللهُ هي مادة بحث الإعْلاَن النبوي. فليس النبي مِنَ يستفيد مِنَ الكَلِمَةَ، لكن كلمة يهوه هي التي تأخذ النبي لخدمته، (أ) كلمة اللهُ لغة الدعوة الباطنية. تجد الطبيعة الخاصة للإعْلاَن النبوي تعبيراً في أوصاف الدعوات حيث أن سلطان الكَلِمَةَ النبوية يرتكز فقط عَلَى كلمة اللهُ التي تُعطي النبي تفويضه. يُمكننا أن نُميّز بين شكلين مِنَ الدعوات: أولَهُما تعيين مُباشر مِنَ خلال حديث إلَهِي، في أغلب الأحيان تُقبل المهمة بتردد (مثل؛ أر ١: ٤- ١٠)، والثاني مِنَ خلال رؤية يراها النبي، حيث تكون الدعوة نتيجة جلسة مشورة في عَرْش يهوه (مثل؛ أش ٦؛ حز ١). وفي كلا الشكلين، الكَلِمَةَ أساسية. لذا، فعندما يتكلم الرّبِ، لا يستطيع النبي سوى أن يتنبأ (عا ٣: ٨).

(ب) كلمة اللهُ لغة الرسول. إحدى أكثر السمات المُميزة للإعْلاَن النبوي في كافة أرجاء ع. ق هي الصيغة الإستهلالية: "هَذَا مَا يَقُولُهُ الرّبّ". تفترض هذه الصيغة بأن الرسول قد استلم رسالة؛ وأحياناً ما قد يُشير إلى ذلك حين يقوم بتسليم الرسالة (قا؛ تك ٣٢: ٤- ٦؛ ٢مل ١٨: ١٩، ٢٩، ٣١). إن تبني الرسول لهَذه الصيغة يُشير إلى أن النبي ينقل كلمة اللهُ المؤتمن عليها. في حالة حزقيال، يُصوّر النبي وكأنه يأكل كلمة اللهُ قبل أن يتكلم هُوَ بها (٣: ١- ١١). إن الكلمات التي يتكلم بها النبي قد تتضمن أنباء مِنَ الرّبّ أو توبيخ.

(ج) كلمة اللهُ في أغلب الأحيان ما تكون كلمة دينونة. يسمي النبي الجُرم وينطق بقضاء يهوه، الذِي يُمكن أن يوجه ضدّ مَلِكٍ مُفرد (مثل؛ ١مل ٢١: ١٧- ١٩) أو ضد إسْرَائِيلَ أو يَهُوذَا ككل (مثل؛ أش ٨: ٥- ٨؛ عا ٤: ١- ٣). في كتابات الأنبياء، تُعلن الدينونة أيضاً عَلَى الأمَمِ بإستثناء إسْرَائِيلَ (مثل؛ أش ١٣- ٢١؛ أر ٤٦- ٥١؛ حز ٢٥- ٣٠؛ عا ١؛ عو) ككلمة دينونة، فكلمة الرّبّ لَهُا سلطان. تُرينا قصة الدّرج في أر ٣٦ أنه حتى إذا حرق الشعب كلمة يهوه (٣٦: ٢٣) فهي تبقى فعّالة بالرغم عن ذلك (٣٦: ٣٢).

(د) كلمة اللهُ يمكن أيضاً أن تكون كلمة نجاة وخلاص. وبشكل خاص في السبي وفترة ما بعد السبي وجد عند كُلّ الأنبياء في أجزاء مِنَ كتاباتهم أن اللهُ سينظر إلى شعبه ويُعيد تثبيته في أرْضَ الموعد (مثل؛ أش ٤٠؛ أر ٣٠- ٣٣؛ حز ٣٧؛ ٤٠- ٤٨). ومع ذلك، فيهوه هُوَ مَلِكٌ عَلَى كُلّ الأمم، وكلمته تُشكل التاريخ.

٤. كلمة اللهُ كوصية عهد. (أ) وصايا اللهُ المعيّنة، إعْلاَن إرادة اللهُ البر، تُسمى "الوصايا العشر [حرفياً: الكَلِمَاتِ]" في خر ٣٤: ٢٨ وتوصف بدقة أكثر كـ "كَلِمَاتِ العَهْدِ". فهذه الكلمات هي إرادة اللهُ البر بين شعبه ومُقدّمة في ٢٠: ١ من"تَكَلّمَ اللهُ بِجَمِيعِ هَذِهِ الكَلِمَاتِ". وبالطبع الجواب الصَحِيحُ عَلَى كلمات اللهُ هُوَ الطّاعة. لذا فالشعب "أجَابَ جَمِيعُ الشّعْبِ بِصَوْتٍ وَاحِدٍ: «كُلُ الاقْوَالِ [حرفياً: كُلّ الكَلِمَاتِ] التِي تَكَلّمَ بِهَا الرّبُ نَفْعَلُ». فَكَتَبَ مُوسَى جَمِيعَ اقْوَالِ [حرفياً: جَمِيعَ كَلِمَاتِ] الرّبّ" (٢٤: ٣- ٤).

(ب) مراراً وتكرارا، عندما يتكلم الأنبياء بكلمات الدينونة، مت يرجعن إلى وصايا ع. ق كالقاعدة لما يقولونه. لقد عصى الشعب كلمة الرّبّ بظلم الفقير وإفساد العدالة (عا ٢: ٧- ٨؛ ٣: ٩- ١٠). ولأنهم إنتهكوا ميثاق العهد، فالرّبّ سيلغي ميثاقه (هُوَ ٤: ٢- ٦). وفي خطاب أرميا في الهَيكل، يكشف عن خطايا الشعب في حفظ الوصايا العشر (قا؛ أَتَسْرِقُونَ وَتَقْتُلُونَ وَتَزْنُونَ وَتَحْلِفُونَ كَذِباً، ٧: ٩).

(ج) في سفر التثنية ليس فقط وصية العهد التي عينت حرفياً "الكَلِمَاتِ العَشْرِ" (٤: ١٣؛ ١٠: ٤)، لكن لكن تُعدّد الوصايا المعينة كـ "كَلِمَاتِ" (مثل؛ ١: ١؛ ٤: ١٠)، والوصية الفردية كـ "كَلِمَة" (مثل؛ ١٥: ١٥؛ ٢٤: ١٨، ٢٢). في الحقيقة، يمكن أن تُستعمل "كَلِمَة" في المفرد للدلالة عَلَى كُلّ شريعة اللهُ (مثل؛ تث ٤: ٢؛ قا؛ يش ١: ١٣)، وكنتيجة لتعبّر عن الإتكال البشري الكلي عَلَى هذه الكَلِمَةَ (قا؛ هذه الكَلِمَةَ هي "حَيَاتُكُمْ"، تث ٣٢: ٤٧).

٥. كلمة اللهُ ككلمة الخالق، (أ) كلمة يهوه في الخلق، الذِي دعا بها السَمّاءِ إلى الوجود (مز ٣٣: ٦)، وفي نفس الوقت هي كلمة خلاص (٣٣: ٤- ٥). ويُثبَر عليها في قصة الخلق تك ١، والتي تُصوّر فيه كلمة اللهُ بوضوح جداً، أيضاً الفصل الإفتتاحي لتاريخ العهد. هَذَا الإرتباط لكلمة اللهُ بتاريخ الخلاص يتطابق مع أش ٤٠- ٥٥.

(ب) هناك أيضاً إرتباط بين كلمة الخالق بكلمة اللهُ في الناموس. في مز ١٤٧: ١٥- ١٩ "الكَلِمَةَ" الخالقة لله تُربط بشكل مُحدّد بالظواهر

المناخية (ومثال لى ذلك: الثَّلْج والبَرَد، ١٤٧: ١٦- ١٧). لكن هذه الْكَلِمَةَ التي تُسيطر عَلَى الطبيعة لا تختلف عن كلمة نَامُوس العهد، التي يُدعى بها يهوه الأحقية عَلَى إِسْرَائِيلَ: "يُخْبِرُ يَعْقُوبَ بِكَلِمَتِهِ وَإِسْرَائِيلَ بِفَرَائِضِهِ وَأَحْكَامِهِ" (١٤٧: ١٩). يفهم إِسْرَائِيلَ كلمة الله ككلمة واحدة، واضحة في كلا مِنَ الخلق والفداء.

٦. (أ) في مخطوطات البحر الميت ترد *dōbār* بمعنى الْكَلِمَةَ (خاصة في التراتيل أو الأعمال التفسيرية) أو شيء أو مسألة (خاصة في الإشتراطات القانونية). لقد إعتبرت الْكَلِمَةَ الإنْسَانية والقدرة عَلَى الخطابة معجزات معينة للخليقة الإِلَهِية (هودايوت ١: ٢٨- ٢٩). بيد أن *dōbār* تعني كلمة الله أيضاً، ووصيته (٤: ٣٥)، ووعده (نظام الجماعة ٢: ١٣). وبخصوص المعنى، شأن، *dōbār* فهي موضوع المشاورات في الجماعة (٦: ١، ٤، ١٦).

(ب) عند فيلو ترجح *rhēma* عَلَى *logos* وتعني ببساطة كلمة؛ وفي قواعد اللغة تعني فعلاً. تُستخدم أحياناً للتميز بين الفكر مِنَ العمل.

(ج) في الأدب الراباني والعبرية عموماً، *dōbār* تعني كلا مِنَ كلمة ومسألة. لقد إستلم البشر، كشيء فريد، كلمات في أفواههم. لقد حذّر الرابانيون، عَلَى أية حال، مِنَ كثرة الكلام التي تؤدي إلى الْخَطِيّة. في ممارسة التَّعْلِيمَ، *dōbār*، ترتبط مع سلطان التوراة، مع ذلك تُستخدم هذه الْكَلِمَةَ أيضاً لـ "كلمات التقليد" وَ "كلمات الكُتّاب". بالمعنى مسألة أو شيء. وفي أغلب الأحيان تُستخدم *dōbār* كتعيين عام للحالات القانونية. الصيغة "مسألة أخرى" تُشير أحياناً إِلَى أشياء لا يُريد الشخص أن يذكرها بالإسم، مثل عبادة الأصنام أو الإتصال الجنسي.

(د) في الترجوم الآرامي، *'mêmrā* ، كلمة.تُستخدم كإطناب لله الّذِي يُظهر نفسه.

ع.ج ١. بزوغ ودلالة لوجوس *logos* وَ ليجو *lēgo* في ع. ج: ترد *logos* في ع. ج ٣٣٠ مرة، لتدل عَلَى عدة معاني كإقرار (مت ٥: ٣٧)، وَ النطق (١٢: ٣٢)، سؤال (٢١: ٢٤)، وَ التقرير (٢٨: ١٥)، وَ الخبر (١٥: ١٢)، وَ القول (لو ٤: ٣٦)، والموضوع (مر ٩: ١٠)، والْكَلِمَةَ المَكْتُوبَة (١كو ١٥: ٥٤)، وإستفهام (أع ١٠: ٢٩)، وإيعاز (لو ٤: ٣٢)، ويَسُوعَ كالْكَلِمَةَ (يو ١: ١، ١٤). و*lēgo* ، للقول، ترد ٢٣٥٣ مرة في ع. ج، وعادة ما تُعطى أهمية خاصة، وأما *laleō*، للكلام، ترد ٢٩٦ مرة، أوليا في كتابات لوقا وبُولُسَ.

٢. الْكَلِمَةَ يَسُوعَ الْمَسِيحِ، (أ) إعلاَن يَسُوعَ الْمَسِيحِ. تقف رسالة يَسُوعَ بإعلاَنِ قرب الله وَ مَلَكُوته في المركز، ووجود هَذَا في شخص يَسُوعَ وكلماته. وهكذا لا تُعلن كلماته ببساطة حضور ولا بشكل خاص مستقبل مَلَكُوتُ الله. بل بالأحرى، تُشير إِلَى مجيء مَلَكُوتُ مستقبلي، وهو الّذِي كان حاضرا في كلامه. يستخدم يَسُوعَ *logos* في كلامه بشكل حصري لتنبي "كلمة الله" في معناها المُطلق (قا؛ مر ٤: ١٣- ٢٠، مثل الزَّارِعُ.

(i) لم يتبع يَسُوعَ، في أي موضع، خُطى أنبياء ع. ق في إستخدام الصيغة الإستهلالية: "هَذَا ما يقولُهُ الرّبّ". والشيء الوحيد في العهد الجدي الّذِي يتضمن بعض الشبه لو ٣: ٢ "فِي أَيَّامِ .. كَانَتْ كَلِمَةُ اللهِ عَلَى يُوحَنَّا بْنِ زَكَرِيَّا فِي الْبَرِّيَّةِ". حيث يستعمل لوَ *rhēma* (كلمة ← ٤٨٣٩) هنا ليوحنا المعمدان، آخِرَ الأنبياء (قا؛ ١٦: ١٦). مِنَ ثم لا يمكن فهم إعلاَن يَسُوعَ ببساطة ضمن التصنيفات النبوية. ومرجع ذلك، بلا شك، لطبيعة العلاقة المتينة بين يَسُوعَ والله الآب، ولأن يَسُوعَ نفسه هُوَ الْكَلِمَةَ (راجع ما سيلي).

(ii) يضع يَسُوعَ رسالته مقابل تلك التي في ع. ق: مثل؛ "قَدْ سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ لِلْقُدَمَاءِ: .. وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ:..." (مت ٥: ٢١-٤٧). لقد أدخلت تصريحات يَسُوعَ الماضي الّذِي أعتبر ملكاً للسلطة الإِلَهِية، حيث يضع نفسه "وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ" في المكان الّذِي كان الأنبياء يضعون فيه يهوه. فهنا لا يدعي يَسُوعَ فقط بأنه المُفسّر الشرعي لشريعة الله. بل بالأحرى، يضع نفسه وكلمته مباشرة بجانب الله وكلمة الله.

نفس الشيء يحّ أن يُقال عَلَى الصيغة : "" (مثل؛ مر ٣: ٢٨؛ ٨: ١٢، ← *amēn*، آمين، حقا، ٢٩٧). عادة ما تُستخدم هذه الصيغة لتقوية كلمات شخص آخَرَ، وإستخدمت في زمن ع. ق لتقديم لكمات مباركة أو لعنة. بيد أن يَسُوعَ يستخدمها بدون إستثناء لكي تكون مقدمة وتدعيم لكلماته الخاصة، وهو ما يميزها كشيء مؤكّد وجدير بالثقة.

(iii) قصد يَسُوعَ بأن تحل كلمته محلّ التوراة. يُلاحظ ذلك في مت ٧: ٢٤، حيث يصرّ عَلَى أن أولئك الذين يسمعون كلامه ويُطيعونه سيكون مثل الإنْسَانِ الحكيم الّذِي يبني بيته عَلَى الصخر. كما أنه يَدّعي سلطة إِلَهِية لمَا يقولُهُ، وتُصوّر هذه السلطة في دعوته للتلمذة، فحين يقول لبعض الرجال: "اتْبَعْنِي" (مر ٢: ١٤؛ قا؛ أيضاً مع ١: ١٦- ٢٠). تتطلب دعوة يَسُوعَ هذه الطاة. إن قوة كلمة يَسُوعَ تنعكس في ردّة فعل السامعين: فقد يخالفون كلامه (١٠: ٢٢) أو يندهشون "لأَنَّهُ كَانَ يُعَلِّمُهُمْ كَمَنْ لَهُ سُلْطَانٌ وَلَيْسَ كَالْكَتَبَةِ" (مت ٧: ٢٩).

(iv) قوّة كلمة يَسُوعَ يُمكننا أن نراها أيضاً في قص الشفاء، والتي تحققت مِنَ خلال كلمته (مت ٨: ٨؛ مر ٢: ١١) أو أمره (٩: ٢٥). كما يُلاحظ الصلة الوثيقة بين كلمة يَسُوعَ الغافرة (٢: ٥) وكلمته الشافية (٢: ١١). كلمة ديان كُلِّ العالم، التي لَهُا القوّة عَلَى غُفران الخطايا، مُثبته في شفاء الرجل المشلول التي ستكون كلمة فعالة وخلاقة.

إن معجزات شفاء يَسُوعَ لا تنفصل عن إعلاَناته. ففي لو ٤: ١٨ يربط يَسُوعَ مهمته الخاصة بالْكَلِمَةَ النبوية "رُوحُ السَّيِّدِ الرَّبِّ عَلَيَّ لأَنَّ الرَّبَّ مَسَحَنِي لأُبَشِّرَ الْمَسَاكِينَ أَرْسَلَنِي لأَعْصِبَ مُنْكَسِرِي الْقَلْبِ لأُنَادِيَ لِلْمَسْبِيِّينَ بِالْعِتْقِ وَلِلْمَأْسُورِينَ بِالإِطْلاَقِ.لأُنَادِيَ بِسَنَةٍ مَقْبُولَةٍ لِلرَّبِّ وَبِيَوْمِ انْتِقَامٍ لإِلَهِنَا. لأُعَزِّيَ كُلَّ النَّائِحِينَ" (أش ٦١: ١- ٢). في هذه الوحدَ للكلمَةَ والعمل، تتفوق الْكَلِمَةَ، إذ أن مهمتها الأساسية أن "الكرازة"؛ بأن الشفاء تعبير طبيعي لكلمته.

(ب) إن قلب ورُوحَ رسالة يَسُوعَ هُوَ معاناته وموته. مِنَ المحتمل أن هَذَا يوضّح لماذا مُنع الناس مِنَ نشر أخبار معجزاته (مثل؛ مر ١: ٤٣- ٤٥)، إذ أنه كلا غير راغب في أن يتعرفوا عليه كالمسيا مِنَ خلال أخبار معجزاته. إن السر الحقيقي لإرسالية المسيا يرتكز في مركز قصته يظهران في آلامه وصلبه. عندما يتكلم يَسُوعَ في الأمثال، يحجب رسالته (٤: ١٠- ١٢) فيما كان يُخبر تلاميذه عن موته المُحدق وقيامته، فقد كان يتكلم بوضوح "عَلاَنِيَةً" (٨: ٣٢).

٣. الْكَلِمَةَ فيما يتعلّق بيَسُوعَ، (أ) يدو بُولُسَ الرسالة التي حملَهُا لحشوده "كلمة الله" (١كو ١٤: ٣٦؛ ١تس ٢: ١٣) أو "كَلِمَةَ الرَّبِّ [*logos*]" (١تس ١: ٨). (i) يُصِرُّ بُولُسَ بأن الْكَلِمَةَ التي يُكرز بها مؤسسة مباشرة عَلَى إعلاَنِ ابْنَ الله (غل ١: ١، ١٥- ١٦)، لكنه يُشدّدُ أيضاً بأن ما تسلمه هُوَ نفس ما تسلمه الرسل في أُورُشَلِيمَ. وهو يتبع إتراف الْكَنِيسَةِ الأولى، حيث يعظ بُولُسَ برسالة ابْنَ الله الّذِي تعيَن ابْنَ الله بقوة القيامة (رو ١: ٣- ٤). كما يذكر الرسول في ١كو ١٥: ١- ٨ "فَإِنَّنِي سَلَّمْتُ إِلَيْكُمْ فِي الأَوَّلِ مَا قَبِلْتُهُ أَنَا أَيْضاً: أَنَّ الْمَسِيحَ مَاتَ مِنْ أَجْلِ خَطَايَانَا حَسَبَ الْكُتُبِ وَأَنَّهُ دُفِنَ وَأَنَّهُ قَامَ فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ حَسَبَ الْكُتُبِ وَأَنَّهُ ظَهَرَ لِصَفَا ثُمَّ لِلاِثْنَيْ عَشَرَ. وَبَعْدَ ذَلِكَ ظَهَرَ دَفْعَةً وَاحِدَةً لأَكْثَرَ مِنْ خَمْسِمِئَةِ أَخٍ أَكْثَرُهُمْ بَاقٍ إِلَى الآنَ. وَلَكِنَّ بَعْضَهُمْ قَدْ رَقَدُوا" فبهذه الرسالة يَخلُصُ الناس.

(ii) يَصِفُ بُولُسَ أساس كرازته كـ "كَلِمَةَ الصَّلِيبِ" (١كو ١: ١٨). لقد أعلن الْمَسِيحِ المصلوب علناً بين حشود الغلاطيين (غل ٣: ١) وجعلَهُ المضمون الوحيد لكرازته (١كو ٢: ٢)، وتلقى هذه الْكَلِمَةَ المُعارضة المُطلقة لـ "حِكْمَةَ هَذَا الْعَالَمِ" (١: ١٨- ٢: ١٦)، وهو يرى

سوء فهم وتبجح حِكْمَةَ هَذَا الْعَالَمِ بإدعائهم المعرفة المُطلقة (٤: ٨). لذا، تقف المُعارضة المُتشحة بمثل هذه بوجه أي لاهوت، ولا يُعطون الصليب والمصلوب أي مكان (قا؛ ٢: ٨). في حين أن كلمة الصليب هي في ذات الوقت "كَلِمَةِ الْحَيَاةِ" (في ٢: ١٦).

(iii) يدعو بُولُسُ كلمة الصليب "كَلِمَةَ [*logos*] الْمُصَالَحَةِ" في ٢كو ٥: ١٩. وهذه الْكَلِمَةَ منقولة مِنَ خلال الرسل كـ "خِدْمَةَ الْمُصَالَحَةِ" (٥: ١٨)، والتي هي مؤسسة عَلَى حالة المُصالحة بموت يَسُوعَ، والذي حدث "وَنَحْنُ بَعْدُ خُطَاةٌ" (رو ٥: ٨- ١٠). مِنَ ثم فالمُصالحة مع الله مُتاحة لكل البشر (قا؛ ٢كو ٥: ١٤، "وَاحِدٌ قَدْ مَاتَ لأَجْلِ الْجَمِيعِ" ؛ أيضاً كو ١: ١٩- ٢٢). وما زال مِنَ اللازم التمييز بين كلمة المُصالحة هذه وبين المُصالحة ذاتها. فبُولُسُ نفسه يُميز بين الحدث التاريخي لمُصالحة العالم وبين حدث الكرازة للكلمة المُتعلقة بهذا الحدث.

(iv) كما يُعيّن بُولُسُ في رو ٩: ٩ كلمة إنتخاب اسْحَاقَ ككلمة الله، لذا فالْمَسِيحَ هُوَ "نَعَمْ" لمواعيد الله (٢كو ١: ١٩- ٢٠)، وهو ما يجعل كلمة الله ككلمة واضحة للخلاص (١: ١٨). فموته النيابي واللعنة التي وقعت عليه تتميم لكلمة الوعد المُعطاة لإِبْرَاهِيمَ (غل ٣: ٦- ١٤؛ قا؛ تك ١٢: ٣؛ ١٥: ٦؛ ١٨: ١٨)، التي تحتفظ لإِسْرَائِيلَ بصلاحيتها، هَذَا بالرغم مِنَ أنهم رفضوا المسيا. هكذا، فالسؤال حول صلاحية كلمة الله بالنظر لرفض إِسْرَائِيلَ للمسيا تُصبح أساس رو ٩- ١١: "لَيْسَ هَكَذَا حَتَّى إِنَّ كَلِمَةَ اللهِ قَدْ سَقَطَتْ" (٩: ٦). فبالنسبة لبُولُسَ، مسألة التحقيق والصلاحية الدائمة لكلمة العهد في ع. ق تعني لا شيء أقل مِنَ أن الوضوح الكامل والجدارة بالثقة لكلمة المصالحة والتبرير مهددة بالضياع. يستخدم كُتاب ع. ج *prolegō* للإشارة إلى رسالة الله المُعلنة سلفاً مِنَ خلال أنبياء ع. ق (مثل؛ رو ٩: ٢٩؛ عب ٤: ٧؛ ٢بط ٣: ٢).

(v) كلمة الله، طبقاً لبُولُسَ مُعلنة في شكل الْكَلِمَةَ البشرية، وقد تكون بسهولة مشوشة بالكلمات البشرية الأخرى. لِهَذَا يشكر بُولُسُ اللهَ عَلَى الْكَنِيسَةِ في تسالونيكي التي قبلت ما سمعوه منه "لأَنَّكُمْ إِذْ تَسَلَّمْتُمْ مِنَّا كَلِمَةَ خَبَرٍ مِنَ اللهِ" (١تس ٢: ١٣).

عندما وصل بُولُسُ إلى تسالونيكي، عمل بجد لكسب معيشته الخاصة وبشّرَ بكلمة الله للناس هناك دون أي محاولة لإثارة إعجابهم بالمظاهر (٢: ٩- ١٠). لقد تفادى الإحساس بالذنب في إعلان كلمة الله مثل الرسل الجائلين اليوم، كما لم يستخدم الخطاب الحماسي أو القدرة الإنسانية، ولم يعتمد عَلَى كلمات الحكمة البرّاقة، ولم يُزيّف كلمة الله (١تس ٢: ٥؛ قا؛ ١كو ٢: ١، ٤، ١٣؛ ٢كو ١٧؛ ٤: ٢). وبدلا مِنَ ذلك، أشار إلى ضعفه الإنساني لكي ما يُعلن كلمة الله الحقّة (قا؛ ١٠: ١٠)، وإلى إضطهادة كتابع الصليب (غل ٦: ١٧). عارفاً بشرية كلمة الله، إذ أمر بُولُسُ الْكَنِيسَةَ أيضاً لإعطاء الأولوية في العبادة للغة الواضحة المفهومة بدلاً مِنَ الإنغماس فيما لا يمكن فهمه للشخص مِنَ الرُوحِ (١كو ١٤: ٩، ١٩).

(ب) يبدأ كاتب العبرانيين بالإشارة إلى أن الله قد تكلّم مراراً وتكرارا وبطرق مختلفة مِنَ خلال الأنبياء. لكنه، في هذه الأيام الأخيرة، كلمنا في ابْنِهِ (١: ١- ٤) ككلمة الله النهائية، والتي هي فاتحة لنقطة تحول العصور. ككلمة الوعد وجهت نحو تحقيق آتي، "حَيَّةٌ وَفَعَّالَةٌ" وَ "وَأَمْضَى مِنْ كُلِّ سَيْفٍ ذِي حَدَّيْنِ" (٤: ١٢). فكلمة الله هذه، والتي إبتدأت بكلمات يَسُوعَ (٢: ٣)، وتثبتت بقيامة يَسُوعَ وجلوسه عن يمين الله (١: ٥- ١٣) وفي تنصيبه ككاهن أَعْظَمُ أخروي (٧: ١- ٨: ٢).

هَذَا التنصيب لسلطة الكاهن الأعظم، هُوَ أساس (حرفياً) "كَلِمَةُ الْقَسَمِ" (عب ٧: ٢٨) الإلهي، إِدْخَالُ "رَجَاءٍ أَفْضَلَ" (٧: ١٩)، فقد ضمنت كلمة الله الحاسمة للوعد بالقسم. كلمة الوعد هي أيضاً فعالة في دعوتها للكنيسة "لِنَتَمَسَّكْ بِإِقْرَارِ الرَّجَاءِ رَاسِخاً، لأَنَّ الَّذِي وَعَدَ هُوَ أَمِينٌ" (١٠: ٢٣). كـ "كَلِمَةَ الْوَعْظِ" (١٣: ٢٢)، والرسالة إلى العبرانيين موجهة لكنيسة، تواجه الإضطهادات والآلام.

(ج) يستخدم سفر أعمال الرسل، كإسهاب منتظم للوعظ الرسولي، "كلمة الله" (مثل؛ ٦: ٢، ٧؛ ١٣: ٥)، "كلمة الرَبّ" (ومثال لى ذلك: ٨: ٢٥؛ ١٣: ٤٩)، أو حتى ببساطة "الْكَلِمَةَ" (مثل؛ ٨: ٤). وهذا مرتبط مع الرسالة "الْكَلِمَةُ [*logos*] الَّتِي أَرْسَلَهَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ" (١٠: ٣٦)، والتي محتواها حدث كلمة يَسُوعَ التاريخي (١٠: ٣٧- ٤٣). هَذَا الإعْلاَنِ الرسولي عن الْمَسِيحَ (٨: ٢٥؛ ١٣: ٥، ٤٦) الَّذِي هُوَ الله نفسه (١٧: ٣٠) ينادي بـ "كَلِمَةُ [*logos*] هَذَا الْخَلاَصِ" (١٣: ٢٦)، والمقصود بها كلا مِنَ الْيَهُودِ والأمم. إن كلمة الله توصي بالْكَنِيسَةِ (٢٠: ٣٢)، وقوية (١٩: ٢٠)، وتنمو (٦: ٧؛ ١٢: ٢٤)، وتنتشر في كافة أرجاءِ الأَرْضِ (قا؛ ١: ٨). وينهي سفر الأعمال (٢٨: ٣٠- ٣١) بكرازة بُولُسَ بمَلَكُوتُ الله وإنجيل يَسُوعَ الْمَسِيحَ في روما.

٤. يَسُوعَ الْمَسِيحَ كالْكَلِمَةَ، (أ) إنجيل يوحنا، مثلُه في ذلك مثل الأناجيل الإزائيّة، يُميز وعظ يَسُوعَ كإعْلاَنِ كلمة الله. فكلمات يَسُوعَ هي كلمات الآب، التي بها يُجري عمل الآب (١٤: ٢٤). لذا، فمتى سمع أي وَاحِدٌ كلام يَسُوعَ وقبلُها بالإيمان فهو يسمع كلمة الله (٥: ٢٤؛ ١٢: ٤٨- ٤٩؛ ١٤: ٢٤). وبما أن كلمة يَسُوعَ هي في ذات الوقت كلمة الآب، لذا فهي كلمة الْحَيَاةِ (٥: ٢٤)، والخلاص (٨: ٥١)، والحق (١٧: ١٧). بيد أن بالإضافة إلى التصريح بأن كلمة يَسُوعَ هي كلمة الله، فإن يَسُوعَ نفسه يُدعى "الْكَلِمَةَ" (يو ١: ١، ١٤؛ ١يو ١: ١؛ ر ١٩: ١٣).

(ب) يعتبر العديد مِنَ العلماء مقدمة إنجيل يوحنا (١: ١- ١٨) كُتبت لكي ما تكون ترتيلة للمسيح، إما كتبها يوحنا أو مِنَ إختياره (وإعداده). وهذه المقدمة تشتمل عَلَى أربعة مواضيع رئيسية: الوجود الإلهي للكلمة ودوره في الخلق (١: ١- ٣)؛ وعمل الْكَلِمَةَ كنور وحَيَاةَ للعالم الإنْسَانِي (١: ٤- ٥، ٩)؛ رفض الْكَلِمَةَ وعملُه قبل وَ بعد تجسده (١: ١٠- ١١)؛ وحدث تجسد الْكَلِمَةَ وقبولَه بين الجماعة الْمَسِيحية (١: ١٤، ١٦).

تُشدد هذه المقدمة عَلَى الوجود المسبَقَ للكلمة حتى قبل زمن البدء. لقد كان لَهُ وجود فقط مع الله، وكان هُوَ الله. وبهذا الْكَلِمَةَ، خُلق الكون والبشر ونالوا الْحَيَاةُ والنور (يو ١: ١- ٤). ثم أتى اللوجوس *Logos* إلى العالم، الَّذِي شهد لَهُ يوحنا المعمدان (١: ٦- ٨). وهو مِنَ رفضه شعبه عَلَى نحو غير مفهوم (١: ٩- ١١)، وعلى الرغم مِنَ ذلك فقد آمن به البعض وبذا صاروا أولاَدَ الله (١: ١٢- ١٣). وبدون التنازل عن جوهر لاهوته، أصبح الْكَلِمَةَ بشراً عُرضة للموت (*sarx*، جسد، ← ٤٩٢٢)، وقبل بالإقامة بين الجنس البشري، وكحضور مجد الله، فقد ظهر عطية نعمة عهد الله لَهُم (١: ١٤، ١٦)، وهو رؤية تفوق ع. ق للكلمة (١: ١٧- ١٨).

(ج) إن مصدر مفهوم أن يَسُوعَ هُوَ اللوجس *Logos* تستمر لتكون مسألة نقاش علمي. كما لوحظ في قسم ث ي (راجع ما سَبَقَ في ث ي) أصبحت *Logos* كلمة هامة جداً في التراث الفلسفي اليوناني. بيد أنه *Logos* كانت مهمة أيضاً في ع. ق (راجع أيضاً ما سَبَقَ في ع.ق)— مع أننا يجب أن نُشدّدَ بأن ع. ق لم يستخدم أبداً كلمة *Logos* كشخص وبالتأكيد ككائن إلَهي مُتجسّد. لذا، فإن يوحنا يتجاوز مفهوم ع. ق للوجوس *Logos*. التأملات اليهودية في الحكمة، تُشارك الحكمة في خلق العالم، ويرسلُها الله إلى العالم، ويرفضها البشر (مثل؛ أم ٨: ٢٢- ٣٦؛ سي ٢٤: ٣- ١٢). بيد أنه يُلاحظ بأن الْكَلِمَةَ *Logos* لم تُستخدم بهذا المفهوم. وهذا يتعارض بشكل مباشر بالقول أن يوحنا قد إشتق مفهوم اللوجوس *Logos* مِنَ التأملات الحكمية اليهودية. كما أن القول بأن مفهوم اللوجس *Logos* مُشتق مِنَ الربانية الآرامية أو مصادر غنوسية هُوَ أيضاً قول مُريب.

عَلَى الأغلب ربما يكون مصدر إستخدام يو حنا للوجوس *Logos*

اليهودية الهُلينية في حك ١٨: ١٤- ١٩، مثل؛ تنزل *Logos* الله القوية جداً مِنَ السَّمَاءِ جالبة الدينونة عَلَى المصريين. كما يزودنا مذهب فيلو عن *Logos* بصلة قوية لمفهوم *Logos* لدى يوحنا. عند فيلو وليس فقط لدى الحكمة اليهودية تتماثل مع اللوجس *Logos* (إذ أن فيلو يفهم *Logos* كقوة متوسطة بين الله والخلق والذي يُنسب إليه الإسناد الإلَهي)، لكنه يدمج أيضاً تصريحات ع. ق عن الخلق بالْكَلِمَةَ بالتريحات الرواقية عن *Logos* كالنفس العالمية والعناصر الأفلاطونية للـ *Logos* كالنموذج الأصلي للعالم المخلوق.

ومع ذلك فهنا توجد مقارنات. فعند فيلو، يربط اللوجس *Logos* الإلَهي العالم السماوي والدنيوي معاً ويملك عَلَى ومن خلال كلا العالمين الكبير macrocosm وَ الصغير microcosm. مِنَ ناحية أخرى، في يو ١، لم تعد أعمال اللوجوس *Logos* "رُوحَياً" لكنه يحل جسداً في إِنْسَانٍ قابل للموت. ولم يعد يُطوّق العالم بأكملهُ في تسامي وتزامن أني لكي يتوسط للخلاص مِنَ خلال الإلْهَام، لكن اللوجس *Logos* صار إِنْسَانًا واحداً وأخذ عَلَى نفسه حمل الْخَطِيَّة الإِنْسَانِية. كالْكَلِمَة، الله نفسه (١: ١- ٢) في المجد الإلَهي (١: ١٤- ١٥) أخذاً عَلَى عاتقه الحقيقة الكاملة للموضوعية التاريخية، سرعة الزوال الإِنْسَانِي، والموت الإِنْسَانِي. يَسُوعَ، *Logos*، يُظهر حضور الله شخصياً. فهذا التوازي الديني أو الفلسفي لِهَذا البيان لم يكن موجوداً.

٥. الكلمات المُشابهة، (أ) أَبُلُوس موصوف في أع ١٨: ٢٤ كـ "رَجُلٌ فَصِيحٌ [*logios*]" سبب إنجذاب فئة مِنَ أهل كورنثوس لأَبُلُوسَ أهي بسبب فصاحته أم لا، فهذا ما لا يُمكن التأكد مِنَ معرفته (١كو ١: ١٠- ١٢).

(ب) تُستخدم *logion* (فقط في صيغة الجمع *logia* في ع. ج) في سب للقول النبوي (عد ٢٤: ٤، ١٦)، والقول المفرد (أش ٢٨: ١٣)، والوصايا (تث ٣٣: ٩)، ولكنها تُستخدم أيضاً كبيان عام عن كلمة الله (مثل؛ مز ١٢: ٦؛ أش ٥: ٢٤). وبنفس الطريقة، في أع ٧: ٣٨ بأن موسى قد تلقى "أَقْوَالاً [*logia*] حَيَّةً"، وبقول آخَرَ: التوراة أو ربما الوصايا العشر (قا؛ تث ٣٢: ٤٦- ٤٧)، بينما في رو ٣: ٢ يُدرج بُولُسُ مِنَ بين مزايا الْيَهُود الحقيقية أنهم اسْتُؤْمِنُوا عَلَى "أَقْوَالِ [*logia*] اللهِ" (قا؛ ١٥: ٨). بيد أن هذه المزايا تظهر منفعة دائمة، فلم يستخدمها الْيَهُود للخلاص. إن قراء عب ٥: ١٢ قد توبخوا لإحتياجهم لأن يعلمهم أحد مرة ثانية "مَا هِيَ أَرْكَانُ بَدَاءَةِ أَقْوَالِ [*logia*] اللهِ" والذي يرى بأنهم فشلوا في إدراك ليس فقط وحي ع. ق لكن كلمة الله في يَسُوعَ الْمَسِيحَ (قا؛ ١: ٢). ضمن سياق الحث عَلَى إستخدام المواهب للآخرين، يُحفّز بطرس: "إِنْ كَانَ يَتَكَلَّمُ أَحَدٌ فَكَأَقْوَالِ [*logia*] اللهِ" (١بط ٤: ١١)، وبقول آخَرَ: ألا يتكلم أحد بآرائه الخاصة لكن فقط بما أعلنه الله، ولمجده الخاص.

(ج) *prolegō*، يتكلم مسبقاً، بالإضافة إلى للإحالات إلى أنبياء ع. ق، فهي تُستخدم أيضاً للإشارة إلى نبوءات يَسُوعَ (مت ٢٤: ٢٥) ورسلهُ (يه ١٧)، هَذا بالإضافة إلى التحذيرات التي أعطاها بُولُسُ إلى الكنائس في مناسبات سابقة (٢كو ١٣: ٢؛ غل ١: ٩؛ ٥: ٢١؛ ١تس ٤: ٦).

(د) *alogos*، في أع ٢٥: ٢٧ لَهَا معنى بلا سبب، بيد أنها في ٢بط ٢: ١٢ وَ يه ١٠ يُمكن أن تعني بدون سبب أو أخرس.

(هـ) في ١بط ٢: ٢ يقول الكاتب: "وَكَأَطْفَالٍ مَوْلُودِينَ الآنَ اشْتَهُوا اللَّبَنَ الْعَقْلِيَّ [*logikos*] الْعَدِيمَ الْغِشِّ لِكَيْ تَنْمُوا بِهِ". عَلَى الرغم مِنَ أن الْكَلِمَةَ اليونانية تعني عادة معقول أو عقلاني في اليونانية القديمة، إلا أنه مِنَ الأفضل أن تُترجم هنا كـ "رُوحَي". يُناسب هَذا المعنى أيضاً رو ١٢: ١، حيث أن العبادة الْمَسِيحَية في الرُوحَ تتعارض مع المفاهيم اليهودية للدين. لكن *logikos* أختيرت في هذين المكانين بسبب غموض كلاهما الرُوحَي والعقلي. بُولُسُ، مثل؛ قد يؤكد الحاجة للعبادة المؤثرة التي تُظهر نفسها في الشكلين الرُوحَي والعقلي بدلاً مِنَ الإنجذاب الصوفي والإنطلاق.

(و) الفعل *logomacheō* والإسم *logomachia* يرد كلاهما في الرسائل الرعوية. ينهي بُولُسُ رسالته الأولى إلى تيموثاوس بتحذير مِنَ الْمُعَلِّمِينَ الْمُعقدين الذين يشتهون الخلافات وَ "مُمَاحَكَاتِ الْكَلاَمِ" التي تُعرقل بل وحتى تُحَكِّمُ الْكَنِيسَةِ (١تي ٦: ٣- ٥). بنفس الطريقة، بُولُسُ يحث تيموثاوس عَلَى تحذير شعب الله "أَنْ لاَ يَتَمَاحَكُوا بِالْكَلاَمِ" الَّذِي يهدم السامعين (٢تي ٢: ١٤). تُشير هذه الفقرات إلى الْهَرَاطِقة مِنَ وجهة نظر هذه الرسائل، الذين احتلوا لأنفسهم مكاناً في الأساطير والأنساب التي هي بلا نهاية (قا؛ ١تي ٤: ٣؛ ٦: ٢٠؛ ٢تي ٢: ١٤- ١٨؛ تي ١: ١٤- ١٦؛ ٣: ٩). إن الطبيعة الدقيقة لِهَذه التَّعَالِيمَ غامضة، ولو أنها تبدو كنوع مُبكر للغنوسية.

انظر أيضاً *glōssa*، لسان، لغة (١١٨٥)؛ *rhēma*، كلمة، كلام، قول، شيء، أمر، مسألة، حدث، قضية (٤٨٣٩).

٣٣٦٦ **λοιδορέω** λοιδορέω (*loidoreō*)، يهين، يشتم، يسبُ، يسيء إلى (٣٣٦٦)؛ λοιδορία (*loidoria*)، إهانة، إساءة، لَوْم، شتيمة (٣٣٦٧)؛ λοίδορος (*loidoros*)، لوّام، شتّام، لعّان (٣٣٦٨)؛ ἀντιλοιδορέω (*antiloidoreō*)، يردُ عَلَى الإساءة أو الشتيمة، يشتم عوضاً (٥١٨).

ث ي& ع. ق ١. كثيراً ما ترد فئة هذه الْكَلِمَةَ في ث ي، ومع ذلك فليس لَهَا مدلول ديني. بل كان لَهَا أهمية في الْحَيَاةُ السياسية والاجتماعية لليونانيين مُرتبطة بالإفتراء، والإهانة، والحط مِنَ قدر الخصم، مثل؛ كانت كسلاح الخطيب في النزاع السياسي. حتى أنه كانت أحد فنون الْحَيَاةُ التي يتعلمها الشخص في أن يعرف كيف يُهين الآخرين أو كيف يدفع عن نفسه الإهانة.

٢. في سب هذه الكلمات مُشابهة في إستخدامها في اليونانية القديمة، وترد جميعها ٢١ مرة فقط. ويُقصد بالفعل*loidoreō*: يتنازع، يتهم، يُوّبخ (مثل؛ تك ٤٩: ٢٣؛ أر ٢٩: ٢٧= السبعينية ٣٦: ٢٧؛ ٢مك ١٢: ١٤). وتعني *loidoria* إفتراء عَلَى (مثل؛ خر ١٧: ٧؛ عد ٢٠: ٢٤؛ أم ١٠: ١٨؛ ٢٠: ٣). وتعني *loidoros* نزاع، وَ خلاف (أم ٢٥: ٢٤؛ ٢٦: ٢١؛ ٢٧: ١٥؛ سي ٢٣: ٨).

ع.ج ١. ترد هذه الكلمات في ع. ج ١٠ مرات فقط. وتحتفظ بمعانيها في اليونانية، هَذا بالرغم مِنَ أنها تُستخدم بصورة رئيسية في السياقات الدينية. إن معاناة الإستهزاء والإهانة جزء مِنَ الصليب الَّذِي يُعى لحملهُ التلميذ الْمَسِيحَي (١كو ٤: ١٢؛ ١بط ٢: ٢٣)، وهو أكثر مِنَ مجرد تقليد الْمَسِيحَ. كالذين حُرّروا لكي يطيعوا، ونحن نُصادف الشخص غير المفدي بشكل ثابت في العالم ونشترك في معاناة ربنا فيه. يجب أن نُبقي الإيمَانِ في إطار الْمَحَبَّة حتى تجاه أعدائنا (قا؛ *loidoria* في ١بط ٣: ٩). حين قابل الشتيمة بمباركة، تُظهر قوة يَسُوعَ الْمَسِيحَ والإنجيل الغالب العالم (قا؛ ٢: ٢٣) الَّذِي يجب أن يُحسب في الإيمان.

لذا؛ نجد *loidoros* مرتين في قوائم الخطايا، والتي تُشير إلى السلوك غير الْمَسِيحَي (١كو ٥: ١١؛ ٦: ١٠). ولا يجب عَلَى الْمَسِيحَي نفسه أي يُعطي أي مُبرر لِهَذا الشر (١تي ٥: ١٤)، لأن حياتهم يجب أن تكون شهادة لربنا. ومع ذلك، يجب أن يتحملوا أن يُشتموا مِنَ أجل ربهم (قا؛ يو ٩: ٢٨).

٢. تختلف هذه الحالة في أع ٢٣: ٤- ٥. حيث تُستخدم *loidoreō* هنا بنفس الطريقة التي تُستخدم بها *blasphēmeō*. يلفظ بُولُسُ لعنة، إذ ينطق بلفظ قضاء الله عَلَى الكاهن الأكبر، لأنه كان يُسيء إستخدام السلطة الْمُخولة لَهُ مِنَ الله. وتصريح بُولُسُ بأنه لم يكن عارفاً بأنه

يُخاطب رئيس الكهنة مِنَ المحتمل أن يُفهم كسخرية: إذ أن حنانيا لم يكن يتصرف كرئيس كهنة لَهُ سلطة تنفيذية. فإذا كان يتترف بطريقة لائقة، لعدّ لعان بُولُس لَهُ تجديفاً.

انظر أيضاً *blasphēmeō*، يجدف، يفتري، يطعن (١٠٥٩)؛ *katalaleō*، يذم، يتكلم بالشر على، يفتري (٢٨٩٥)؛ *oneidizō*، يهين، يُعيّر، يوبّخ (٣٩٤٣).

٣٣٦٧ (*loidoria*، إهانة، إساءة، لَوْم، شتيمة) ←٣٣٦٦.

٣٣٦٨ (*loidoros*، لوّام، شتّام، لعّان) ←٣٣٦٦.

٣٣٧٠ (*loipos*، الباقي، الآخر) ←٣٣٠٩.

٣٣٧٣ (*loutron*، غسل، غُسل) ←٣٣٧٤.

٣٣٧٤ λούω، λούω (*louō*)، يغسل (٣٣٧٤)؛ ἀπολούω (*apolouō*)، يغسل، يغتسل، يُنظّفُ (٦٦٦)؛ λουτρόν (*loutron*)، غسل، غُسل (٣٣٧٣).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تعني *louō* يغسل (كامل الجسم)، وكفعل متوسط تعني يغسل نفسه، ويستحمّ؛ وهي تُشير عموماً إلَى الغسيل الكامل للجسم مقارنة مع *niptō* التي تُستخدم لغسيل أجزاء مِنَ الجسم، وَ *plynō*، التي تُستخدم لغسل أغراض معينة، خاصة الملابس، أما *apolouō* فهي شكل أقوى لـ *louō* وَ *loutron* حيث تعني المكان الّذِي يستحم فيه الشخص أو ببساطة الحمّام.

كان الغسل الطقوسي شائعا بين القدماء في المشرق. وأصل الديانة الطقوسية يكمُن في الديانة الأرواحية، حيث يعتقد الناس بأن البعض مِنَ المياة قد لُقّح بقوة الإلَهُ وبأن هذه القوة ينالُها الأشخاص أو الأجسام التي تنزل عليهم. ومثل هذه الغسلات تحمي الشخص حين يقترب مِنَ الإلَهُ بل وتحميه مِنَ الإعتداءات الشّيطانية. وعندما تغيرت طبيعة المعتقد الديني، كانت الطقوسية قد تَرُوحَنت وتوسعت في تطبيقاتها. وهكذا؛ فالغسل مِنَ متطلبات ما قبل الصلاة، وفي مشاعر الإستعداد لإنضمام شخص إلَى طوائف دينية، وبعد إراقة الدماء في الحرب.

٢. ظواهر مماثلة قد تبعها ع. ق، ومع ذلك بتوافق أكثر تأكيداً لوجهة نظر ع. ق للخطية والنجاسة. فعندما يقترب هارون مِنَ الله القدوس في قدس الأقداس يوم الكفارة، يجب عليه أن يغسل جسمه بالماء، وَ يوضع عَلَى الملابس المقدسة (لا ١٦: ٤)، وَ يُقدّم الذبيحة (١٦: ٦)، ويحرق بخورا عَلَى المذبح "لئلا يموت [ت.م]" (١٦: ١٣).

عمليات الولادة، والمرض، والموت كلُها تستلزم طقوس النجاسة. والطهرة بالغسل مطلوبة بعد الإتصالات الجنسية (لا ١٥: ١٦- ١٨)، والحيض (١٥: ١٩- ٣٠)، والولادة (١٢: ١- ٨)، ولمس الأبرص (١٣: ١- ١٤: ٣٢) أو الميت (عد ٥: ١- ٣؛ ١٩: ١١- ٢٢). إيمان إسْرَائِيلَ بعلاقته الحصرية مع يهوه لربما خلع عَلَى هذه الطقوس سمة إنفعالية. فبينما لجأ جيران إسْرَائِيل للطقوس السحرية لضمان المساعدة مِنَ الآلِهَة في اللحظات الحرجة للحَيَاةُ. كان جواب كهنة إسْرَائِيلَ الحث عَلَى التطهير منهم وأن يُرسوا بشكل خاص ليهوه. الله نفسه وعد، في الأيام الأخيرة، برش المَاءِ عَلَى شعبه وبإعطائهم قلبا جديدا ورُوحاً جديدة (حز ٣٦: ٢٥)؛ وبأن يفتح ينبوعاً لتطهيرهم مِنَ الخَطيّة والنجاسة (زك ١٣: ١)، وبأن يُطهّرهم بالنار وبمادة القصّار المُنظفة (مل ٣: ١- ٤).

٣. في قمران، شدد المتعصبون عَلَى ضرورة التوبة بحمام طقوسي، إذ أنه كان فعالا للتطهير الديني.

ع.ج ١. (أ) ترد *louō* في ع. ج ٥ مرات فقط. ففي أع ١٦: ٣٣ لَهُا معنى لا ديني، لكنها في يو ١٣: ١٠ بالغسل مِنَ أجل الطهارة وتستلزم مقارنة بين غسل كامل الجَسَدِ (*louō*) وشطف أطراف الفرد (*niptō*). ومن غير المحتمل أن تكون هذه الفقرة إشارة مقصودة للمعمودية المَسِيحَية.

(ب) مع ذلك، ففي عب ١٠: ٢٢، للمسيحيون "مَرْشُوشَةً [*rhantizō*] قُلُوبُنَا مِنْ ضَمِيرٍ شِرِّيرٍ" وَ "مُغْتَسِلَةً [*louō*] أَجْسَادُنَا بِمَاءٍ نَقِيٍّ". لا يجب أن نُفسّر هَذِه كَمقارنة للتطهير الداخلي بدم ذبيحة الْمَسِيحِ وَ التطهير الخارجي بالْمَعْمُودِيّةِ. إذا فالرش والغسل كلاهما لا يُشيران إلى ماء التطهير (كما في حز ٣٦: ٢٥ وكتابات قمران)، فالتطهير بدم المَسِيحِ يكون فعّال في المَعْمُودِيّةِ، كما أن قوة طهارة المَعْمُودِيّةِ هي في سفك دم المَسِيحِ (قا؛ رو ٦: ١- ٤).

(ج) في أع ٢٢: ١٦ ترتبط *apolouō* بلا شك بالْمَعْمُودِيّةِ. وتشابه اللغة في ١كو ٦: ١١، يُشير أيضاً، بأن لَهُا منظور التطهير مِنَ الخطايا في الْمَعْمُودِيّةِ. كما يجب أن نُلاحظ بأن الفعل في الحالتين تقع في زمن الماضي البسيط، وهو ما يُشير إلى مناسبة مفردة للغسل، التقديس، والتبرير. "بِاسْمِ يَسُوعَ المَسِيحِ" يعكس إستخدام اسم يَسُوعَ في الصِيغة التعميدية مع "بِرُوحٍ وَاحِدٍ" وَهو ما يربط عمل الرُوحَ بالمَعْمُودِيّةِ (قا؛ أع ٢: ٣٨؛ ١كو ١٢: ١٣؛ ألخ).

٢. تظهر *loutron* مرتينِ في ع. ج، كلتاهما في السياقات التي تتعلق بالْمَعْمُودِيّةِ؛ وتدلان عَلَى الفعل بدلاً مِنَ مكان الغسل. أف ٥: ٢٦ قد يُلمّح إلى الغسل الإحتفالي للعروس تحضيراً للزواج. لعروسة الْمَسِيحَ (←*nymphē*، ٣٨١١) النظير لِهَذا الحمّام هُوَ المَعْمُودِيّةِ، التي بها أعضاء الجَسَدِ مُطهرون "بِغَسْلِ الْمَاءِ بِالْكَلِمَةِ" (وبقول آخر: الإعتراف "بالرَّبِّ يَسُوعَ" [رو ١٠: ٩]). الْمَعْمُودِيّةِ في تي ٣: ٥ هي "غُسْلِ الْمِيلاَدِ الثَّانِي وَتَجْدِيدِ الرُّوحِ الْقُدُسِ". وَ "الغسْلِ" ليس هُوَ ما يُحدُ التَجديد، بل بالأحرى هُوَ الفرصة المناسبة لكي يعمل الرُوحَ القدس عَلَى نحو خلاق في الفرد، كما فعل في جماعة التلاميذ جسد المَسِيحَ في يوم الخمسين (أع ٢: ٣٣) وفي النهاية ستُنتج خليقة جديدة (مت ١٩: ٢٨).

انظر أيضاً *baptizō*، يُغطس، يغمر، يُعمد (٩٦٦)؛ *niptō*، يغسل، يغتسل (٣٧٨٢).

٣٣٨٢ λυπέω λυπέω (*lypeō*)، أوقع ألماً، يحزن، يغتمّ (٣٣٨٢)؛ λύπη (*lypē*)، حزن، ألم (٣٣٨٣).

ث ي& ع. ق ١. تدل *lypē* عَلَى الألم الجَسَدِي والمعاناة العاطفية. فالفرح والحزن جزء لا يتجزأ مِنَ الحَيَاةُ الإنْسَانِيةِ. لقد فهمت الفلسفة الْهِلينية الحزن كالنقيض للفرح والمساوية لَهُ في التأثير. أوقف الرواقيين مهمة الإنْسَانِ في أن يتغلب عَلَى الحُزن مِنَ خلال التدير وكبح المشاعر. مؤخراً فقط، وعلى نحو خاص في الغنوسية، كان قد تحقق فهم أكثر إيجابية للألم: فمن خلال الحوادث، والمرض، والألم الإنْسَانِي يُقتاد الإنْسَانِ للتوبة النافعة.

٢. ترد *lypeō* في سب ٥٠ مرة تقريباً للدلالة عَلَى المُعاناة الْجَسَدِية، والألم، والحُزن، والأسى، والحداد، والإستياء، والغضب (بشكل ريسي في كتابات ع. ق المتأخرة والأبوكريفا، خاصة دانيال، وأمثال، وحكمة سيراخ، ومكابيين). في الشرق الأدنى القديم المشاعر هي جزء مِنَ الحَيَاةُ العادية ولم يخضع لأي نوع مِنَ التحليل النظري.

تفسير الحزن والألم مُعطى في تك ٣، فـ *lypē* سمح به الله كنتيجة للسقوط (٣: ١٦- ١٩). والأدب الحكمي يتكلمة عن *lypē* يعقب الفرح أو حتى معه (أم ١٤: ١٣) ويجب أن يُتغلب عليه (سي ٣٠: ٢١- ٢٣). وعندما يقول أشعياء (١: ٥) بأن "كُلُّ الْقَلْبِ [للشعب] سَقِيمٌ [حرفيا، "متألم"]"، فهو يعني بأنهم في أسوأ حالة يُمكن تخيلُها. والخلاص الأخروي موعود به كزمن بلا حزن وَ تنهد (٣٥: ١٠؛ ٥١: ١١)، وزمن المجيء، لن يعرف سوى الفرح والمجد (قا؛ إسد ٧: ١٣).

ع.ج في ع. ج (كما في سب) هناك إشارات أقل للحداد مِنَ نظيرها، الفرح. فبشكل مُحدد *lypeō* ترد ٢٦ مرة وَ *lypē* ترد ١٦ مرة، بينما *chairō* (← ٥٨٩٧) وَ *chara* تردان ٧٤ مرة وَ ٥٩ مرة عَلَى التوالي. بينما يُفضّل متى الفعل *lypeō* وَ يوحنا الاسم *lypē* ، وفي ٢كو يرد كلاً مِنَ الفعل والإسم كثيراً جداً، وهو ما يُشير إلى الفهم الشخصي العميق لبُولُسُ "للألم الإلَهي". فآلام الزمن الحاضر تُعتبر مُناقضة لهَدف الخلق— لذا فالإشتياق خالٍ منها.

١. عموماً تدل *lypē* في ع.ج عَلَى كلٍ مِنَ الألم الْجَسَدِي والعاطفي. لقد واجه يَسُوعَ خوفاً وإكتئاباً قبيل موته (مت ٢٦: ٣٧- ٣٨). كما "أحزنَ" (ربما أساء معاملته) أحد أعضاء كَنِيسَةِ كورنثوس (٢كو ٢: ٥). وفي ٢كو ٢: ١- ٥ بألا يجعلونه يُفرط في الحزن. إن توقّع ع.ق للخلاص منعكس في العكس الجديد كتعزية مستقبلية وعد بها أولئك المحزونون الآن. كما تتطلع رؤ إلى سماء جديدة وأرض جديدة حيث لا ألم ولا حزن (قا؛ ٧: ١٧؛ ٢١: ٤).

٢. يصور بُولُسُ *lypē* كعلامةٍ ضرورية للحَيَاةِ الْمَسِيحَية. ففي ٢كو ٧: ٨- ١١ يتغاير "حُزن مِنَ الله" مع "حُزن مِنَ الدنيا". فالأخير هُوَ خيبة أمل وإحباط وَ حَيَاةٌ سريعة الزوال، بيد أن الحُزن الَّذِي مِنَ اللهِ يقود الشخص إلى مُراجعة خطاياه وهو ما يؤدي إلى التوبة (٧: ١٠). ضمن إطار لاهوت الصليب، يتكلم بُولُسُ عن فخاره بصليب الْمَسِيحِ (قا؛ غل ٦: ١٤). وهذا يضع عَلَى أكتافه صليب حُزن هَذَا الالم وآلامه— ومن هنا يأتي الألم في قائمة ٢كو ٤: ٨- ١٢ وَ ١١: ٢٣- ٣٣. فبينما يخشى غير الْمَسِيحيين مِنَ الْمَوْتِ، يجد فيه الْمَسِيحَيين حَيَاةً جديدة (٤: ١١؛ في ٣: ١٠- ١١) بأن يُصلب مع الْمَسِيحِ (رو ٦: ٦). وهذا يؤدي إلى تعارض في إختبار الْمُؤمِنِ، في كُلِ القيم الاعتيادية المتعلقة بالْحَيَاةَ وإرتداد الألم (قا؛ تعارضات ٢كو ٦: ٣- ١٠).

٣. يصف بُولُسُ التعارض في الخبرة الْمَسِيحَية المعروض في يو ١٦: ٢٠- ٢٢ كسلسلة مؤقتة. فالْكَنِيسَةِ في الزمن الحاضر "تحزن" بسبب ترك الْمَسِيحَ لَهَا بالغيابِ الظاهري، ومع ذلك فهذا "للعالم" سبب للإبتهاج. يرينا يوحنا بأن عَلَى الْكَنِيسَةِ في الحاضر أن تتحمل الوحدة وكراهية العالم لَهَا. وفي نفس الوقت، يعد رحيل الْمَسِيحَ كنيسته في عودته ثانية، بنوالهَا فرح لن يسلبه أحد منها (١٦: ٢٢).

انظر أيضاً *klaiō*، يبكي (٣٠٨١)؛ *koptō*، في المبني للمعلوم: يقطع، يضرب؛ في المبني للمتوسط: يضرب الصدر، ينوح (٣١٦٤)؛ *brychō*، يصر (١١٠٧)؛ *pentheō*، يكون حزيناً، يحزن، ينوح، يندب (٤٢٩١)؛ *stenazō*، يتنهد، يئن، آهة (٥١٠٠).

٣٣٨٣ (*lypē*، حزن، الم) ←٣٣٨٢.

٣٣٨٦ (*lysis*، إنفصال، طلاق) ←٣٣٩٥.

٣٣٨٩ λύτρον، λύτρον، (*lytron*)، كلفة إطلاق السراح، فدية، كلفة الفدية (٣٣٨٩)؛ ἀντίλυτρον، (*antilytron*)، فدية، كلفة الفدية (٥١٩)؛ λυτρόω، (*lytroō*)، يدفع فدية، يَفتدي (٣٣٩٠)؛ λύτρωσις، (*lytrōsis*)، فداء، إطلاق سراح، تحرير (٣٣٩١)؛ ἀπολύτρωσις، (*apolytrōsis*)، فداء، نجاة، إطلاق سراح (٦٦٧)؛ λυτρωτής، (*lytrōtēs*)، فادي (٣٣٩٢).

ث ي& ع.ق ١. تدل *lytron* وَ *antilytron* (فقط في اليونانية ما بعد الكتابية في اليونانية العلمانية) عَلَى وسائل أو مال للفدية. والجمع *lytra* شائع، نجد أيضاً معنى المكافأة. تُدفع الفدية، بين اليونانيين في أغلب الأحيان لتحرير العبيد، لكن نادراً ما ترد الْكَلِمَة في السياقات الدينية، ويُقصد بـ *lytroō* التحرير عن طريق الفدية، ويُفتدى. وتُستخدم في ث ي في المبني للمعلوم فقط، لكن المتوسط والمبني للمجهول في يونانية الكتاب المقدس *lytrōsis* وَ *apolytrōsis*، وهما مترادفتان تعني: تحرير، فداء، وأما *lytrōtēs* مُخلص، فادي، فترد فقط في اليونانية الكتابية.

٢. (أ) في سب المفرد *lytron* يرد فقط في لا ٢٧: ٣١؛ أم ٦: ٣٥؛ ١٣: ٨؛ فيما عدا ذلك فهي ترد دائماً في صيغة الجمع *lytron* ترجمة للكلمة العبرية *kōper* في أغلب الأحيان، التي تدل عَلَى العطية كمقايضة بالْحَيَاةُ، التي هي طبقاً للشريعة المقدسة دفع غرامة أو يوقع تحت عقاب الله (خر ٢١: ٣٠؛ ٣٠: ١٢). بيد أن الفدية لم تكن تُدفع عن قاتل (عد ٣٥: ٣١- ٣٢). وليس عادة ما يظهر إن كان الله أو ممثليه (أي الكهنة) مِنَ يستلم مال الفدية. تضمّن هَذَا الإستخدا لـ *lytron* فكرة المُصالحة (لمزيد عن أفعال ذات صلة بالفعل *kipper*، يُصالح، ← *hilaskomai*، ٢٦٦١).

(ب) تُستخدم *lytron* للكلمات المُشتقة مِنَ *pādâ*، فدية، يُفتدى (قا؛ لا ١٩: ٢٠؛ عد ٣: ٤٦- ٥١؛ ١٨: ١٥). وهي يجب أن تُدفع عن مِنَ ينتمون للهِ (مثل؛ المولود الأول سواء كان إنْسَان أو حيوان). ويُمكن أن تُدفع مِنَ الذبائح الحيوانية (خر ١٣: ١٣، ١٥؛ ٣٤: ٢٠) أو مِنَ مال (٣٠: ١٣- ١٦). وفي لا ١٩: ٢٠ تُستخدم *lytra* لإفتداء امَةٌ (عبده).

(ج) أيضاً *lytra* يُترجم الاسم *ge'ullâ*، فداء (مِنَ الفعل *gā'al*، يفدي، يفعل كالقريب؛ ← *lyō*، ٣٣٩٥). الفادي (*gō'ēl*) كان في الأصل الولي الأقرب الَّذِي يأخذ بثأر الدم، كان لاَ بُدّ أن يُوَض دم الضحية المقتولة (عد ٣٥: ١٩، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٧؛ يش ٢٠: ٣، ٥)، هَذَا بالإضافة إلى الملكية العائلية التي قد بيعت (لا ٢٧: ١٣، ١٥، ١٩- ٢٠، ٣١)، وحتى الشخص الَّذِي بسبب ضائقته الاقتصادية جعلته يبيع نفسه لغير اليهودي (٢٥: ٤٨- ٤٩). في لا٢٥: ٢٦، ٥١- ٥٢ (*ge'ullâ*) هي ثمن الفداء. وفي لا ٢٥: ٢٤ تعني الفداء، بينما في لا ٢٥: ٢٩، ٣١- ٤٨؛ ٣٢؛ را ٤: ٦؛ أر ٣٢: ٨ تُفيد حق الفداء.

(د) الواجبات التي وصفتها شرائع ع.ق هذه تُفهم مقابل خلفية العهد الَّذِي جعل مِنَ ملكية يهوه الفريدة عَلَى إِسْرَائِيلَ (خر ١٩: ٥)، فهو يسكن بينهم (٢٥: ٨). لقد كانت الأرض لَيهوه وأعطاها لإِسْرَائِيلَ مِنَ خلال تدخل خلاص يهوه كرب التاريخ. لذا؛ فالأرض لا تُباع أبداً (لا ٢٥: ٢٣)، بل بالأحرى تُفتدى (٢٥: ٢٤). فبإفتداء إِسْرَائِيلَ مِنَ مصر، أصبحت إِسْرَائِيلَ خادمة يهوه (٢٥: ٣٨، ٥٥؛ قا؛ تث ١٥: ١٥)؛ ومن ثمّ؛ فالإِسْرَائِيلِي الفقير الَّذِي باع نفسه للعبودية أمّا أن يُفتدى (لا ٢٥: ٥٥) أو يُطلق في سنة اليوبيل (٢٥: ٥٠، ٥٤).

٣. يرد الفعل *lytroō* في سب أكثر مِنَ *lytron*. في أكثر الحالات يكون يهوه هُوَ الفاعل (مثل؛ خر ٦: ٦؛ تث ٧: ٨؛ ٩: ٢٦؛ نح ١: ١٠؛ مز ٢٥: ٢٢؛ أش ٥١: ١١؛ أر ١٥: ٢١؛ هُوَ ٧: ١٣). الفكرة الأساسية للتحرير بفدية يُمكن أن تُرى في خر ٣٤: ٢٠؛ لا ١٩: ٢٠؛ ٢٥: ٢٥. لكن في الأماكن الأخرى، *lytroō* لن تُشير إلى ثمن مادي يُدفع لكن ببساطة إلى فاعلية فداء اللهِ، الَّذِي حرر إِسْرَائِيلَ مِنَ عبودية مصر. لقد إستخدم قدرته في خدمة محبته وإخلاصه الَّذِي يفتدي مِنَ العبودية. في أشعياء، الخلاص في المقام الأول هُوَ تحرير إِسْرَائِيلَ مِنَ سبي بابل وعودة الشعب (٤١: ١٤؛ ٤٧: ٤). لن تنال الأمَمِ الغريبة أي فداء، ففي الحقيقة يُعطيهم اللهُ كفدية عن إِسْرَائِيلَ (٤٣: ١- ٤؛ ٤٥: ١٣).

٤. في فترة ما بين العهدين (القديم والجديد)، خلال إستمرار سيادة الأجانب عَلَى إِسْرَائِيلَ، أخذت فئات هذه الكلمات تضمين سياسي وقومي (مزامير سُلَيْمَانَ ٩: ١؛ ١٢: ٦). كما تُشدد نصوص قمران عَلَى هذه السمة أيضاً (مخطوط الحرب ١: ١٢- ١٣؛ ١٤: ٥- ٦). لقد تُخيّل الفداء في أغلب الأحيان بمعناه الأوسع، خاصة في سفر المزامير، حيث الفكر الفردي: فاللهُ يفتدي شخصاً مِنَ الظلم والخاطئ (مز ٣١: ٥؛ ٧٢: ١٤)، ومن الدمار (١٠٣: ٤؛ سي ٥١: ٢)، ومن الْخَطِيّة (مز

١٣٠: ٨).

٥. تعني *lytrōsis* في لا ٢٥: ٢٩، ٤٨ حق تسديد الملكية التي بيعت. وفي مز ٤٩: ٨ الحالاتِ التي ليس لَهَا فدية مِنَ الْمَوْتِ. وفي أش ٦٣: ٤ تظهر الدينونة عَلَى الأمم كـ "سَنَةَ مَفْدِيِّيَ". وَ مز ١١١: ٩ يعتقد بفداء إسْرَائِيلَ عُموما وَ ١٣٠: ٧ للفداء مِنَ الْخَطِيّة. تُستخدم *apolytrōsis* في سب فقط في دا ٤: ٣٤ لتحرير نبوخذ نصّر مِنَ جنونه. دُعى الله *lytrōtēs* مرتين، مخلّص (مز ١٩: ١٤؛ ٧٨: ٣٥).

٦. عكس الْيَهُود كثيراً عَلَى تصريحات ع. ق عن مال الفدية. وقبل كُلّ شيء أعمال الشهداء الحسنة التي كفدية لَهَا قوة التكفير (قا؛ ٤مك ٦: ٢٨- ٢٩؛ ١٧: ٢٢). مِنَ ناحية أخرى، شدد عَلَى أنه ليس هناك فديه للأمم في الدينونة النهائية (قا؛ ١أخن ٩٨: ١٠). والإستخدام الوحيد لـ *gā'al* في نصوص قمران كقريب أو حامي (وثص ١٤: ١٦)؛ أما *pādâ* فهي الأكثر أهمية في هودايوت، مثل؛ يثني المؤلف عَلَى الله بسبب تخليصه مِنَ أعدائه (٢: ٣٢، ٣٥) ومن الدمار (٣: ١٩).

تُستخدم *gā'al* في أغلب الأحيان للخلاص بالخروج مِنَ أرْضَ مصر في الأدب الرباني. وكلاً مِنَ *gā'al* وَ *pādâ* تتكرر في الميشناه لحالات الفداء القانوني وَ الديني، وتُطبّق *gā'al* عَلَى خلاص إسْرَائِيلَ المُستقبلي وأيضاً ندما ستنتهي كُلّ المآسي. لقد إستخدم الربانيون *gā'al* للمسيا الآتي، مخلّص المستقبل المجيد.

ع.ج ١. ترد *lytron* في ع. ج فقط في قول يَسُوعَ في مت ٢٠: ٢٨؛ مر ١٠: ٤٥: "ابْنَ الإِنْسَانِ لَمْ يَأْتِ لِيُخْدَمَ بَلْ لِيَخْدِمَ وَلِيَبْذِلَ نَفْسَهُ فِدْيَةً [*lytron*] عَنْ كَثِيرِينَ" (قا؛ أيضاً مع لو ٢٢: ٢٧، الَّذِي يُشدد عَلَى الطبيعة الخادمة لِيَسُوعَ، لكنها لا تتضمن عنصر الفدية). مر ١٠: ٤٥ غالباً ما يُفسّر في ضوء الخادم المتألم أش ٥٣ (خاصة ٥٣: ١٠- ١٢)، حيث ذبيحة الإِنْسَانِ الوَاحِدُ تُقابل الكثِيرِينَ، التي مِنَ أجلهُم قُدِمت. كما أنه مِنَ المُلاحَظ في قمران أن "الكثير" هُوَ تعبير تقني للجماعة المُختارة. مِنَ ثمّ؛ يبدو أن مر ٤٥: ١٠ أدمج الفداء البدلي أش ٥٣ بالواحد الَّذِي هُوَ نيابة عن الكثير مع فكرة أن الكثير هم الجماعة المُختارة.

اهمية مُصالحة آلام يَسُوعَ، التي في مر ١٠: ٤٥ مُعيّنة بالْكَلِمَةِ *lytron*، والتي تُقابل التي في العبرانيين التي عُبّر عنها بفئة الْكَلِمَةِ *kipper* (← *hilaskomai*، يُصالح، ٢٦٦١). الشكل الأسبَقَ لإعلانِ ع. ج الَّذِي عُبّرَ عنه في الصيغة "أَنَّ الْمَسِيحَ مَاتَ مِنْ أَجْلِ [*hyper*] خَطَايَانَا حَسَبَ الْكُتُبِ " (١كو ١٥: ٣). فبينما تُنسب قيمة الفداء إلى آلام الشهداء الْيَهُود في ٢مك ٧: ٣٧؛ ٤مك ٦: ٢٨؛ ١٧: ٢١- ٢٢، تُرينا هذه الفقرة متوازية ومقارنة قوية. فهي تؤكد عَلَى أن التكفير يكون بالمعاناة، لكنها تُنكر ضمنياً بأن مثل هَذَا التكفير يُمكن أن يكون مِنَ قبل شُهَدَاء اليهودية؛ بل بالحري، يُجلب بِيَسُوعَ وحده. يقترح المجرور *hyper* بأن معاناة يَسُوعَ هي بديل الكل، وأخذ مكان أولئك المُدانين بالإثم والموت، بآلامه، هُوَ يُحررنا.

بقول آخَرَ، ان فكرة الفدية ليس لَهَا فقط معنى التكفير بل أيضاً سمة مُحرِرة. فالكثيرون يُحررون ليس فقط مِنَ الْخَطِيّة، بل أيضاً مِنَ نتائجها، الْمَوْتِ والدينونة. في مر ٨: ٣٧ يسأل يَسُوعَ: "مَاذَا يُعْطِي الإِنْسَانُ فِدَاءً عَنْ نَفْسِهِ؟" (← *katallassō*، يُصالح، ٢٩٠٤). يجد السؤال جوابه في مر ١٠: ٤٥. يَسُوعَ نفسه، الَّذِي يُكمل خدمته ببذل نفسه، هُوَ ابْنَ الإِنْسَانِ الَّذِي سيأتي في المجد (مت ٢٥: ٣١)، يَسُوعَ لم يقل مِنَ سيقبل الفدية. بينما يصور مر ٨: ٣٣ الشَّيْطَانَ كالساعي لعرقلة طريق آلام يَسُوعَ، في هَذَا السياق يُمكننا أن نُفكر في الله فقط.

٢. الْكَلِمَةِ النادرة الورود *antilytron*، فدية، لا تر في سب، وترد في ع. ج فقط في ١تي ٢: ٦ ضمن سياق الحث عَلَى الصلاة لكل الناس، ومن ضمن ذلك الملوك وكل مِنَ هم في مناصب كُبرى: "لأَنَّهُ يُوجَدُ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَوَسِيطٌ وَاحِدٌ بَيْنَ اللهِ وَالنَّاسِ: الإِنْسَانُ يَسُوعَ الْمَسِيحُ، الَّذِي بَذَلَ نَفْسَهُ فِدْيَةً [*antilytron*] لأَجْلِ الْجَمِيعِ..." (١تي ٢: ٥- ٦). يُرجعنا هَذَا القول إلى مر ١٠: ٤٥، فبينما يتكلم مر ١٠: ٤٥ عن *Lytron anti* ("فِدْيَةً عَنْ")، يستخدم بُولُسُ إسما يدمج فيه *Lytron* الاسم وحرف الجرّ *anti* في كلمة مُفردة، ليوحي بأن الفدية قد دُفعت بالكامل. إستخدام *anti* قد يوحي حتى بفكرة البدل. إن الْكَلِمَةِ "لأَجْلِ" في "لأَجْلِ الْجَمِيعِ" تُشير امّا لتأثير مَوْتِ يَسُوعَ المُتاح للجميع أو بأنه فدية لكل أصناف البشر، ومن ضمن ذلك الحُكّام الأمميين (قا؛ ١تي ٢: ١)، الذين يعتبرهم بعض الْمَسِيحيين خارج دائرة القبول. مِنَ ذلك نجد أن بُولُسُ قد وسّع "كَثِيرِينَ" مر ١٠: ٤٥ لتتضمن ليس فقط الأمميين الذين تجاوبوا مع الإِنْجِيلِ بل في الحقيقة للحكام الوثنيين الذين، في ذلك الوقت، كانوا مُعادين لَهُ.

الأفكار المُماثلة لموت الْمَسِيحَ كفدية قُدمت بمحبة قد تكون واردة في مكان آخَرَ في كتابات بُولُسُ. فموته تسليم ذاتي لسبب محبته (غل ٢: ٢٠؛ أف ٥: ٢). وبأنه قد إشترى الْمُؤْمِنِينَ بثمن (١كو ٦: ٢٠؛ ٧: ٢٣) وبأنه قد دُفع للتكفير عن الْخَطِيّة ونتائجها (غل ١: ٤؛ أف ١: ٧؛ كو ١: ١٤). فموت الْمَسِيحَ إسترضاء (رو ٣: ٢٥) وهو الَّذِي يجلب المُصالحة (٢كو ٥: ١٨- ٢١).

٣. ترد *lytrōsis*، نجاة، إطلاق، فداء، مرتين في روايات ميلاد وطفولة عند لوقا، ومرة في العبرانيين. فعندما رنّم زكريا، أبُ يوحنا المعمدان، ترنيمته النبوية بعد ولادة ابْنه يوحنا، إبتدا: "مُبَارَكٌ الرَّبُّ إِلهُ إِسْرَائِيلَ لأَنَّهُ افْتَقَدَ وَصَنَعَ فِدَاءً [*lytrōsis*] لِشَعْبِهِ" (لو ١: ٦٨؛ قا؛ ١: ٦٩، حيث يُطوّر هَذَا الموضوع لمدى أبعد). وبنفس الطريقة، النبية حنّه قدمت شكراً لله عَلَى رؤيتها الرضيع يَسُوعَ في الْهَيكل "وَتَكَلَّمَتْ عَنْهُ مَعَ جَمِيعِ الْمُنْتَظِرِينَ فِدَاءً [*lytrōsis*] فِي أُورُشَلِيمَ" (٢: ٣٨؛ قا؛ ٢٤: ٢١، حيث كان التلميذين عَلَى طريق عمواس يرجوان أن يكون يَسُوعَ هُوَ الْمُزْمِعُ أَنْ يَفْدِيَ [*lytroō*] إِسْرَائِيلَ. برغم أن فكرة الإفتداء أو الشراء لا تبرزان بشكل واضح، إلاّ أنهما لا يُمكن أن تُهملا.

إن إستبعاد وجود فكرة الإفتداء في عب ٩: ١٢، قول مشكوك فيه، فعلى الرغم مِنَ أن التكفير جُعل هنا، بشكل واضح، بالدم. إلا أن مَوْتِ، وقيامة، وصعود يَسُوعَ يُفهم هنا مِنَ الناحية الطقوسية ليوم الكفارة لا ١٦: فالْمَسِيحَ "دَخَلَ مَرَّةً وَاحِدَةً إِلَى الأَقْدَاسِ، فَوَجَدَ فِدَاءً [*lytrōsis*] أَبَدِيّاً". فذبائح يوم الكفارة لم تتكلم بصراحة ن فدية، عَلَى الرغم مِنَ أن إراقة الدم تصنع إسترضاء (← *hilaskotnai*، يُصالح، يُرضي، ٢٦٦١).

٤. ترد *lytrōtēs* فقط في خطبة اسْتِفَانُوسُ في أع ٧، حيث خصصها لموسى في رفضهم لكلامه "قَائِلِينَ: مَنْ أَقَامَكَ رَئِيساً وَقَاضِياً؟ هَذَا أَرْسَلَهُ اللهُ رَئِيساً وَفَادِياً [*lytrōtēs*] بِيَدِ الْمَلاَكِ الَّذِي ظَهَرَ لَهُ فِي الْعُلَيْقَةِ" (٧: ٣٥؛ قا؛ خر ٢: ١٤). إن نقطة الحجّة هنا تُرينا بأن معاملة الْيَهُود لِيَسُوعَ تتسق مع موقف الْيَهُود تجاه قادتهم الدينيين والمعينين إلَهِيّاً عَلَى مدى العصور. فموسى، وهو مِنَ اعتبره الْيَهُود القائد والمنقذ مِنَ الدرجة الأولى، كان كمثال للمسيح بطريقين هنا: فهو القائد والمُنقذ، وهو مرفوض مِنَ الْيَهُود (قا؛ أع ٧: ٥٢).

٥. ترد *apolytrōsis* في ع. ج ١٠ مرات. وبشكل كبير في كتابات بُولُسُ لتُعيّن بكل وضوح النجاة مِنَ الْخَطِيّة وعواقبها بموت الْمَسِيحَ الإسترضائي. بهذا المعنى هي حقيقة حاضرة مؤسسة خاصة عَلَى الْمَسِيحَ: فنحن "مُتَبَرِّرِينَ مَجَّاناً بِنِعْمَتِهِ بِالْفِدَاءِ [*apolytrōsis*] الَّذِي بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ" (رو ٣: ٢٤؛ راجع أيضاً ١كو ١: ٣٠؛ أف ١: ٧؛ كو ١: ١٤).

بيد أن هَذَا الفداء لَهُ سمة مُستقبلية أيضاً، وسيتحقق كاملاً فقط بالمجيء الثاني "الباروسيا": "وَلَيْسَ هَكَذَا فَقَطْ بَلْ نَحْنُ الَّذِينَ لَنَا بَاكُورَةُ الرُّوحِ

نَحْنُ أَنْفُسُنَا أَيْضاً نَئِنُّ فِي أَنْفُسِنَا مُتَوَقِّعِينَ التَّبَنِّيَ فِدَاءَ [apolytrōsis] أَجْسَادِنَا" (رو ٨: ٢٣؛ قا؛ لو ٢١: ٢٨؛ في ٣: ٢١). بنفس الطريقة يرى أف ١: ١٤ ختم الرُّوحَ كضمان ميراثنا حتى الفداء النهائي.

عب ٩: ١٥ يربط الإدماج البُولُسي للفداء وموت الْمَسِيحَ بالموضوع المُحبب للرسالة إلى العبرانيين ألا وهو مقارنة ع. ج بالقديم: فَيَسُوعَ "هُوَ وَسِيطُ عَهْدٍ جَدِيدٍ، لِكَيْ يَكُونَ الْمَدْعُوُّونَ - إِذْ صَارَ مَوْتٌ لِفِدَاءِ [apolytrōsis] التَّعَدِّيَاتِ الَّتِي فِي الْعَهْدِ الأَوَّلِ". وفي عب ١١: ٣٥ لـ apolytrōsis معنى علماني للإطلاق مِنَ الأسر (قا؛ القصة في ٢مك ٧).

٦. الفعل lytroō يرد (٣ مرات،(فقط في المتوسط والمبني للمجهول) في لو ٢٤: ٢١ (انظر ٣ سابقاً). وفي تي ٢: ١٤ يُترجم كرستولوجيا فكر مز ١٣٠: ٨ (قا؛ تث ١٤: ٢؛ حز ٣٧: ٢٣)؛ حيث يصف الْحَيَاةُ الْمَسِيحِية كترك المُروق والمشاعر الدنيوية ليعيشوا بتقوى، مُنتظرين ظهور الْمَسِيحَ "الَّذِي بَذَلَ نَفْسَهُ لأَجْلِنَا، لِكَيْ يَفْدِيَ [lytroō]نَا مِنْ كُلِّ إِثْمٍ، وَيُطَهِّرَ لِنَفْسِهِ شَعْباً خَاصّاً غَيُوراً فِي أَعْمَالٍ حَسَنَةٍ". وفي ١بط ١: ١٨- ١٩ تشير lytroō إلى كلاً مِنَ الَّذِي به يُفتدي الْمُؤْمِن أو به يُحرّر، وإلى وسائل الفدية— "عَالِمِينَ أَنَّكُمُ افْتُدِيتُمْ لاَ بِأَشْيَاءَ تَفْنَى، بِفِضَّةٍ أَوْ ذَهَبٍ [قا؛ أش ٥٢: ٣]، مِنْ سِيرَتِكُمُ الْبَاطِلَةِ الَّتِي تَقَلَّدْتُمُوهَا مِنَ الآبَاءِ، بَلْ بِدَمٍ كَرِيمٍ، كَمَا مِنْ حَمَلٍ بِلاَ عَيْبٍ وَلاَ دَنَسٍ [قا؛ أش ٥٣: ٧]، دَمِ الْمَسِيحِ [قا؛ أف ١: ٧؛ عب ٩: ١٢، ٢٢؛ رؤ ١: ٥]". لقد كان حملَ الفصحَ وسائر الذبائح الحيوانية يُشترط أن تكون بلا عيب (خر ١٢: ٥؛ ٢٩: ١؛ لا ٢٢: ١٧- ٢٥؛ حز ٤٣: ٢٢- ٢٣).

انظر أيضاً lyō، يحلّ، يُحرر، يُطلق، يفكّ، يلغي، يُبطل (٣٣٩٥)؛ rhyomai، ينقذ، منقذ، ينجّي (٤٨٦١)؛ sōzō، يخلّص، يخلص، مخلّص (٥٣٩٢)؛ sōtēr، مخلّص، منقذ، حافظ (٥٤٠٠).

٣٣٩٠ (lytroō، يدفع فدية، يفتدي) ←٣٣٨٩.

٣٣٩١ (lytrōsis، فداء، إطلاق سراح، تحرير) ←٣٣٨٩.

٣٣٩٢ (lytrōtēs، فادي) ←٣٣٨٩.

٣٣٩٣ (lychnia، شمعدان، منارة) ←٣٣٩٤.

٣٣٩٤ λύχνος، λύχνος (lychnos)، مصباح، سراج، نور (٣٣٩٤)؛ λυχνία (lychnia)، شمعدان، منارة (٣٣٩٣).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تعني lychnos يُضيء، مصباح. ثم لاحقاً جاءت للدلالة عَلَى نوع مِنَ المصابيح النفطية التي كانت توضع عَلَى عمود مصباح لنشر أشعته.

٢. بين الإسْرَائِيلِيين، كان المصباح وَ عمود المصباح هامين في كلاً مِنَ الإحتياجات العادية (قا؛ ٢مل ٤: ١٠)، وكجزء مِنَ العبادة العامة (قا، خاصة السبعة سُرج للمنارة في خيمة الاجتماع وَ الْهَيكل، مثل؛ خر ٢٥: ٣١- ٤٠؛ عب ٩: ٢).

ع.ج ترد lychnos في ع. ج ١٤ مرة وlychnia ترد ١٢ مرة. ولسبب أهمية الأنوار والمصابيح (مثل؛ لأهل البيت، لو ١٥: ٨) يتضح لنا لماذا إستخدمها يَسُوعَ لتصوير مهمة أتباعه في العالم: فكما المصابح الموضوع عَلَى مناره يُضيء الظلام المحيط به، كذا تأثير التلاميذ المُنير عَلَى بيئتهم (مت ٥: ١٥- ١٦؛ مر ٤: ٢١؛ لو ٨: ١٦؛ ١١: ٣٣). إنّ العين تُدعى "سِرَاجُ [lychnos] الْجَسَدِ" (مت ٦: ٢٢؛ لو ١١: ٣٤)؛ وبسلامتها يتقرر وصول النور إلينا.

فبينما يصف يَسُوعَ نفسه كالنور (يو ٨: ١٢؛ ٩: ٥ ← phōs ٥٨٩٠)، يُشبّه يوحنا المعمدان، سابقه، بسراج موقد ومنير إنارة خفيفة (lychnos ، ٥: ٣٥). وبنفس الطريقة يُقابل الشاهدين بمنارتين (رؤ ١١: ٤؛ قا؛ زك ٤: ٣، ١١- ١٤)، وتُقابل الكنائس السبع بسبعة منارات ذَهَبِية (رؤ ١: ١٢- ١٣، ٢٠؛ ٢: ١). يُشار إلى مدرِ هَذَا النور في ٢بط ١: ١٩، حيث تُدعى الْكَلِمَة النبوية "سِرَاجٍ مُنِيرٍ" الَّذِي يتطلع إلى مجد الْمَسِيحَ. وكما هُوَ واضح مِنَ رؤ ٢: ٥ نوُر الشَّاهد الْمَسِيحَي يُمكن أن يصير مملاً وحتى لا ينفذ للأخرين، ويُمكن لَهُ أن يتجدد فقط عن طريق التوبة (قا؛ عب ٦: ٤- ٨، عن إرتداد "اسْتُنِيرُوا مَرَّةً").

تُحذّر بابل بأنها عندما تغرق في الخراب بأن "وَنُورُ سِرَاجٍ لَنْ يُضِيءَ فِيكِ فِي مَا بَعْدُ" (رؤ ١٨: ٢٣). في حين ستُستضاء أورُشَلِيمَ السماوية بمجد الله (٢١: ٢٣)، الَّذِي يجعل كُل المصابيح بلا لزوم (٢٢: ٥)، لأن الله سيكون نورها الوحيد. حتى ذلك الحين، يعيش الْمَسِيحَيين في الترقب الأخروي، لذا يجب أن نكون متيقظين، كما في الإستعارة المجازية الواضحة في لو ١٢: ٣٥: "لِتَكُنْ أَحْقَاؤُكُمْ مُمَنْطَقَةً وَسُرُجُكُمْ مُوقَدَةً".

انظر أيضاً lampō، يضيء (٣٢٩٠)؛ phainō، يضيء (٥٧٤٣)؛ emphanizō، يكشف، يُعلن، يُعلم (١٨٧٢)؛ phōs، ضوء، تألق، سطوع (٥٨٩٠).

٣٣٩٥ λύω، λύω (lyō)، يحلّ، يُحرر، يُطلق، يفكّ، يلغي، يُبطل (٣٣٩٥)؛ λύσις (lysis)، إنفصال، طلاق (٣٣٨٦)؛ καταλύω (katalyō)، يُدمّر، يُهدم، يُبطل (٢٩٠٧)؛ κατάλυμα (katalyma)، مسكن، منزل، غرفة الضيوف (٢٩٠٦)؛ ἀκατάλυτος (akatalytos)، راسخ، لا يزول (١٨٦)؛ ἐκλύω (eklyō)، يصير طليقا، يُصبح مُتعبا، يخور (١٧٢٥).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي يُقصد بـ lyō الإطلاق، يُحرر. عندما تُستخدم مع مضارع مفعول به يُقصد بها الإطلاق، يفتدي، يحرر، سواء في المعنى المجازي أو الحرفي. وإذا قد تذويب المعاني فهي تُعطي معنى آخَرَ للتحطيم. لقد إستخدمها هوميروس للنجاة التي تهبها الآلِهَة للبشر، مثل؛ مِنَ صعوبات وحاجات، بيد أنها غير مرتبطة بصلة سهلة للتمييز بالخطية.

٢. تستخدم سب lyō لترجمة تشكيلة لأفعال عبرية يُمكن أن يُقصد بها الفتح (تك ٤٢: ٢٧)، يُحرر مِنَ العبودية (مز ١٠٥: ٢٠)، يحلّ (مثل؛ صنادل، خر ٣: ٥)، يحلّ [عقد]، وبقول آخَرَ: يحلّ صعوبات (دا ٥: ١٢)، يكون مسروراً بـ، يقبل بحب (أش ٤٠: ٢)، يرفع، يأخذ [ذنوب] (أي ٤٢: ٩)- وَ يُحطّم (عز ٥: ١٢).

katalyō تُستخدم ٦٧ مرة ويُقصد بها السكون في أغلب الأحيان، لتعبر عن الليل، خاصة في القصص التاريخية (مثل؛ تك ١٩: ٢؛ ٢٤: ٢٣؛ عد ٢٢: ٨؛ را ٤: ١٤). ويمكن أن يُقصد بها التوقف أيضاً (٢مل ٢٥: ١٠) أو يذوب، يلغي (٢مك ٢: ٢٢).

eklyō لَهَا معنى فقدان القوة عموماً، ويفقد الوعي حتى الإغماء، أو يُرخي يده (مثل؛ تث ٢٠: ٣؛ يش ١٠: ٦؛ ١٨: ٣؛ أش ٧؛ مرا ٢: ١٢، ١٩؛ حز ٧: ١٧). ومع ذلك، في أي ١٩: ٢٥ تُساند شكل إسم الفاعل للفعل العبري gō'ēl لتعني يفدي، يعمل كمخلّص: "أَمَّا أَنَا فَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّ وَلِيِّي [حرفياً في سب، الَّذِي يوشك أن يفتديني] حَيٌّ". gō'ēl في العبرية تعني المخلّص القريب، وهو كالقريب مِنَ الدرجة الأولى الَّذِي كان مسئولاً عن إفتداء دم الضحية المقتولة، ولشراء الممتلكات العائلية، وللإفتداء مِنَ العبودية، ولأخذ أرملة القريب كزوجة (← lytron، يفتدي، ٣٣٨٩).

معنى أي ١٩: ٢٥ صعب جداً. يعتبر البعض gō'ēl كـ "المُبريء"، ومن خلال السياق ليست مهمته الإنقاذ مِنَ شيئول لكن بتبرئة إسم أيوب أمام ناس آخرين. بيد أن آخرين يربطون بين هذه الآية وَ ١٦: ١٩: "هُوَذَا فِي السَّمَاوَاتِ شَهِيدِي وَشَاهِدِي فِي الأَعَالِي" أي أن اللهُ يُعتبر كـ

gō'ēl (قا؛ إستخدام الْكَلِمَة العبرية هذه بالإشارة إلى الله في مز ١٩: ١٤، "مخلصي"؛ سب لَهُا هنا *lytrōtēs*). وفي الحالتين هناك تأكيد عَلَى البراءة والمُساعدة. ولى كُل، هناك أيضاً عنصر شراء يعتمد عَلَى الدرجة التي يحتملُها الكلام عن هَذَا العامل في الفكرة العامة لِـ *gō'ēl*. عَلَى أية حال، يبدو ضمنيا بأن *gō'ēl* ينقذ الَّذِي قد خُسر وأعيد بعدل لأولئك الغير قادرين عَلَى مساعدة أنفسهم.

ع.ج ١. في ع. ج تُستخدم *lyō* بمعناها الحرفي لحل الصندل (مر ١: ٧؛ يو ١: ٢٧؛ أع ١٣: ٢٥)، وحل رباط جحش بن أتان (مت ٢١: ٢)، وحل لِعَازَرَ مِنَ أربطة كفنه (يو ١١: ٤٤)، وحل أغلال بُولُسُ (أع ٢٢: ٣٠). وبمعنى الضعف في أع ١٣: ٤٣ لتدل عَلَى الطرد مِنَ المجمع.

٢. إنّ المعنى إطلاق، حلّ، وكذا الفكّ المُخصصة للملائكة (رؤ ٩: ١٤- ١٥) والشَّيْطَانَ (٢٠: ٣، ٧؛ في موضوع المُلك الألفي، ← *chilias* [٥٩٤٢]. في رؤ ٩: ١٤- ١٥، يؤمر الملاك السادس بالنفخ بالبوق: "«فُكَّ الأَرْبَعَةَ الْمَلاَئِكَةَ الْمُقَيَّدِينَ عِنْدَ النَّهْرِ الْعَظِيمِ الْفُرَاتِ». فَانْفَكَّ الأَرْبَعَةُ الْمَلاَئِكَةُ الْمُعَدُّونَ لِلسَّاعَةِ وَالْيَوْمِ وَالشَّهْرِ وَالسَّنَةِ، لِكَيْ يَقْتُلُوا ثُلْثَ النَّاسِ." يُمثّ النهر حد الإمبراطورِيّة الآشورية والبابلية، وهي المنطقة الّتي أتت مِنَ الغزوات في زمن ع. ق. في سفر الرؤيا تُمثّل بابل العالم الشرير في إستمراريته الواضحة (راجع الإصحاحات ١٧- ١٨). كما يُحتمل أن الرقم ٤ يُمثّل الكمال. تعتمد أهمية الرؤية عَلَى الكيفية التي يُفسّر بها سفر الرؤيا ككل— خاصة إن كانت الرؤى متتالية أم متوازية. وعلى أية حال مِنَ الأحوال، فإن الدمار والخسائر في الأرواح مُناسبة للتوبة، مع أن الكَثِيرِينَ لا يأخذون بها (٩: ٢٠- ٢١).

٣. يُذكر الشَّيْطَانَ بالإرتباط مع الرّبط والحل في لو ١٣: ١٦ في وصف المرأة التي شلّت لثمان عشرة سَنَة: "وَهَذِهِ وَهِيَ ابْنَةُ إِبْرَاهِيمَ قَدْ رَبَطَهَا الشَّيْطَانُ ثَمَانِيَ عَشْرَةَ سَنَةً أَمَا كَانَ يَنْبَغِي أَنْ تُحَلَّ *lyō* مِنْ هَذَا الرِّبَاطِ فِي يَوْمِ السَّبْتِ؟". مِنَ المحتمل أن يكون هنا تلاعب بالألفاظ بكلمة *lyō* للتوكيد عَلَى نفاق أعداء يَسُوعَ، لأَنَّهُمْ كانوا يعترضون عَلَى ممارسة يَسُوعَ للشفاء في يوم السبت، عَلَى الرغم مِنَ أنهم هم أنفسهم يحلّون "مُرَائِي أَلاَ يَحُلُّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ ثَوْرَهُ أَوْ حِمَارَهُ مِنَ الْمِذْوَدِ وَيَمْضِي بِهِ وَيَسْقِيهِ؟ " (١٣: ١٥).

lyō تُستخدم أيضاً *lyō* في حالة شفاء إِنْسَانِ أصم ولديه مُشكلات في الكلام: "وَلِلْوَقْتِ انْفَتَحَتْ أُذْنَاهُ وَانْحَلَّ رِبَاطُ لِسَانِهِ وَتَكَلَّمَ مُسْتَقِيماً" (مر ٧: ٣٥).

٤. يُمكن أن يكون معنى *lyō* الكسر أو التحطيم أيضاً. في رؤ ٥: ٢ درج التاريخ المتقدم بإستمرار، الَّذِي يُضبط بقوة الله الجالس عَلَى عَرْشِه، مُغلق بسبعة أختام، حيث لا أحد "يستحقّ أن يكسر الأختام ويفتح اللفيفة[ت.ع.ب]". عَلَى أية حال، "ها الأسد الَّذِي مِنَ قبيلة يَهُوذَا ومن نسل دَاوُدَ قد إنتصر، وهو قادر أن يكسر الأختام السبعة ويفتح اللفيفة[ت.ع.ب]" (٥: ٥). يُخبرنا أع ٢٧: ٤١ عن تحطم مؤخرة السفينة التي كان فيها بُولُسُ وهي متجهة إلى روما. وعلى نفس النمط، يصف بطرس في ٢بط ٣: ١٠- ١٢ النار الأخروية، عندما "تنحلّ العناصر [← *stoicheion*، ٥١٢٢] بالنار.. فإذا كانت هذه الأشياء كلّهُا ستنحلّ [*lyō*]، فكيف يجب عليكم أن تكونوا [ت.ع.م]" وسيكون هناك سماء جديدة وأرض جديدة (قا؛ مت ١٩: ٢٨؛ مر ١٤: ٢٥؛ لو ٢٢: ٣٠).

٥. أيضاً *lyō* لَهُا معنى الإطلاق أو التخليص مِنَ الْخَطِيَّة (رؤ ١: ٥) ومن الْمَوْتِ (أع ٢: ٢٤). رؤ ١: ٥ يربط مغفرة الْخَطِيَّة بموت يَسُوعَ لأنه "حررنا بدمه مِنَ خَطَايَانَا [ت.ع.م]". في [ت.س&ف] تُقرأ *louō* (غسل) بدلاً مِنَ *luō* هنا، وكلا الفكرتين متوازيتين في أماكن أخرى مِنَ هَذَا السفر: غسل الثياب بدم الحمل (٧: ١٤)، وإفتداء الناس بدمه (٥: ٩). بيد أن السياق يُلائم فكرة الفداء كخروج جديد لشعب الله.

يُحررنا حمل الله مِنَ عبودية الْخَطِيَّة، كما مُثّلَ في حمل الفصح. في أع ٢: ٢٤ تُشير *lyō* إلى قيامة يَسُوعَ: "اَلَّذِي أَقَامَهُ اللهُ نَاقِضاً أَوْجَاعَ الْمَوْتِ إِذْ لَمْ يَكُنْ مُمْكِناً أَنْ يُمْسَكَ مِنْهُ" (عَلَى صورة حبال شيئول والموت، راجع ٢صم ٢٢: ٦؛ مز ١٨: ٤- ٦؛ ١١٦: ٣).

٦. ترد *lyō* بمعاني مختلفة بالإرتباط في كُلّ مع المؤسسات اليهودية، حيث يُعترف بالأصل الديني للمؤسسة بشكل واضح أو ضمني. بيد أن مجيء يَسُوعَ يتطلب فهماً جديداً في الصيغة سواء في الموقف الجديد للوضع الحالي أو إدراك وفهم أن ما يُنظر إليه كشرعي وموثّق أصبح الآن ملغياً.

(أ) في عظة يَسُوعَ عَلَى الجبل يقول: "لاَ تَظُنُّوا أَنِّي جِئْتُ لأَنْقُضَ [*katalyō*] النَّامُوسَ أَوِ الأَنْبِيَاءَ. مَا جِئْتُ لأَنْقُضَ [*katalyō*] بَلْ لأُكَمِّلَ. فَإِنِّي الْحَقَّ أَقُولُ لَكُمْ: إِلَى أَنْ تَزُولَ السَّمَاءُ وَالأَرْضُ لاَ يَزُولُ حَرْفٌ وَاحِدٌ أَوْ نُقْطَةٌ وَاحِدَةٌ مِنَ النَّامُوسِ حَتَّى يَكُونَ الْكُلُّ. فَمَنْ نَقَضَ [*lyō*] إِحْدَى هَذِهِ الْوَصَايَا الصُّغْرَى وَعَلَّمَ النَّاسَ هَكَذَا يُدْعَى أَصْغَرَ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ..." (مت ٥: ١٧- ١٩). موقف يَسُوعَ هنا واضح جوهرياً مثل الَّذِي يرد في مر ٧: ٦- ١٣؛ ١٠: ١- ١٢؛ ١١: ١٥- ١٩؛ لو ١١: ٤٥- ٥٢، الَّذِي فيه يؤيد معنى ورُوحَ الناموس ومقابل تفسيرات الكتبة التي أفسدت مطالبه. يُلاحظ أيضاً في متى التأكيد عَلَى تحقيق ما تنبأ به الأنبياء (← *plēroō*، ٤٤٤٤).

يحتوي النص اليوناني في مت عَلَى تلاعب بالألفاظ بين *katalyō*، ينقض، يُلغي و*lyō*، يحل. يُصرّح يَسُوعَ في مت ٥: ١٧ بالتأكيد بأنه لم يأت لِـ *katalyō* الناموس والأنبياء، وفي مت ٥: ١٩ يُحذّر بشدة أن *lyō* أي وَاحِدٌ أصغر هذه الوصايا. وما جاء في مت ٥: ٢٠ لَهُ صلة بالكتبة والْفَرِّيسِيِّينَ، ويتابع يَسُوعَ إعطاء أمثلة لكيفية تخفيف هذه الوصايا منهم، مثلاً: القتل والغضب (مت ٥: ٢١- ٢٦× قا؛ خر ٢٠: ١٣؛ تث ٥: ١٧)؛ الزنا والشهوة (مت ٥: ٢٧- ٣٠؛ قا؛ خر ٢٠: ١٤؛ تث ٥: ١٨)؛ الطلاق والزنا (مت ٥: ٣١- ٣٢؛ قا؛ تث ٢٤: ١- ٤؛ مت ١٩: ٩؛ مر ١٠: ١١- ١٢؛ لو ١٦: ١٨)؛ محبة القريب/ الجار (مت ٥: ٤٣- ٤٨؛ قا؛ لا ١٩: ١٨؛ أم ٢٥: ٢١- ٢٢). يَسُوعَ في كُلّ هذه الحالات، بعيداً عن تخفيف الناموس، بل يُدَقِّق عليه ويضع مُطابقة للموقف الداخلي مع الفعل الخارجي. (لمراجعة تَعَالِيمَ يَسُوعَ عن الناموس في أماكن أخرى مِنَ متى ٧: ١٢؛ ١١: ١٣؛ ٢٢: ٤٠؛ ولشجبه أولئك الذين يستهزئون بالناموس بنفاقهم راجع ١٥: ١- ١١؛ ٢٣: ١- ٣٩).

تظهر صورة ثابتة في إنجيل متى عن يَسُوعَ الَّذِي ليس فقط المؤيد للناموس، لكن كالذي يُصرّ عَلَى تفسير وتطبيق الناموس بشكل صحيح. وعلى ذلك فالتلميذ الحقيقي هُوَ أيضاً مُعلم (٢٣: ٣٤)، ولكنه كالشخص "مُتَعَلِّم فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ" لكي يُجلب "يُخْرِجُ مِنْ كَنْزِهِ جُدُداً وَعُتَقَاءَ" (١٣: ٥٢؛ راجع أيضاً *thēsauros*، كنز، ٢٥٦٥؛ *grammateus*، مُعلّم، ١٢٠٨). إنّ النقطة الْهَامة هنا ليست في أن كُلّ التفسيرات والتطبيقات خاطئة. فهذا لم يشغل يَسُوعَ وتلاميذه نفسهم فيه. بيد أن الخطأ هُوَ الإخفاق في إظهار المعنى الصّحِيحَ للناموس، وعندما تضع التقاليد البشرية محل كلمة الله. نرى الضلال في التفسير في "نقض" الوصايا. ومع ذلك يحدد موقف الإِنْسَانِ مِنَ الوصايا مكانه في الْمَلَكُوتِ، وذلك بسبب الحاجة الأساسية للبر، لذا مُنع الكثير مِنَ الْمُعَلِّمِينَ الْيَهُودِ مِنَ الدخول.

(ب) تُستخدم *lyō* مرتين بالإرتباط مع الْهَيكل. في رواية يوحنا عن تطهير الْهَيكل، يَطْلُبُ الْيَهُود علامة لسلطان يَسُوعَ. أجابهم الْمَسِيحَ "انْقُضُوا [*lyō*] هَذَا الْهَيْكَلَ وَفِي ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ أُقِيمُهُ" (يو ٢: ١٩). يُتابع يوحنا بأن إشارة الْمَسِيحَ هذه كانت إشارة إِلَى "هَيْكَلِ جَسَدِهِ" (٢: ٢١)، وهي النقطة التي فهمها التلاميذ بعد القيامة (٢: ٢٢). عند محاكمته أمام

القادة الْيَهود، عن الشهادة الزور التي تقول: "نَحْنُ سَمِعْنَاهُ يَقُولُ: إِنِّي أَنْقُضُ [*katalyō*] هَذَا الْهَيْكَلَ الْمَصْنُوعَ بِالأَيَادِي وَفِي ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ أَبْنِي آخَرَ غَيْرَ مَصْنُوعٍ بِأَيَادٍ" (مر ١٤: ٥٨). *lyō* و*katalyō* تُستخدمان في أغلب الأحيان لدمار البنايات (مت ٢٧: ٤٠؛ مر ١٣: ٢؛ ١٤: ٥٨؛ ١٥: ٢٩؛ أع ٦: ١٤). يدل يو ٢: ١٩- ٢٢ عَلَى أن شخص الْمَسِيحَ قد إستُبدل مكان الْهَيكل كالمكان المعيّن إلَهيّاً لإجتماع الله بالبشر. كما يُشير ضمنا إلى أن عصيان الْيَهود أبعدهم مُباشرة عن مسئولية دمار هَذَا الْهَيكل، كما كان الحال بالنسبة لدمار الْهَيكل الأول (٢مل ٢٥: ٩، ١٣- ١٧).

أف ٢: ١٤ يستخدم *lyō* لإثارة نقطة مختلفة: "لأَنَّهُ هُوَ سَلاَمُنَا، الَّذِي جَعَلَ الاِثْنَيْنِ وَاحِداً، وَنَقَضَ [*lyō*] حَائِطَ السِّيَاجِ الْمُتَوَسِّطَ، أَيِ الْعَدَاوَةَ". حائط التقسيم قد يُشير إلى النقش عَلَى حائط هَيْكَلِ أُورُشَلِيمَ الَّذِي يُجرّم، بعقوبة الْمَوْتِ، أي شخص غير يهودي بالدخول إلى القدس. بالتباين مع يَسُوعَ، الْهَيكل الجديد، لكلاً مِنَ الْمُؤْمِنِينَ الْيَهُودِ وغير الْيَهود قد أصبح الآن "هَيْكَلاً مُقَدَّساً فِي الرَّبِّ" (٢: ٢١). لقد أزال حائط التقسيم بين الْمُؤْمِنِينَ الْيَهُود وغير الْيَهُود كنتيجة للمصالحة بموت يَسُوعَ (٢: ١٥- ١٦). بالمقارنة مع الإنْجِيل، حيث لم يقل يَسُوعَ أبداً بأنه سينقض الْهَيكل، نجد في أف ٢: ١٤ أنه في الحقيقة موضوع فعل.

(ج) في يو ٥: ١٨ تُستخدم *lyō* بتعبيرٍ وَاحِدٍ عن كسر السبت: "فَمِنْ أَجْلِ هَذَا كَانَ الْيَهُودُ يَطْلُبُونَ أَكْثَرَ أَنْ يَقْتُلُوهُ لأَنَّهُ لَمْ يَنْقُضِ [*lyō*] السَّبْتَ فَقَطْ بَلْ قَالَ أَيْضاً إِنَّ اللَّهَ أَبُوهُ مُعَادِلاً نَفْسَهُ بِاللَّهِ". والمناسبة كانت شفاء إنْسَان مشلول ببركة حسدا. لقد دافع يَسُوعَ عن عملَهُ عَلَى أساس أنه يواصل عمل أباه (٥: ١٧). هذه الإجابة معناها أن الله ما يزال عاملاً في السبت بإعطاء الْحَيَاةَ عامة، وفي حالة الشفاء خاصة، وهو ما يتشارك فيه مع الآب.

(د) تُثار نفس القضية ثانية، لكن هذه المرة بالإشارة إلى الناموس، في يو ٧: ٢٣ "فَإِنْ كَانَ الإِنْسَانُ يَقْبَلُ الْخِتَانَ فِي السَّبْتِ لِئَلاَّ يُنْقَضَ [*lyō*] نَامُوسُ مُوسَى أَفَتَسْخَطُونَ عَلَيَّ لأَنِّي شَفَيْتُ إِنْسَاناً كُلَّهُ فِي السَّبْتِ؟". هناك سخرية بين إنجاز عملية الختان للعضو الذكري (الَّذِي يُسبب بعض الألم) وشفاء الْجَسَدِ كلّهُ، الَّذِي يُبعد الألم. يُشيرموقف يَسُوعَ ضمناً إلى أن الشفاء ليس فيه أي كسر للسبت، لذا أيضاً هُوَ لا يكسر الناموس. إن هذه النقطة تمتد إلى الكتاب المقدس عموماً في ١٠: ٣٥- ٣٦، حيث يُصر يَسُوعَ بأن الكتب المقدسة لا يُمكن أن يُكسر.

(هـ) الرّبط والحل [*lyō*] المُخول بهما بطرس في مت ١٦: ١٩ والمُعطى لِلتلاميذ والْكَنِيسَةِ بشكل عام ١٨: ١٨، وهذا الوضع يقف بالمقارنة مع الإستخدام الرابانى. فسلطة الرابانيين كمعلمون تُرينا وجود قادر عَلَى تحريم أو السماح لبعض الأشياء. لقد كانوا، عَلَى ما يبدو، قادرون عَلَى الطرد، وبقول آخَرَ: إستبعاد شخص مِنَ المجمع. أعطيت هذه السلطة للكنيسة، وهي مُستقلة عن أي فكر يهودي، لأن لَهَا سلطة إلَهية خاصة. للمزيد حول هَذَا ← *deō*، رباط (١٣١٣)؛ *kleis*، مِفْتَاحُ (٣٠٩٠).

(و) يرد *lyō* والإسم الفريد *lysis* في ١كو ٧: ٢٧ بالإرتباط مع الطلاق. إن الْكَلِمَةَ كما تُستخدم هنا هي كلمة غير تقنية للطلاق (مقارنةً مع الكلمات المُستخدمة في ١كو ٧: ١٠- ١١). لربما كان بُولُسُ يستخدم مُصطلحا أكثر عمومية وهو ما يُغطي ليس الطلاق الرسمي فقط ولكن أيضاً الإفتراق. ما يقولَهُ هنا يجب أن نراه في ضوء "الضِّيقِ الْحَاضِرِ" (٧: ٢٦)، وأياً كان المعنى، يجب أن يُقرأ كنصيحة، وليس كقرار صارم يجب أن يُطاع. عَلَى الرغم مِنَ هذا، فليس جُرما للذين يجدون أنفسهم "عزّاب" (حرفياً، "حرّ [*lyō*] مِنَ زوجة") أن يتزوجوا (٧: ٢٨).

(٧) مُركّبات *lyō* ليست نادرةً في ع. ج (راجع أيضاً *apolyō* في ٦٨٧). (أ) الْكَلِمَةَ يقصد بها الطرح، وفصل حجارة عن بناية (مت ٢٤: ٢) أو يُحطم، يهدم (٢٦: ٦١؛ مر ١٤: ٥٨)؛ مجازياً يُمكن أن تُشير إلى تهديم بُولُسُ للمفاهيم اليهودية عن الخلاص وأسلوب الْحَيَاةُ (غل ٢: ١٨)، وإلى فناء الْجَسَدِ الإنْسَاني بالموت (٢كو ٥: ١)، وإلى تمزيق عمل الله في الْكَنِيسَةِ (رو ١٤: ٢٠) بأسئلة حول أكل الَّذِي دُنّس. كما يُمكن أن يُقصد بها الإلغاء، أيضاً، إبطال— الشريعة (٥: ١٧)، الْكَنِيسَةِ (ما قالَهُ غمالائيل: إِنْ كَانَ هَذَا الرَّأْيُ أَوْ هَذَا الْعَمَلُ مِنَ النَّاسِ فَسَوْفَ يَنْتَقِضُ (أع ٥: ٣٨- ٣٩)— وللإيقاف (وبقول آخَرَ: نزع طقم العدة عن حيوانات التحميل)، وذلك لإيجاد السكن (لو ٩: ١٢؛ ١٩: ٧). *katalyma* تعني السكن عموماً، لكن بشكل خاص أكثر غرفة الضيوف أو غرفة الطعام (مر ١٤: ١٤؛ لو ٢: ٧؛ ٢٢: ١١). ترد *akatalytos* فقط في عب ٧: ١٦، تعني راسخ، لا يزول، وهي تُشير إلى يَسُوعَ كالكاهن الأعظم الأبدي.

(ب) الْكَلِمَةَ *eklyō* تعني يخور، أن يصبح ضعيفاً ومرهقاً؛ وهي مستخدمه للحشود الجائعة في الصحراء (مت ١٥: ٣٢؛ مر ٨: ٣)، وعن الْمُؤْمِنِ الحقيقي الَّذِي لا يفشل في جني حصاد عملَهُ الحسن إن كان لا يكلّ (غل ٦: ٩)، ولا يفقد شجاعته وقت المحنة، فالتلمذة هي علامة حضور ابْنُ اللَّهِ (عب ١٢: ٥، مُقتبس مِنَ أم ٣: ١١).

انظر أيضاً *lytron*، كلفة إطلاق السراح، فدية، كلفة الفدية (٣٣٨٩)؛ *rhyomai*، ينقذ، منقذ، ينجّي (٤٨٦١)؛ *sōzō*، يخلّص، يخلص، مخلِّص (٥٣٩٢)؛ *sōtēr*، مخلّص، منقذ، حافظ (٥٤٠٠).

M *mu*

٣٤٠٤ μαγεία ،μαγεια، (*mageia*)، سحر (٣٤٠٤)؛ περίεργος، (*periergos*)، متطفل، فضولي، يعود للسحر (٤٣١٩)؛ μαγεύω، (*mageuō*)، ممارسة السحر (٣٤٠٥)؛ μάγος، (*magos*)، مجوسي، ساحر (٣٤٠٧)؛ φαρμακεία، (*pharmakeia*)، سحر، شعوذة (٥٧٥٨)؛ φάρμακον، (*pharmakon*)، سم، جرعة سحرية، سحر، طب، علاج، مخدّر (٥٧٦٠)؛ φάρμακος، (*pharmakos*)، ساحر، مشعوذ (٥٧٦١)؛ γόης، (*goēs*)، ساحر، مشعوذ، دجال (١٢٠٠)؛ πύθων، (*pythōn*)، البايثون، روح العرافة (٤٧٨٠)؛ μαντεύομαι، (*manteuomai*)، يتنبأ بـ، يتكهن بـ، عرافة (٣٤٤٦)؛ βασκαίνω، (*baskainō*)، يسحر (١٠٠١)؛ φάντασμα، (*phantasma*)، خيال، شبح (٥٧٥٣).

ث ق & ع. ق ١. (أ) السحر هُوَ أسلوب تلاعب قوى خارقة للطبيعة أو فوق العادة لتحقيق غايات الشخص. قد يكون وسيلة ربط أرواح مِنَ مراحل مختلفة لتنفيذ أمنيات شخص أو تطوير قوى الوسيط (شخص لَهُ صلة بعالم الأرواح) حتى يمكن للفرد أن يسلّط قوة داخلية عَلَى شخص أو موقف ما. يُنفذ السحر للتعامل مع ما لا يمكن السيطرة عليه بالوسائل الطبيعية المعروفة. يرجع أول دليل على السحر عَلَى الأقل إلى تاريخ ثقافة العصر الحجري القديم، حيث - عَلَى سبيل المثال - تصوّر رسومات الكهوف حيوانات مضروبة بسهام بهدف تسبيب نفس الشئ ليحدث في صيد مستقبلي. هَذا الخط الفاصل بين السحر والدين غالباً ما يكون غير واضح. كما يُرسم تمييز في بعض الأحيان بين السحر الأبيض والأسود، فالأول يكون خيّراً في القصد (مثل؛ استدعاء المطر)، بينما الثاني حقوداً (فقدان الصحة أو الممتلكات، والدمار، والموت).

٢. السمات الشائعة للسحر هي: (أ) الرقية، بمعنى نطق الكلام وفقاً لصيغة محددة؛ **(ب)** الطقس، بمعنى مجموعة مِنَ الأفعال مصممة لنقل الرقية إلى الشئ موضع الاهتمام؛ و**(ج)** حالة المؤدي، الّذِي لاَ بُدّ ألا يكسر أي محظور لَهُ صلة، ولاَ بُدّ أن يكون في الحالة العاطفية الضرورية ليؤدي الأفعال المفروضة.

يَعجُ السحر في الميثولوجيا اليوناني، بكائنات متنوعة مخولة بسلطات خارقة للطبيعة. كانت "ميديا" الساحرة الأكثر شهرة. كما زودنا كُتّاب الأدبيين اليوناني واللاتيني بصور للسحر والشعوذة. أدى النمو في المعرفة وتقدم الحضارة اليونانية إلى قمع السحر. ومع ذلك بينما يتزايد الاهتمام بالأمور الدنيوية في الطبقات الاجتماعية الأعلى أثناء القرن ٤ ق. م كان هناك تفجر متجدد للاهتمام بالسحر في الطبقات الدنيا.

٣. (أ) الدليل عَلَى وجود السحر يرد في كافة الثقافات التي تُشكّل خلفية ع. ق: مثل؛ الديانات السومرية والأكادية والكنعانية. يكمن خلفها الاعتقاد بأنه لا يوجد قوة فردية لَهُا سيطرة مُطلقة عَلَى الكون. فحتى الآلِهَةُ لاَ بُدّ أن تلجأ إلى قوى هي نفسها لا تمتلكها.

(ب) هذه القوى الغامضة مُعترف بها في ع. ق، حيث يُدرج تث ١٨: ١٠ - ١٤) قوائم الممارسات المختلفة للشعوب المحيطة، لكنه يحظر عَلَى الإسْرَائيليين، وبشكل مطلق، أي من هذه الممارسات: "لا يُوجَدْ فيكَ مَنْ يُجيزُ ابْنَهُ أو ابْنَتَهُ في النَّارِ وَلا مَنْ يَعْرُفُ عِرَافَةً وَلا عَائِفٌ وَلا مُتَفَائِلٌ وَلا سَاحِرٌ وَلا مَنْ يَرْقِي رُقْيَةً وَلا مَنْ يَسْأَلُ جَانّاً أَوْ تَابِعَةً وَلا مَنْ يَسْتَشِيرُ المَوْتَى. لأنَّ كُلَّ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مَكْرُوهٌ عِنْدَ الرَّبِّ". ترد في مواضع أخرى من ع. ق إشارات إلى ظواهر سحرية أخرى، مثل التعويذات، والعرافة، والتنبؤ، والتنجيم، ومراقبة النجوم.

(ج) رأى ع. ق أي سحر كخصم مُحتمل لعبادة يهوه وتهديد لصلاح الشعب. لقد حرّمه الناموس، وأولئك الذين مارسوه كان يُحكم عليهم بالموت (خر ٢٢: ١٨؛ لا ١٩: ٢٦، ٣١؛ ٢٠: ٦، ٢٧؛ قا؛ مي ٥: ١٢). وكما يوضح تث ١٨: ١ - ١٤ كانت تُصنف هذه الممارسات مع الذبيحة البشرية كمكره عند الرّبّ (قا؛ أيضاً ٢مل ١٧: ١٧؛ ٢أخ ٣٣: ٦). كما يشجبها الأنبياء وعدوها مكر وخداع (أش ٤٤: ٢٥؛ ٥٧: ٣؛ إر ٢٧: ٩ - ١٠؛ حز ٢٢: ٢٨؛ زك ١٠: ٢؛ مل ٣: ٥). فقد دينت إيزَابَلَ كساحرة (٢مل ٩: ٢٢)، وتضمنت ممارسات منسى المرتدة أشكالاً متنوعة مِنَ السحر، والعرافة، والذبيحة البشرية (٢١: ٣ - ٦) أباد حفيده يوشيا كُل أشكال السحر (٢٣: ٢٤).

٤. أهم دليل عَلَى السحر في العالم الهُليني يرد في بعض البرديات مِنَ مصر تؤرخ بالقرنين الثالث والرابع الميلاديين. هذا بالإضافة إلى أقراص اللعنة العديدة، ونقوش عَلَى أفرخ رفيعة مِنَ المقدمة تُعرف بـ *tabellae defixionum*، وتعاويذ، ونبذ كان السحر هنا إندماجاً للرُوحَ الإغريقية مع التأثيرات المصرية، ومن بينها كان الاعتقاد بأن كلمات السحر قد اكتسبت قوة إضافية إذا ما كانت مكتوبة عَلَى حجر كريم؛ والاعتقادن بالكائنات البشعة، نصفها حيوان ونصفها الأخر إنْسَان؛ الإعتقاد بأنه من خلال السحر يمكن للشخص أن يسيطر عَلَى اَلآلِهَةُ، إلا أنه كان في نفس الوقت هبة وإلِهَاماً مِنَ الآلِهَةُ، وشخصيات بارزة مثل سيث، وتوت، وأوزيريس. كان هناك أيضاً تأثير فارسي، والذي تضمن فكرة السحر كدفاع ضد الأرواح الشريرة أكثر مِنَ أنه وسيلة تلاعب الآلِهَةُ العليا.

كانت الممارسات السحرية متفشية أيضاً في اليهودية، فيوستين الشهيد يشهد على استخدام اسم الله في طرد الأرواح، واستخدام *Iaō*، رب السبت، وأدوناي، ويهوه شائع في البرديات السحرية. جزء مِنَ الاسماء المقدسة، ذلك الخاص بموسى يظهر مع توت وزرادشت، وسليمان يمثل أهمية. اللغة العبرية نفسها كلغة مقدسة كان لَهُا استخدام خاص. برزت الملائكة والشياطين خاصة في السحر اليهودي. تضمنت المراسم السحرية الطبيعيةَ جزءان: التعزيم إلى الآلِهَةُ والطقوس، وكان يمكن للجزء الثاني (الطقوس) أن يأخذ أشكالاً مختلفة مِنَ ضمنها استخدام التعاويذ، والقرابين، وخلط مواد وجرعات خاصة، وإراقة سوائل تكريماً لإلَهُ، وكتابة سرية. وكان يمكن للمراسيم المُتقنة أن تستغرق عدّة أيام.

ع. ج ١. (أ) يذكر ع. ج أسماء بعض السحرة: (أ) سيمون، يُشار إليه غالباً بسيمون الساحر (أع ٨: ٩ - ٢٤)، مارس سحراً مذهلاً في السامرية ولكن أعلن هدايته تجاوباً لوعظ فيلبس. لقد دُهش بتجليات الرُوحَ القدس التي تبعت وضع الأيادي مِنَ قبل بطرس ويوحنا، ولكونه مازال تحت تأثير أفكاره القديمة افترض أن الرسولين كان لديهما أسلوب ما سري ربما يكتسبه كساحر مسيحي. لهُذا وبخه بطرس بقسوة. يتحدث عنه الكُتّاب المَسِيحَيون من القرن الثاني كهرطوقي مِنَ

نموذج غنوسي وكمؤسس السيمونيين.

(ب) بار يشوع أو عليم (أع ١٣: ٤ - ١٢)، ساحر في قبرس في خدمة سرجيوس بُولُسُ (الوالي)، قاوم بُولُسُ وبرنابا لكنه ضُرب بعمى وقتي. الاسم *ʿalîm* عليم مرتبط بالمعنى العربي حكيم، ساحر.

(ج) يَنِّيسُ وَيَمْبِرِيسُ ذُكرا في ٢تي ٣: ٨ كاثنين مِنَ السحرة المصريين الذين قاوما موسى. لا يُذكر اسميهما في سفر الخروج لكنهما يردان في الكتابات اليهودية.

٢. ترد الكلمات الوصفية التالية في ع. ج (أ) *periergos* "السحر" (أع ١٩: ١٩). يشير هَذَا النص إلى الحرق الطوعي للكتب مِنَ قبل أولئك الذين قد مارسوا سابقاً فنوناً سحرية متنوعة في أفسس، حدث تم رؤيته كبرهان عَلَى نمو وقوة كلمة الرَّبّ (١٩: ٢٠)، خاصة وأن قيمة هذه الكتب قُدِّرت بخمسين ألف قطعة مِنَ الفضة. *periergos* تحمل الفكرة الجذرية للاهتمام بعمل الناس الآخرين وتُترجم "فضُولِيّاتٌ" في ١ تي ٥: ١٣ (← ٤٣١٨).

(ب) *magos*، المجوس، السحرة؛ *mageia* السحر؛ *mageuō*، ممارسة السحر. وفقاً لهُيرودوتس كان المجوس ميديانيين الأصل صاروا كهنة تحت الامبراطورية الفارسية. مثل الكلدانيين في دا ١: ٤ و٢: ٢ - ١٢، ٤٨ ثم دُمجت هويتهم العرقية بمهنتهم، وطُبِّق اسمهم عَلَى أي ممارس، مثل باريشوع الـ *magos* (أع ١٣: ٦، ٨). أيضاً يرد الاسم *mageia* والفعل *mageuō* في أع ٨: ٩، ١١ لسحر سيمون الساحر. *magos* تُستخدم أيضاً للمجوس الذين أتوا مِنَ الشرق، الذين تتبعوا نجماً فريداً وقادهم إلى بيت لحم بعد ميلاد يَسُوعَ بوقت ما (مت ٢: ١ - ١٦). ففي بحثهم عن الكتب المقدسة ليفسروا ظهور ذلك النجم لاَ بُدّ وأنهم صادفوا عد ٢٤: ١٧: "يَبْرُزُ كَوْكَبٌ مِنْ يَعْقُوبَ وَيَقُومُ قَضِيبٌ مِنْ إِسْرَائِيلَ".

مِن الواضح أن المجوس لم يكونوا مهنين غير بارعين للفنون السحرية ولا منجمين عاديين. لقد آمنوا أن الله أظهر علامات في السَّمَاءِ وأن ذلك الجسم السماوي المعين (سواء كوكب، أو نجم، أو مُذنب، أو نجم متفجّر أعْظَمُ) أوضح مِنَ ظهوره وموضعه أن الله قد حقق وعداً مَلَكِياً، الذين قد سمعوا عنه بلاشك مِنَ اليَهُود في المشرق. تستشهد الكتابات المزيفة (Pseudepigrapha) (مثل؛ وص لا ١٨: ٣ - ٤) وتشهد كتابات يهودية أخرى أيضاً عد ٢٤: ١٧ كمسياني (قا؛ ٢بط ١: ١٩؛ رؤ ٢٢: ١٦).

(ب) *pharmakos*، ساحر (رؤ ٢١: ٨؛ ٢٢: ١٥)؛ *pharmakeia*، سحر، شعوذة (غل ٥: ٢٠؛ رؤ ١٨: ٢٣). الكَلِمَةَ الجذرية *pharmakon* ترد في ع. ج في رؤ ٩: ٢١ فقط، لكن معناها في الطب، جرعة سحرية، يَعطي سمّ ذات علاقة بالفكرة الدفينة للكلمات. تتضمن تجرع السموم، لكن كان هناك دائماً تقليداً سحرياً لجمع وإعداد الأعشاب إستعداداً للرقي، وأيضاً لتشجيع حضور الأرواح في المراسم السحرية. مثل هَذَا النشاط مُصنّف ضمن أعمال الطبيعة الخاطئة في غل ٥: ٢٠.

(د) *goēs*، عرّاف، مشعوذ، ترد فقط في ٢تي ٣: ١٣. في ث ي يمكن أن تعني هذه الكَلِمَةَ ساحرة أو ساحر. نظراً لِيَنِّيسُ وَيَمْبِرِيسُ في ٣: ٨ ترجم البعض *goes* بهذه الطريقة. لكن ث ي أيضاً تعرف معنى الدجّال لِهُذه الكَلِمَةَ، نظراً لأن الخطباء السحرة يمكن أن يصنعوا دعوى زائفة لقواهم. يُفضّل الـ ت. ي هذه الترجمة في ٢تي ٣: ١٣ في ضوء هذه الكلمات الختامية لِهُذه الآية.

(هـ) إرتبطت الكلمة *pythōn* بوسيط الوحي في ديلفي، حيث ذبح أبوللو الحية القوية بايثون التي حرست وسيط الوحي. فيما بعد جاءت *python* لتشكّل رُوحَ التنبؤ أو المتكلم مِنَ جوفه، الذي كان يُعتقد أن يمتلك مثل هذه الرُوحَ داخل أحشائه. في أع ١٦: ١٦ كانت فتاة في فيلبي بها "رُوحُ عِرَافَةٍ" (*pneuma pythōna*)؛ يُستخدم الفعل *manteuomai* لـ "قراءة البخت". مِنَ المحتمل أن كان لديها استبصار معزز مِنَ قبل رُوحٍ يمتلكها. أجبرت هَذِه الرُوحَ عَلَى الاعتراف بحقيقة الإِنْجِيلِ، كما أقرت أرواح أخرى بِيَسُوعَ المَسِيحِ أثناء خدمته الأرضية (مت ٨: ٢٩؛ مر ١: ٢٤؛ لو ٤: ٣٤)، لكن لم يقبل يَسُوع ولا بُولُسُ شهادة مِنَ هَذَا المصدر، وطردا مثل هذه الأرواح.

(و) *baskainō* يمكن أن تعني رقيّة بما يُسمى من العين الشريرة. يستخدم بُولُسُ الكَلِمَةَ للغلاطيين المخدوعين في غل٣: ١ ("مَنْ رَقَاكُمْ..؟"). اعتقد البعض بأن تأثير الرقية - إذا ما اكتشفت العين الشريرة في ذلك الوقت - يمكن تجنب تأثير شرها بالبصاق، والبعض يعتبر أن هَذَا كان في ذهن بُولُسُ باستخدامه لـ *ekptyō* في ٤: ١٤ (حرفياً، "يبصق على"؛ رج ت.ي "تشمئزوا من" والملاحظة على هذه الآية أيضاً).

٣. مهما كانت البدعة التي في ذهن بُولُسُ حين كتب كو ٢، فإن الكثير مما يقولُهُ قابل للتطبيق عَلَى مُمارسي السحر. فموضوع بُولُسُ هُوَ سيادة وكفاية المسيح المُطلقتين. فإذا كان المَسِيحِيين مرتبطين بالمَسِيحِ فإنهم يتشاركون في سيادته عَلَى عالم الأرواح، الأخيار والأشرار، وعَلَى الأقل، مِنَ الغباء أن يفكر شخص في أنه يمكن أن ينال قوة أكبر من خلال كائنات رُوحَية وسيطة. هكذا فإن ٢: ٨ و٢٠ يتكلمان عن تحرر المَسِيحِي مِنَ "حَسَبَ ارْكَانِ الْعَالَمِ" (ت. ي+ ت. س& ف؛ *stoicheia*، ← ٥١٢٢). في ٢: ١٥ يوجد غزو "مَعَ الرُّؤَسَاءِ، مَعَ السَّلاَطِينِ" (قا؛ أف ٦: ١٢) وكو ٢: ١٨ يشير إلى "عِبَادَةِ الْمَلاَئِكَةِ" ورؤى مستحثة. أخيراً ٢: ٢١ - ٢٣ قد يصف الطقوس الصارمة للساحر كي يُولد اتصالات آمنة مع الأرواح.

٤. الوساطية (تُسمى أيضاً الرُوحَانية) هي محاولة للاتصال بالموتى، لكن لا يوجد استجمام في ع. ج لعقوبة ع. ق ضد مثل هذه المحاولات (مثل؛ لا ١٩: ٣١؛ تث ١٨: ١٠ - ١١؛ ١أخ ١٠: ١٣ - ١٤؛ أش ٨: ١٩ - ٢٠). قد يكون صحيح أن المناقشة مِنَ الصمت، لكنها مِنَ صمت لَهُ مغزى. عندما يتحدث بُولُسُ - عَلَى سبيل المثال - عن الموتى يؤكد للمسيحيين أن أحبائهم لم يموتوا، بل سيقابلونهم مرة أخرى (قا؛ ١كو ١٥: ١٧ - ١٩؛ ١تس ٤: ١٣ - ١٨)، لأن كل منهم والْمُؤْمِنِينَ الراقدين "في الْمَسِيحِ". فهو لا يقترح أبداً بأن الوسائط المسيحية يمكن أن تضع المفجوعون على صلة مع أولئك الذين رحلوا.

يظهر ع. ج أن اللهُ قد يسمح لرُوحَ راقدة أن تعود لمقاصد خاصة به: مثل؛ ظهور موسى وَإِيلِيَّا عَلَى جبل التجلي للتأكيد من جديد لشهادة الناموس والأنبياء لذبيحة المَسِيحِ عَلَى الصليب (مت ١٧: ٣؛ مر ٩: ٤؛ لو ٩: ٣٠ - ٣١).

هناك إشارتان أخرتان إلى الأرواح أو الأشباح في ع. ج. عندما سار يَسُوعَ عَلَى الْمَاءِ ظن التلاميذ أنهم يرون *phantasma* (مت ١٤: ٢٦؛ مر ٦: ٤٩)، كلمة عامة تُستخدم لتصف ظهور (وبخاصة شبح). الإشارة الأكثر أهمية هي لو ٢٤: ٣٧ - ٤١، حيث ظهر يَسُوعَ لتلاميذه بعد قيامته. ظن البعض أنه *pneuma*، رُوح أو شبح. لم ينكر يَسُوعَ وجود أشباح لكنه أوضح أن جسد قيامته كان ذو طابع مختلف تماماً عن شكل الرُوحَ.

٥. سعى البعض لربط معجزات يَسُوعَ - عَلَى الأقل جزئياً - مع مبادئ السحر. رغم ذلك فإن الدليل عَلَى الممارسات السحرية في الأناجيل ضعيف. ففي قصص شفاء المرأة نازفة الدم (مت ٩: ٢٠ - ٢٢؛ مر ٥: ٢٥ - ٣٤؛ لو ٨: ٤٢ - ٤٨)، صحيح أن المرأة ربما كان لديها إحساس سحري مُعيّن في أنها اعتقدت بأنها ستُشفى إذا ما أمكنها أن تمَسّ ثياب يَسُوع. لكن الإنجيليون الثلاثة جميعاً يتجنبون أي

دعم قد يربط بين الشفاء والسحر في إعطاء استجابة يَسُوعَ: "إِيمَانُكِ قَدْ شَفَاكِ".

علاوة عَلَى ذلك، ففي حين أن السحرة استخدموا الأسماء بالإرتباط بالرقي، لم يستخدم أيٌ مِنَ يَسُوعَ والرسل طقوساً سرية أوإشارات خفية لكسب السيطرة عَلَى القوى الخارقة للطبيعة. مازال وجود أي أثر لمحاولة إكراه لِإِلٰهُ المعارض لتعزيز الأهداف الخاصة بشخصٍ أقل. فرغم أن أعداء يَسُوعَ ألمحوا بأن يَسُوعَ يطرد الشياطين باسم بَعْلَزَبُولَ إلا أن الطبيعة المتعارضة ذاتياً للتهمة تتضح في الحال في ضوء طرد يَسُوعَ للأرواح (مت ١٢: ٢٥ - ٣٧؛ مر ٣: ٢٣ - ٣٠؛ لو ١١: ١٧ - ٢٣). بالنسبة لِيَسُوعَ لم يكن السيطرة عَلَى الأرواح الشريرة غاية في ذاتها؛ فقد أخبر أتباعه: "وَلَكِنْ لاَ تَفْرَحُوا بِهَذَا أَنَّ الأَرْوَاحَ تَخْضَعُ لَكُمْ بَلِ افْرَحُوا بِالْحَرِيِّ أَنَّ أَسْمَاءَكُمْ كُتِبَتْ فِي السَّمَاوَاتِ" (١٠: ٢٠).

٣٤٠٥ (*mageuō*، ممارسة السحر) ← ٣٤٠٤.

٣٤٠٧ (*magos*، مجوسي، ساحر) ← ٣٤٠٤.

٣٤٠٨ (*Magōg*، ماجوج) ← ٤٤٨٣.

٣٤١١ (*mathēteuō*، يعلم، يتلمذ) ← ٣٤١٢.

٣٤١٢ μαθητής، μαθητής (*mathētēs*)، متعلّم، تلميذ، تابع (٣٤١٢)؛ μαθητεύω (*mathēteuō*)، يتلمذ، يصنع أتباع (٣٤١١)؛ μανθάνω (*manthanō*)، يتعلم (٣٤٤٣).

ث ي& ع. ق ١. (أ) *manthanō* تدل عَلَى العملية التي يكتسب بها الشخص معرفة نظرية. لذا تلعب هذه الْكَلِمَة دوراً هاماً في التفكير التأملي مِنَ سقراط فصاعداً، فعندما يتعلم شخص شيئاً يجب عَلَيه أن يتغلغل بعمق في طبيعة كُلِّ شيء، ويتقدم لأبعد مِنَ هَذَا التبصُّر إِلَى المعرفة الأخلاقية.

(ب) يُدعى الشخص *mathētēs* عندما يُلزم نفسه بشخص آخَرَ لكي ينال منه معرفة عملية ونظرية. قد يكون هذا الشخص صانع في تجارة، أو طالب طب، أو عضو مدرسة فلسفية. يمكن للفرد أن يكون *mathētēs* في صحبة *didaskalos*، سيد أو معلم، فقط، الَّذِي كان يُدفع لَهُ أجر عادة. على النقيض مِنَ السُفسطائيين فقد رفض سقراط أي نوع من أنواع الدفع من تلاَمِيذِهِ، ومن وقته فصاعداً أصبحت *mathētēs* بدون إستعمال عَلَى نطاق واسع.

٢. (أ) *manthanō* في سب تعني ينمو معتاداً عَلَى، يعوّد نفسه عَلَى، يتعلم. فِي معظم هذه الفقرات لا يحمل الفعل تأكيداً لاهوتياً خاصاً (مثل؛ "وَلاَ يَتَعَلَّمُونَ الْحَرْبَ فِي مَا بَعْدُ" أش ٢: ٤؛ مي ٤: ٣). استخدام لاهوتي لِـ *manthanō* واضح في تث، حيث إِسْرَائِيل في خطر نسيان صلاح الله وفقدان اختيارها والوعود الإِلٰهِيَّة بالخلاص (قا؛ ٦: ١٠ - ١٢؛ ٨: ١٧ - ١٨؛ ٩: ٤ - ٦؛ ١١: ٢). لاَ بُدَّ أن يتعلموا مرة أخرى أن يخافوا الرَّبّ ويطيعوا مشيئته (٤: ١٠؛ ١٤: ٢٣؛ ١٧: ١٩؛ ٣١: ١٢ - ١٣). التعلم يعني العملية التي تُترجم بها التجربة الماضية لمحبة الله مِنَ قبل المتعلمين إِلَى طاعة توراة الله (قا؛ ٤: ١٤). إنها تعني فهماً تاماً لقصة الأعمال الخلاصية لمشيئة الله.

بنفس الطريقة في مز ١١٩: ٧ - ٨، ٧١، ٧٣ يصلي كاتب المزامير لأجل اتجاه صحيح لتعلم التوراة، الَّذِي يُفهم هناك كمرشد واتجاه شامل. فهدف التَّعْلِيمَ هو الفعل الذي يتوافق وكلمة الله (١١٩: ١٠١). مِنَ بين أهداف *manthanō* تنظيم صحيح (أش ١: ١٧؛ بار ٣: ١٤)، والبصيرة (سي ٨: ٩)، والحكمة (حك ٦: ٩؛ ٧: ١٣).

(ب) ترد *mathētēs* في سب في القراءات البديلة فقط لِـ إر ١٣: ٢١؛ ٢٠: ١١؛ ٤٦: ٩ = سب ٢٦: ٩. إن قلة مفردات ع. ق لمتعلم مرتبط بوعي إِسْرَائِيل بكونهم شعب مختار، الذي فيه أهمية أقل للفرد. لم يكن هناك علاقة تلميذ ومعلم بين الشعب، حتى الكاهن والنبي لم يعلما بسلطانهم. لاحظ أن مرافقو موسى والأنبياء هم معاونون وخدام، وليسوا تلاَمِيذِ (خر ٢٤: ١٣؛ عد ١١: ٢٨؛ ١مل ١٩: ١٩ - ٢١؛ ٢مل ٤: ١٢). الفعل *mathēteuō* لا يرد في ع. ق.

٣. الموقف مختلف في اليهودية الرابانية. فالـ *talmîd* هُوَ الشخص المهتم بالتقليد اليهودي كُلِّهِ: التوراة المكتوبة والشفهية. إنه ينتمي إِلَى معلمه، يُخضع نفسه لَهُ في أسلوب رقي تقريباً. نظراً لأن معرفة الرابي تعطي مدخلاً مباشراً واحداً للنصوص الكتابية- الَّذِي يسهِّل الفهم - فإن الرابي يصبح وسيطاً بين تلاَمِيذِهِ والتوراة. يتحدد التعلم بسلطة معلم وتفسيره للتوراة، ليس بدراسة شخصية للتوراة. بكلمات أخرى فإن الـ *talmîd* يُلائم معرفة معلمه ويفحصها بشكل نقدي بمقارنتها مع التوراة. يمكن فقط للشخص الَّذِي درس لفترة مديدة أن يصبح *hākām*، شخص يمكن أن يعلم بسلطان.

ع. ج *manthanō* ترد ٢٥ مرة في ع. ج ٦ مرات فقط في الاناجيل، حيث يمكن للشخص أن يتوقعها غالباً كإشارة للتلمذة؛ والْكَلِمَة الأكثر شيوعاً هي *didaskō*، يُعلِم، *mathētēs* ترد ٢٦١ مرة، بشكل خاص في الأناجيل و أع. وتشير إلى التلمذة كارتباط كامل بشخصٍ ما، وليس فكرة ث ي للتلميذ. مت ١٠: ٢٤ ("لَيْسَ التِّلْمِيذُ أَفْضَلَ مِنَ الْمُعَلِّمِ وَلاَ الْعَبْدُ أَفْضَلَ مِنْ سَيِّدِهِ") و لو ٦: ٤٠ لا يتعارض مع هَذَا نظراً لأن الموضوع هناك هُوَ علاقة تلميذ بِيَسُوعَ كسيد *matheuō* ترد ٤ مرات.

١. (أ) في بعض المناسبات تعكس *manthanō* معنى ع. ق لتعلُّم مشيئة الله أو تعلُّم تكريس ذات لتلك المشيئة عَلَى وجه التخصيص (مت ٩: ١٣؛ يو ٦: ٤٥؛ قا؛ مر ١٣: ٢٨ وز). يَسُوعَ هُوَ نقطة الإشارة الوحيدة الَّذِي منه فقط يمكن للشخص أن يعرف مشيئة الله (مت ١١: ٢٩). إنه لا يقدم ناموساً جديداً للتَّعْلِيمَ بل يعيد نَامُوسِ الله إِلَى وظيفته الأصلية لتمكين الناس مِنَ إدراك مشيئته وعملَهُا. بمفهوم ملموس التعلُّم يعني وضع إيمان الشخص في يَسُوعَ وأتباعه في عملِهِ الخاص بالرحمة.

(ب) *manthanō* لَهَا معنى مشابه في الرسائل؛ إنها تشير إِلَى رسالة أو تَعْلِيمَ يَسُوعَ (رو ١٦: ١٧؛ أف ٤: ٢٠؛ كو ١: ٧؛ ٢تي ٣: ١٤). أن تتمسك بالتَّعْلِيمَ الَّذِي تلقاه المتلقون يعني أن تتمسك بإيمانهم. لا يتضمن التعلُّم اكتساب تَعْلِيمَ عن الْمَسِيحَ فحسب أيضاً قبول الْمَسِيحَ نفسه، بدء الحَيَاةُ الْجَدِيدَةُ للتلمذة فيه (قا؛ ١كو ٤: ٦؛ في ٤: ٩).

(ج) التلاعب الْهُلِيني بالكلمات الواردة في عب ٥: ٨ فريد. إذ يقول إن يَسُوعَ "تَعَلَّمَ الطَّاعَةَ مِمَّا تَأَلَّمَ بِهِ" التعلُّم هنا يعني إدراك مشيئة الله في آلامه وترسيخاً لتلك المشيئة في قبول لألمه.

٢. يقع الاهتمام الرئيسي للـ ع. ج لمشتقات هذه الْكَلِمَةَ عَلَى الاسم *mathētēs*. مِنَ المحتمل أن الإنجيليين اقتبسوها مِنَ اليهودية الْهُلِينية لكن أعطوها صفة جديدة عبر ارتباطهم بِيَسُوعَ. ووظفوا أيضاً الْكَلِمَةَ بإطار إشارة أوسع في تعبيرات مثل تلاَمِيذِ يُوحَنَّا الْمَعْمَدَانِ (مت ١١: ٢ وز؛ مر ٢: ١٨ وز؛ لو ٥: ٣٣؛ يو ١: ٣٥، ٣٧)، وتلاَمِيذِ موسى (٩: ٢٨)، والْفَرِّيسِيِّينَ (مت ٢٢: ١٦؛ مر ٢: ١٨).

(أ) كوّن تلاَمِيذِ يُوحَنَّا الْمَعْمَدَانِ مجموعة وطيدة؛ فلم يكونوا بعيدين عنه حين كان في السجن (مت ١١: ٢ وز) وفيما بعد دفنوا جسده (مر ٦: ٢٩ وز). كان ليهُم أسلوبهم الخاص في الصلاة (لو ١١: ١) والصيام (مر ٢: ١٨ وز)، وشاركوا في الجدال مع الْيَهُود (يو ٣: ٢٥). في كُلِّ هذه الخصوصيات لم يعودوا "تلاَمِيذ" مثل *talmîdîm* المدارس الرابانية. يو ١: ٢٥ - ٤٢ يعلن أن أول تلميذين ليسوع جاءا مِنَ دائرة تلاَمِيذِ الْمَعْمَدَانِ.

(ب) ربما استخدم ع. ج *mathētēs* في ترابط مع الْفَرِّيسِيِّينَ

كمصطلح توضيحي للقُراء الذين لا يألفون نظام الـ talmîdîm. كان الفريسيون، مثل معلمو الشريعة، والصدوقيون، ورؤساء الكهنة أعداء ليَسُوعَ ومع تابعيهم يرمزون بشكل نموذجي إلى الأمة اليهودية كلّهُا.

٣. ما لا جدال فيه أن يَسُوعَ الأرضي دعى الناس ليكونوا تلاَمِيذِه ويتبعوه. يمكننا مِنَ الأناجيل أن ندرج الخصائص المختلفة لتلك التلمذة.

(أ) مِنَ الواضح أن يَسُوعَ ظهر في نواحٍ كثيرة كرابي. لقد علّم وناقش كرابي (مر ١٢: ١٨ - ٤٠) وسُئل في اتّخاذ قرارات شرعية (لو ١٢: ١٣ - ١٤). حتى إذا لم يكن يعرف الكثيرون عنه هذا، نظراً لأنه لم يكن قد اجتاز مدرسة رابانية (مر ٦: ٢؛ يو ٧: ١٥)، فإنه بالتأكيد كان يُخاطب كـ"رابي (معلم)" مِنَ قبل تلاَمِيذِه (مر ٩: ٥؛ ١١: ٢١؛ يو ١: ٣٨؛ ٤: ٣١) ومن غير التلاميذ (قا؛ ٣: ٢). حتى هنا يمكن للشخص أن يرى توازياً مع الرابايين اليَهُود في أن يَسُوعَ جمع دائرة مِنَ التلاَمِيذِ حولَهُ. لكن في بعض النقاط الحاسمة ذَهَب يَسُوعَ بعيداً عن الحدود المعروفة لراباني، مما أعطى لعلاقته بين التلميذ والسيد صبغتها المميزة.

(ب) في حين أنه في الدوائر الرابانية والمدارس الفلسفية اليونانية كان الشخص يتخذ قراراً طوعياً للإلتحاق بمدرسة مُعلّمه وبذلك يصبح تلميذاً إلا أن دعوة يَسُوعَ كانت حاسمة (مر ١: ١٧ وز؛ ٢: ١٤ وز؛ لو ٥: ١ - ١١؛ قا؛ مت ٤: ١٨ - ٢٢).

(ج) قيّدَ التلاَمِيذِ اليونانيون والتلاَمِيذِ الرابونيون أنفسهم شخصياً بمعلمهم وبحثوا عن تَعْلِيمٍ هادف، بهدف أن يصبحوا هم أنفسهم معلمين أو رابايين. لكن دعوة يَسُوعَ للتلمذة لم تؤدي إلى أن يصبح التلميذ في النهاية معلماً (قا؛ مت ٢٣: ٨). إن اتباعه كمعلم كان يعني بذل غير مشروط لحَيَاةُ الشخص كلّهُا (١٠: ٢٤ - ٢٥، ٣٧؛ لو ١٤: ٢٦ - ٢٧؛ يو ١١: ١٦). أن تكون تلميذاً فهذا كان يعني أن تظل ملتصقاً بيَسُوعَ وتعمل مشيئة الله (مت ١٢: ٤٦ - ٥٠؛ قا؛ مر ٣: ٣١ - ٣٥). كان يجب عَلَى التلميذ حرفياً أن "يتبع" يَسُوعَ (← akoloutheō، ١٩٩).

(د) عَلَى عكس الرابايين كسر يَسُوعَ الحواجز التي فصلت الطاهر عن النجس، الخاطي عن المطيع، لذا دعي العشار المفصول خارج مجتمع العبادة ليتخلى عن ارتباطه القديم للتلمذة (مر ٢: ١٤)، كما فعل مع الغيور [المتطرف] (لو ٦: ١٥؛ أع ١: ١٣) وبعض صيادي السمك (مر ١: ١٦ - ٢٠).

(هـ) مِنَ المهم لفهم تلمذة يَسُوعَ أن تدرك أن الدعوة لأن تكون تلميذاً تضمنت الدعوة إلى الخدمة (مثل؛ الدعوة إلى أن تكون "صَيّادَي النّاسِ" في مر ١: ١٧؛ قا؛ لو ٥: ١٠، عبارة عامية تعني أن كان يجب عَلَى التلاَمِيذِ أن يجذبوا أناساً إلى المَلَكُوتُ بالوعظ بالإنجيل والعمل في اسم يَسُوعَ؛ قا؛ مت ١٦: ١٥ - ١٩). عندما أرسل يَسُوعَ الاثنى عَشَرَ (مر ٦: ٧ - ١٣ وز) وفيما بعد الاثنين وسبعين (لو ١٠: ١ - ١٧) كان يجب عليهم أن يخرجوا في ثنائيات، شافين، ومقدمين الخلاص والسلام، ومنادين بمَلَكُوتُ الله. قادت هذه الخدمة التلميذ إلى نفس مخاطر معلمه (قا؛ مر ١٠: ٣٢). فلا يمكن للتلميذ أن يتوقع نَصِيبًا أفضل مِنَ سيده (مت ١٠: ٢٤ - ٢٥؛ ١٦: ٢٤ - ٢٥).

(و) نقرأ في الأناجيل عن قلّة فهم التلاَمِيذِ. لا ينطبق هَذَا فقط عَلَى رسالة يَسُوعَ (مر ٤: ١٠ - ١١ وز)، وعملَهُ (١٠: ١٣ - ١٦، ٤٨)، وهدف التلمذة (١٠: ٣٥ - ٤٥)، بل فوق الكل عَلَى آلام يَسُوعَ (مت ١٦: ٢٢ - ٢٣؛ مر ١٤: ٤٧؛ لو ١٨: ٣٤).

(ي) كانت المكافأة الموعودة هي الشركة مع اللهُ عبر يَسُوعَ وهكذا نَصِيبٌ في سلطان يَسُوعَ. لقد كانت أيضاً الحَيَاةُ الْجَدِيدَةَ والمستقبلية (قا؛ مت ١٦: ٢٥؛ يو ١٤: ٦).

(ز) الـ mathētai ليسوا ببساطة الاثنى عَشَرَ. لم تكن دائرة الاثنى عَشَرَ إلا تمثيلاً رمزياً فقط للاثنى عَشَرَ سبطاً لإسْرَائِيلَ، ومن ثمّ لشعب الله كلهُ، بل أيضاً جزءاً مِنَ الدائرة الأكبر للتلاَمِيذِ الذين دعاهم يَسُوعَ إلى التلمذة مِنَ مجموعة أنصار مازالت تتوسع. كان التلاَمِيذِ سيمثلون دائرة مِنَ تابعين حاليين بُعثوا لخدمة خاصة.

٤. (أ) كأساس فإن الفقرات الإنجيلية التي تتحدث عن التبعيّة والتلمذة هي تأملات في معناها. التخلي (مت ٢٣: ٧ ١٢)، والاتضاع (١٨: ١ - ٤)، والفقر (١٩: ٢٣ - ٣٠)، والاستعداد للألم (١٠: ١٧ - ٣٣) كلّهُا سمات للتلمذة. والحاسم في فهم mathētēs هُوَ الإيمَان (مر ١٦: ١٦؛ لو ١٧: ٥؛ ٢٢: ٣٢) في يَسُوعَ نفسه (مت ١٨: ٥؛ خاصة يو ٢: ١١؛ ٦: ٦٩؛ ١١: ٤٥). لو ١٢: ٨ - ٩ يُعبّر عن كُلّ مِنَ الوعد وأخطار التلمذة. إن إيمان التلميذ بالرّبّ عصيب.

(ب) التأمل في التلمذة مميز بشكل خاص في إنجيل يُوحَنّا. فهي لا تمتد لفئات الدوائر الأضيق والأوسع من التلاَمِيذِ بل إلى أبعد مِنهم إلى الجماعة المَسِيحَية كونها المُخاطب (قا؛ ٦: ٦٠ - ٦٦) فغالباً ما تكون mathētēs ببساطة إصطلاحاً للمسيحي (٨: ٣١؛ ١٣: ٣٥؛ ١٥: ٨) أو الجماعة المُجمّعة. في أحاديث يَسُوعَ الوداعية (يو ١٣ - ١٧) لم يعد التلاَمِيذِ مقيدين بحضور يَسُوعَ الأرضي. لكن وعبر الرُوحَ يظلون في شركة تامة معه (١٤: ١٥ - ١٧؛ ١٥: ٢٦ - ٢٧)، والتي تجد تعبيرها المرئي في طريقة خدمتهم. فيصير بوسع كُلّ فرد التعرف عَلَى تلاَمِيذِ يَسُوعَ برؤية محبتهم (١٣: ٣٤ - ٣٥) وبتحقيقهم للواجب بكونهم شهوداً للرب (← martyria، ٣٤٥٦).

(ج) يصبح هَذَا واضحاً مِنَ الطريقة التي تُستخدم بها الْكَلِمَةَ في أع، حيث mathētēs تعني ببساطة مسيحياً، شخصاً يؤمن بيَسُوعَ ويشهد لَهُ (قا؛ ٦: ١ - ٢، ٧؛ ٩: ١، ١٠، ١٩، ٢٥ - ٢٦، ٣٨؛ ١١: ٢٦، ٢٩؛ ١٣: ٥٢؛ ١٤: ٢٠، ٢٢، ٢٨؛ إلخ).

٥. يستخدم الفعل matheteuō أولياً لشخص أصبح تلميذاً (تنطبق عَلَى يوسف الرامي في مت ٢٧: ٥٧؛ وعدد كبير مِنَ الناس في أع ١٤: ٢١). في مت ٢٨: ١٩ كانت تَعْلِيمَات يَسُوعَ الوداعية لتلاَمِيذِه "فاذْهَبُوا وَتَلْمِذُوا جَمِيعَ الأُمَمِ".

انظر أيضاً akoloutheō، يتبع، تابع (١٩٩)؛ mimeomai، يتمثل بـ، يتبع (٣٦٢٨)؛ opisō، وراء، بعد (٣٩٥٨).

٣٤١٩ **μαίνομαι**، μαίνομαι، (mainomai)، يهذي، يكون مجنوناً، يفقد رشده (٣٤١٩)؛ μανία، (mania)، جنون، هذيان، هيجان (٣٤٤٤).

ث ي& ع. ق استخدمت ث ي mainomai عَلَى نحو خاص للتفكير المثير، وأن يكون في نشوة، هذيان: **(أ)** يثور، يهذي؛ **(ب)** يكون مُسمماً؛ **(ج)** يكون عاشق ولهان؛ **(د)** يصاب بالجنون (بمعنى نقيض sōphroneō، ٥٤٠٤)؛ **(هـ)** يكون مُدوّخاً، كما لو كان الشخص ممسوياً من قبل رُوحَ إِلَهٌ. أصبح هَذَا الفعل المصطلح الفني لعبادة ديونيسوس والعِرافة "التنبؤية" الملهَمة، الممثلان الأكثر معرفة اللذين منهما العرافات. كان mania أحد أقدم صفات ديونيسوس. يمكن لهَذَا الإلَهٌ أيضاً أن يحرر شخصاً مِنَ الجنون ويسمح لَهُ أن يستعيد وعيه الذاتي الْهَادئ عبر أحد أعمال التطهير.

تستخدم سب mainomai في إر ٢٥: ١٦ (= سب ٣٢: ١٦) للناس الذين شربوا مِنَ كَأسُ غَضَب الله. يهوه يهددهم جميعاً برعب الحرب كعقاب. في ٢٩: ٢٦ (= سب ٣٦: ٢٦) "لِكُلِ رَجُلٍ مَجْنُونٍ" تُوضع بجانب "مُتَنَبّيٍ" في سياق الْهُدف منه جلب الخزي لخصوم إرميا المتنبئين. في ٤ مك ٨: ٥؛ ١٠: ١٣ أنتيوخوس إبيفانيس، يعتبر الولاء للكاهن إليعازر وأبنائه جنوناً لإيمانهم وهو ما أدى إلى موتهم كشهداء.

ع. ج *mainomai* ترد ٥ مرات و *mania* مرة واحدة في ع. ج. في أع ١٢: ١٥ قيل لِرَوْدَا: "أَنْتِ تَهْذِينَ!" عندما جاءت بأخبار لا يمكن تصديقها. اعتقد فَسْتُوسُ (٢٦: ٢٤) أن بُولُسُ يهذي في حماسه ليخترق إلى الأسرار القصوى. رغم ذلك فإن بُولُسُ وضع الحقيقة الرصينة والعقلية (*sōphrosynē*)؛ في تناقض مع *ainam*، (٢٦: ٢٥). في ١كو ١٤: ٢٣ استخدم بُولُسُ *mainomai* ليصف الانطباع الَّذِي قد يشكِّلُهُ التكلّم بألسنة عند الزوار المدعوين أو العاديين إلى الْكَنِيسَةِ.

لم يكن مسموح لليهودي الصَّالِحُ أن يستمع إلى إِنْسَانٍ مسّهُ الشَّيْطَانَ. في يو ١٠: ٢٠ حَدَثَ انْشِقَاقٌ بَيْنَ الْيَهُودِ فَقَالَ كَثِيرُونَ مِنْهُمْ: "بِهِ شَيْطَانٌ وَهُوَ يَهْذِي" ومن ثم، نظراً لأن يَسُوعَ فقد عقلهُ عبر عمل شَيْطَانَ شرير (قا؛ يو ٧: ٢٠؛ ٨: ٥٢)، فإنهم قد برروا موقفهم مِنَ مسئولية الاستماع أكثر. برغم هَذَا فقد رأى آخرون شفاء الرجل الأعمى كإثبات الله عَلَى رسالة يَسُوعَ. بمعنى آخَرَ لدينا هنا تبرئة قوية محفزة دينياً لِيَسُوعَ. يذكّرنا استخدام *mainomai* هنا بالمجنون في عبادة ديونيسوس.

انظر أيضاً *ekstasis*، صرف الإنتباه، تشويش، دهشة (١٧٤٩)؛ *ekplēssō*، يُدهش، تعجّبُ (١٧٤٢).

٣٤٢٠ (*makarizō*، يُدعى أو يُعتبر مُباركاً، سعيد) ← ٣٤٢١.

٣٤٢١ μακάριος، μακάριος، (*makarios*)، مُبارك، مغبوط، محظوظ، سعيد (٣٤٢١)؛ μακαρίζω، (*makarizō*)، يُدعى أو يُعتبر مُباركا، سعيد (٣٤٢٠)؛ μακαρισμός، (*makarismos*)، تطويب، اغتباط (٣٤٢٢).

ث ي& ع. ق ١. *makarios* تعني في الأصل التحرر مِنَ الاهتمام والاضطرابات اليومية. في اللغة الشعرية وصفت حالة الآلِهَة وأولئك الذين شاركوا وجودهم السعيد. صارت فيما بعد كلمة شائعة، مثل "سعادتـ"ـنا. ترد الْكَلِمَة أكثر تكراراً في اللغة المشكلّة للبركة، *makarios hos(tis)*، "سعيد هُوَ الذي...". قُدّم للناس تهنئة في الأحداث السعيدة، مثل الوالدون عَلَى أطفالهم، والأغنياء عَلَى ثروتهم، والحكماء عَلَى معرفتهم، والأتقياء عَلَى صلاحهم الداخلي، والمطلعون عَلَى اختبارهم لله.

٢. في سب *makarios* و *makarizō* عموماً تُترجمان الْكَلِمَة العبرية *'ešer*، سعادة، خير؛ *'āsar*، يبدو سعيداً؛ و *'asar*، خير لـ. البركات المُجددة ترد حرفياً في الأدب الحكمي؛ بصرف النظر عما إذا كانت الإشارة لبركات دنيوية (مز ١٢٧: ٥؛ سي ٢٥: ٨)، و إزدهار (أي ٢٩: ١٠ - ١١)، وحياة حكيمة (أم ٣: ١٣؛ سي ١٤: ٢٠)، أو تحقيق وصية الله (مز ١: ١؛ ٤١: ١؛ ١١٩: ١). المزامير التي تأثرت بأدب الحكمة تعلن أولئك الذين يثقون في الله هم مباركون (مثل؛ ٢: ١٢؛ ٣٢: ١ - ٢؛ ٣٤: ٨). يمثل الترابط بين السعادة الدينية كامنة في إحسان يهوه والسعادة الدنيوية عبر عطاياه أمراً أساسياً في الأدب الحكمي.

هذه الصيغة تنسب دائماً الخير لإنسان. وذلك يعني أن يهوه نفسه لا يُدعى أبداً *makarios*. منح الْبَرَكَةِ (← *eulogia*، ٢٣٣٠) - كلمة فعالة وسائدة - مختلفة كثيراً.

٣. في الفترة الإِسْرَائِيلِية اللاحقة (مثل؛ سي ٢٥: ٧ - ١٠) توجد إِعْلاَنَات أكثر تفصيلاً مِنَ هَذَا النوع وأيضاً سلسلة كاملة منها، خاصة في النصوص الرؤيوية (دا ١٢: ١٢؛ طو ١٣: ١٤ - ١٦). تُلحق إِعْلاَنَات الْبَرَكَةِ غالباً بسلسلة متعارضة مِنَ الويلات (٢أخن ٥٢: ١ - ٨؛ قا؛ ١أخن ١٠٣: ٥). إن هذه الإِعْلاَنَات في الجوهر لَهَا قوة تعزية أخروية (رج ٥٨: ٢).

ع. ج ١. في ع. ج ترد *makarizō* مرتين فقط (لو ١: ٤٨؛ يع ٥: ١١)، *makarismos*، ٣ مرات (رو ٤: ٦، ٩؛ غل ٤: ١٥؛ الاثنان الأولان يقترحان استخدام صيغة). رغم هَذَا فان *Makarios* ترد ٥٠ مرة، بشكل عام في سياق إِعْلاَنِ شخص أو شئ مبارك.

٢. تتبع إِعْلاَنَات ع. ج عَلَى نحو أسلوبي تقليد تلك الموجودة في النصوص الرؤيوية (رج عاليه). توافقاً مع الأسلوب العبري فإن الإِعْلاَنَات الأخروية في تَعْلِيمِ يَسُوعَ وتسجيلات الإِنْجِيلِ تُوضع في الأقنوم الثالث. إنها تُزود عَلَى نحو متناسق بسبب أو وصف للبركة الممنوحة (رج بند ٣) تُوضع الويلات المتناقضة عَلَى نحو واضح مقابل لإنساب الْبَرَكَةِ في لو ٦: ٢٠ - ٢٦ وعلى نحو ضمني في رؤ ١٤: ١٣؛ ١٦: ١٥؛ ١٩: ٩. يضع بُولُسُ نفسه بشكل أسلوبي في صف مع إِعْلاَنَات التقليد الحكمي. يوجد استخدام هيليني واضح في ١تي ١: ١١ و ٦: ١٥، حيث يُعلن الله نفسه المُبارك.

٣. إِعْلاَنَات الموعظة عَلَى الجبل (مثل؛ "طُوبَى لِلْمَسَاكِينِ بِالرُّوحِ لأَنَّ لَهُمْ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ" مت ٥: ٣) تهيمن عَلَى مسرح ع. ج. هذه الإِعْلاَنَات الأخروية مميزة عن الإِعْلاَنَات الرؤيوية بعباراتها المتناقضة ظاهرياً (الْمَلَكُوتُ ينتمي إلى المساكين بالرُّوحِ، الضعفاء، الحزانى). وبحقيقة أن مَلَكُوتُ اللهُ هَذَا مرتبط بحَيَاةُ ورسالة يَسُوعَ. إنها توضح مت ١١: ٥ - ٦: رسالة الفرح تُقدم للمساكين.

يرتبط الحاضر والمستقبل كل منهما بالآخر في هذه الإِعْلاَنَات. هَذَا أوضح في ترجمة لو ٦: ٢٠ - ٢٦ لهم، حيث تُدخل كلمة "الآنَ" مرتان في ٦: ٢١، مؤكدة هذه العلاقة: "طُوبَاكُمْ أَيُّهَا الْجِيَاعُ الآنَ لأَنَّكُمْ تُشْبَعُونَ. طُوبَاكُمْ أَيُّهَا الْبَاكُونَ الآنَ لأَنَّكُمْ سَتَضْحَكُونَ". كُل الفوائد الممجدة في ع. ق تُكشف الآنَ. ومن هنا ينطبق الإِعْلاَنِ أيضاً عَلَى جميع أولئك الذين يشاركون تجربة حلول مَلَكُوتُ اللهِ (مت ١٣: ١٦ - ١٧)، الذين يواجهون هَذَا اللقاء بالطريقة الصحيحة (١٦: ١٧؛ لو ١: ٤٥؛ يو ٢٠: ٢٩)، والذين لا يُعثرون فيه (مت ١١: ٦). ويظلون راسخين ومخلصين (٢٤: ٤٦؛ لو ١٢: ٣٧ - ٣٨؛ يع ١: ١٢؛ رؤ ١٦: ١٥). رغم أن الإِعْلاَنَات في ع. ج متنوعة إلا أن سماتها المستقبلية لا يجب فهمها بمعنى التعزية والمكافأة اللاحقة. فالمستقبل الموعود يتضمن دائماً تبديلاً جذرياً للحاضر.

انظر أيضاً *eulogia*، قول حسن، بركة، تمجيد (٢٣٣٠).

٣٤٢٢ (*makarismos*، تطويب، اغتباط) ← ٣٤٢١.

٣٤٢٦ (*makran*، بعيد، عَلَى بُعد) ← ١٥٨٤.

٣٤٢٨ (*makrothymeō*، يصبر، يتأنى) ← ٣٤٢٩.

٣٤٢٩ μακροθυμία، μακροθυμία، (*makrothymia*)، صبر، طول آناة، تحمّل الأذى بصبر (٣٤٢٩)؛ μακροθυμέω، (*makrothymeō*)، يصبر، يتأنى، يتحمّل الأذى بصبر (٣٤٢٨).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *makrothymia* نادرة، عَلَى عكس التراكيب الأخرى *thymos* (نوبة إنفعال، سخط، غَضَب). إنها تدل عَلَى فضيلة بشرية عَلَى نحو نموذجي: ضبط النفس المطوّل لـ *thymos*، أي طول الأناة، معاناة طويلة، ففي حين لا تعرف الآلِهَة شيئاً عن الحزن إلا أن البشر لاَ بُدّ وأن يتحملون قدرهم بطول أناة. هناك دائماً عنصر التخلي في الْكَلِمَة، حتى عندما تصف نوع التحمل الَّذِي يمكن أن يعجب به الشخص فقط. إنها تعبر إيجابياً عن المثابرة أو الرغبة الثابتة في انتظار أحداث أكثر مِنَ محاولة اقتحامها. في اليونان القديمة تتعلق *makrothymia* بشكل أولي بصياغة الشخصية الداخلية لشخص؛ إنها ليست فضيلة ممارسة تجاه رفقاء بشريين للشخص.

٢. في سب تدل الصفة المرتبطة *makrothwnos* تكراراً عَلَى صفة مميزة ليهوه، فتعني حرفياً، كونه بطئ الْغَضَب (مثل؛ عد ١٤: ١٨؛ مز ٨٦: ١٥؛ ١٠٣: ٨؛ يؤ ٢: ١٣؛ نا ١: ٣). فهي مِنَ ثَمّ تدل عَلَى فكرة الْغَضَب المقيد، والذي يُمارس لفترة محددة فقط. يشير الإِسْرَائِيلِيون تكراراً لبطئ غَضَب الله (مثل؛ خر ٣٤: ٦) ويلجأون إليه

عند الشعور بالذنب (حك ١٥: ١ - ٢). وهم يعرفون أن يهوه - كونه إلهٌ بَطِيءُ الْغَضَبِ - مستعد لأن يغدق نعمة عَلَى شعبه. ومع ذلك يعي الإسْرَائِيلِي التقي في ذات الوقت التوتر بين النعمة والْغَضَبِ، لأنه مِنَ المحتمل أن يستنفذ طول أناة الله ويتسبب في انفجار غَضَبِهِ (مز ٧: ١١ - ١٦). حتى الطاعة تجد أحياناً أنه مِنَ الصعب قبول طول آناة الله (إر ١٥: ١٥؛ يون ٤: ٢)، لكن طول الأناة تصبح بشكل متزايد فضيلة مطلوبة مِنَ الحكيم (أم ١٩: ١١؛ سي ٢٩: ١ - ٨) وتُبرز في الأدب الحكمي (أم ١٤: ٢٩؛ ١٦: ٣٢؛ ٢٥: ١٥).

ع. ج في ع. ج التأني هُوَ صفة لكل مِنَ الله والشخص المتحد بِيَسُوعَ الْمَسِيحَ. يُستخدم الاسم في رسائل ع. ج فقط. الفاعل يُعامل موضوعياً في عب ٦: ٩ - ١٥؛ يع ٥: ٧ - ١١؛ وإلى حد ما في ٢بط ٣: ٤ - ١٥.

١. الرَّبْط بين طول الأناة الإلَهِية والبشرية يتضح في مثل العبد العديم الرحمة في مت ١٨: ٢١ - ٣٥ (لاحظ استخدام *makrothymeo*، يتمهّل، ١٨: ٢٦، ٢٩). هَذَا المثل يتبع تَعْلِيمَات يَسُوع لما يجب فعلَهُ إذا أخطأ مؤمن رفيق ضدك (١٨: ١٥ - ٢٠) ووصيته لبطرس أن يميل إلى المسامحة ليس فقط سبع مرات بل سبعين سبع مرات - وبمعنى آخر: إلى عدد غير محدود مِنَ المرات (عكس تك ٤: ٢٤).

يوضع مثل العبد العديم الرحمة الاتجاه الإلَهِي نحو الغفران وتعاملاتنا مع البشر رفقائنا. يَطْلُبُ العبد المديون بالكثير مِنَ الملك أن "يتمهّل" (*makrothymeō*) وسيوفي كُلّ شئ (مت ١٨: ٢٦). لكن الملك يفعل أكثر في الواقع: إنه يصفح عن المبلغ كلهُ. رغم ذلك فإن هَذَا العبد لا يتصرف بنفس الطريقة تجاه عبد رفيق يَطْلُبُ أيضاً التأني (ثانية، *makrothymeō*، ١٨: ٢٩)؛ بدلاً مِنَ ذلك يصبح قاسياً. عندما علم الملك بوقائع القضية وضع العبد الأول في السجن "حَتَّى يُوفِيَ كُلَّ مَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِ" (١٨: ٣٤). يختتم المثل بإعلان: "فَهَكَذَا أَبِي السَّمَاوِيُّ يَفْعَلُ بِكُمْ إِنْ لَمْ تَتْرُكُوا مِنْ قُلُوبِكُمْ كُلُّ وَاحِدٍ لأَخِيهِ زَلاَّتِهِ" (١٨: ٣٥) - تستعيد الآية المطلب الخامس في الصلاة الرَّبَّانِية (مت ٦: ١٢؛ قا؛ ٦: ١٤ - ١٥).

٢. المقارنة في المثل بين دين هائل حتى إنه لا يمكن تسديده ودين آخر يُمكن سداده بسهولة مِنَ دخل عادي، طريقة واضحة للتعبير عن العظمة التي لا تُقارن لطول أناة الله. في نفس الوقت يجعل دخولنا إلى تجديد الحَيَاةُ أمراً محتملاً. في رو ٢: ٤ يذكرنا بُولُسُ بأن "طول أناة" الله إنما تقودنا إلى التوبة. إن خلفية هذه الفقرة هي غَضَبِ اللهِ الْبَارِّ، لكن طول أناته - كونه مرتبطاً باللطف (*chrēstotēs* ← *chrēstos*، ٥٩٨٢) يفترض سمة الخيرية. يضع بُولُسُ الأمر بوضوح في ٩: ٢٢ "بِأَنَاةٍ كَثِيرَةٍ". تحمل الله أولئك المعينون للغَضَبِ كي يظهر قوته ورحمته في خلاص المختارين (قا؛ ١بط ٣: ٢٠).

في ١تي ١: ١٦ يتحدث بُولُسُ عن "كُلِّ أَنَاةٍ" للمسيح (قا؛ ٢بط ٣: ١٥) كمثال لأولئك الذين كان يجب عليهم أن يؤمنوا به لينالوا حَيَاةً أَبَدِيَّةً. يظهر بُولُسُ باتباع هَذَا المثال طول أناة إلَهِي، برهان عَلَى رحمة الله للخطاة. يجب عَلَى تيموثاوس بدوره أن يحذو حذوه "بِكُلِّ أَنَاةٍ" (٢تي ٣: ١٠؛ ٤: ٢).

٣. في مثل مت ١٨ الصبر الإنساني مُتعلّق بـ - ويعتمد عَلَى - الصبر الإلَهِي. الله في احتمالهُ للمعاناة يفتح الباب لتجديد الحَيَاةُ، لكن مثل هذه الحَيَاةُ الجديد في الْمُؤْمِنِينَ يُبرهن عَلَى حقيقتها بحقيقة أنهم يمارسون المغفرة. هكذا فإن *makrothymia* تأتي في قوائم فضائل ع. ج. يدمج بُولُسُ هذه القوائم في نصائحه العملية، مثل "ثمر الرُّوحِ" (غل ٥: ٢٢؛ قا؛ كو ١: ١١؛ ١تس ٥: ١٤؛ ٢تي ٣: ١٠) أو عيشنا "كَمَا يَحِقُّ لِلدَّعْوَةِ الَّتِي دُعِيتُمْ بِهَا" (أف ٤: ١ - ٢؛ كو ٣: ١٢). ليست *makrothymia* في ع. ق هي ما تعتبرها الحركة الإِنْسَانِية اليونانية، أي اتجاه فضيلي مصقول عَلَى وجه الحصر في اهتمامات الفرد الخاصة. بل إنها شئ يجعل الْمُؤْمِن مستعداً دائماً لمقابلة قريب جزئياً ولمشاركة حَيَاةُ شخص معه. بمعنى آخر: فإن طول الأناة أو الرفق ليس سمة خاصة لكنه طريقة حَيَاة. إنه في الحقيقة تعبير عن الْمَحَبَّةِ، لأن "الْمَحَبَّةُ تَتَأَنَّى [*makrothymeō*] وَتَرْفُقُ" (١كو ١٣: ٤).

٤. يشير يَعْقُوبَ إلى مظهر آخَرَ لطول الأناة المطلوب مِنَ الْمُؤْمِنِينَ. بالنظر إلى"مَجِيءِ الرَّبِّ" (يع ٥: ٧)، وهو ما يربط الرفق الَّذِي ينبغي أن نقدمه لرفقائنا مِنَ البشر، وطول الأناة المطلوب للتعامل مع تجارب ومحن هَذَا العالم. وهكذا ينصح قراءه بأن "يتأنوا" (٥: ٧ - ٨، ١٠). ينبغي ألا نتذمر عَلَى بعضنا البعض، لأن هُوَذَا الدَّيَّانُ وَاقِفٌ قُدَّامَ الْبَابِ (٥: ٩). يجب أن نتبع مثال المعاناة و"أناة" الأنبياء (٥: ١٠) وأن نتحلى بالصبر مثل أيوب (٥: ١١؛ قا؛ أي ١: ٢١ - ٢٢؛ ٢: ١٠)، متذكرين أَنَّ الرَّبَّ كَثِيرُ الرَّحْمَةِ وَرَؤُوفٌ (يع ٥: ١١؛ قا؛ مز ١٠: ١٨؛ ١١١: ٤).

٥. طول الأناة مظهر للإيمان والرجاء الذي قدمه إِبْرَاهِيمَ، وسوف يمكّن بالمثل الْمُؤْمِنِينَ مِنَ أن يرثوا وعود الله: "وَلكِنَّنَا نَشْتَهِي أَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ يُظْهِرُ هذَا الاجْتِهَادَ عَيْنَهُ لِيَقِينِ الرَّجَاءِ إِلَى النِّهَايَةِ، لِكَيْ لاَ تَكُونُوا مُتَبَاطِئِينَ بَلْ مُتَمَثِّلِينَ بِالَّذِينَ بِالإِيمَانِ وَالأَنَاةِ [*makrothymia*] يَرِثُونَ الْمَوَاعِيدَ" (عب ٦: ١١ - ١٢). يجب أن نكون مثل إِبْرَاهِيمَ الَّذِي "إِذْ تَأَنَّى نَالَ الْمَوْعِدَ" (٦: ١٥؛ قا؛ تك ٢٢: ١٦ - ١٧).

٦. في ٢بط ٣ يناقش بطرس التَّبَاطُؤَ الواضح في الباروسيا. وهو ما لا يجب أخذه كتأجيل غير محدد لكن كإشارة إلى طول أناة الله ليعطي الناس فرصة كاملة كي يتوبوا. الرَّبّ "يَتَأَنَّى عَلَيْنَا"، وَهُوَ لاَ يَشَاءُ أَنْ يَهْلِكَ أُنَاسٌ، بَلْ أَنْ يُقْبِلَ الْجَمِيعُ إِلَى التَّوْبَةِ (٣: ٩). بعد ذلك بآيات قليلة يربط بطرس هذا بتَعْلِيم بُولُسُ: "وَاحْسِبُوا أَنَاةَ [*makrothymia*] رَبِّنَا خَلاَصاً، كَمَا كَتَبَ إِلَيْكُمْ أَخُونَا الْحَبِيبُ بُولُسُ أَيْضاً بِحَسَبِ الْحِكْمَةِ الْمُعْطَاةِ لَهُ" (٣: ١٥).

٧. كان تفسير لو ١٨: ٧ موضوع نقاش كثير. فهذه الآية تتبع مثل القاضي الظالم (١٨: ١ - ٦)، الَّذِي أخبره يَسُوعَ كي يعلم التَّلاَمِيذِ "يَنْبَغِي أَنْ يُصَلَّى كُلَّ حِينٍ وَلاَ يُمَلَّ" (١٨: ١). في هَذَا المثل تجعل الأرملة القاضي أخيراً يمنحها عدلاً بسبب لجاجتها. بعد ذلك يسأل يَسُوعَ: "أَفَلاَ يُنْصِفُ اللهُ مُخْتَارِيهِ الصَّارِخِينَ إِلَيْهِ نَهَاراً وَلَيْلاً وَهُوَ مُتَمَهِّلٌ [*makrothymeō*] عَلَيْهِمْ؟" إن ما تعنيه هذه العبارة عَلَى الأرجح هو: "ألا يكون الله متأنياً مع شكواهم؟" إلَهُ محب ولطيف سيتأنى مع شعبه ويسمع صراخهم.

انظر أيضاً *anechomai*، يحمل، يتحمّل (٤٦٢)؛ *kartereō*، يكون قوياً، يتشدد، يُثابر (٢٨٤٦)؛ *hypomenō*، يكن صابراً، يثابر، يتحمّل، يصمد (٥٧٠٢).

٣٤٣٣ μαλακία، μαλακία (*malakia*)، ضعف، نعومة، مرض (٣٤٣٣).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *malakia* تُستخدم مع الرجال المتخنثين، وفي الكتابات الطبية تصف ضعفاً أو مرضاً.

٢. في سب ترد *malakia* كمصطلح عام للمرض (قا؛ تث ٧: ١٥؛ ٢٨: ٦١؛ أش ٣٨: ٩؛ ٥٣: ٣). تؤكد فقرات مثل؛ تث ٧: ١٥ الوظيفة التأديبية للمرض، لكن هذه النظرة تُخفف في عمل الخادم الإلَهِي (أش ٥٣: ٤)، الَّذِي تحمل أمراضنا وحمل آلامنا. مت ٨: ١٧ يربط هذه الفقرة بالشفاء الإلَهِي كجزء متمم لعمل الْمَسِيحَ الخلاصي.

ع. ج ترد هذه الْكَلِمَةُ ٣ مرات فقط في ع. ج (مت ٤: ٢٣؛ ٩: ٣٥؛ ١٠: ١) بمعنى ضعف أو مرض. كان شفاء الحالات الجسمية بالنسبة لمتى خاصية هامة لانجيل الْمَلَكُوتَ.

انظر أيضاً *astheneia*، ضعف، مرض، سقم (٨١٩)؛ *nosos*، مرض (٣٧٩٨)؛ *paralytikos*، مشلول (٤١٦٦).

٣٤٤٠ μαμωνᾶς، μαμωνᾶς (*mamōnas*)، مال، ثروة، مَلْكِية (٣٤٤٠).

ع. ج ١. (أ) الْكَلِمَةَ اليونانية *mamōnas* ترد أولاً في ع. ج. إنها تنقل الحالة التأكيدية *'māmōnā* للآرَامية *māmōn*. يربطها معظم الباحثين بالفعل *'āman*، يؤمن بـ، يثق، كـ"ذلك يثق فيه شخص" رغم أنها أيضاً يمكن أن تشير إلى ما هُوَ موثوق به للبشر. في لو ١٦: ١١ يوجد تلاعب واضح بالكلمات بهذا المعنى الجذري: "فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا أُمَنَاءَ [*pistos*;←*pistis*، ٤٤١١] فِي مَالِ [*mamōnas*] الظُّلْمِ فَمَنْ يَأْتَمِنُكُمْ [*pisteuō*] عَلَى الْحَقِّ [*alēthinos*؛ ← *alētheia*، ٢٣٧]؟" الكلمات اليونانية الثلاث *pistos* و*pisteuō*، وَ *alēthinos* جميعاً تبدو أنها تترجم كلمات مِنَ نفس الأصل الأرامي *mn'*، التي تُصاغ منها كلمة mammon في الإنجليزية أي ثروة.

(ب) ترد الْكَلِمَةَ الآرامية في الكتابات الرابانية حيث تحمل معنى ربح أو مال، أو بأكثر عامية، ممتلكات شخص. قد تكون الْكَلِمَةَ في حد ذاتها حيادية لكنها اكتسبت في سياقات سلبية دلالة عَلَى الممتلكات المكتسبة بطريقة غير أمينة، كما في الرشوة.

٢. ترد *mamōnas*، ٣ مرات في أقوال أُلحقت بمثل وكيل الظلم (لو ١٦: ١ - ٨). في نهاية المثل مدح السيد (أو ربما "الرَّبّ") الوكيل الظالم بسبب دهائه "لأَنَّ أَبْنَاءَ هَذَا الدَّهْرِ أَحْكَمُ مِنْ أَبْنَاءِ النُّورِ فِي جِيلِهِمْ" (١٦: ٨). يقال هَذَا المثل في خطاب موجه لتلاميذ يَسُوعَ، معلماً إياهم، الحكمة في التعامل مع ممتلكات هَذَا العالم. يجب عليهم أن يستخدموا ممتلكات هَذَا العالم بطريقة بارة ونافعة للآخرين. لقد حقق عمل الوكيل في إعادة ديون مختلفة مدين بها لسيده هدفاً مزدوجاً. فمن ناحية كان السيد يُولي اهتماماً بالغاً، محظور في الشريعة الموسوية، والوكيل كان حقاً يضع سيده في صورة صحيحة من وجهة نظر الشريعة. ومن ناحية أخرى كان يفعل بنفسه معروفاً بتزلف نفسه عند مديني سيده.

بعد ذلك يضيف لو ١٦: ٩: "وَأَنَا أَقُولُ لَكُمُ: اصْنَعُوا لَكُمْ أَصْدِقَاءَ بِمَالِ [*mamōnas*] الظُّلْمِ حَتَّى إِذَا فَنِيتُمْ يَقْبَلُونَكُمْ [هم] فِي الْمَظَالِّ الأَبَدِيَّةِ". الوصية ليست أن يصادقوا الثروة بل أن يستخدموها لمنفعة الآخرين. في هذه الآية وبما تشير "هم" إلى الله وملائكته. القصد هُوَ أن الثروة في حد ذاتها لا تبقى لكن يمكن استخدامها في تحقيق شيئاً يبقى. الثروة في ذاتها مادية لكن استخدامها لَهُ أبعاد شخصية.

لو ١٦: ١١ (رج أعلى) تتغاير القيمة البسيطة نسبياً للأشياء المادية بالغنى الحقيقي الَّذِي يوجد في صراحة أعلى وشخصية. لذا فإن وكالة الممتلكات المادية امتحان تجريبي لوكالة أكبر (قا؛ مثل الأمناء [١٩: ١١ - ٢٧] والوزنات [مت ٢٥: ١٤ - ٣٠]. لو ١٦: ١٢ يشير إلى أن الثروة الدنيوية ليست هي شيئاً يمتلكه الشخص فعلاً بل تنتمي - في الحقيقة - إلى شخص آخر. كان يجب عَلَى التلميذ أن يبرهن عَلَى أنه أمين ووكيل حكيم، عَلَى هَذَا قبل أن يُوثق فيه في شئ أعْظَمُ. لكن لا يجب عَلَى الشخص أن يكون خادم المال، لأن المال (مُشخَّص في ١٦: ١٣) يصبح حتماً سيدنا إذا حاولنا أن نجعل أنفسنا سيده باكتسابه كغاية في حد ذاته. إننا نُواجه بالاختيار القاسي. إما أن نخدم الله أو نخدم المال، فلا يمكننا أن نخدم الاثنين.

٣. المكان الآخر الوحيد الَّذِي ترد فيه *mamōnas* هُوَ مت ٦: ٢٤، المطابق لفظياً مع لو ١٦: ١٣ لكن موضوع في سياق الموعظة عَلَى الجبل. الرسالة في الأساس مماثلة: لا نقدر أن نخدم الله والمال.

انظر أيضاً *thēsauros*، خزينة، كنز، مخزن (٢٥٦٥)؛ *peripoieō*، يقتني لنفسه، يكتسب، يُخلّص لنفسه (٤٣٤٧)؛ *ploutos*، غنى، ثروة (٤٤٥٨)؛ *chrēma*، مَلْكِية، ثروة، مورد، مال (٥٩٧٥).

٣٤٤٣ (*manthanō*، يتعلّم) ← ٣٤١٢.

٣٤٤٤ (*mania*، جنون، هذيان، هيجان) ←٣٤١٩.

٣٤٤٥ μάννα، μάννα (*manna*)، المنّ (٣٤٤٥).

ع. ق الْكَلِمَةَ العبرية *mān* هي اسم النسخ (سائل) الَّذِي يُمتص مِنَ شجيرة طرفة المنّ في صحراء سيناء في الفصل الممطر بنوع مِنَ حشرة قرمزية، الَّتِي تسقط بعد ذلك قطرات على شكل كرات حلوة صغيرة. تذوب هذه الكرات وتتشتت في حرارة شمس الظهيرة. تلك هي الظاهرة التي قابلَهُا الإِسْرَائِيلِيون في الصحراء كمعجزة مُعينة مِنَ الله والتي تمّ اعتبارها مؤكدة منذ يوسيفوس وأوريجانوس. خر ١٦: ١٥ يقدم تفسيراً عبرانياً إشتقاقياً لِهَذَا الاسم، معبراً عن دهشة الشعب: *mān hû?*، التي تعني ما هو؟ لم يكن المنُّ بالطبع مصدر الطعام الوحيد للإِسْرَائِيلِيين في البرية، لأَنَّهُمْ أخذوا معهم ماشية وقطعان مِنَ مصر (قا؛ ١٢: ٣٨) ووجدوا طعاماً آخَرَ في الواحات (١٥: ٢٧)، ومن الأعداء الذين هزموهم (عد ٣١: ٢٥ - ٤٧). لكن هَذَا لا يقلل مِنَ شعور ع. ق تجاه معجزة الطعام الَّذِي حفظ إِسْرَائِيلَ مِنَ الْمَوْتِ جوعاً.

خر ١٦ وعد ١١ (معجزة طير السلوى) يتعلقان فقط بالطعام الحقيقي. يستخدم تث ٨: ٣ ذكرى الطعام الإعجازي ليؤكد أنه "لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ بَلْ بِكُلِّ مَا يَخْرُجُ مِنْ فَمِ الرَّبِّ يَحْيَا الإِنْسَانُ" (قا؛ مت ٤: ٤؛ لو ٤: ٤). فلقد تروحن المفهوم عَلَى نحو متزايد. لاحظ مز ٧٨: ٢٤ - ٢٥، حيث *mān* يُسمى "بُرَّ السَّمَاءِ" و"خُبْزَ الْمَلاَئِكَةِ"، وحيث يُستخدمان معاً مع أعمال نعمة الله الأخرى لشعبه كرمز للخلاص الإِلَهِي.

في الكتابات اليهودية التالية يلعب المنُّ دوراً جديراً بالاعتبار. فهو يرتبط بالتقليد الذي سيُعيد المسيا تابوت العهد ومحتوياته، التي أخفاها أرميا (٢مك ٢: ٤ - ١٢)؛ وهَذَا يتضمن قسط المن الَّذِي حفظه موسى في التابوت (قا؛ خر ١٦: ٣٣). علاوة عَلَى ذلك، فإن المنُّ هُوَ الخبز السماوي الَّذِي سينزل مِنَ السَّمَاءِ لِيُطعم الْمُؤْمِنِينَ الذين يختبرون هَذَا العصر. وأخيراً سيوازي المسيا موسى في نواحي مختلفة، بما في ذلك إعطاء المنّ.

ع. ج ربما يعكس رؤ ٢: ١٧ فكرة "الْمَنِّ الْمُخْفَى". ويذكر عب ٩: ٤ حفظ المنّ في تابوت العهد. وفي يو ٦: ٣١ - ٣٤ يشير الْيَهُود إلى الاعتقاد بأن معجزة المنّ ستُكَرَّرُ في العصر المسياني. رفض يَسُوعَ هَذَا التوازي بتوضيح أنه لم يكن موسى مُعطيه بل الله بنفسه هو مُعطي الخبز في البرية.

في يو ٦: ٤٩ - ٥١أ يتناقض مِنَ التحولات البرية مع الخبز الحقيقي مِنَ السَّمَاءِ. فالمن لم يحفظ أولئك الذين أكلوا منه مِنَ الْمَوْتِ؛ لكن الخبز الحقيقي مِنَ السَّمَاءِ هُوَ ذلك الَّذِي يمكنه وحده أن يمنح حَيَاةً أَبَدِيَّةً. يمكن إيجاد هَذَا فقط في الشخص الَّذِي يقول: "أَنَا هُوَ الْخُبْزُ الْحَيُّ الَّذِي نَزَلَ مِنَ السَّمَاءِ" (٦: ٥١).

انظر أيضاً *artos*، خبز، رغيف (٧٨٨)؛ *epiousios*، يومي (٢١٥٧)؛ *deipnon*، وجبة طعام رئيسية، عشاء، مأدبة (٢٢٧٠).

٣٤٤٦ (*manteuomai*، يتنبأ بـ، يتكهن بـ، عرافة) ←٣٤٠٤.

٣٤٤٨ μαράνα θά، μαράνα θά (*maranatha*)، مَارَانْ أَثَا، وبمعنى آخَرَ: "ربنا آت!"،"ربنا يجيء!" (٣٤٤٨).

ع. ج ١. *marana tha* عبارة آرامية ترد في ع. ج فقط في ١كو ١٦: ٢٢ "إِنْ كَانَ أَحَدٌ لاَ يُحِبُّ الرَّبَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ فَلْيَكُنْ أَنَاثِيمَا.

مَارَانْ أَثَا [*marana tha*]!" معناها الدقيق موضع نقاش رغم أنها بالتأكيد تركيب للآرامية *māran* أو *mārānā'* ("ربنا") والفعل *'atā'* ("يأتي"). هكذا يجب رؤية التعبير إما كفعل تام (*māran 'tā'*) بمعنى: "ربنا أتى" أو أمري (*mārānā' td'*) بمعنى "ياربنا، تعالي!".

بعيداً عن ١كو ١٦: ٢٢ تُوجد العبارة في الصلوات المرتبطة بالعشاء الرّبّاني في الديداخي (١٠: ٦؛ حوالي ١٠٠م)، لكن كُلّ الإشارات اللاحقة ترتكز عَلَى ١كو ١٦: ٢٢. المكان الّذِي جاء منه الْكَلِمَة يمثل مجال جدال رغم أن معظم الباحثين يرون أن كَنِيسَةِ أُورُشَلِيمَ هي المصدر الأرجح. يقترح كُلّ مِنَ نسب الرّبّوبية لِيَسُوعَ في تلك الْكَنِيسَةِ (مثل؛ أع ٢: ٣٦) ووجودها في هذه الصيغة الآرامية تقترح بأنها تعود إلى كَنِيسَةِ أُورُشَلِيمَ المبكرة.

٢. (أ) كلا ترجمات العبارة ممكنة. لقد فهمها آباء الْكَنِيسَةِ بصورة عامة كفعل تام، رغم أن هَذَا التفسير قد يتضمن الحاضر أيضاً: "ربنا أتى والآن هنا". في هذه الحالة فإن في ٤: ٥ ("الرّبّ قَرِيبٌ") قد تدل عَلَى عبارة *marana tha*. ومن ثم تكون عبارة ١كو ١٦: ٢٢ تحذيراً. تؤكد الكلمات "إِنْ كَانَ أَحَدٌ لاَ يُحِبُّ الرَّبَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ فَلْيَكُنْ أَنَاثِيمَا [ملعوناً]" لأن الرّبّ قَرِيبٌ. ربما ينطبق نفس الكلام عَلَى الدعوة إلى التوبة في الديداخي ١٠: ٦.

(ب) رغم ذلك فإن الأمر هُوَ التفسير الأرجح. ربما يُحتكم إلى رؤ ٢٢: ٢٠ حيث الكلمات "آمِينَ. تَعَالَ أَيُّهَا الرَّبُّ يَسُوعُ"، تبدو كأنها ترجمة غير حرفية للصلاة الآرامية الأصلية. لاحظ التوازي مع كلمة ارامية أخرى *'abbā'*، "أبّا" (مر ١٤: ٣٦؛ رو ٨: ١٥؛ غل ٤: ٦)، التي هي أيضاً صلاة. إنها تعطي مفهوم أن هذه الصلوات القصيرة تُنقل في شكلها الأصلي. أي ترابط مباشر مع السياق غير أساسي.

٣. نظراً لأنه في الديداخي ١٠: ٦ ترد عبارة *marana tha* في صلوات مرتبطة بالعشاء الرّبّاني، فإن التعبير قد يُفترض أنه استخدم في طقس العشاء، ربما مِنَ البدايات الأولى. إننا نعرف مِنَ ١كو ١١: ٢٦ ذلك مبكراً في العشاء الرّبّاني المرتقب في رجاء بمجيء الرّبّ (قا؛ مت ٢٦: ٢٩؛ مر ١٤: ٢٥). تظهر الصلوات المرتبطة بالعشاء في الدياخي ٩ - ١٠ كم ظلت حيوية هَذَا الرجاء حتى في فترة متأخرة. وهكذا يجب فهم *marana tha*، في ضوء رؤ ٢٢: ٢٠، كصلاة لمجيء الرّبّ بمفهوم المجيء الأخير.

رغم هَذَا لا يجب أن يكون هَذَا هُوَ الفكر الوحيد، لأنه كما يتحدث يو ١٤: ١٨ عن مجيء الرّبّ المُقام إلى خاصته فإن *marana tha* ربما أيضاً تتضمن هذه الفكرة داخل مجالها. إن مثل هذه الصلاة في الحقيقة تُستجاب جزئياً عندما تحتفل الْكَنِيسَةِ بالعشاء الرّبّاني. الرّبّ يأتي في عنصري الخبز والكأس.

انظر أيضاً *hēmera*، يوم، نهار (٢٤٦٥)؛ *parousia*، حضور، ظهور، مجيء، وصول (٤٢٤٢).

٣٤٤٩ μαργαρίτης، μαργαρίτης، (*margaritēs*)، لؤلؤة (٣٤٤٩).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *margaritēs*، لؤلؤة، ظاهرة نادرة في العالم القديم. يصف بليني كيف تنشأ اللآلئ كقطرات ندى تسقط عَلَى محارات مفتوحة.

٢. لا يوجد إشارات محددة للآلئ في ع. ق، ولا ترد *margaritēs* في سب. استخدام اللآلئ لبوابات أُورُشَلِيمَ الجديد كان صورة مسيانية مألوفة في الأدب اليهودي (مثل؛ مشناة. بابا باترا. ٣٧: ٤؛ عد. ربا. ١٥. ١١٤. ٤).

ع. ج ١. في مت ٧: ٦ يثير يَسُوعَ تمييزاً في تقديم "الْمُقَدَّسَ"، الّذِي يقف في علاقة خاصة مع الله، مع الغير مسئول والغير مقدّر، فعل معادل لطرح "دُرَرَكُمْ قُدَّامَ الْخَنَازِيرِ" كثيرة الثمن. تُذكر اللآلئ في ١تي ٢: ٩؛ رؤ ١٧: ٤ كإفراط التبرج الأنثوي، وفي مت ١٣: ٤٥ - ٤٦؛ رؤ ١٨: ١٢، ١٦ كسلع للتجارة.

٢. في مت ١٣: ٤٥ - ٤٦، مثل أخبره يَسُوعَ، تاجر مُتعقل يستعد لبيع كُلّ ما يمتلكه ليكتسب لؤلؤة واحدة عظيمة الثمن. مِنَ الموحى به أنه مِنَ بين كُلّ الأحجار الكريمة فإن اللُّؤْلُؤَة هي فقط التي تنتج مِنَ جرح لكائن حي (المحار). تمثل هذه اللُّؤْلُؤَة الثمينة الْكَنِيسَةِ التي اشتراها يَسُوعَ بدمه (قا؛ أع ٢٠: ٢٨). إن الدخول إلى حضرة الآب يكون فقط عن طريق، عمل يَسُوعَ نفسه (١يو ١٤: ٦) - مُلمح إليه في استخدام اللآلئ في رؤ لبوابات السَّمَاءِ.

٣. كُلّ بوابة مِنَ المدينة السماوية تمثل لؤلؤة ضخمة، البعض يمتد إلى ٢٠٠ قدم (٦٠ متراً) (رؤ ٢١: ٢١؛ قا؛ أش ٥٤: ١٢). منقوش عَلَى كُلّ بوابة اسم أحد أسباط إِسْرَائِيل (٢١: ١٢). يقترح العدد الكبير للبوابات وصولاً حراً ومتسعاً للمدينة. يمكن أن تكون أسماء الأسباط الاثنى عَشَرَ الموجودة عَلَى البوابات مرتبطة بأسماء الاثنى عَشَرَ رسولاً الموجودين في الأساسات (٢١: ١٤). التضمين هُوَ أن أبناء الله الْحَقّ الذين تحت عهود قديمة وحديثة عَلَى حد سواء يشاركون في المدينة السماوية. ليس الْهَدف مِنَ بوابات المدينة أن تصمد ضد الْهُجوم - إنها في الحقيقة - مفتوحة دائماً (٢١: ٢٥). الملائكة المسئولون (٢١: ١٢) غير مسلحون (قا؛ تك ٣: ٢٤)، لكنهم يشكلون حرس شرف.

انظر أيضاً *petra*، صخْرَةِ (٤٣٧٦)؛ *gōnia*، زَاوِيَةِ، ركن (١٢٢٤)؛ *lithos*، حجر (٣٣٤٥).

٣٤٥٥ (*martyreō*، يشهد، يثبت) ← ٣٤٥٦.

٣٤٥٦ μαρτυρία، μαρτυρία، (*martyria*)، شهادة، دليل، بينة (٣٤٥٦)؛ μαρτυρέω، (*martyreō*)، يشهد، يثبت (٣٤٥٥)؛ μαρτύριον، (*martyrion*)، شهادة، دليل، برهان (٣٤٥٧)؛ μαρτύρομαι، (*martyromai*)، يشهد، يُشهد، يؤكد (٣٤٥٨)؛ μάρτυς، (*martys*)، شهادة (٣٤٥٩)؛ διαμαρτύρομαι، (*diamartyromai*)، يشهد، يناشد، يشهد على (١٣٧١)؛ καταμαρτυρέω، (*katamartyreō*)، يشهد على، يشهد ضد (٢٩٠٩)؛ συμμαρτυρέω، (*symmartyreō*)، يشهد، يؤكد (٥٢١٠)؛ ψευδομαρτυρέω، (*pseudomartyreō*)، يؤدي شهادة باطلة، يشهد بالزور (٦٠١٨)؛ ψευδομαρτυρία، (*pseudomartyria*)، شهادة باطلة، شهادة زور (٦٠١٩)؛ ψευδόμαρτυς، (*pseudomartys*)، شاهد زور (٦٠٢٠).

ث ي& ع. ق ١. (أ) *martyria* تعني القيام بظهور فعّال وبيانات كشاهد (*martys*). مِنَ القرن الخامس ق. م يأتي الفعل المشتق *martyred*، إستشهد، للشهادة، يؤكد شيئاً، يشهد بأن شيئاً ما هُوَ الواقع؛ *martyromai*، يدعو شخصاً كشاهد؛ والاسم *martyrion*، دليل، برهان. يمكن استحضار الآلِهَة كشهود في الحلف، لكن يمكن أيضاً استدعاء الناس كشهود. *symmartyreō* تعني يشهد مؤيداً، يثبت دليلاً؛ *symmartyreō*، يعطي دليلاً ضد شخص ما؛ *diamartyromai*، يستدعي كشاهد، يشهد عَلَى، أو يُحاج بقوة، يناشد *pseudomartys* هُوَ الشخص الّذِي لا يتوافق بيانه مع الحقيقة لكن هُوَ الّذِي يحرفه أو يحجبه (قا؛ *pseudomartyria*، شهادة باطلة؛ *pseudomartyreō*، لحمل شاهد الزور).

(ب) الوضع الأصلي لفئة هذه الْكَلِمَة في ث ي الميدان القانوني بشكل واضح؛ حيث يُدلي الشهود بشهادة في محاكمة تتعلق بأحداث ماضية أو بيرهنون على المستقبل بنحو شكلي، مثل؛ الصفقات القانونية أو

للتأكيد على إنهاء وتوقيع الاتفاقيات. الـ *martyria* في محاكمة يجب أن تُعطى بحرية، أي بدون إكراه أو ضد المعرفة الأفضل لشخص (مثل هَذا يمكن أن يحدث بالتعذيب). كان لاستحضار الآلهة كشهود مكانته حيثما لا يمكن الإدلاء بشهادات بشرية أو ظروف مُعطاة.

(ج) *martyria* - بخاصة مِنَ وقت الرواقيين - دخلت مجال الإدانات الأخلاقية أو الفلسفية. رأى الفيلسوف الرواقي أو الكلبي نفسه كشاهد دُعي لإدلاء بشهادته نيابة عن حقيقة إلٰهية وكان يشهد عن أفكاره ومعتقده بالعيش عَلَى نحو ملائم رغم الظروف المعارضة. هَذا النوع مِنَ *martyria* مرتبط بالمفهوم المَسِيحي الحديث للشهادة (مرتبط بكلمة *martys*) لكن ليس مطابقاً.

٢. (أ) في سب الْكَلِمَةَ الأكثر شيوعاً في مشتقات هذه الْكَلِمَةَ هي *martyrion*، (٣٠٠ مرة تقريباً). معظمها في أسفار موسى الخمسة حيث قد تشير إلى "لَوْحَي الشَّهَادَةِ" (خر ٣١: ١٨؛ ٣٢: ١٥)، و"خَيْمَةِ الاجْتِمَاعِ" (٢٩: ٤، ١٠ - ١١)، أو "تَابُوتَ الشَّهَادَةِ" (٤٠: ٣). تتوافق *martyrion* هنا مع استخدامها المتأخر في ث ي، بمعنى دليل بعيد للذهن حدثاً معيناً (مثل؛ تأسيس العهد أو الشريعة).

هناك استخدامات أخرى لـ *martyrion*، في تك ٣١: ٤٤ يقيم لابان ويَعْقُوبَ حجراً "فَيَكُونُ شَاهِدا بَيْنِي وَبَيْنَكَ" (قا؛ يش ٢٢: ٢٧ - ٢٨؛ ٢٤: ٢٧). في حك ١٠: ٧ يثبت خراب سدوم وعمورة كـ"دليل عَلَى الشر (البشري)" ودينونة الله التابعة لَهُ، وفي مز ١١٩ (٢٣ مرة)، تشير هذه الْكَلِمَةَ إلى شريعة أو وصايا الله مثل ذلك الّذي يعطي توجيهاً لطريق حَيَاةُ كاتب المزامير (مثل؛ ١١٩: ٢، ١٤، ٨٨، ١١٩)؛ فهي تعبير العهد والوسيلة التي بها يعرف الشخص يهوه.

(ب) *martyria* ترد ١٢ مرة في سب. في ١صم ٩: ٢٤ تعني "الْمِيعَادِ". في أم ١٢: ١٩؛ ٢٥: ١٨؛ سي ٣١: ٢٣ - ٢٤ (= سب ٣٤: ٢٣ - ٢٤) تصف هذه الْكَلِمَةَ فعل الإدلاء بالشهادة، الّذي يمكن أن يُوصف بأنها صادِقَة، أو كاذبة، أو ظالمة. *martys*، (٥٤ مرة) تُستخدم في مفهوم ث ي لشخص يُدلي بشهادة عَلَى أساس الملاحظة أو الّذي بالمفهوم القانوني يُسجّل لتأكيد حالة، أو إتفاقية (مثل؛ را ٤: ٩ - ١١؛ قا؛ تث ٩: ١٥ - ١٨). في ١صم ١٢: ٥، يدعو صموئيل يهوه كشاهد عَلَى أنه لم يأخذ أي رشوة (قا؛ أي ١٦: ١٩ = سب ١٦: ٢٠، حك ١: ٦). في الوحي النبوي الإلٰهي إر ٢٩: ٢٣ (= سب ٣٦: ٢٣)، يهوه يتقدم بالمثل كشاهد ضد شعبه وسلوكهم. وفي أش ٤٣: ١٠، ١٢؛ ٤٤: ٨ الله يدعو الأمة ليتقدموا كشهود عَلَى حدانية و بر يهوه.

(ج) *martyred* ترد ١٦ مرة فقط: للشهادة القانونية (عد ٣٥: ٣٠؛ تث ١٩: ١٥، ١٨)، لكن أيضاً للوظيفة التذكارية لنصب (تك ٣١: ٤٦ - ٤٨) وترنيمة موسى (تث ٣١: ١٩، ٢١). *katamartyreō*، (٥ مرات؛ مثل؛ ١مل ٢١: ١٠، ١٣ = سب ٢٠: ١٠، ١٣؛ أم ٢٥: ١٨) تشير إلى دليل زائف يؤدي إلى إدانة، وتعني *pseudomartyreō* يحمل شهادة باطلة عمداً (خر ٢٠: ١٦؛ تث ٥: ١٧ = سب ٥: ٢٠). و*diamartyromai* يمكن أن تعني يستدعي أو يدرج شخصاً كشاهد (مثل؛ تث ٤: ٢٦؛ ٣١: ٢٨؛ مل ٢: ١٤)، لكنها تُستخدم أيضاً لنقل تَعْلِيمَات متلقاة مِنَ يهوه (خر ١٨: ٢٠؛ ١٩: ١٠، ٢١). لِذا يمكن أن تحمل مفهوم كُلّ مِنَ يحذر، يشهد عَلَى قسم (مثل؛ باسم الله، مز ٥٠: ٧)، يصدق عَلَى، يعد (مثل؛ زك ٣: ٦ = سب ٣: ٧).

(د) بصفة عامة فإن كلمات هذه المجموعة هي في الأساس مماثلة في ث ي. شخص شاهد عَلَى شئ مر به، أو شخص يشهد على حدث. وهو شئ مر به شخص أو الشئ الذي سيشهد عليه شخص. خاصة عندما يُذكر الله أو يُستدعى كشاهد فإن إنصار الشاهد لحق العهد يُشعر به عَلَى نحو واضح. لا يعرف ع. ق فكرة الشهادة المتعلقة بالفاعل مثل ما يقدمه شخص نيابة عن الاقتناع الديني لشخص (مثل؛ شهادة عَلَى حقيقة كلمة الله).

(هـ) كان فكر المعاناة المتضمن في حمل الشهادة لإيمان شخص حتى إلى الْمَوْتِ، والاحترام العالي الممنوح للاستشهاد منتشرين عَلَى نحو واسع. في اليهودية، (قا؛ ٤ مك ١٨: ١١ - ٢٤ عَلَى نحو خاص). لكن يجب أن نلاحظ أن مصطلحات مثل *martys*، أو *martyria*، أو *martyreō* وحتى *martyrion* لم تُستخدم أبداً لأبطال الإيمان كهؤلاء.

ع. ج تمثل مشتقات هذه الْكَلِمَةَ أهمية خاصة في أع و كتابات يوحنا. فترد *katamartyreō* فقط في مت ٢٦: ٦٢؛ ٢٧: ١٣؛ مر ١٤: ٦٠ في أسئلة موجهة لِيَسُوعَ ما إذا كان يرغب في أن يجيب عَلَى الدليل المقدم ضده. و*symmartyreō* يستخدمها بُولُسُ بشكل خاص في رو ٢: ١٥؛ ٨: ١٦؛ ٩: ١، معبراً عن شهادة مُؤكدة، مُعززة، أو اتهامية للرُوحَ أو الضمير البشري. و*diamartyromai* ترد ١٥ مرة (٩ مرات في أع، حيث يُستخدم الفعل كتعبير خاص لإعْلاَنِ أو تحذير؛ قا؛ ١تس ٤: ٦؛ ١تي ٥: ٢١؛ ٢تي ٢: ١٤؛ ٤: ١).

١. الاستخدام القانوني للكلمة، شائع في ث ي وسب، يسود عَلَى الأمثلة في الأناجيل الازائيّة (مثل؛ *martyria* في مر ١٤: ٥٥، ٥٦، ٥٩؛ لو ٢٢: ٧١؛ *martys* في مت ٢٦: ٦٥؛ مر ١٤: ٦٣؛ كُلّ منهما مرتبط بالدليل الزائف الْمُقَدّم ضد يَسُوعَ؛ قا؛ أع ٦: ١٣؛ ٧: ٥٨). الاستشهاد بـ تث ١٩: ١٥ (مت ١٨: ١٦؛ يو ٨: ١٧) و تث ١٧: ٦ وعب ١٠: ٢٨) يجب فهمهما بنفس المعنى.

٢. استخدام بُولُسَ للكلمات أيضاً وثيق الصلة باستخدام سب (مثل؛ *martyreō* في رو ١٠: ٢؛ ٢كو ٨: ٣؛ غل ٤: ١٥؛ كو ٤: ١٣). في رو ٣: ٢١ يدعو "النَّامُوسِ وَالأَنْبِيَاءِ" كمن يشهدا عَلَى بِرِ الله. في رو ١: ٩؛ ٢كو ١: ٢٣؛ في ١: ٨؛ ١تس ٢: ٥، ١٠، يدعو الله كشاهد. لكن بُولُسُ ربما يكون أيضاً أول مِنَ يعطي *martyrion* معنى ومحتوى جديدين عندما يقول في ١كو ١: ٦ "كَمَا ثُبِّتَتْ فِيكُمْ شَهَادَةُ [*martyrion*] الْمَسِيحِ". لا تعود هذه الْكَلِمَةَ تعني دليلاً أو تَذْكِرِ الذي يعطي تشجيعاً أو تحذيراً؛ تستخدم الْكَلِمَةَ بمعنى الإنْجِيلِ، الرسالة المعلنة للخلاص في الْمَسِيحَ (قا؛ ١كو ٢: ١؛ ١٥: ١٥؛ ٢تس ١: ١٠).

٣. الأناجيل الازائية توسّع أيضاً النطاق المفهومي للشهادة فوق الاستخدام القانوني [لاحظ ما ورد سابقاً]. فقربان الرجل الْمُشفى يُقدم "كشهادة [*martyrion*]"، كدليل موثّق بأن الشفاء قد حدث (مت ٨: ٤؛ مر ١: ٤٤؛ لو ٥: ١٤). يرد نفس التعبير في مت ١٠: ١٨ (إرسال الاثنى عَشَرَ)، حيث القبض عَلَى التلاَمِيذِ ومحاكمتهم سيكونان "شهادة" لليهود والأمميين. مثل هذه المحاكمات ستقدم فرصاً للشهادة للمسيح بين العامة علناً.

٤. في أع تستخدم *martyreō* أحياناً بمعنى الشهادة الإِنْسَانِية بشأن السلوك الجيد (٦: ٣؛ ١٦: ٢؛ ٢٢: ٥، ١٢) و*martys* لشهود الزور ضد استفانوس (٦: ١٣؛ ٧: ٥٨). لكن *martyreō* ترد لأول مرة في ٢٣: ١١ بدون مفعول به، ويُقصد بها شهادة بمعنى إعْلاَنِ الْمَسِيحِ. يتوافق هَذا مع معنى *martyrion* في أع ٤: ٣٣ حيث يشهد الرسل عَلَى الرسالة بقوة عظيمة؛ يرتبط أيضاً مع كلمة *martys*، شاهد، في لو ٢٤: ٤٨ وأع ١: ٨، حيث يدعو الرَّبّ الْمُقام رسلَهُ كشهود لَهُ إِلَى أقصى الأَرْضِ. هَذا الشاهد مُعرف بأكثر دقة في أع ١: ٢٢ كشاهد عَلَى قيامة يَسُوعَ (قا؛ ٢: ٣٢؛ ٣: ١٥؛ ١٣: ٣١؛ ٢٦: ١٦) وأعمالَهُ. مِنَ هَذا المعنى يصبح مِنَ الواضح أن طريقة الشاهد هو الرفض، والمعاناة، ومن المحتمل الْمَوْتِ ("اسْتِفَانُوسَ شَهِيدِكَ" ٢٢: ٢٠). يحب لوقا أن يستخدم *diamartyromai* للشهادة لِيَسُوعَ عَلَى أنه الْمَسِيحَ (١٨: ٥) وإعْلاَنِ نعمة الله (٢٠: ٢٤؛ قا؛ ٢: ٤٠؛ ٨: ٢٥؛ ٢٨: ٢٣).

٥. مفهوم الشهادة لَهُ مغزى لاهوتي أكثر مركزية ليوحنا عن كُلّ

كتبة ع. ج الأخرين. إنه يلخص محتوى حدث الْمَسِيحَ والإنجيل في مفهوم الـ *logos* (الْكَلِمَة، ← ٣٣٦٤) ويعتنق الفعل *martyreō* والاسم *martyria* كي يعبر عن حدث الاتصال الإلَهي للوحي في كُل مظاهره. **(أ)** يُوحَنَّا عَلَى وعي أكيد باستخدام ث ي للكلمة بمفهوم الشهادة الإِنْسَانِية أو دليل (رج يو ٢: ٢٥، حيث يقول يَسُوع إنه لا يحتاج إلى شهادة بشر كي يكوّن رأياً عن شخص ما، ١٢: ١٧، حيث يحمل الناس شهادة لقيامة لعازر؛ ١٨: ٢٣، حيث يتحدى يَسُوعَ حارس الْهيكل الّذِي ضربه، ليعطي دليلاً عَلَى حديثه الغير ملائم؛ قا؛ ٣يو ٣، ٦، ١٢).

(ب) لكن ضد هذه الخلفية تماماً أن الشخصية المُعيّنة لمفهوم يُوحَنَّا للشهادة تتسطع في ثلاثة مظاهر لمعنى الشهادة ككونها دليل يُولد للمسيح. **(i)** يُوصف يُوحَنَّا الْمَعْمَدَان بأكثر قوة في يُوحَنَّا عما ورد في الأناحيل الأخرى كالمُتقدم، والنبي الأخير. لقد كانت مهمته أن يشير إلى أو يشهد للآتي: "هَذَا جَاءَ لِلشَّهَادَةِ [*martyria*] لِيَشْهَدَ [*manyreō*] لِلنُّورِ لِكَيْ يُؤْمِنَ الْكُلُّ بِوَاسِطَتِهِ" (يو ١: ٧؛ قا؛ ١: ١٥، ٣٢، ٣٤؛ ٣: ٢٦، ٣١ - ٣٢؛ ٥: ٣٣). هكذا فإن الشهادة هنا إِعْلاَنِ يشير إلى يَسُوعَ كالموحى به من الله.

(ii) ثمة موضوع مركزي في إنجيل يُوحَنَّا هُوَ أن يَسُوعَ يشهد لنفسه. فى مقابل القادة الْيَهُود الذين يؤكدون بالدليل عَلَى أنه طالما يشهد لنفسه فإن *martyria* (شهادته) لا يمكن أن تكون حق (٨: ١٣، ١٧؛ قا؛ تث ١٩: ١٥) يضع يَسُوعَ كلمته في يو ٨: ١٤. عندما يقول يَسُوعَ شيئاً عن نفسه فإن شهادته (*martyria*) حق لأنه يعرف مِنَ أين يأتي وإلى أين يذْهب. ليس هَذَا تمجيداً ذاتياً (قا؛ خاصة مع ٥: ٣١، الّذِي في توتر مع ٨: ١٤). بل بالأحرى فإن شرعيته هي "الأَعْمَالَ الّتِي أَعْطَانِي الآبُ ... هِيَ تَشْهَدُ لِي أَنَّ الآبَ قَدْ أَرْسَلَنِي" ٥: ٣٦؛ قا؛ ١٠: ٢٥). علاوة عَلَى ذلك فإن الآب أيضاً شاهد لابْنَه (٥: ٣٢، ٣٧؛ قا؛ ٦: ٦٥؛ ١٠: ٣٢). هذا بالإضافة إلى أنه في ٥: ٣٩ تسمى الايات الكتابية شهود. يُعبر عن المعنى أخيراً في مشهد المحاكمة أمام بيلاطس: "وَلِهَذَا قَدْ أَتَيْتُ إِلَى الْعَالَمِ لأَشْهَدَ لِلْحَقِّ" (١٨: ٣٧). وباختصار فإن يَسُوعَ نفسه هُوَ وسيط الشهادة بمعنى وحي الله للعالم (٨: ١٤، الّذِي يكرهه ومن ثَمّ يرفض شهادته (٣: ١١، ٣٢).

(iii) بالنسبة لأولئك الذين قبلوا الحقيقة عن يَسُوعَ وهكذا أكدوا أو شهدوا عَلَى حقيقة الله (يو٣: ٣٣) فإن رسالتهم تصير شهادة عن يَسُوعَ. يحدث هَذَا أولاً مع المرأة السامرية التي أدت شهادتها إلى إيمان السامريين به (٤: ٣٩). وفي يو١٥: ٢٦ يعد يَسُوعَ بأن البارقليط - الرُوحَ القدس - يشهد عنه. إنه يفتح عيون العالم عَلَى حقيقة الله والحقيقة عن ذاتها. ومن ثم يوسع يَسُوعَ هَذَا في عبارة "وَتَشْهَدُونَ أَنْتُمْ أَيْضاً" (١٥: ٢٧). في ١يو ١: ٢ يؤكد الرسول أنه شهد للحَيَاة، التي أظهرتْ (قا؛ ٤: ١٤؛ ٥: ١٠ - ١١). بالتشابه فإن ٥: ٦ - متحدثاً عن شهادة الرُوحَ - يتضمن يو ١٥: ٢٦.

(ج) هذه الـ *niartyria* المتعلقة بيَسُوعَ الْمَسِيحَ كإظهار أهمية يَسُوعَ، متصلاً ومقبولاً بالإيمان، هي بالنسبة لرائي رؤ مطابقة لـ "كلمة الله" (١: ٢، ٩؛ قا؛ ١٢: ١١). تؤهل الـ *martyria* بأكثر دقة كـ"رُوحُ النُّبُوّةِ" (١٩: ١٠) الّذِي قد يعني شهادة لما كُشف هنا فيما يتعلق بالمستقبل. التلامس مِنَ قبل شهادة يَسُوعَ الْمَسِيحَ يضع الشخص في خدمة الشهادة. إن يجبر الشخص عَلَى نقلَهُ، برغم أن عمل هَذَا حتماً يعني تقريباً الألم والاضطهاد (قا؛ ٦: ٩؛ ١٢: ١٧). لكن مثل هؤلاء الناس من المؤكد أن لَهُم أيضاً الغلبة (١٢: ١١؛ قا؛ ٢٠: ٤).

في رؤ ١: ٥ يُدعى يَسُوعَ عَلَى نحو خاص "الشَّاهِدِ الأَمِينِ" (قا؛ ٣: ١٤). أولئك الذين يعانون ويُقتلون بسبب علاقتهم بيَسُوعَ يُدعون أيضاً شهود أمناء (رج أنتيباس في ٢: ١٣؛ قا؛ ٦: ٩؛ ١١: ٣، ٧).

لاحظ كيف تسكر الزانية العظيمة، بابل، مِنَ دم شهود يَسُوعَ (١٧: ٦). بلاشك أن ما يقف في الطليعة مازال مظهر الشخص كشاهد جدير بالثقة بيَسُوعَ وليس مَوْتِ الشخص.

٦. عب مختلف عن كتابات ع. ج الأخرى في أنه يستخدم الفعل *martyreō* حصرياً في المبني للمجهول وبشكل رئيسي في عب ١١. الشخص الّذِي يحمل شهادة، مؤكداً إيمان الشخص المذكور اسمه، هُوَ الله نفسه (١١: ٢، ٥، ٣٩). فأولئك الذين يحمل مصيرهم كُل علامات شهادة الإيمَانِ ينالون الشهادة، بمعنى أن الله يعرفهم. يتفق مع هَذَا أن هؤلاء النَاس، الذين أجيز لَهُم بسبب التمسك بشدة برجاء إيمانهم، يُطلق عليهم في ١٢: ١ "سَحَابَةٌ مِنَ الشُّهُودِ" لكنيسة الزمن الحاضر.

٧. ما هُوَ تطبيق هَذَا الموضوع على المؤمنين اليوم؟ **(أ)** الاستخدام المتكرر لموضع الشهادة في ع. ج يؤكد أهمية الأساسات التاريخية للديانة الْمَسِيحَية. فالرسل، الذين كانوا مع يَسُوعَ مِنَ بداية خدمته، هم شهود عيان، ليضمنوا حقائق حَيَاةٍ، وموت، وقيامة يَسُوعَ. تشهد الأناجيل عَلَى هذا، كما يشهد بُولسُ في ١كو ١٥: ١ - ٨. هذه رسالة قوية في ضوء أولئك الذين يرفضون تاريخية الكثير مِنَ الاناجيل. في مفهوم المعنى القانوني لمشتقات هذه الْكَلِمَةَ يقدم إنجيل يُوحَنَّا عَلَى نحو خاص مسرح للجدال الأكثر استمراراً في ع. ج. يَسُوعَ هنا لَهُ قضية مع العالم. تتضمن شهاداته يُوحَنَّا الْمَعْمَدَان، والنصوص الكتابية، والآب، وكلماته وأعمالهُ، وفيما بعد الرسل والرُوحَ القدس. إن العالم يعارضها، ممثلاً في الْيَهُود الغير مؤمنين.

(ب) في رؤ يقع التأكيد عَلَى الْمَسِيحَ "الشَّاهِدُ الأَمِينُ الصَّادِقُ" (٣: ١٤)، الّذِي يسلك كالنموذج الأصلي لمجموعة الْمُؤْمِنِينَ الأمناء، الّذِي لا بُدّ أن يحافظ عَلَى نفس الشهادة حتى عند بذل الحَيَاةُ نفسها (قا؛ ١تي ٦: ١٢ - ١٦). غالبا ما يستلزم الشَّاهِدُ الأَمِينُ مُعاناة واضطهاد الْمَسِيحَيون عَلَى وشك أن يدخلوا فترة اضطهاد قاسي، وبعضهم سيساقون إلى المحاكم ويُحكم عليهم بالموت. لِهَذا السبب يشجعهم رائي بطمس على أن يكون "عِنْدَهُمْ شَهَادَةُ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (رؤ ١٢: ١٧؛ قا؛ ٢٠: ٤. لذلك ليس مِنَ المدهش أنه أينما واجه الْمَسِيحَيون مقاومة ومحاكمات قانونية عدائية لأجل شهادتهم فإن هَذَا الكتاب كان مصدر الإلْهَام.

٣٤٥٧ (*martyrion*، شهادة، دليل، برهان) ← ٣٤٥٦.
٣٤٥٨ (*martyromai*، يشهد، يحمل شهادة، يؤكد)← ٣٤٥٦.
٣٤٥٩ (*marrys*، شاهد) ← ٣٤٥٦.

٣٤٦٣ μαστιγόω، μαστιγόω (*mastigoō*)، يضرب بالسوط، يجلد، سوط، يُعاقب (٣٤٦٣)؛ μάστιξ، (*mastix*)، جَلدة، ضربة، جلد، عذاب (٣٤٦٥)؛ μαστίζω، (*mastizō*)، يُجلد، يُضرى بالسوط، سوط (٣٤٦٤)؛ κολαφίζω، (*kolaphizō*)، يلكم، يلطم (٣١٣٩)؛ δέρω، (*derō*)، يضرب، يجلد (١٢٩٦)؛ πατάσσω، (*patassō*)، يضرب، يُهلك (٤٢٥٠)؛ πληγή، (*plēgē*)، ضربة، جرح، يعصف (٤٤٣٥)؛ ὑπωπιάζω، (*hypōpiazō*)، الضربة تحت العين، يقمع، يُسيء المعاملة (٥٧٢٤)؛ φραγέλλιον، (*phragellion*)، سوط، يجلد (٥٨٤٨)؛ φραγελλόω، (*phragelloō*)، يجلد، يضرب بالسوط (٥٨٤٩).

ث ي& ع. ق ١. تشير كلمات متنوعة في ث ي إلى العنف الْجَسَدِي، تُميز غالباً بالطريقة التي يُوجه بها العنف. مِنَ بين تلك التي ترد في ع. ج، *derō* تعني في الأصل يسلخ البشرة أو يقشر الجلد، لكنها جاءت لتعني يضرب. *mastizō* و*mastigoō* يشيران إلى شكل أكثر قسوة مِنَ العقوبة ويُطبق مؤخراً (جنبا إلى جنب مع الكلمتين اللاتينيتين المستعارتين *phragellion* و*phragelloō*) عَلى العقوبة الرومانية للجلد التي رافقت المخالفات الكبيرة. تشتق *hypōpiazō* مِنَ عالم الملاكمة (حرفيا، يضرب أسفل العين؛ مِنَ ثَمّ، يعامل بقسوة،

يعامل بطريقة سيئة). طورت بعض هذه المفاهيم أيضاً معان مجازية (مثل؛ *plēgē* يمكن أن تعني محنة مُرسلة مِن قبل إلٰهٍ).

٢. أكثر الكلمات السالفة الذكر تكراراً في سب هي *plēgē*، و*patassō*، و*mastigoō*. إلى جانب استخدامهم الحرفي فإنهم جميعاً يُطبقون مجازياً عَلى الضربات والاحزان التي ينزل بها الله عَلى كل مِن الأمم وشعبه. تُستخدم *plēgē* لضربات مصر (خر ١١: ١؛ ١٢: ١٣) وللخادم المتألم كـ"رَجُل أَوْجَاع" (أش ٥٣: ٣). تك ٨: ٢١ يستخدم مستقبل *patassō* "وَلا اعُودُ ايْضًا امِيتُ كُلّ حَيّ". يتوسل مز ٣٩: ١٠ "ارْفَعْ عَنّي ضَرْبَكَ [*mastix* في الجمع]". ترد *derō* فقط بمعنى يسلخ الجلد (لا ١: ٦).

ع. ج ١. تُستخدم هذه الكلمات المتنوعة بمعنى حرفي في ع. ج. **(أ)** *derō* (لو ٢٢: ٦٣)، و*phragelloō* (مت ٢٧: ٢٦؛ مر ١٥: ١٥)، و*mastigoō* (يو ١٩: ١) يصفون الجلد الذي لاقاه يَسُوعَ. لقد ضربه أيضاً الجنود (*rhapizō*، مت ٢٦: ٦٧؛ *rhapisma*، مر ١٤: ٦٥؛ يو ١٩: ٣؛ ومر أيضاً بهم *mastigoō*. (*kolaphizō* ترد في تنبؤات الآلام (مت ٢٠: ١٩؛ مر ١٠: ٣٤؛ لو ١٨: ٣٢). يظهر تَعْلِيمَ يَسُوعَ في الأمثال أنه تنبأ عن هذه المعاملة لنفسه (*derō* في مت ٢١: ٣٥؛ مر ١٢: ٣، ٥؛ لو ٢٠: ١٠ - ١١).

(ب) تشير العديد من النصوص إلى العقوبة مِنَ اليَهُود. يمكن أن يتوقع التلاميذ الجلد (*mastigoō*، مت ١٠: ١٧؛ ٢٣: ٣٤)، والضرب (*derō*، مر ١٣: ٩). يصف أع ٥: ٤٠ وَ ٢٢: ١٩ أمثلة للضرب مِن قبل السلطات اليهودية. يُقدم مثال عَلى أولئك الذين جُلدوا لسبب إيمانهم في عب ١١: ٣٦.

(ج) تذكر أيضاً العقوبة مِن قبل الحكام المدنيين، ربما أحياناً كحالة مِن التحقيق تحت التعذيبْ (أع ١٦: ٢٣، ٣٣؛ ٢كو ١١: ٢٣ - ٢٤، *plēgē*؛ أع ١٦: ٣٧، *derō*؛ ٢٢: ٢٤، *mastix*).

٢. تُستخدم بعض هذه الكلمات بمعنى مجازي. **(أ)** الله يؤدب ويجلد (*mastigoō*) شعبه لخيرهم (عب ١٢: ٦؛ قا؛ أم ٣: ١٢). يشجع بُولُسُ المُؤْمِنِينَ عَلى أن يستبقوا في عمل هَذَا عبر الإنضباط الذاتي (١كو ٩: ٢٧، *hypōpiazō*؛ قا؛ ١١: ٣٠ - ٣١).

(ب) في مر ٣: ١٠؛ ٥: ٢٩؛ لو ٧: ٢١ تدل *mastix* عَلى مرض جسماني بمعنى معاناة أو محنة. إنها تعكس الاعتقاد بأن المرض كان تأديب مِنَ اللهُ، رغم أن يَسُوعَ أنكر أي ترابط ضروري بين المرض والخطية (يو ٩: ٣).

(ج) في الصلب ضُرب (*patas-so*) الرّاعِيَ نفسه من اللهُ (مت ٢٦: ٣١؛ قا؛ زك ١٣: ٧؛ أش ٥٣: ٣ - ٤). وهكذا تحمل قضاء الله. في ١بط ٢: ٢٤ *mōlōps* تعبر عن التناقض الظاهري: بِجَلْدَتِهِ شُفِيتُمْ.

(د) اللهُ ينزل حكماً عَلى كُلّ الذين ثاروا ضده لكي يقتادهم ثانيةً إلى التوبة. *plēgē* تُستخدم تكراراً في رؤ لتجلي غضب الله. عندما يفشل الناس في التوبة يكون مصيرهم النهائي الدمار (٩: ٢٠ - ٢١؛ ١١: ٩؛ ١٥: ١).

(هـ) *kolaphizō* تستخدم حرفياً في مت ٢٦: ٦٧؛ مر ١٤: ٦٥؛ ١بط ٢: ٢٠؛ في ٢كو ١٢: ٧ تستخدم مجازياً لـ"شَوْكَةٌ (بُولُسُ) في الْجَسَدِ ملاك شَيْطَانَ ليلطمني". مِنَ المحتمل أن هَذَا نوع مِنَ المحن الْجَسَدية أو مِنَ المحتمل أولئك الذين يعترضونه. استجابةً لصلاة بُولُسُ ثلاث مرات لإزالتها يُعطي الرد "تَكْفِيكَ نِعْمَتِي، لأَنَّ قُوّتِي فِي الضُّعْفِ تُكْمَلُ" (١٢: ٩).

انظر أيضاً *paideuō*، يُربّ، يُوجّهُ، يُعلّمْ (٤٠٨٤)؛ *rhabdos*، قضيب، عصا (٤٨١١).

٣٤٦٤ (*mastizō*، يُجلد، يُضرب بالسوط، سوط) ← ٣٤٦٣.

٣٤٦٥ (*mastix*، جَلدة، ضربة، جلد، عذاب) ← ٣٤٦٣.

٣٤٦٧ (*mataiologia*، كلام عقيم، ثرثرة فارغة)، ←٣٤٦٩.

٣٤٦٨ (*mataiologos*، مُتكلم بالباطل) ← ٣٤٦٩.

٣٤٦٩ μάταιος، μάταιος، (*mataios*)، فارغ، عديم الفائدة، عديم القيمة، عقيم (٩٦٤٣)؛ ματαιότης، (*mataiotēs*)؛ فراغ، عبث، بُطل (٣٤٧٠)؛ ματαιόω، (*mataioō*)، يُعد عقيماً (٣٤٧١)؛ μάτην، (*matēn*)، بلا جدوى، بلا نهاية (٣٤٧٢)؛ ματαιολογία، (*mataiologia*)، كلام عقيم، ثرثرة فارغة (٣٤٦٧)؛ ματαιολόγος، (*mataiologos*)، مُتكلم بالباطل (٣٤٦٨).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي *mataios* تعني باطل ككل مِنَ السبب والتأثير. ومن هنا تعني كلّ مِنَ بلا أساس، وهمي، وباطل، وبلا جدوى، بلا تأثير، بلا هدف. تحمل هذه الكَلِمَةَ ومشتقاتها كخلفيتهم مجموعة قيم معينة، ومعايير أخلاقية، وحقائق دينية. يقع سلوك أي شخص يتجاهل أو يخالف هذه تحت حكم كونه *mataios*. لذا تصبح حَيَاةُ الفرد مظهراً خادعاً، ويمكن أن يُسمى هَذَا الشخص أحمق أو حتى مجرم. ينصح العالم اليوناني بالتأمل والتعقُل ليحميا مِنَ مثل هذه الانحرافات.

للتحقق مِنَ *mataiotēs* صاغ إيسشيلوس الفكر المقابلة *me mataion*، التي تظهر نفسها في *sōphrosynē*، (٥٤٠٨). لم تمتلك الآلِهَة القوة بشكل فعّال كي تتغلب عَلى *mataiotēs* السلبية. مِنَ الواضح أن الصراع بين *mataios* و*me mataion*، مجرد مظهر شخص وكيانه، ضُعف في عصر متأخر.

٢. استخدمت سب هذه الكَلِمَةَ لترجمة كلمات عبرية مختلفة التي تدل على السمات المختلفة للبَطل، أو المكر، أو العدم. فأولئك الذين يمكن أن يطلق عليهم *mataios* يقاومون حقيقة الله في وحيه ودعواه عليهم. أحد أمثلة مواجهة يهوه الشديدة للباطل في الوصية الثالثة: "لا تَنْطِقْ بِاسْمِ الرّبِّ إِلٰهِكَ بَاطِلاً" (خر ٢٠: ٧).

mataios ترد في ع. ق بصورة رئيسية في ثلاثة سياقات، **(أ)** الأنبياء الذين يتحدثون دون أن يُبعثوا ويلفظون بوحي خيالاتهم وكأنه كلمة الله باطلاً. كلامهم كذب وخداع تحت حكم الله (قا؛ إر ٢٣: ٦ - ٣٢؛ مرا ٢: ١٤؛ حز ١٣: ٦ - ٩؛ زك ١٠: ٢). أي أحد يتبعهم يقع فريسة للباطل. صف ٣: ١٣ يعد بالتوقف النهائي عن الأكاذيب والباطل.

(ب) تُستخدم *mataios* غالباً كتعيين للأصنام، ولصنع الأصنام، وعبادتها. تُستخدم *ta malaia* (الأشياء الفارغة أو الأشياء العقيمة) غالباً كأفعال متعدية لأسماء آلِهَة شعوب غريبة (٢أخ ١١: ١٥؛ أش ٢: ٢٠). إنها "لا شئ".

(ج) الشخص التقي في ع. ق ليس بغافل عن ضلال وبُطل الحَيَاةُ البشرية (مز ١٠٣: ١٤ - ١٦؛ أي ١٤: ١ - ٦ وغالباً في أماكن أخرى) والأفكار (مز ٩٤: ١١). في جا يُكْشف هَذَا الوعي إلى درجة الشك الظاهر: "الْكُلُّ بَاطِلٌ" (*mataiotēs*؛ رج ملاحظة ت. ي؛ جا ١: ٢؛ قا؛ ٢: ١ وغالباً). شكوكية المعلم لا تستطيع فهم حكم الله ولا المعنى الخاص لحياته. يظل هناك وحيداً معزولاً في الوجود المأساوي، الذي له رثاء عَلى بُطلان الوجود. يمكن توضيح هَذَا جزئياً ببعد الكاتب بمرور الوقت عن أعمال الله القديرة في التاريخ، وبغياب تدخل الله في أثناء العالم في الحاضر. على الرغم من هذا، يُقيد المعلم مِنَ الخوض إلى العدمية بمثل هذه الإثباتات للحَيَاةُ كـ ٢: ٢٥؛ ٣: ١٣؛ ٧: ١٤؛ ٩: ٧ - ١٠.

ع. ج بالمقارنة مع الاستخدام المتكرر لـ *mataios* في الأنبياء، فإن هذه الكَلِمَةَ ومشتقاتها ترد في ع. ج ١٤ مرة فقط. تشير فئة هذه الكَلِمَةَ بشكل عام إلى الفراغ والعبث. بنفس الحدة التي في ع. ق فإن

الحكم *mataios* يُنقل إلى كُلِّ شئٍ معارض لله ووصاياه، وقاحة الفكر البشري (رو ١: ٢١؛ ١كو ٣: ٢٠) العبادة الوثنية (أع ١٤: ١٥)، وطريقة خادعة للحَيَاةُ (يع ١: ٢٦؛ ١بط ١: ١٨).

١. في ١كو ٣: ٢٠ يجادل بُولُسُ ضد الحكمة العالمية الزائفة. حيث يجعل صليب يَسُوعَ أُولئك الذين كانوا يتصفون بالذكاء أغبياء أمام الله والبشرية. ويجد بُولُسُ برهاناً لَهُذا في مز ٩٤: ١١ "الرَّبُّ يَعْرِفُ أَفْكَارَ الإِنْسَانِ أَنَّهَا بَاطِلَةٌ". تقف الحكمة العالمية في تناقض مع جَهَالَةِ الصليب، التي هي حكمة الله للذين يؤمنون ١كو ١: ٢٤). يظهر الصليب جَهَالَةً، وضعفاً، وحُمقاً بالنسبة للتفكير الطبيعي.

في ١كو ١٥: ١٧ يصف بُولُسُ الإِيمَانِ الَّذِي ينكر حقيقة الْمَسِيحَ المقام عَلَى أنه بَاطِلٌ. إنه مازال تحت قوة الْخَطِيَّة ويزيل أساس الكيريجما، رسالة الْمَسِيحَ. يستخدم بُولُسُ *kenos* (← ٣٠٣١) مرتين في ١كو ١٥: ١٤. رغم ذلك، نظراً لأن قيامة يَسُوعَ حدثت بالفعل كعمل الله فإن الإِيمَانِ ليس "بَاطِلاً" (*mataia*).

٢. الْهُجوم النبوي عَلَى الأوثان مستمر في الوعظ التبشيري (أع ١٤: ١٥). لا يسمح ظهور الله في الْمَسِيحَ بعبادة آلِهَة غريبة، أو بشر، أو صور كإلهية. أثناء الوعظ بالإنجيل يتحول الناس مِنَ هذه "الأباطيل" العديمة القيمة (مثل زيوس وهَرْمَسَ ١٤: ١٢) إلى الإِلَهُ الحي.

٣. إنّ طريقة الْكَنِيسَةِ المقدسة للحَيَاةُ تتناقض مع الطريقة الوثنية في ١بط ١: ١٤ - ١٨. يقدم مَوْتِ الْمَسِيحَ البذلي فداء مِنَ طريقة الحياة عديمة القيمة الموروثة مِنَ الأسلاف(١: ١٨). يفهم الْمَسِيحَي الأممي *mataios* هنا عَلَى أنها عبادة الأوثان، التي كانت جذر طريقة الحياة الأولى الغير مقيّدة. وطبقاً لـ يع ١: ٢٦ فإن ديانة الشخص تكون "بَاطِلَة" إذا كانت ظاهرية لكنها في نفس الوقت مُكرسة لثرثرة غير مقيدة (قا؛ ٢بط ٢: ١٨).

٤. في رو ٨: ٢٠ يرى بُولُسُ أن الخليقة كلَهُا معرضة (*mataiotēs*) "للبُطل"). فهي في عبودية الفساد (٨: ٢١). لكن هَذِه القابلية للفساد أيضاً تُجتاز لأنها ليست اختياراً ذاتياً بل فُرضت مِنَ قبل الخالق، لذلك قد يُكشف لَهُ عظمته المستقبلية. لذلك لا يوجد أنين فقط (٨: ٢٢)، لكن انتظار للفداء مؤسساً جيداً (٨: ١٩). وفقاً لـ أف ٤: ١٧، *mataiotēs* هي سمة الطريقة الوثنية للتفكير والحَيَاةُ. في نكران الجميل يتخلى البشر عن الله، مصدر الحَيَاةُ، ويكرسون أنفسهم للاأخلاقية "بِبُطْلِ ذِهْنِهِمْ".

٥. *mataioō* ترد في سب كلَهُا تقريباً في المبني للمجهول بمفهوم يُكرس للباطل (قا؛ إر ٢: ٥). رو ١: ٢١ يتحدث عن البشر ككونهم مسئولين عن هَذَا (قا؛ التعليقات على ٨: ٢٠). إنهم يُكرسون للتفاهة لأَنَّهُمْ ينكرون عَلَى نحو بغيض عن الله الكرامة، الخاصة به بشكل عادل.

٦. *matēn*، بلا جدوى، ترد في مت ١٥: ٩؛ مر ٧: ٧؛ قا؛ أش ٢٩: ١٣. *mataiologia* (١ تي ١: ٦) تعني ثرثرة فارغة، "كلام بلا معنى". يحدث هَذَا عندما لا يلتزم الناس بما حدده الله لَهُم: "الْمَحَبَّةُ مِنْ قَلْبٍ طَاهِرٍ، وَضَمِيرٍ صَالِحٍ، وَإِيمَانٍ بِلاَ رِيَاءٍ" (١: ٥؛ قا؛ ٢بط ٢: ١٨). يوجدُ كثيرون "يَتَكَلَّمُونَ بِالْبَاطِلِ" (*mataiologoi*، تي ١: ١٠) ومُخادعون، خاصة بين حزب الختان.

انظر أيضاً *kenos*، فارغ، رمزياً: بدون محتوى حقيقي أو قدرة (٣٠٣١).

٣٤٧٠ (*mataiotēs*، فراغ، عبث، بُطل) ← ٣٤٦٩.
٣٤٧١ (*mataioō*، يُعد عقيماً) ← ٣٤٦٩.
٣٤٧٢ (*matēn*، بلا جدوى، بلا نهاية) ← ٣٤٦٩.
٣٤٧٩ (*machaira*، سيف) ← ٤٤٨٣.
٣٤٨٠ (*machē*، معركة، قتال، نزال، خصومة) ← ٤٤٨٣.
٣٤٨١ (*machomai*، يُحارب، يتشاجر، يتنازع) ← ٤٤٨٣.
٣٤٨٣ (*megaleios*، عمل عظيم، عمل هائل) ← ٣٤٨٩.
٣٤٨٤ (*megaleiotēs*، عظمة) ← ٣٤٨٩.
٣٤٨٦ (*megalynō*، يعظّم، يتعظم) ← ٣٤٨٩.
٣٤٨٨ (*megalōsynē*، العظمة، الفخامة) ← ٣٤٨٩.

٣٤٨٩ **μέγας**، μέγας (*megas*)، عظيم، كبير (٣٤٨٩)؛ μεγαλύνω (*megalynō*)، يعظّم، يتعظم (٣٤٨٦)؛ μεγαλειότης (*megaleiotēs*)، عظمة (٣٤٨٤)؛ μεγαλωσύνη (*megalōsynē*)، العظمة، الفخامة (٣٤٨٨)؛ μεγαλεῖος (*megaleios*)، عمل عظيم، عمل هائل (٣٤٨٣)؛ μείζων (*meizōn*)، أعظمُ مِنَ (٣٥٠٥).

ث ي&ع. ق ١. (أ) *megas*، كبير، نقيض *mikros*، صغير (← ٣٦٢٥). يتراوح استخدامها مِنَ قِيَاس الأشكال المادية والفضائية إلى معاني المنزلة. وفقاً للسياق يمكن أن تعني *megas* تام النمو، هاماً، ذا مغزى، قوياً. في استخدامها كلقب شرف ترد تكراراً في صيغة تهليل *megas theos* ("إلَهُ عظيم")، وبارتباط مع أسماء آلِهَة. *meizōn* هي صيغة المقارنة الصغرى وَ *megistos* المقارنة القصوى.

(ب) الفعل المشتق *megalynō* يعني يُعظِّم ويمكن أن يستخدم مجازياً بمعنى يُمدح، يُمجد. *megaleiotēs*، عظمة، فخامة، وَ *megalōsynē*، سلطان، فخامة غير مصدق عليهما في أدب ما قبل الْمَسِيحَي. *megaleia*، أعمال صالحة وقديرة، هي الجمع الحيادي لـ *of megaleios* تستخدم كاسم.

٢. (أ) في سب ترد *megas* حوالي ٨٢٠ مرة في كتابات مختلفة في ع. ق؛ ترد *megalynō*، ٩٣ مرة. *megas* تترجم كلمات عبرية مختلفة، التي تقترح أن المترجمين لم يكونوا يحاولون أن يجدوا مصطلحاً يونانياً متفقاً لكل كلمة عبرية، لكنهم كانوا يُعممون.

(ب) بالمقارنة مع الاستخدام الواسع النطاق للصفة فإن الاسماء المشتقة في سب لَهُا دلالة واضحة. بالإضافة إلى آيتين في الأبوكريفا (١إسد ١: ٥؛ ٤: ٤٠) تُستخدم *megaleiotēs* في إر ٣٣: ٩ (= سب ٣٣: ٩) و دا ٧: ٢٧ بالارتباط مع حقيقة أن عمل الله في إِسْرَائِيل سيمتد إلى جميع شعوب الأَرْض بقوة ومجد. *megalōsynē* ترد ٢٧ مرة، بشكل أساسي في تعبيرات عن عظمة وقوة الله الفائقين (مثل؛ ٢صم ٧: ٢٣)، واضحة بشكل خاص في فدائه لإِسْرَائِيلَ. وبنفس الطريقة تُستخدم الْكَلِمَةَ في ١أخ ١٧: ١٩ ومز ١٥٠: ٢ لتؤكد مشيئة الله الخلاقة وربوبيته عبر التاريخ. يوجد تأكيد مزدوج هنا: **(أ)** لوصف عظمة الله و**(ب)** لدعوة الناس ليروا ويسبحوا عظمة الله، أي لِيمجدوه.

(ج) *megaleia* لَهُا نفس المصدر الحصري تقريباً لأعمال يهوه القديرة (مثل؛ تث ١١: ٢؛ مز ١٠٦: ٢١). في مرات يقدم ع. ق يهوه كأعظم مِنَ جميع الآلِهَة (قا؛ خر ١٨: ١١؛ مز ٧٧: ١٣).

ع. ج ١. يُستشهد بمشقات كلمة *megas* أكثر مِنَ ٢٠٠ مرة في ع. ج. وترد الصفة بشكل خاص كثيراً في كتابات لو؛ وبارزة أيضاً في الرسائل المتأخرة مِنَ ع. ج، بينما تظهر المشتقات نادراً في الكتابات البُولُسية المبكرة. يوجد أكبر ورود لَهُا (٨٠ مرة) في رؤ. عبارة "صغير وكبير"، بمعنى الكل دون تمييز، مطابقة لـ أع و رؤ (مثل؛ أع ٨: ١٠؛ ٢٦: ٢٢؛ رو ١١: ١٨؛ ٢٠: ١٢؛ قا؛ تك ١٩: ١١؛ ١صم ٣٠: ٢).

(أ) *megas* تمثل أهمية في الأقوال الإزائية المختلفة ليَسُوعَ. تكشف هذه رفضه الجهاد الرباني وراء التقوى كما كان يُمارس في عالم منقسم عَلَى نحو صارم إلى كبير وصغير، أي إلى أناس مِنَ مستوى

أعلى ومستوى أدنى. تتعلق هذه الأقوال بالمكافآت والعظمة الحقيقية في مَلَكُوتُ السموات. إنها تناقض الاتجاه الفريسي للوصايا (مت ٥: ١٩ - ٢٠)، وتحذر مِنَ العداوة الإنسانية، وتدعو لمحبة الأعداء (قا؛ لو ٦: ٢٣، ٣٥، كُلّ منهما يستخدم *polys*). يسطع اتجاه يَسُوعَ في تَعْلِيمِه عن السبت، الّذِي يقود إلى إعلانِ أن "إِنَّ هَهُنَا أَعْظَمَ مِنَ الْهَيْكَلِ!" (مت ١٢: ٦، *meizōn*)، بمعنى أن نظام مَلَكُوتُ الله موجود في أعمال يَسُوعَ وشخصه.

(ب) حالات *megas* في رؤ مرتبطة بالشكل الرؤيوي للسفر (قا؛ مت ٢٤: ٢١، ٢٤، ٣١؛ لو ٢١: ١١، ٢٣). إنها تستخدم في الرمزية الكبيرة الأهمية التي تميز البعد الأخروي للأحداث، مثل؛ اليوم (رؤ ٦: ١٧)، والزلزلة (١٦: ١٨)، والمدينة (١٨: ٢، ١٠، ١٦، ١٨ - ١٩، ٢١). إن ما يثير الدهشة بشكل بارز هُوَ ورود *phōnē megalē* ٢١ مرة، "صَوْتاً عَظِيماً". يوضح هَذَا التعبير سلطان الله، الّذِي يحجب كُلّ الأصوات الأخرى لرسلَهُ (مثل؛ رؤ ١: ١٠؛ ٥: ٢؛ ٧: ٢؛ ١٠: ٣؛ ١١: ١٥؛ ١٦: ١؛ ٢١: ٣). تُسمع أيضاً ملاحظة السلطة الإِلَهِيّة في الصوت العالي للجمع الّذِي يسبحه (٥: ١٢؛ ٦: ١٠؛ ٧: ١٠؛ ١٩: ١). هذه العبارة تحمل معنى مشابهاً في الاناجيل، حيث تستخدم لكل مِنَ صرخة يَسُوعَ عَلَى الصليب (مت ٢٧: ٥٠؛ مر ١٥: ٣٧؛ لو ٢٣: ٤٦) ولصرخة رعب الشياطين (٤: ٣٣).

٢. *megaleiotēs* تستخدم مرتين لسلطان، وسمو، وجلال الله (لو ٩: ٤٣؛ ٢بط ١: ١٦) ومرة "الإِلَهَةِ الْعَظِيمَةِ" المفترضة أرطاميس (أع ١٩: ٢٧). *megalōsynē* ترد في عب ١: ٣؛ ٨: ١؛ يهود ٢٥ كنائب عن الله، معبرة عن سلطانه السامي. *megaleios* ترد فقط في أع ٢: ١١ (في صيغة الجمع) حيث يهود الشتات الذين يزورون أورُشَلِيمَ يعبرون عن الدهشة عند سماع أتباع يَسُوعَ يعلنون "بِعَظَائِمِ الله في لغاتهم.

٣. في يو تبرز صيغة المقارنة *meizōn* دعوى يَسُوعَ والتأثير الفريد لعملِهُ. في السلطان هُوَ "أَعْظَمُ" مِنَ يَعْقُوب، أو إِبْرَاهِيمَ، أو أي شخص آخَر، لأنه يهب الحَيَاةُ (٤: ١٢؛ ٥: ٢٠، ٣٦؛ ٨: ٣٥). لقد أعطيت أعمالهُ مِنَ قبل الآب، الّذِي، برغم الاتحاد والمساواة اللذين يوجدان بين الاثنين، هُوَ "أَعْظَمُ" مِنَ يَسُوعَ نفسه (١٠: ٢٩؛ ١٤: ٢٨). المهمة التي يرسل بها الآب الابْنَ متوازنة بطاعة الابْنَ في تنفيذ عملهُ ومحبته.

٤. *megas* تحمل مغزى خاص في عدد مِنَ الفقرات بأهمية لاهوتية خاصة. يقوم تَعْلِيمَ يَسُوعَ شيئاً جديداً.

(أ) في مت ٢٢: ٣٦، ٣٨ يُسأل يَسُوعَ سؤالاً مثيراً للخلاف عن "أَيَّةُ وَصِيَّةٍ هِيَ الْعُظْمَى" (قا؛ مر ١٢: ٢٨). يُعدُّ استخدام *megalē* الإيجابي بدلاً مِنَ صيغة المقارنة القصوى *megistē* سامياً. أكد بعض التَّعْلِيمَ الرباني الأهمية المعادلة لجميع الوصايا، لكن كان يوجد أيضاً ميل في اليهودية للبحث عن مبدأ فردي. يجيب يَسُوعَ بالإشارة إلى الوصية المزدوجة لمحبة الله والقريب، وهو بهذا يصنع ربطاً أصلياً بين تث ٦: ٥ ولا ١٩: ١٨، ربطاً نادراً ما يتم القيام به في الفكر القانوني اليهودي. علاوة عَلَى ذلك، فإن الأعمال التي يقوم بها يَسُوعَ و"الأعمال الأعظم" التي سيقوم بها التلاميذ يجب فهمها كربط لِهَذِه الْمَحَبَّةِ لله ومحبة الناس الآخرين. وفقاً ليَسُوعَ لاَ بُدّ أن تكون الْمَحَبَّةِ التي في شكل خدمة هي أساس كُلّ أعمالنا (← *agapē*، ٢٧).

(ب) في القسم الموازي في لو ترتبط إجابة يَسُوعَ بمثل السامري الصَّالِحُ (١٠: ٢٥ - ٣٧). يوضح هَذَا كيف- في فهم يَسُوعَ للمحبة- يُطبّق مستوى خاص لتقدير العظمة والصِغر؛ تلك القصة هي المثال الأعلى لأولئك الذين يريدون أن يطيعوا الوَصِيَّةِ "الْعُظْمَى" المزدوجة: شخص يظهر الْمَحَبَّةِ لله بمحبة قريبه.

(ج) هكذا، فيما يتعلق بالوظيفة، فإن "الوَصِيَّةِ الْعُظْمَى" تسير جنباً إلى جنب مع تعريف العظمة والصغر في مَلَكُوتُ الله، كما يظهر في الفقرة حيث يجادل التلاَمِيذِ عن الأسبقية الشخصية (مت ١٨: ١ - ٥؛ مر ٩: ٣٣ - ٣٧؛ لو ٩: ٤٦ - ٤٨). يظهر يَسُوعَ الموجز الصَّحِيحَ الاسمي لتلاَمِيذِه. إن يضع طفلاً في وسطهم ويعلن "فَمَنْ وَضَعَ نَفْسَهُ مِثْلَ هَذَا الْوَلَدِ (بمعنى يعترف بصغره) فَهُوَ الأَعْظَمُ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ" (مت ١٨: ٤).

(د) في هَذَا الانخفاض وإعادة التقييم للترتيبات العالمية للأسبقية يبرز بناء المجتمع الْمَسِيحَي - المحدد بنموذج الْمَسِيحَ - كشركة مبنية عَلَى خدمة الآخرين (قا؛ لو٢٢: ٢٦ - ٢٧، حيث "الأَعْظَمُ" تُستخدم كمرادف لـ"الّذِي يخدم"؛ قا؛ مت ٢٠: ٢٦؛ ٢٣: ١١؛ مر ١٠: ٤٣ - ٤٤). يجب فهم المناقشات المتعلقة بالعظمة والصغر ليوحنا الْمَعْمَدَانِ بنفس الطريقة (مت ١١: ١١؛ لو ٧: ٢٨). يَسُوعَ - لدرجة أنه يعلن اقتراب مَلَكُوتُ الله - يقوم بأَعْظَمُ عمل بينما لازال الْمَعْمَدَانِ ينتمي للعصر السابق للتوقع.

انظر أيضاً *mikros*، صغير، قليل (٣٦٢٥).

٣٤٩٣ (*methermēneuō*، يترجم، تفسير) ← ٢٢٥٧.

٣٤٩٤ (*methē*، سُكر) ← ٣٥٠١.

٣٤٩٧ (*methodeia*، طريقة، خاصة: مكيدة، حيلة) ← ٣٨٤٧

٣٤٩٩ (*methyskō*، السبب لأن يسكر) ← ٣٥٠١.

٣٥٠٠ (*methysos*، سكّير) ← ٣٥٠١.

٣٥٠١ μεθύω، μεθύω (*methyō*)، يسكر (٣٥٠١)؛ μεθύσκω (*methyskō*)، السبب لأن يسكر (٣٤٩٩)؛ μέθυσος (*methysos*)، سكّير (٣٥٠٠)؛ μέθη (*methē*)، سُكر (٣٤٩٤)؛ πάροινος (*paroinos*)، مدمن خمر (٤٢٣٢).

ث ي&ع. ق ترد هذه الكلمات بانتظام في اليونانية الْهِيلينية في ارتباط مع السكر في الغنوسية غالباً ما يرتبط السكر بـ *agnōsia* في تناقض مع *gnōsis* الحقيقي (قا؛ مو سل١١: ٨). في سب *methyō*، مُسكر بالنبيذ، مألوفة لدرجة كافية (قا؛ تك ٩: ٢١؛ أش ١٩: ١٤؛ ٢٨: ١؛ يؤ ١: ٥). يمكن أن تستخدم الْكَلِمَةَ أيضاً للانتعاش الّذِي يجلبه المطر للأرض الجافة (مز ٦٥: ١٠؛ أش ٥٥: ١٠). *methē*، مُسكر، ترد في أم ٢٠: ١؛ أش ٢٨: ٧؛ حز ٢٣: ٣٣. تستخدم *methyskō* أحياناً مجازياً كما في أش ٣٤: ٥، حيث سيف يهوه يشرب ملئه، بالدم كشراب مُسكر (٣٤: ٧؛ ٤٩: ٢٦).

ع. ج في ع. ج ترد *methysos* و*methē* في قوائم النقائص (رو ١٣: ١٣؛ غل ٥: ٢١؛ ١كو ٥: ١١؛ ٦: ١٠)؛ يُرى السُكر هنا كعنصر لطريقة قديمة للحَيَاةُ متروكة الآنَ. مِنَ العلامات المميزة للاتجاه البوليس ١تس ٥: ٦ - ٧، حيث - بوعي وشك النهايةِ - يصدر الرسول تحذيراً قوياً ضد أخطار السكر. يرتكز النقاش عَلَى الإِيمَانِ الراسخ الّذِي يعيشه الْمَسِيحَيون الآنَ في ضوء عهد الْمَسِيحَ الجديد. نظراً لأن السكر اختبار كابوس فإنه متعارض مع الْمَسِيحَية الحقيقية (قا؛ مت ٢٤: ٤٩؛ لو ١٢: ٤٥؛ ٢١: ٣٤).

هَذَا التعارض يمكن أيضاً أن يُقلل مِنَ حقيقة أن الْمَسِيحَي ممتلئ بالرُّوحَ (أف ٥: ١٨؛ قا؛ أع ٢: ١٥)، حالة تظهر ذاتها ليس في نشوة أو تجارب باطنية لكن في تسبيح طقسي (أف ٥: ١٨ - ٢٠) وفي إلتزام أخلاقي (٥: ٢١ - ٦: ٩). يبرز تعارض السكر والاختبار الْمَسِيحَي عَلَى نحو واضح في سياق العشاء الرَّبَّانِي (١كو ١١: ٢٠ - ٢١). ربما كانت العبادة الديونيسية، بتأكيدها عَلَى السكر الديني، تؤثر عَلَى بعض الْمَسِيحَيين في كورنثوس.

في رؤ ١٧: ٢ توصف الوثنية عَلَى نحو واضح كسكر بخمر الزنى، مِنَ المحتمل بتلميح مباشر إلى السمة السكرية والطقسية العربدية

لبعض العبادات الشائعة. في ١٧: ٦ تُسكر المرأة - التي ترمز للقوة المعارضة لله داخل العالم - بدم القديسين.

paroinos هي الْكَلِمَةَ المميزة للسكر في الرسائل الرعوية؛ في ١تي ٣: ٣ وتي ١: ٧ تمثل أحد العوامل الغير مؤهلة لوظيفة الأسقف. كلمتان أخريتان - *kraipalē*، سكر (لو ٢١: ٣٤)، وَ *oinophlygia*، إدمان الخمر (١بط ٤: ٣) - ترد كُل منهما مرة، كلاهما كصفة غير متوافقة مع الحَيَاةُ الْمَسِيحية.

انظر أيضاً *nēphō*، يصحو، صاح (٣٧٦٨).
٣٥٠٥ (*meizōn*، أعْظَمُ من) ← ٣٤٨٩.

٣٥٠٦ μέλας، μέλας، (*melas*)، أسود (٣٥٠٦).

ث ي& ع. ق *melas* تعني ظلام، أسود، وفي مفهوم منقول تعني فاسداً أو مبهماً. وهي ترد في سب كأسود (قا؛ نش ١: ٥؛ زك ٦: ٢)؛ يستخدم فيلو ويوسيفوس *melas* مجازياً كإشارة لغريب، والحداد، والمحنة الشخصية.

ع. ج الحيادي لـ *melon* يعني حبر في ٢كو ٣: ٣؛ ٢يو ١٢؛ ٣يو ١٣. *melas* تتناقض مع *leukos*، أبيض (← ٣٣٢٨)، في مت ٥: ٣٦: "وَلاَ تَحْلِفْ بِرَأْسِكَ لأَنَّكَ لاَ تَقْدِرُ أَنْ تَجْعَلَ شَعْرَةً وَاحِدَةً بَيْضَاءَ أَوْ سَوْدَاءَ". ربما لدينا هنا تعقيد للأفكار؛ فالحلف كان أحياناً بالرأس، وفي بعض الحالات كان يُرمز للنذر بقص الشعر (قا؛ قض ١٣: ٥؛ أع ١٨: ١٨). علاوة عَلَى ذلك، يؤكد للتلاَمِيذِ في بعض المرات أن شعور رؤوسهم جميعاً معدودة وهكذا لن يهلكوا (مت ١٠: ٣٠؛ لو ١٢: ٧؛ أع ٢٧: ٣٤). إننا لا نقدر أن نتحكم في الوقت؛ فنذورنا لا يمكن أن ترجع الوقت بتحويل الشعر الأبيض إلى الشعر الأسود الخاص بالشباب مرة أخرى. ومع ذلك يمكننا أن نثق أنه في رعاية الله التدبيرية لن يصيبنا شيئاً بدون إرادته.

في رؤ ٦: ٥ يحمل راكب الحصان الأسود ميزاناً، يرد صوت إرتفاع أسعار الطعام، مِنَ المحتمل إشارة إلى مجاعة مُرسلة كدينونة. الصورة الرؤيوية مشتقة مِنَ الخيول الأربعة في زك ٦: ٢، التي تمثل السيادة العالمية لله. في رؤ ٦: ١٢ تصبح الشَّمْسُ "سَوْدَاءَ كَمِسْحٍ مِنْ شَعْرٍ"، علامة حداد. ظلمة الشَّمس تمثل رمزاً أُخروياً متواتراً لمجِئ الرَّبّ في الدينونة الَّذِي يقتبسه ع. ج مِنَ ع. ق (أش ١٣: ١٠؛ ٥٠: ٣؛ حز ٣٢: ٧؛ يؤ ٢: ١٠، ٣١؛ عا ٨: ٩؛ مت ٢٤: ٢٩؛ مر ١٣: ٢٤؛ لو ٢٣: ٤٥؛ أع ٢: ٢٠؛ رؤ ٦: ١٢؛ ٩: ٢).

٣٥٠٨ (*melei*، يبالي، يعتني، يكون قلقاً بشأن) ← ٣٥٣٣.

٣٥١٦ μέλλω، μέλλω، (*mellō*)، يزمع، يوشك، يكون على وشك، يعتزم (٣٥١٦).

ث ي&ع. ق *mellō* تُتبع عموماً بمصدر، الَّذِي يشير إلى مقاصد الفاعل. لذا فإن *mellō* تعني "أنا قادر عَلَى، أنا أستطيع". ومع مصدر مستقبلي تعني "أنا عَلَى وشك أن، أنا أعتزم عَلَى". عندما يُنظر إلى العمل كإجباري مِنَ قبل الآلِهَة أو القدر أو قانون ما فإن *mellō* تعني شيئاً حتمياً وإصرارياً. عندما يتعطل العمل موضع المناقشة فلا يحدث أبداً فإن *mellō* تعني يتردد. اسم الفاعل *mellōn* يعني المستقبل، ما هُوَ على وشك الحدوث.

في سب تُستخدم *mellō* غالباً مع مصدر مضارع، عادة كمعادل لصيغة المستقبل الغير تام للفعل العبري. بعض مخطوطات سب لـ أش ٩: ٥ (= سب ٩: ٦) يرد بها *patēr ton mellontos aiōnos* (أب العصر الاتي).

ع. ج ١. في ع. ج *mellō* تعني نفس المعنى في ث ي: يعتزم، يضع في ذهنه (مثل؛ مت ٢: ١٣؛ لو ١٠: ١؛ ١٩: ٤؛ يو ٦: ٦، ١٥؛ ٧: ٣٥؛ عب ٨: ٥). إنها ترد تكراراً مع المصدر المضارع (٨٤ مرة) وأحياناً مع المصدر الماضي البسيط. *ti melleis* (أع ٢٢: ١٦) تعني "لِمَاذَا تَتَوَانَى؟".

٢. *mellō* تعني يجب أنّ، ينبغي، في سياق الأحداث التي تقع وفقاً لإرادة وحكم الله. إنها ترد في عبارات عن عمل الْمَسِيحَ الخلاصي، خاصة ألمه وموته. لذا يَسُوعَ "وَابْتَدَأَ يَقُولُ لَهُمْ عَمَّا سَيَحْدُثُ لَهُ" (مر ١٠: ٣٢)؛ "ابْنُ الإِنْسَانِ سَوْفَ يُسَلَّمُ إِلَى أَيْدِي النَّاسِ" (مت ١٧: ٢٢). إنها ترد في سياق عمل الله في النعمة والدينونة (مر ١٣: ٤؛ أع ١٧: ٣١؛ رو ٤: ٢٤؛ ٨: ١٣؛ غل ٣: ٢٣؛ ١تس ٣: ٤؛ عب ١٠: ٢٧؛ رؤ ١: ١٩؛ ٣: ١٠). ربما يتضمن هَذَا كلاماً نبوياً جارياً بيقين إلَهي (أع ١١: ٢٨؛ ٢٤: ١٥؛ ٢٦: ٢٢).

٣. الصيغ الخاصة باسم الفاعل أو المفعول لـ *mellō* تستخدم كلاهما كصفات وأسماء بمعنى مجئ؛ مستقبل (لو ١٣: ٩؛ رو ٨: ٣٨؛ ٢بط ٢: ٦). بهذا المعنى تُدمج في صيغة أخروية هامة خاصة بـ ع. ج. يمدِ تَعْلِيمَ العصرين (← *aiōn*، ١٧٢) بالأساس لعقيدة ع. ج لمَلَكوت الله. لقد تم اقتحام العصر الحالي، الَّذِي ينقضي، بالعصر (*mellōn aiōn*). هَذَا العالم الآتي (عب ٢: ٥؛ قا؛ أف ١: ٢١) هُوَ وحده مملكة الْمَسِيحَ. في الوقت الحالي ليس للمؤمنين مدينة ثابتة؛ إنهم يبحثون عن مدينة مستقبلية (*mellousa*) (عب ١٣: ١٤)، مدينة سماوية (١١: ١٦؛ ١٢: ٢٢)، أعدها الله. يوصف هَذَا العالم الجديد بمفهوم المجد المستقبلي (رو ٨: ١٨؛ قا؛ ١بط ٥: ١). إنه حاضر مع الله وجاهز للكشف عنه.

في ضوء المستقبل يجب حساب الآلام الحاضرة كلا شئ. لكن أولئك الذين "إِنْ عِشْتُمْ حَسَبَ الْجَسَدِ فَسَتَمُوتُونَ" (*mellete apothnēskein*، رو ٨: ١٣). تلك هي النتيجة الحتمية للدينونة الآتية وغَضَب الله (مت ٣: ٧؛ أع ٢٤: ٢٥). الْمَسِيحَ هُوَ ابْنَ الإِنْسَانِ الآتي (مت ١٦: ٢٧) والديان الآتي (٢تي ٤: ١). التقوى نافعة لأن لَهَا موعد الحَيَاةُ الحاضرة والعتيدة (١تي ٤: ٨). مِن المحتمل أن تذوق قوات الدهر الآتي (عب ٦: ٥). الناموس هُوَ فقط ظل الخيرات العتيدة (١٠: ١؛ قا؛ كو ٢: ١٧).

انظر أيضاً *erchomai*، يأتي، يظهر (٢٢٦٢)؛ *katantaō*، يُقبل، يصل، يبلغ (٢٩١٨).

٣٥١٧ μέλος، μέλος، (*melos*)، عضو أو عامل فعال، عضو (٣٥١٧).

ث ي&ع. ق في ث ي تعني *melos* عضو، وأيضاً موسيقى، وعبارة، ومن هنا أغنية أو موسيقى تُوضع للأغنية. يمكن للجمع في كُتّاب ما قبل السقراطيين أن يعني أعضاء. ويُستخدم المفرد فيما بعد لعضو في جسم أو مدينة (حيث تفهم المدينة ككائن حي). في الديانات الْهِلينية السرية والغنوسية تحمل فكرة الجسم وأعضائه تطبيقاً دينياً في أساطير الخليقة وبخاصة في أساطير الفداء الغنوسية. فالمفديون أعضاء مفقودة مِنَ جسم الفادي، الذين يُردوا الآنَ.

melos ترد ١٢ مرة في الأسفار القانونية لـ سب. في خر ٢٩: ١٧ تعني الأجزاء المقطوعة مِنَ الذبيحة؛ في قض ١٩: ٢٩ تُستخدم للجسم المُقطع للسرية اللاوية. نظراً لأن الْكَلِمَة تستخدم لأعضاء جسم بشري حي فإنه لا يوجد فكر للجسم وأعضائه بمعنى لاهوتي أو اجتماعي. رغم ذلك يهتم ع. ق بوظيفة الأعضاء الفردية للجسم. يُذكر القلب - عَلَى سبيل المثال - ٨٥١ مرة (نادراً ما يشير إلى العنصر الجسمي)؛ إنه يرتبط بالأفكار والمشاعر البشرية، شِبْهِ الطريقة التي نربط نَحْنُ بها اليوم القلب بعواطفنا (قا؛ أش ٦: ١٠؛ مرا ٢: ١١). الأجزاء السفلية مِنَ الجسم، مثل الكبد والكلى، هي المركز العاطفي للشخص (أم ١٢: ١٠؛ ٢٦: ٢٢).

علّم فيلو، في دمج التفكير اليهودي بالتفكير الفلسفي اليوناني، أن الأجزاء المقطوعة مِنَ حيوان الذبيحة لَهُا مغزى وجودي. المقصد التبريري واضح. تخفي الحقيقة الفسيولوجية المشتقة مِنَ ع. ق - التي رأت الجزء في علاقة مع الكل - المبدأ الفلسفي بأن الأجزاء تتلقى وظيفتها مِنَ الكل ولاَ بُدّ أن تعمل لمنفعة الكل.

في الأدب الرابانى يوضح عدد الأعضاء التي تؤلف الجسم البشري يُصور المجموع وعالمية الشريعة الموسوية. فالجسم يشتمل عَلَى ٢٤٨ عضواً، تتوافق مع الـ ٢٤٨ وصية الإيجابية الموجودة في التوراة. (كان يوجد ٣٦٥ وصية سلبية، تتوافق مع أيام السنة) في أماكن أخرى، يربط اللاهوتيون الرابيون ملاحظاتهم عَلَى وظيفة الأعضاء الفردية بتقييمات جدارتها وعلاقاتها المتبادلة.

ع. ج ترد معظم حالات *melos* في ع. ج في رو ٦: ١٣، ١٩؛ ٧: ٥، ٢٣؛ ١٢: ٤ - ٥؛ ١كو ٦: ١٥؛ ١٢: ١٢ - ٢٧. (رج أيضاً أف ٤: ٢٥؛ ٥: ٣٠؛ كو ٣: ٥؛ يع ٣: ٥ [المفرد]؛ ٣: ٦؛ ٤: ١). وهي ترد مرتين فقط في الأناجيل في الأقوال المتوازية ليَسُوعَ في مت ٥: ٢٩ - ٣٠.

١. "فَإِنْ كَانَتْ عَيْنُكَ الْيُمْنَى تُعْثِرُكَ فَاقْلَعْهَا وَأَلْقِهَا عَنْكَ لأَنَّهُ خَيْرٌ لَكَ أَنْ يَهْلِكَ أَحَدُ أَعْضَائِكَ وَلاَ يُلْقَى جَسَدُكَ كُلُّهُ [*sōma*] فِي جَهَنَّمَ" (مت ٥: ٢٩؛ بنفس الطريقة في ٥: ٣٠ فيما يتعلّق باليد). مِنَ الواضح أن يَسُوعَ لم يرد أن تؤخذ الأقوال حرفياً، بل بالأحرى تنطبق عَلَى الوظائف الشريرة التي تمثلُها العين واليد أداتين - النظرة الشهوانية والسلوك الحقود. إنها تلك التي يجب أن تُقطع. لاَ بُدّ مِنَ بتر الشر إذا ما كان يجب خلاص جسد الشخص (بمعنى الشخص كلّه) مِنَ الدينونة، وسيتم فداء الجسم كلّه إذا ما تم بتر مجرد عضو وَاحِدٌ.

يصف يع ٣: ٥ - ٦ بنفس الحدة والوضوح الأخرويين اللسان كعضو صغير يدمر مثل نار أكلة. يع ٤: ١ يظهر أن اللذات يمكن أن تنبع مِنَ كُلّ أعضاء الجسم، التي يمكن أن تدمر حَيَاةُ الْكَنِيسَةِ.

٢. في وصف حَيَاةُ الْمَسِيحِي الْجَدِيدَةِ في رو ٦ يكتب بُولُسُ: "وَلاَ تُقَدِّمُوا أَعْضَاءَكُمْ آلاَتِ إِثْمٍ لِلْخَطِيَّةِ بَلْ قَدِّمُوا ذَوَاتِكُمْ لِلَّهِ كَأَحْيَاءٍ مِنَ الأَمْوَاتِ وَأَعْضَاءَكُمْ آلاَتِ بِرٍّ لِلَّهِ" (٦: ١٣؛ قا؛ ٦: ١٩). يتمثل امتحان إذا ما كان لدينا هذه الحَيَاةُ الْجَدِيدَةِ في إذا ما كنا نمارس البر في علاقاتنا في العالم. وفي نفس الوقت يكشف هَذَا التوتر بين ما نرغب في عملَهُ كمسيحيين والطبيعة الخاطئة التي مازالت باقية معنا (٧: ٢٢ - ٢٣، قا؛ ٧: ٥). يظل هَذَا التوتر طوال حياتنا عَلَى الأَرْضِ (٧: ٢٥).

يتجدد فكر أعضاء الجسم كآلات في ١كو ٦: ١٥ وكو ٣: ٥. الأول يمنع الزنى عن الْمَسِيحِي. طالما أن الإِنْسَان مؤمن فإن أعضاءه هي أعضاء الْمَسِيحَ. أن تدخل في علاقات جنسية مع زانية يعني أن تصير جسداً واحداً معها (١كو ٦: ١٦). في مثل هذه الحالة تصبح أعضاء الْمَسِيحَ أعضاء الزانية.

٣. رو ١٢ و١كو ١٢ يعلّمان أن الْكَنِيسَةِ هي جسد (← *sōma*، ٥٣٩٣) الْمَسِيحَ في الواقع والوظيفة. تكون واقعية بحضور الرُّوحَ القدس، الَّذِي يستمع أفراد كثيرون بمواهبه ويمارسونها. لكن عندما تؤخذ هذه المواهب بأنفسها في معزل لا يكون لَهُا أهمية؛ إنها تجد أهميتها فقط في علاقة مع الشركة الكلية: "وَلَكِنَّهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ يُعْطَى إِظْهَارُ الرُّوحِ لِلْمَنْفَعَةِ" (١كو ١٢: ٧). في هَذَا المعنى الموسّع للأعضاء (بمعنى مؤمنون فرديون كأعضاء في جسد الْمَسِيحَ) فإن الاهتمام الأَعْظَمُ لبُولُسَ هُوَ في صلاح الْجَسَدِ، الْكَنِيسَةِ ككل (قا؛ ٤: ٢٥؛ ٥: ٣٠).

انظر أيضاً *sōma*، جسم، جسد (٥٣٩٣).

٣٥١٩ Μελχισέδεκ، Μελχισέδεκ، (*Melchisedek*)،

مَلْكِي صَادِقَ، الملك الكنعاني القديم لساليم (٣٥١٩).

ع. ق كان مَلْكِي صَادِقَ (كلمة عبرية تعني "مَلِكَ الْبِرِّ" أو "مَلْكِي بار") ملكاً كنعانياً. إنه يبرز دونما تمهيد في تاريخ ع. ق (تك ١٤: ١٨ - ٢٠)، بعد إنتصار أبرام عَلَى قوات كَدَرْلَعَوْمَرَ. وهو مُقدّم كـ"مَلِكُ شَالِيمَ"، مِنَ المفترض مَلِكُ أُورُشَلِيمَ. يمد مَلْكِي صَادِقَ، كتعبير عن ضيافة الشرق الأدنى، بالخبز والخمر لإنعاش أبرام ومحاربيه المنتصرون. تختتم قصة تك بالملاحظة اللافتة للانتباه بأن الملك الكنعاني بارك أبرام وتلقى عُشر غنيمة المعركة منه، بذلك يعترف أبرام بأهمية كهنوت مَلْكِي صَادِقَ.

الذكر الآخر الوحيد لمَلْكِي صَادِقَ في ع. ق في مز ١١٠: ٤، حيث يخاطب الرَّبّ (يهوه) رب دَاوُدَ (*ʾādôn*) بالتهليل: "أَنْتَ كَاهِنٌ إِلَى الأَبَدِ عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادِقَ". هكذا تقترح هذه الآية أن الملك الكاهن للترقب المسياني سيتولى منصباً في رتبة غير هارونية جديدة، يحاكي ذلك الخاص بمَلْكِي صَادِقَ. تم تفسير هَذَا المزمور في كُلّ مِنَ عصر ما قبل الْمَسِيحِيَةِ والعصر الْمَسِيحِي المبكر مِنَ قبل الْيَهُود بمفهوم مسياني؛ اسقط الْيَهُود تفسيراً مسيانياً ٥٠ و٢٥٠ ق. م (مِنَ المحتمل بسبب التفسير الْمَسِيحِي). رأت اليهودية الرابانية مَلْكِي صَادِقَ كسام بن نوح، وكملاك متجسد يؤدي وظائف كهنوتية؛ مثل رئيس الملائكة ميخائيل، أو ككاهن عالي مثالي للعصر المسياني الَّذِي سيبرز جنباً إلى جنب مع المسيا.

يُلبس فيلو شخصية مَلْكِي صَادِقَ في ع. ق في زي الفلسفة الأفلاطونية ويفسر مجازياً السمات التاريخية للنص. مَلْكِي صَادِقَ هُوَ ذهن مَلْكِي (*nous*)، الَّذِي - عَلَى عكس الملوك الطغاة - أصدر قوانين سارة ويقدم للنفس طعام الفرح والسعادة. إنه عقل (*logos*) كهنوتياً، الَّذِي يحرر النفس بعطية الخمر مِنَ الإِلْهَام الأرضي ويسكرها بفضائل سماوية. لذا فمن خلال تقديمه للخبز والخمر يحقق مَلْكِي صَادِقَ بتوسطه وصول مباشر للنفس إلى الله.

في التقليد السامري السابق للمسيحية مَلْكِي صَادِقَ أُعتقد بقوة في بناء حرم الطائفة، ظاهرياً ككاهنها الأول. تُعتبر سَالِيمَ هي شكيم، وجبل جرزيم يُلقب بمَلْكِي صَادِقَ، كاهن الله العلي.

يحتل مَلْكِي صَادِقَ مكانة بارزة في مخطوطة "أخبار مَلْكِي صَادِقَ" القمرانية، التي تقتبس مز ٨٢: ١ - ٢ وتنقل معناه إلى مَلْكِي صَادِقَ. يُوصف الملك في المخطوطة كملاك سماوي يقف في محكمة الله، الَّذِي يحفظ الأمين ويُنفذ حكم الْمَوْتَ عَلَى الأرواح الشريرة.

ع. ج كاتب عب فقط في ع. ج هُوَ الَّذِي يهتم بالشخصية المبهمة لمَلْكِي صَادِقَ. تُقدم فكرة الكهنوت المَلْكِي صَادِقِي للمسيح في عب ٥: ٦، ١٠، لكن تحليلُها الكامل مُقاطع باستطراد تحذيري، (٥: ١١ - ٦: ١٩) إستلزم لبلادة وعدم نضج القرّاء. عب ٧ مِنَ ثم يحتوي عَلَى تطوير تفصيلي للمفهوم الجديد للكهنوت "عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادِقَ" (٧: ١ - ١٠) وتطبيقه عَلَى الكاهن الأكبر لـ ع. ج (٧: ١١ - ٢٨).

وفقاً لـ عب ٧: ١ - ٢ يشير اسم مَلْكِي صَادِقَ ولقبه ("مَلِكَ السَّلاَمِ") إلى المسيا، الَّذِي يتميز شخصه وخدمته بالبر (إش ٣٢: ١؛ إر ٢٣: ٥ - ٦؛ ٣٣: ١٥ - ١٦) والسلام (١أخ ٢٢: ٩؛ زك ٩: ١٠؛ أف ٢: ١٤ - ١٥). يؤسس الكاتب إذن مَلْكِي صَادِقَ كنموذج لائق للكهنوت الجذري الغير شرعي الَّذِي يجسده يَسُوعَ (عب ٧: ٣؛ قا؛ مز ١١٠: ٤). نظراً لأن ع. ق لا يدرج أبوة لمَلْكِي صَادِقَ فإن كهنوته يتجاوز حالات الدرجة الكهنوتية الْهَارُونية، التي تشترط إنحداراً أبوياً مِنَ هارون (خر ٢٨: ١؛ عد ٣: ١٠؛ ١٨: ١) وإنحداراً أمومياً مِنَ إِسْرَائِيلِيَة نقية (لا ٢١: ٧، ١٣ - ١٤؛ خر ٤٤: ٢٢). إذاً مَلْكِي صَادِقَ يشير إلى الكاهن العالي المسياني الَّذِي ينحدر مِنَ سبط يَهُوذَا .

كان مَلْكِي صَادِقُ عَلَى نحو رمزي ما يمثِّلهُ الْمَسِيحِ في الواقع: خادم بزغ فجأة مِنَ المراكز الهَامة البعيدة للأبديّةَ والذي يتلاشى فيما بعد في أعماقها بنفس درجة الغموض. إنه يمارس كهنوتاً لفترة لا تنقطع، نظراً لأنه لم يُنجّح كاهناً آخَرَ ولم يُنجّح هُوَ نفسه في المنصب.

بعد أن صور تشابه مَلْكِي صَادِقُ مع الْمَسِيحَ يناقش الكاتب عدم تشابه مَلْكِي صَادِقُ مع إبْراهِيمَ (ومن هنا للاويين)، موضحاً بذلك سمو الْمَسِيحَ عَلَى النظام الشرعي العتيق (٧: ٤ - ١٠). يتسلم مَلْكِي صَادِقُ عشوراً مِنَ إبْراهِيمَ، والذي كان حقاً كهنوتياً؛ ومن هنا يُرى لاوي (حفيد إبْراهِيمَ) كإعطاء عشور إلى هَذَا الكاهن العالي الأعْظَمْ. علاوة عَلَى ذَلك فإن الأب إبْراهِيمَ يتسلم بركة مِنَ هَذَا الأممي (تك ١٤: ١٩ - ٢٠)، ومَلْكِي صَادِقُ "يعيش" في الكتاب، عَلَى عكس الكهنة اللاويين الذين خضعوا للموت.

يُحدِدُ بقية الأصحاح (عب ٧: ١١ - ٢٨) إستحقاقات الْمَسِيحَ ككاهن العلي المَلْكِي صَادِقِي. يظهر الكاتب باستخدام مز ١١٠: ١ أن الكاهن العالي للـ ع. ج متفوق للغاية عَلَى خدام النظام القديم. الْمَسِيحَ كاهن عالي للأبد "عَلَى رُتْبَةِ مَلْكِي صَادِقُ". كهنوته سرمدي (عب ٧: ١٦)، لاَ يَزُولُ (٧: ٢٤)، فعّال (٧: ٢٥)، وكامل (٧: ٢٨).

انظر أيضاً *Salēm*، سَالِيمَ، مقر حكم مَلْكِي صَادِقُ (٤٨٨٩).

٣٥٢٢ (*memphomai*، يبحث عن عيب) ← ٢٨٩.

٣٥٢٣ (*mempsimoiros*، تعييب، مُتشكي) ← ٢٨٩.

٣٥٢٤ (*mempsis*، سبب للشكوى) ← ٢٨٩.

٣٥٣١ μένω، μένω، (*menō*)، يبقى، يمكث (٣٥٣١)؛ ἐμμένω، (*emmenō*)، يبق أو يمكث في، يثابر، يلتزم بـ (١٨٤٤)؛ ἐπιμένω، (*epinienō*)، يقيم، يبقى، يثبت (في)، يستمر (في) (٢١٥٢)؛ παραμένω، (*paramenō*)، يمكث، يثبت (على)، يبقى (٤١٦٩)؛ προσμένω، (*prosmenō*)، يمكث، يثبت، يلبث، يواظب (٤٦٩٣)؛ περιμένω، (*perimenō*)، ينتظر (٤٣٣٨)؛ μονή، (*monē*)، بقاء، مسكن، غرفة، منزل (٣٦٦٥).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *menō* يُقصد بها البقاء: في مكان واحد، في وقت محدد، أو مع شخص ما. يمكن أن تعني *menō* مجازياً الإبقاء على إتفاقية، يبقى في مجال معين مِنَ الحَيَاةُ، أو يتخذ موقفاً ضد الظروف الصعبة (مثل؛ مرض أو مَوْتِ). ومن هنا يمكن أن تُستخدم *menō* لما يبقى شرعياً في القانون، مثل؛ الرغبة. في اللغة الدينية تُستخدم للآلِهُة، أو ما يُلهُم مِنَ قبلهُم (مثل؛ الرأي، والأفكار)، لأن تمتلك وجود مستمر. وكفعل متعدي (تُستخدم نادراً) ويُقصد بها الإنتظار، ترقب شخص ما أو شيئ. الاسم *menō* لهُ معاني متنوعة، مثل الإلتزام بـ، المثابرة، الاستمرار، الديمومة.

٢. في سب *menō* تعني أحياناً يبقى في مكان ما (مثل؛ خر ٩: ٢٨؛ لا ١٣: ٢٣). تعني أحياناً ينتظر (مثل؛ تك ٤٥: ٩؛ أي ٣٦: ٢). إنها تتعلق بشكل عام بوجود أو استمرار شرعية شئ ما. كوعد صحيح (عد ٣٠: ٤، ٩) أو عاجز (٣٠: ٥، ١٢). وأن ثروة الكافر لا تثبت (أي ١٥: ٢٩)، بينما خلاص الْبَارّ يثبت (يبقى) إلى الأبد (مز ١١٢: ٣، ٩).

إنها - مِنَ ثم - تُستخدم خصيصاً للهُ. فعلاقته مع البشرية لا تُقطع مِنَ قبلهُ بل تثبت (مز ١١٢: ٣، ٩) كما تثبت كلمته (أش ٤٠: ٨) وأمانته (مز ١١٧: ٢). الله ينتظر ليرحم (أش ٣٠: ١٨). يؤكد ثبات الله، خاصة في مز وأش، كصفة مميزة بالمقارنة مع تغيرية الآلِهُة الباطلة والطبيعة العابرة للعالم. إننا لا نجد هَذَا كبيان لاهوتي مجرد لكن دائماً في السياق الحي للعبادة وتسبيح الله. الله هُوَ الحي الذِي يثبت إلى الأبد (١٠٢: ١٢؛ دا ٦: ٢٦). البشر - عَلَى النقيض مِنَ الله - يفنون تحت حكمه وغضبه، لكن السَّمَاوَاتِ الْجَدِيدَةَ، والأرض الْجدِيدَة، وشعب الله يبقون (أش ٦٦: ٢٢). وكما يبقى يهوه كذلك يبقى اسمه، وتخطيطاته، أو أفكاره (مز ٣٣: ١١؛ أش ١٤: ٢٤)، وعدلهُ (مز ١١١: ٣)، وتسبيحه (١١١: ١٠).

ع. ج ١. ترد *menō*، ١١٨ مرة في ع. ج (٤٠ مرة في يو و٢٧ مرة في ١ - ٢ يو). ترد استخدامات ث ي لهُذه الكَلِمَة في ع. ج. (أ) الفعل الغير متعدي *menō* يعني يبقى: مثل؛ يمكث في مكان (لو ١٩: ٥) أو مع شخص ما (٢٤: ٢٩؛ مت ٢٦: ٣٨)، ولاستمرار بالوجود لوقت معين (١١: ٢٣)، يعيش (يو ١: ٣٨)؛ كما تعني مجازياً يمسك بسرعة، يبقى ثابتاً: مثل؛ في تَعْلِيمَ (٢تي ٣: ١٤، ٢يو ٩)، في رفقة مع شخص ما (يو ١٤: ١٠)، أو في حالة عزوبية (١كو ٧: ٤٠)؛ وللصمود في الإختبار: ومثل؛ متى أبقى على أعماله (٣: ١٤)، البقاء حياً (١٥: ٦). (ب) وكفعل متعد، يُقصد بـ *menō*، الإنتظار (أع ٢٠: ٥، ٢٣).

يتكلم ع. ج- كما في ع. ق- عن الشخصية الثابتة لله، الذي يُبقي كلمته (١بط ١: ٢٣؛ قا؛ دا ٦: ٢٦؛ ١بط ١: ٢٥؛ يقتبس أش ٤٠: ٨)؛ يُحقق باستمرار خطته بالاختيار في التاريخ البشري (رو ٩: ١١). وثبات الله صار منظوراً بإرساله وحياة يسوع- المسيا- الذي يبقى إلى الأبد (عب ٧: ٢٤). وأولئك الذين ولدوا ثانية نالوا من الروح القدس ليس فقط خبرات إنتشائية من حين لآخر، لكن قوة الله الباقية فيهم أبداً (١يو ٢: ٢٧).فأولئك الذين يعترفون بيسوع كابن الله فإنه يكون في الله، وبقول آخر: يتجه إليه بمحبة الله (٤: ١٤- ١٥). وليس لهم هنا مَدِينَةٌ بَاقِيَةٌ (عب ١٣: ١٤)، لكن لهم مَالاً أَفْضَلَ فِي السَّمَاوَاتِ وَبَاقِياً (١٠: ٣٤).

يُشير بولس بأنه بمقارنة خدمة موسى، التي كانت وقتية، بالخدمة الجديدة للروح خِدْمَةُ الْبِرِّ الدَّائِمُ فِي مَجْدٍ (٢كو ٣: ٧- ١١)، فَيَثْبُتُ فيهم الإِيمَانُ وَالرَّجَاءُ وَالْمَحَبَّةُ (١كو ١٣: ١٣)، وَلَكِنَّ أَعْظَمَهُنَّ الْمَحَبَّةُ (قا ١٣: ٨).

٣. لكون المسيح سيُحدث الحالة النهائية والدائمة، فإن الجهد الإنساني للتغيير والتحقيق الذاتي في هذه الحياة العابرة يُفقد جاذبيته. وبهذا التركيز الجديد، يجب أن يجعل المسيحيون التقدم الاجتماعي الشخصي كهدفهم والتوقع بتحقيق ذلك في الزواج بكل الرجاء. فهو أفضل للبقاء فيما بينهم بهدوء. لذا ينصح بولس المسيحيين في كورنثوس "دُعِيتَ وَأَنْتَ عَبْدٌ فَلاَ يَهُمَّكَ. بَلْ وَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَصِيرَ حُرّاً فَاسْتَعْمِلْهَا بِالْحَرِيّ" (١كو ٧: ٢١). كما أنه على العازبات والأرامل أن يبقين عازبَاتٍ ما لم يستطعن ضبط أنفسهن (٧: ٨- ٩). ويجب أن تركزن كل طاقتهن على بزوغ ملكوت الله، ويجب أن يُعطين كل جهودهن في الإِيمَانِ وَالْمَحَبَّةِ وَالْقَدَاسَةِ مَعَ التَّعَقُّلِ (١تي ٢: ١٥؛ ٢تي ٣: ١٤).

٤. إن إستخدام يو لـ *menō*، ("يبقى في") متوازيا لمفهوم بولس لسُكنى المسيح في المؤمن (رو ٨: ٩- ١١)، وسُكنى المؤمن في المسيح. في الحقيقة، هي تمتد وتقوّي. (أ) تُظهر *menō*، العلاقة المُمكنة الأقرب بين الآب والابن "الآبَ الْحَالَّ فِيَّ هُوَ يَعْمَلُ الأَعْمَالَ" (يو ١٤: ١٠). من ثمّ فإن أعمال المسيح هي عمل الله. وعلى خلاف النبي، لم يُدعَ المسيح لمهمة مُعينة ولفترة محدودة، بل هو شخص كُلّي يبقى في ديمومة وقرب فريد مع الآب (١: ٣٢). وكابن، بالمقارنة مع العبد، يستمر إلى الأبد في منزل أبيه (٨: ٣٥). فعمل المسيح يقوم على الوحدانية الدائمة مع أبيه.

(ب) يصف يو العلاقة المُمكنة الأقرب بين المسيح والمؤمن، فيسوع يدعونا للبقاء في شركة معه ويضمن بقاءنا فيه أيضاً (يو ١٥: ٤- ٥).إلتزام يسوع بهذا مع المؤمنين مُعلن في الوعد بأن روح القدس سيمكث فيهم (١٤: ١٧؛ ١يو ٢: ٢٧).

تحتوي عبارة أن الْمَسِيحَ يبقى في الْمُؤْمِنِ عنصراً باطنياً لا يُمكن الشك فيه؛ يخلق وحدة داخلية. إن إحدى طرق بُولُسَ للتعبير عن هذه العلاقة هي أن يستخدم صورة الْجَسَد، لكن ذلك لا يرد في يو. هَذَا لا

يعني أن اللهَ مُمتصّ في البشرية؛ بل بالأحرى بقاء الْمَسِيحَ في خاصته مرتبط بتلازم مرتبط بمكوث كلمته فيهم (يو ١٥: ٧؛ ١يو ٢: ٢٤؛ قا؛ يو ٨: ٣١) وبقبول قوة المصالحة التي تتدفق مِنَ مَوْتِ يَسُوعَ. يُعبر عن هَذا وقبل كل شيء في الكلمات "مَنْ يَأْكُلْ جَسَدِي وَيَشْرَبْ دَمِي يَثْبُتْ فِيّ وَأَنَا فِيهِ" (٦: ٥٦). يُعبّرَ هَذا المفهوم عن المعنى الحقيقي للعشاء الرَّبَّاني عند يو.

(ج) إن مثل هَذَا الثبات في الْمَسِيحَ يجعلنا من خاصة الْمَسِيحَ حتى أعماق كياننا. وهذا لا ينحصر بعلاقة رُوحَية لكن يتضمن الخبرة الحالية للخلاص ومن ثمّ الحَيَاةُ (يو ٦: ٥٧). لذا "مَنْ قَالَ إِنَّهُ ثَابِتٌ فِيهِ، يَنْبَغِي أَنَّهُ كَمَا سَلَكَ ذَاكَ [يَسُوعَ]هَكَذَا يَسْلُكُ هُوَ أَيْضاً" (١يو ٢: ٦). يُشكل سُكنى الْمَسِيحَ، أو الحَيَاة بكلمة الْمَسِيحَ، حَيَاةَ إلتزام مع رُوحَه وطبيعته ويُحدث تقديساً: "الَّذِي يَصْنَعُ مَشِيئَةَ اللهِ فَيَثْبُتُ إِلَى الأَبَدِ" (٢: ١٧).

الثبات في الْمَسِيحَ مثل حمل الثمار (يو١٥: ٥). إذا لم يكن هناك ثمر فإن هَذا إشارة إلى أن الشركة قد فسدت (١٥: ٦؛ ١يو ٣: ٦). حيث يكون هَذا حقاً فإن غَضَبُ اللهِ يَمْكُثُ عَلَيْهِم (يو ٣: ٣٦). إن علاقتنا مع الله تتحدد نهائياً بمدى ارتباطنا بكلمة يَسُوعَ. أن نثبت في يَسُوعَ يعني أيضاً أننا سنثبت في المَحَبَّة (قا؛ ١٥: ٩ - ١٧). البقاء في المَحَبَّةِ يصير حقيقة واقعية (١٥: ١٠)، في حمل ثمر دائم (١٥: ١٦)، الَّذِي يصير مرئياً في محبة غير محدود للمؤمنين رفقائنا (١يو ٢: ١٠؛ ٣: ١٤ - ١٥).

٥. (أ) *epimenō*، ترد ٤ مرات فقط في ع. ج. بُولُس، بَرْنَابَا رَجَعَا إِلَى لِسْتْرَة وَإِيقُونِيَةَ وَأَنْطَاكِيَةَ لـ"يُشَدِّدَانِ أَنْفُسَ التَّلاَمِيذِ وَيَعِظَانِهِمْ أَنْ يَثْبُتُوا فِي الإِيمَانِ" (أع ١٤: ٢٢). وينتهي أع بمكوث بُولُس داخل روما سنتان كاملتان فِي بَيْتٍ اسْتَأْجَرَهُ لِنَفْسِه. وَكَانَ يَقْبَلُ جَمِيعَ الَّذِينَ يَدْخُلُونَ إِلَيْهِ كَارِزاً بِمَلَكُوتِ اللهِ وَمُعَلِّماً بِأَمْرِ الرَّبِّ يَسُوعَ الْمَسِيحِ بِكُلِّ مُجَاهَرَةٍ بِلاَ مَانِعٍ (٢٨: ٣٠- ٣١). *epimenō*، لها معنى "الإستمرار بعمل" (غل ٣: ١٠)، حيث يستشهد بُولُس بـ تث ٢٧: ٢٦ ليرينا إستحالة بقاء الشريعة كطريق للخلاص. وفي عب ٨: ٩ (يستشهد بـ أر ٣١: ٣٢) لها معنى "يبقى مخلصاً لـ" عهد الله، فيما يعد يهوه بميثاق جديد مكتوب على القلب (عب ٨: ١٠) ـــ لقد تأسس هذا الميثاق الآن من قبل المسيح (٨: ٦- ١٣؛ ١٠: ١٤- ١٨).

(ب) *epimenō*، يمكث، يبقى، تستخدم بمعنى حرفي في أع ١٠: ٤٨؛ ٢١: ٤، ١٠؛ ٢٨: ١٢، ١٤؛ ١كو ١٦: ٧ - ٨؛ غل ١: ١٨. السبب في البقاء في مكان معين عادة ما يرتبط بالخدمة الْمَسِيحِيَة. ففي في ١: ٢٤) يكتب بُولُس، متأملاً في موته الوشيك: "وَلَكِنْ أَنْ أَبْقَى [*epimenenō*] فِي الْجَسَدِ أَلْزَمُ مِنْ أَجْلِكُمْ". ومن هنا مِنَ المقنع أن حياته ستبقى لأجل الخدمة المستمرة، ومع ذلك يجب أن يموت، فالحَيَاةَ هِيَ الْمَسِيحُ وَالْمَوْتُ هُوَ رِبْحٌ (١: ٢١) لأن ذلك سيجلب تحرراً مِنَ المتاعب الأرضية ويُدخلَهُ إلى حضور فوري للمسيح.

epimenō أيضاً تحمل المعنى المجازي ليستمر، يثابر، يحفظ. لذا يستمر بطرس في الطرق عَلَى الباب بعد هروبه مِنَ السجن (أع ١٢: ١٦). في قصة المرأة التي أمسكت في ذات الفعل اسْتَمَرّوا[اليهود] يَسْأَلُونَهُ انْتَصَبَ وَقَالَ لَهُمْ: «مَنْ كَانَ مِنْكُمْ بِلاَ خَطِيَّةٍ فَلْيَرْمِهَا أَوَّلاً بِحَجَرٍ!» (يو٨: ٧؛ قا؛ لا ٢٠: ١٠؛ تث ١٣: ١٠؛ ١٧: ٧؛ ٢٢: ٢٠ - ٢٢).

الاستخدام المجازي لِهَذا الفعل يستخدم بمعنى الاستمرار في الْخَطِيَّة في رو ٦: ١، الَّذِي يرفضه بُولُسَ عَلَى أساس أنه أن ترغب في عمل هَذا فإن ذلك لا يتوافق مع الْمَوْتِ والقيامة مع الْمَسِيحَ كما هُوَ ممثل في الْمَعْمُودِيَّة. الحرية التي ننالَهُا عبر التبرير بالإيمَانِ ليست حرية للخطية لكن لعيش حَيَاة الْمَسِيحِ. فيما بعد في رو يناقش بُولُسَ منزلة الْيَهُود كشعب الله فيما يتعلق بمقاصده الخلاصية مستخدماً صورة التهذيب والتطعيم في شجرة الزيتون. إنه يشجع الْمُؤْمِنِينَ الحاضرين عَلَى "فَهُوَذَا لُطْفُ اللهِ .. وَأَمَّا اللُّطْفُ فَلَكَ إِنْ ثَبَتَّ فِي اللُّطْفِ" ويؤكد لَهُم أن الْيَهُود "إِنْ لَمْ يَثْبُتُوا فِي عَدَمِ الإِيمَانِ سَيُطَعَّمُونَ" إلى الشجرة (رو ١١: ٢٢ - ٢٣). إنهم، برغم هذا، في الوقت الحاضر لا يكونوا بعد شعب الله لأن الْكَنِيسَةِ هي شعب الله الجديد. لاحظ أيضاً أن استمرار الأمميين هُوَ أيضاً مشروط باستمرارهم في لُطف اللهِ (قا؛ *epimenō* في كو ١: ٢٣؛ رج أيضاً التحذيرات في عب ٣: ١٥ - ٤: ١٣؛ ٦: ١ - ٨).

في كل هذه الفقرات، حيث تستخدم *epimenō* بالإرتباط مع الخلاص، هناك تناقض ظاهري: المصالحة والفداء عطيتان مجانيتان مِنَ الله، لكن لاَ بُدَّ أن يُكرسا بطريقة ملائمة ويُعاشا. فالاستمرار والمثابرة عنصران أساسيان لحَيَاةُ الإيمان.

في ١تي ٤: ١٦ ينصح بُولُسَ تيموثاوس قائلاً "دَاوِمْ" في الحَيَاةُ والعقيدة كي يخلص نفسه وسامعيه. هنا أيضاً يوجد تأكيد عَلَى المثابرة، لكنه الآنَ مرتبط بشكل واضح بالتَّعْلِيمِ (*didaskalia*؛ ←*didaskō*، ١٤٣٨). لا يجب فقط عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أن يداوموا في الإيمَانِ الشخصي بل أيضاً، في ضوء التَّعْلِيمَ الزائف ومخاطر الأَزْمِنَةِ، يَنْبَغي أن يُوجهوا بجسم محدد للحقيقة.

(ج) *paramenō*، يبقى، يمكث في، يستمر في، ترد ٤ مرات في ع. ج. يخبر بُولُسُ الفيلبيين - عندما واجه مشهد الْمَوْتِ إعداماً - بأنه يفضل أن يكون مع الْمَسِيحَ لكن الأَكْثر ضرورة أن يبقى في الْجَسَدِ لأجلَهُم "فَإِذْ أَنَا وَاثِقٌ بِهَذَا أَعْلَمُ أَنِّي أَمْكُثُ [*menō*] وَأَبْقَى [*paramenō*] مَعَ جَمِيعِكُمْ لأَجْلِ تَقَدُّمِكُمْ وَفَرَحِكُمْ فِي الإِيمَانِ" (في ١: ٢٥). عب ٧ يناقش سمو كهنوت الْمَسِيحَ بعد نظام مَلْكِي صَادِق. يناقض الكاتب في مناقشته خدمة الْمَسِيحَ الدائمة والمستمرة مع الطبيعة المؤقتة للكهنوت اللاوي؛ "لأَنَّ الْمَوْتَ مَنَعَهُمْ مِنَ الْبَقَاءِ" (٧: ٢٣).

في أثناء مناقشته بأن يجب على الْمُؤْمِنِينَ الحقيقيين أن يظهروا إيمانهم بأعمال صالحة يبرهن يَعْقُوبَ أن أولئك الذين يتطلعون إلى عَلَى النَّامُوسِ الْكَامِلِ - نَامُوسِ الْحُرِّيَّةِ، "وَثَبَتَ" سينالون بركة فيما يفعلونه (يع ١: ٢٥). يرد الفعل أيضاً في ١كو ١٦: ٦ بمعنى خطط بُولُسَ للمكوث جسدياً في كورنثوس لبعض الوقت.

(د) *perimenō*، يتوقع، ينتظر، ترد مرة واحدة فقط في ع. ج، حيث تشير إلى انتظار العطية التي وعد بها الآب، أي الرُوحَ القدس (أع ١: ٤). ينبغي عَلَى التلاَمِيذِ أن يمكثوا في أورُشَلِيمَ إلى أن يتسلموها.

(هـ) *prosmenō*، يبقى، يمكث مع، يمكث لمدة أطول، ترد ٧ مرات في ع. ج. وهي تُستخدم للجموع الذين كانوا مع يَسُوعَ مدة ثلاثة أيام (مت ١٥: ٣٢؛ مر ٨: ٢؛ قا؛ أع ١٨: ١٨؛ ١تي ١: ٣). يحثُ برنابا الْمُؤْمِنِينَ فِي أنطاكية "أَنْ يَثْبُتُوا فِي الرَّبِّ بِعَزْمِ الْقَلْبِ" (أع ١١: ٢٣)، بينما يحثُ بُولُسَ وبرنابا تابعيهم في الْمَجْمَعَ بِأَنْطَاكِيَةَ بِيسِيدِيَّةَ "أَنْ يَثْبُتُوا فِي نِعْمَةِ اللهِ" (١٣: ٤٣). في ١تي ٥: ٥ يعطي بُولُسَ جزءاً مِنَ وصفه للأرملة الحقيقية: هي التي "تُوَاظِبُ عَلَى الطِّلْبَاتِ وَالصَّلَوَاتِ لَيْلاً وَنَهَاراً".

(و) *monē* ترد مرتين في ع. ج. في يو ١٤: ٢ يُشير يَسُوعَ إلى "مَنَازِلُ " كَثِيرَةٌ مُعدّة للمؤمنين في بيت الآب. فبحسب الإعتقاد اليهودي كانتَ هناك حجيرات أو أماكن سكنية مختلفة في السَّمَاءِ (مثل؛ ١أخن ٣٩: ٤ - ٨). حالتنا الأرضية زائلة ومؤقتة مقارنة ببركة البقاء للأبد مع الله. بالتباين فإن *monē* في يو١٤: ٢٣ تشير إلى مجئ يَسُوعَ والآب ليصنعا "مَنْزِلاً" مع أولئك الذين يحبونه ويطيعون تعاليمه (قا؛ استخدامات *monē* في يو بالأعلى).

انظر أيضاً *adialeiptos*، لا ينقطع، بلا انقطاع، متواصل (٨٩).

٣٥٣٢ **μερίζω**، μερίζω، (*merizō*)، يُقسّم (٣٥٣٢)؛ διαμερίζω، (*diamerizō*)، يُقسّم، يقتسم (١٣٧٤)؛ διαμερισμός، (*diamerismos*)، إنقسام (١٣٧٥)؛ μερισμός، (*merismos*)، تقسيم، توزيع (٣٥٣٦).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *merizō* تعني يقسم شيئاً إلى أجزاء أو يوزع، بينما تدل *merismos* عَلَى تقسيم أو توزيع *diamerizō* أيضاً تعني يقسم، لكن لَهَا معنى مجازي لجلب الشقاق (أي انقسام في تفكير الناس).

٢. تستخدم *merizō* بأكثر تكراراً في سب لتقسيم الغنائم بعد المعركة (خر ١٥: ٩؛ ١صم ٣٠: ٢٤؛ أش ٥٣: ١٢) وتقسيم أرض كنعان إلى قطع مختلفة بين الأسباط (عد ٢٦: ٥٤، ٥٥ - ٥٦؛ يش ١٣: ٧). لكنها يمكن أيضاً أن تستخدم لتقسيم الناس إلى فئات (١مل ١٦: ٢١). *merismos* تستخدم للانقسامات العشائرية (يش ١١: ٢٣؛ عز ٦: ١٨). *diamerizō* هي في الأساس مرادف (مثل؛ تك ١٠: ٢٥؛ قض ٥: ٣٠؛ مز ٦٠: ٦؛ زك ١٤: ١).

ع. ج ١. الكلمات التي تتبع هذه الفئة يمكن أن تحمل معنىً حرفياً. فقد قسّمَ (*merizō*) يَسُوعَ السمك بين الناس في إطعام الـ ٥٠٠٠ (مر ٦: ٤١)؛ وقسّمَ (*diamerizō*) أيضاً الكَأسَ بين تلاَمِيذِه في العشاء الأخير (لو ٢٢: ١٧). ذات مرة جاء شاب إلى يَسُوعَ وسألَهُ أن يجعل أخوه يقسِّم (*merizō*) الميراث معه (١٢: ١٣). قسّم (*diamerizō*) الجنود عند الصليب ثياب يَسُوعَ (مت ٢٧: ٣٥؛ يو ١٩: ٢٤). شارك (*diamerizō*) المَسيحيون المبكرون بممتلكاتهم مع أولنك المحتاجين (أع ٢: ٤٥).

٢. تحمل كلمات هذه الفئة أيضاً معنى مجازياً. في الأناجيل الازائيّة حيث يشير يَسُوعَ إلى انقسام مملكة عَلَى ذاتها (مت ١٢: ٢٥ - ٢٦؛ مر ٣: ٢٤ - ٢٦ يستخدمان *merizō*؛ لو ١١: ١٧ - ١٨ يستخدم *diamerizō*) يتنبأ يسُوعَ أيضاً عن وقت انقسام في الأسر بسبب موقف أفرادها تجاهه (١٢: ٥١ - ٥٣) يستخدم كلٍ مِنَ *diamerizō* و*diamerismos*). يوظف بُولُسُ *merizō* عندماً يطرح السؤال في سياق التحزباب في كورنثوس: "هَلِ انْقَسَمَ الْمَسِيحُ؟" (١كو ١: ١٣). يستخدم مؤخراً في هذه الرسالة نفس الْكَلِمَة لصراع الزوج الداخلي بين الميل لاحتياجات أسرته وإلى اهتمامات الْمَسِيحَ (٧: ٣٤).

٣. يستخدم ع. ج أيضاً هذه الكلمات لأعمال اللهُ. لقد قسّم (*merismos*) مواهبه بين شعبه (عب ٢: ٤؛ قا؛ *merizō* في رو ١٢: ٣). "قسّم" أيضاً لكل وَاحِدٌ منا مكان في الحَيَاةُ (١كو ٧: ١٧؛ ٢كو ١٠: ١٣). في عرق مختلف تعمل كلمة اللهُ القوية "إِلَى مَفْرَقِ [*merismos*] النَّفْسِ وَالرُّوحِ" (عب ٤: ١٢). في حين أن البعض يستخدمون هذه الآية الأخيرة ليفرقوا بين النفس والرُّوحَ البشرية إلا أنه غير مؤكد عَلَى الإطلاق أن كاتب عب كان يحاول تأسيس هذه النقطة؛ فالتأكيد بالأكثر عَلَى كيف تخترق كلمة اللهُ حياتنا.

٣٥٣٣ **μέριμνα**، μέριμνα، (*merimna*)، اهتمام (٣٥٣٣)؛ μεριμνάω، (*merimnaō*)، يهتم، يكون متلهفاً (٣٥٣٤)؛ προμεριμνάω، (*promerimnaō*)، يعتني مِنَ قبل (٤٦٢٨)؛ μέλει، (*melei*)، يبالي، يعتني، يكون قلقاً بشأن (٣٥٠٨)؛ ἀμέριμνος، (*amerimnos*)، بلا هم (٢٩١).

ث ي& ع. ق في ث ي الاسم *merimna* والفعل *merimnaō* لَهُما نفس نطاق معنى المصطلح الإنجليزي *concern*، قلق. لذا يمكن أن تدل *merimna* إما عَلَى خوْف مثير للقلق أو عناية تدبيرية، و*merimnaō* يمكن أن تعني إما حالة مصحوبة بالقلق أو قلق أو تولي مسئولية شخص أو شئ ما. كما يبدو واضحاً فإن هذه الكلمات عادة ما تُوجه للمستقبل. *melei*، يقلق (شخصاً ما) بشأن، هي المفرد الغائب *melō*، يكون قلقاً بشأن. عادة ما تُستخدم في المبني للمجهول.

نادراً ما تظهر هذه الكلمات في سب ولَهُا نفس مدى ث ي. الاسم *merimna*، (١٢ مرة) يعني اهتمام مثير للقلق (مثل؛ أي ١١: ١٨؛ دا ١١: ٢٦؛ ١مك ٦: ١٠)؛ الفعل *merimnaō*، (٩ مرات) يعني يضطرب (٢صم ٧: ١٠؛ ١أخ ١٧: ٩) أو يُزعج. تستخدم نفس الكَلِمَة بمعنى أضعف في خر ٥: ٩، يلتفت إلى. يستخدم الأدب الحكمي الفعل والاسم بمفهوم إيجابي للاهتمام، والرعاية (مثل؛ أم ١٤: ٢٣؛ ١٧: ١٢)، برغم أن *merimna* يمكن أن تعني اهتمام مثير للقلق (مثل؛ سي ٣٠: ٢٤؛ ٤٢: ٩).

ع. ج في ع. ج ترد *merimna*، يهتم، ٤مرات في الأناجيل الازائيّة، ومرة في بُولسُ، ومرة في ١بط؛ *merimnaō*، يضطرب، يهتم بـ، ترد في مت (٧ مرات)، ولو (٥ مرات)، وبُولسُ (٧ مرات). كما في ع. ق فإن ع. ج يفهم الاهتمام بشكل أساسي كرد فعل بشري طبيعي للفقر، والجوع، والمشاكل الأخرى التي تحدث لنا في الحَيَاةُ اليومية. مقموعين بالأعباء، فإننا نتخيل أنفسنا موجهين إلى مصير نقف أمامه بلا قوة. إننا نحاول أن نحمي أنفسنا بأقصى ما يمكننا مما يواجهنا.

١. إن الخلاصة الأكثر شمولية لشاهد ع. ج عَلَى القلق ترد في الموعظة عَلَى الجبل (مت ٦: ٢٥ - ٣٤) أو الموعظة عَلَى السهل (لو ١٢: ٢٢ - ٣١). إنها موجهة ضد الخطأ الَّذِي ينكر اهتمام ومحبة الله بافتراض أننا يمكن أن نحمي مستقبلنا، بحماية ما نحتاجه لحياتنا اليومية مؤقتاً. القلق أحمق لأن الحَيَاةُ أكثر مِنَ الطعام (مت ٦: ٢٥). إذا تُرجمت *hēlikia* في مت ٦: ٢٧ كقامة وليس مدة الحياة (← ٢٤٦١)، إذن حماقة القلق تُؤكد بقِيَاسِ الخُلف (قِيَاس أساسه البرهنة عَلَى صحة المطلوب بإبطال نقيضه). لأنه إذا كان لا يمكن منح شئ لا أهمية لهُ مثل القامة الجسمية بالقلق البشري فكم بالأكثر الحَيَاةُ نفسها.

يمكننا أن نأخذ قول مت ٦: ٣٤ بنفس المعنى الساخر. التلميذ الَّذِي يضيف المخاوف من الغد إلى اليوم يتصرّف بسخافة ويُعرض للخزي بالحكمة المادية، التي أدركت هذه الحقيقة منذ عهد بعيد. هَذَا إلى جانب أن القلق أحمق فإنه أيضاً ملحد باللهُ لأنه يكذب اهتمامه بالبشر. إذا كان الله يطعم طيور السَّمَاءِ ويكسو زهور الحقل الزائلة بالجمال فسوف يفعل "أفضل" مِنَ هَذَا للمخلوقات التي عَلَى صورته (٦: ٣٢). أولئك الذين ينسون ذلك و- في ضعف إيمان - يعطون سبيلاً للقلق يسلكون مثل الأمميين (٦: ٣٢؛ ← *mamōnas*، ٣٤٤٠).

وبالتباين؛ فإن معرفة أن مَلَكُوتُ اللهُ يتجلى تحررنا مِن القلق والاهتمام. أولئك الذين يرحبون بهذا المَلَكُوتُ والبر المُعلن فيه بحماس وثِقة يجدون أن كُلِ الأشياء التي تتطلبها الحَيَاةُ يدبرها اللهُ (٦: ٣٣). في مَلَكُوته تُوضع كُل احتياجاتنا في مكانها الصَّحِيحَ، لأن محبة الأب تشبع أشياء كبيرة وصغيرة، الاحتياجات اليومية والاحتياجات الخاصة. لذا فمن غير الضروري أن نقلق مسبقاً لصون حياتنا لأن اللهُ يهتم (*melei*) بنا ويعتني بنا فإننا يمكن أن نلقي اهتماماتنا عليه (١بط ٥: ٧).

٢. تقدم صورة لوقا لمريم ومرثا (لو ١٠: ٣٨ - ٤٢) نفس تباين الاتجاهات كما في الموعظة عَلَى الجبل. الـ"أُمُورٍ كَثِيرَةٍ" التي يقلق بشأنها الناس كي يضمنوا ضروريات الحَيَاةُ تتعارض مع الشئ الـ"وَاحِدٌ" الضروري: فالسؤال يتعلق بهدف الحَيَاةُ، الَّذِي ترك مريم مُجابهة في تَعْلِيمَ يَسُوعَ. القلق يتعارض مع الحماس لمَلَكُوتُ الله. بالتشابه، يرى مثل الزارع الكَلِمَة مُعرضة للخطر مِنَ قبل الاهتمامات (مر٤: ١٩وز). لو ٢١: ٣٤ يحذر مِنَ الغرق في "هُمُومِ (*merimnai*) هَذَا الْعَالَمِ" أي: القلق بشأن احتياجاتنا اليومية. أخيراً يؤكد لنا يَسُوعَ أننا لا يَجَب أن "تَعْتَنُوا" (*promerimnaō*) بما نتكلم مَتَى ساقوكُمْ لِيُسَلِّمُوكُمْ بسبب إيماننا، لأن الرُّوحَ القدس سيعطينا الكلمات الضرورية

التي نحتاج (مر ١٣: ١١).

٣. *merimna* و*merimnaō* يمكن أيضاً أن يحملا معنى إيجابياً مثل إظهار الاهتمام بالآخرين الذين يأتمننا اللهُ عليهم. يرى بُولُسُ نفسهُ كشخص لاَ بُدّ وأن يهتم بجميع الكنائس (٢كو ١١: ٢٨). ألبس اللهُ الْكَنِيسَةَ مثل جسد حتى "تَهْتَمُّ الأَعْضَاءُ اهْتِمَاماً وَاحِداً بَعْضُهَا لِبَعْضٍ" (١كو ١٢: ٢٥). يوصي بُولُسُ بتيموثاوس للكنيسة التي في فيلبي كشخص سيعتني باهتماماتهم ليس كأي شخص آخَرَ (في ٢: ٢٠). يمثل هَذا الاهتمام جزءاً مِنَ البحث عن اهتمامات يَسُوعَ الْمَسِيحِ (٢: ٢١).

في ١كو ٧: ٣٢ يُبدي وعيه بالمخاطر في الاهتمام بالناس الآخرين. لأنه يريد أن يكون المؤمنون بدون اضطرابات (*amerimnous*) فإنه يوصي الغير متزوج بألا يتزوج في ضوء الموقف الأخروي (٧: ٢٩، ٣١)، والمتزوج بأن يعيش للرب (٧: ٢٩).

في نصيحة في ٤: ٦ ("لاَ تَهْتَمُّوا بِشَيْءٍ") تحمل *merimnaō* مرة أخرى معنى الاهتمام المضطرب. يكمن سبب هذه الحرية مِنَ الاهتمام في قرب الرَّبِّ (٤: ٥) وفي امتياز الْكَنِيسَةِ لكونها قادرة عَلَى تقديم كُلّ الطلبات في صلاة لله بشكر.

٣٥٣٤ (*merimnaō*، يهتم، يضطرب) ← ٣٥٣٣.

٣٥٣٥ (*meris*، جزء، قسم) ← ٣٥٣٨.

٣٥٣٦ (*merismos*، تقسيم، توزيع) ← ٣٥٣٢.

٣٥٣٨ μέρος، μέρος، (*meros*)، نَصِيبٌ، قسم، جزء، ناحية، فرد (٣٥٣٨)؛ μερίς، (*meris*)، يقسِّم، يفرِّق (٣٥٣٥).

ث ي&ع. ق ١. *meros* تعني جزءاً، مثل؛ مِنَ الجسم، منظر طبيعي، مقاطعة، وخاصة - في الجمع - ناحية. وتعني مجازياً نصيبٌ، حصّة، طبقة اجتماعية، عمل. تأتي غالباً في العبارات الظرفية مع حروف الجر (رج استخدامات ع. ج).

٢. في سب تعبر *meros* في الأغلب عن المحلية: مثل؛ حدود (خر ١٦: ٣٥؛ يش ١٨: ١٩ - ٢٠)، مساحة مِنَ أَرْضٍ (٢: ١٨؛ ١صم ٣٠: ١٤)، نهاية، حافة (يش ١٣: ٢٧؛ ١٥: ٢). عندما تُوصف الأشياء *meros* تعني جانباً (مثل؛ خر ٢٦: ٢٦ - ٢٧؛ ٣٢: ١٥)، بينما في أم ١٧: ٢ تعني نصيباً في ميراث، وفي ٢مك ١٥: ٢٠ مكان.

ع. ج في ع. ج *meros* تعني جزءاً مِنَ الجسم، تركة، أو ثياب شخص (لو ١١: ٣٦؛ ١٥: ١٢؛ يو ١٩: ٢٣)، جانب مركب (٢١: ٦)، حزب (مثل؛ الفريسيين أو الصدوقيين، أع ٢٣: ٦، ٩). غالبا ما تشير إلى مقاطعة أو مكان (مت ٢: ٢٢؛ ١٥: ٢١؛ ١٦: ١٣). معنى "أقسام [*merē*] الأَرْضِ السُّفلى" غير مؤكد. وهو يعني إما نزول يَسُوعَ بين الأَمْوَاتِ في مَوْتِهِ أو ببساطة نزولَهُ إلى الأَرْضِ في تجسده.

في أع ١٩: ٢٧ *meros* تعني وظيفة أو تجارة وفي ٢كو ٣: ١٠؛ ٩: ٣ قضية أو مسألة. في قصة غسل يَسُوعَ لأرجل تلاميذه يقول الرَّبّ لبطرس "إِنْ كُنْتُ لاَ أَغْسِلُكَ فَلَيْسَ لَكَ مَعِي نَصِيبٌ" (يو ١٣: ٨). هَذَا النَّصِيبُ يتمتع به الْمَسِيحيون، الذين يمثل كُلّ منهم "عضواً" في الْجَسَدِ، الْكَنِيسَةِ (١كو ١٢: ٢٧؛ أف ٤: ١٦). يمكن أيضاً أن يحل شخص محل "نصيبٌ" شخص مع المرائين والكافرين (مت ٢٤: ٥١؛ لو ١٢: ٤٦). وهَذا يعتمد عَلَى المجموعة التي ينتمي لَها الشخص سواء كان لَهُ نَصِيبٌ في القيامة الأولى وشجرة الحَيَاةِ (رؤ ٢٠: ٦؛ ٢٢: ١٩) أو في البحيرة المتقدة، الْمَوْت الثاني (٢١: ٨).

meros تستخدم ظرفيا مع حروف جر متنوعة "*apo merous*" (رو ١١: ٢٥) تعني القساوة الجزئية" التي حصلت لإِسْرَائِيل. *apo merous* تعني "في بعض النقاط" (١٥: ١٥)؛ "بعض" (٢كو ١: ١٤)، و"إلى حد ما" (٢كو ٢: ٥). بينما *ana meros* تعني "وَاحِدٌ في كُلّ مرة" (١كو ١٤: ٢٧. *ek merous* تعني "بعض" أو "ناقص" في ١٣: ٩ - ١٠، ١٢، حيث يؤكد بُولُسُ السمة الناقصة، والشظوية، والزائلة للمعرفة في تعارض مع الْمَحَبّة. عندما يأتي الكامل سيفنى الناقص. *en merei* تعني "مِنَ جهة" (كو ٢: ١٦)، و*kata meros* (عب ٩: ٥) "بالتفصيل".

meris تعني جزءاً، بمعنى "مقاطعة" في أع ١٦: ١٢، وحصة نَصِيبٌ في لو ١٠: ٤٢؛ أع ٨: ٢١ (قا؛ تث ١٢: ١٢)؛ ٢كو ٦: ١٥ ("وَأَيُّ نَصِيبٍ [*meris*] لِلْمُؤْمِنِ مَعَ غَيْرِ الْمُؤْمِنِ؟") كو ١: ١٢.

انظر أيضاً *klēros*، ميراث، قرعة، نَصِيبٌ (٣١٠٢).

٣٥٤١ (*mesiteuō*، يتوسط، يعمل كضامن) ←٣٥٤٢

٣٥٤٢ μεσίτης، μεσίτης، (*mesitēs*)، وسيط، ضامن (٣٥٤٢)؛ μεσιτεύω، (*mesiteuō*)، يتوسط، يعمل كضامن (٣٥٤١).

ث ي&ع. ق ١. *mesitēs*، وسيط، تشير إلى شخص يقف بين طرفين. لقد صارت *mesos* في ث ي مصطلحاً قانونياً يعني مكاناً حيادياً بين طرفين في نزاع، يشغلُهُ الْحُكم الَّذي يسعى لأن يسوي المسألة. يمكن أن يكون الـ *mesitēs* المصطلح أو الْحُكم في القضايا التي لم تُرفع إلى المحاكم، كي يمنع حدوث هذا. وهُوَ أيضاً الشاهد عَلَى العمل القانوني الَّذي تم تسويته، بمسئولية ضمان بأن القرار سيُنفذ.

٢. (أ) ليس هناك مصطلح واحد لوسيط في ع. ج. فالمصطلح اليوناني الشامل *mesitēs* يرد في سب فقط في أي ٩: ٣٣، لكن هنا ليست مسألة تحكيم بين طرفين لكن استماع إلى اتهام ودفاع وتجديد القانون المنتهك بالتعامل مع الطرف المذنب - بالطبع إذا لم يُرفض الاتهام. هكذا تجددت العلاقة بين الطرفين. لم يكن لإِسْرَائِيل دستور مدني يوظف بتدعيم وسيط ذَهَبِي بين الاهتمامات المتنازعة. لقد كان يوجد قانون إِلَهِي فقط، الَّذي ربط معاً أعضاء شعب الله كمواطنين رفقاء. كان اللهُ هُوَ الَّذي أدّبَ وحاكم في النهاية (قا؛ مز ٥: ٢). ومِن هنا لا يوجد أي اختلاف حقيقي بين حاكم وقاضي قانوني في إِسْرَائِيل.

(ب) حيث يظهر مفهوم الوسيط في ع. ق فإنه يعني شيئاً مختلفاً عن ذاك الموجود في العالم اليوناني. كان الكاهن والنبي وسطاء بين الله وشعبه، لكن لا يقومان بدور طرف ثالث محايد أبداً. يبرز في تاريخ إِسْرَائِيلَ وسيطين. توسط موسى الخلاص في البحر الأحمر (خر ١٤: ١٥ - ١٨)؛ لقد كان وسيط العهد في سيناء (٢٤: ٤ - ٨) وكذلك الناموس والوحي (٣٣: ٧ - ١١). وفي أش، الخادم المرتقب ليهوه هُوَ حامل الوحي الإِلَهِي (٤٢: ١ - ٤) والخلاص للأمم (٤٩: ١ - ٦). وهو من يحمل ذنب البشرية عَلَى نفسه ويمحوه بآلامه (٥٢: ١٣ - ٥٣: ١٢).

٣. في العبرية والآرامية التاليين للكتاب المقدس *sarsōr* تعني الإنسان الوسط، المفاوض، الْمُفسّر. وهي تكتسب معنىً لاهوتياً عندما تُطبق عَلَى موسى، الَّذي كان وسيطاً مكافئ في امتياز التوراة. يستخدم فيلو *mesiteuō* ليُعبّر عن عمل الله الغير منظور والـ *logos* (الْكَلِمَة) الَّذي يُسمى أيضاً *mesitēs*.

ع. ج ترد *mesitēs*، ٦ مرات فقط في ع. ج. *mesitēs* عندما تُطبق عَلَى الْمَسِيحِ تُقيد بحالة المضاف إليه *diathēkēs*، لعهد (لعهد أفضل، عب ٨: ٦؛ لعهد جديد، ٩: ١٥؛ ١٢: ٢٤)، أو بالمضاف إليه *theou kai anthrōpōn* "بين الله والناس" (١تي ٢: ٥). تشير الْكَلِمَة أيضاً إلى شخصية أخرى توسطت الناموس مرة (غل ٣: ١٩ - ٢٠).

١. وفقاً لـ غل ٣: ١٩ - ٢٠، لم يُعطي الناموس مباشرة مِنَ قبل الله لكن كُشف لموسى بواسطة الملائكة. عصر الناموس، وكذلك موسى والقوى الملائكية التي مثلَها وُضع لَهُ نهاية بواسطة الْمَسِيحِ، الَّذي قد

أُشير لهُ في وعد اللهُ لإبْرَاهِيمَ قبل ذلك بـ ٤٣٠ سنة. عَلَى خلاف موسى فهو ليس *mesitēs* لَكن تحقيقه. ومن هنا مر عصر الوسيط وأتى عصر الابْنَ (غل ٤: ٤؛ قا؛ يو ١: ١٧).

٢. في عب *mesitēs* لَهُا معنى مختلف، الضامن. الكاتب مهتم بضمانِ بلوِغنا إلِى أَرْضَ الراحة السماوية. إننا نملك هَذَا الْحَقّ نتيجة لما فعلَهُ الله عبر الْمَسِيحَ في موته. كـ *mesitēs* دبر الْمَسِيحَ ويضمن ذلك الْحَقّ. مِنَ ناحية فإن هَذَا الْحَقّ "الْعَهْدِ أَعْظَمَ" (٨: ٦)؛ ومن ناحية أخرى إنه الافتراض المسَبَقَ لتحقيق العهد (٩: ١٥) الَّذِي "تثبت" (*mesiteuō*) بواسطة الله بـ"القسم" (٦: ١٧).

mesitēs هكذا تدل عَلَى الشخص الَّذِي يضمن لنا الخلاص، كخالقه ومانحه. إن يَسُوعَ كالكاهن الأعظم الدائم الَّذِي تَمجَّدَ بطاعته، وآلامه، وموته عَلَى الصليب، وذبيحة مقبولة مِنَ الله قد حول بدمه حق الانتقام إلى حق الغفران (قا؛ *mesitēs* في ١٢: ٢٤). هكذا فإن *mesitēs* في عب مشابهة لمصطلح يستخدمه بُولُسُ فيما يتعلق بالرُوحَ القدس، *arrabōn*، (← ٧٧٥).

٣. فقرة واحدة في ع. ج تدعو يَسُوعَ الْمَسِيحَ *mesitēs* بشكل واضح "بَيْنَ اللهِ وَالنَّاسِ" (١تي ٢: ٥). يرتبط هَذَا المفهوم مباشرة بحقيقة أن خلاصنا كلَّهُ يوجد في الإِنْسَانِ الْوَاحِدٌ يَسُوعَ (قا؛ ٢كو ٥: ١٤؛ غل ٣: ١٢ - ١٩). اللهُ لم يعط وَسيطاً آخَرَ بجانب يَسُوعَ الْمَسِيحَ.

٤. بينما يوجد في ع. ج فقرة واحدة حيث يُدعى يَسُوعَ الْمَسِيحَ وسيطاً بكل ما في الْكَلِمَة مِنَ معنى، تحتوي فقرات أخرى نفس المفهوم. لاحظ - عَلَى سبيل المثال - يو ١٤: ٦ "أَنَا هُوَ الطَّرِيقُ وَالْحَقُّ وَالْحَيَاةُ. لَيْسَ أَحَدٌ يَأْتِي إِلَى الآبِ إِلاَّ بِي" (قا؛ مت ١١: ٢٥ - ٣٠). علاوة عَلَى ذلك فإن شخصية الكاهن الأعظم في ع. ق، الَّذِي وقف بين الناس والرّبّ في دور وسيط يتحقق في يَسُوعَ الْمَسِيحَ ككاهننا العالي الأبدي الَّذِي "إِذْ هُوَ حَيٌّ فِي [حضور الآب] كُلِّ حِينٍ لِيَشْفَعَ فِيهِمْ [شعبه]" (عب ٧: ٢٥).

انظر أيضاً *diathēkē*، عهد، وصية (١٣٤٧)؛ *engyos*، ضامن (١٥٨٣).

٣٥٤٦ **μεσότοιχον**، μεσότοιχον، (*mesotoichon*)، الحَائِطُ الْمُتَوَسِّطُ (٣٥٤٦).

ث ي&ع. ق *mesotoichon* مركبة مِنَ *mesos* (وسط) و *toichos* (حَائِط). وهي ترد بضعة مرات خارج ع. ج، حيث تشير إلى حَائِط فاصل أو حاجز. يستخدم يوسيفوس الكلمتين المنفصلتين (*meson toichon*) ليشير للفاصل بين المكان المقدس والمكان الأقدس في الْهَيكل.

ع. ج *mesotoichon* ترد في ع. ج في أف ٢: ١٤ فقط حيث قد تدل عَلَى درابزين في ساحة الْهَيكل والذي كان يفصل فناء الأمميين عن المناطق الأكثر قداسة، رغم أنه لا يوجد وثيقة معروفة حيث تشير هذه الْكَلِمَة إلى ذلك الحَائِط. حمل ذلك الحاجز تحذيرات يونانية ولاتينية تخبر الأمميين أنه يمكن قتلهُم إذا ماعبروه. برغم أن أفسس كانت مدينة أممية بعيدة عن أورُشَلِيمَ إلا أن تلميح بُولُسُ إلى الـ *mesotoichon* كان سيتضح للمسيحيين هناك. لأن بُولُسُ نفسه هرب بشق النفس مِنَ الْمَوْتِ قبل ذلك بسنتين أو ثلاث سنوات عندما رُوجت إشاعة بأنه تعدى عَلَى ذلك الفضاء المقدس بأخذ الأممي تروفيمس، أحد الأفسسيين، إلى أحد المواضع الداخلية (أع ٢١: ٢٨ - ٢٩). بالنسبة لبُولُسُ رمز هَذَا الحَائِطِ إلى العداوة بين الْيَهُود والأمميين. لقد أزيل بذبيحة يَسُوعَ، لذلك مِنَ خلالهُ يمكننا جميعاً الآنَ أن ندخل إلى الآب.

ثمة إقتراح آخَرَ لـ *mesotoichon* هُوَ حَائِط الانفصال الْغير مرئي بين الله والبشرية. السقوط حمل البشرية إلى عداوة مع الله (أف ٢: ١٦)؛ صليب الْمَسِيحَ يصالحنا مع الآب بإزالة لطخة خطيتنا.

انظر أيضاً *phragmos*، سياج، حَائِط، سور (٥٨٥٠).

٣٥٤٩ (*Messias*، مَسِيّا) ← ٥٩٨٦.

٣٥٥٢ (*meta*، مع [حرف جر]) ← ٥٢٥٠.

٣٥٥٣ (*metabainō*، يعبر، يجتاز، ينتقل) ← ٥٢٦.

٣٥٦١ (*metalambanō*، ينال حَصة) ← ٣٢٨٤.

٣٥٦٢ (*metalēmpsis*، مشاركة، تناول) ← ٣٢٨٤.

٣٥٦٣ (*metallassō*، يستبدل) ← ٢٩٠٤.

٣٥٦٤ **μεταμέλομαι**، μεταμέλομαι، (*metamelomai*)، يغير رأيه، يأسف، يندم (٣٥٦٤)؛ ἀμεταμέλητος، (*ametamelētos*)، بلا ندامة، غير قابل للتغيير (٢٩٤).

ث ي&ع. ق *metanielomai* مرتبطة بالضمير الغير شخصي *melei*، إنها تتعلق (بشخص ما). في ث ي عبر هَذَا الفعل عن شعور متغير تجاه شئ، لكن لا يمكن أن يُميز بوضوح عن *inetanoeō* الَّذِي يتضمن أن يفكر شخص في أمر بطريقة مختلفة.

لم تميز سب بين *metanoeō* أو *metamelomai* ترد الْكَلِمَةَ الثانية في خر ١٣: ١٧ لندم بشري نقي، بينما في حز ١٤: ٢٢ فإنها تتضمن موافقة متواضعة مع حكم الله الْبَارّ، للخير أو الشر. عندما يُقال إن الله يندم في ع. ق يوجد احتمالان: الله يمكن أن يرفض البشر لأَنَّهُمْ انقلبوا ضده في العصيان (١صم ١٥: ١١، ٣٥)؛ ومع ذلك يمكن أيضاً أن يرجع الله مرة أخرى إليهم بنعمة ورحمة (١أخ ٢١: ١٥؛ مز ١٠٦: ٤٥؛ قا؛ يون ٣: ٩ - ١٠). عندما يؤكد ع. ق بشكل واضح أن اللهُ لا يندم (مز ١١٠: ٤؛ قا؛ إر ٤: ٢٨)، هَذَا الضامن أن الله لن يحيد عن خطته التي وضعها في البداية.

ع. ج *metamelomai* ترد ٦ مرات في ع. ج. في مثل يَسُوعَ في مت ٢١: ٢٨ - ٣٢ يطْلُبُ الأب مِنَ ابْنَيه أن يعملا في كرمه. يرفض أحدهما، لكنه يندم بعد ذلك ويمضي؛ ويوافق الاخر أن يمضي لكنه لا يمضي. يمكن أن تترجم الْكَلِمَةَ هنا "يغير رأيه". وجه يَسُوعَ المثل إلى الكاهن العالي وشيوخ إِسْرَائِيلَ. غير الابْنَ الأول تجاهه لأبيه، كما آمن العشارون والباغون برسالة يُوحَنَّا الْمَعْمَدَانِ وتابوا. رغم ذلك فإن القادة الدينين استمروا في عدم إيمانهم وعصيانهم (*oude metemelēthēte*).

يوضح مثال يَهُوذَا أن *metamelomai* و*metanoeō* غير قابلين للتبادل ببساطة في ع. ج. عندما أدرك يَهُوذَا أن يَسُوعَ قد دين ظلماً ندم (*metamelomai*) عَلَى خيانته (مت ٢٧: ٣). رغم ذلك لم يجد الطَّرِيقَ لتوبة (*metanoia*) حقيقية. إننا نجد نفس الاختلاف في ٢كو ٧: ٨ - ١٠. لم يندم بُولُسُ عَلَى أنه كتب رسالة قاسية إلى أهل كورنثوس لأن الحداد التي سببته قاد متسلميها إلى توبة حقيقية (*metanoia*)، إلى تحول داخلي لله. يظهر بُولُسُ أنه لا حاجة للندم عَلَى مثل هذه التوبة لأنها تخدم خلاصنا.

القسم الَّذِي لن يندم اللهُ عليه أبداً يصلح لكل مِنَ ضمان سمو كهنوت يَسُوعَ العالمي عَلَى ذلك الخاص بـ ع. ق والتعبير عن أمانة اللهِ الغير قابلة للتغيير (عب ٧: ٢١؛ مقتبساً مِنَ مز ١١٠: ٤).

الصفة *ametamelētos* ترد مرتين؛ وهي تشير إلى شئ لن يندم عليه الله (رو ١١: ٢٩) أو بشر (٢كو ٧: ١٠)، ومن هنا تعني غير قابل للنقض.

انظر أيضاً *epistrephō*، يعود، يستدير، يلتف، يرجع، يتحول (٢١٨٨)؛ *metanoia*، تغيير الفكر، التوبة، التحول (٥٥٦٧)؛ *prosēlytos*، مُهتدي، دخيل (٤٦٧٠).

٣٥٦٥ **μεταμορφόω**، μεταμορφόω، (*metamorphoō*)، يتغير، يتحول (٥٥٦٥).

ث ي&ع. ق ١. فكرة التحول مِنَ مظهر أو شكل إلى آخَرَ تُقدم في عملين لاتينيين اسمهما *Metamorphoses* دُعي تحويلات أوفيد وهُوَ سلسلة حكايات تتضمن كائنات خارقة للطبيعة وأيضاً بشر، الذين يختبرون أنواعاً مختلفة مِنَ التحولات. يصف أبوليوس - في أسلوب ذاتي السيرة - التحول إلى حمار والإعادة أخيراً بقوة الإلَهْة إيزيس. توضع هذه التجربة مفهوم التغير والتحرر الديني، الّذِي صار مثالياً في الديانة الهلينية.

٢. *metamorphoō* لا ترد في سب. لكن جلد وجه موسى بعد حديثه مع الله عَلَى جبل سيناء (قا؛ خر ٣٤: ٢٩ - ٣٥، خاصة كخلفية لـ ٢كو ٣: ١٢ - ١٨). لا تتضمن رؤية دا ١٠: ٥ - ٦ تحولاً لكنها تعطي مجازاً رؤوياً مفيداً في دراسة وصف تجلي يَسُوعَ. دا ١٢: ٣ يصف إشْراقِ "الفاهمون" في القيامة المستقبلية.

ع. ج *metamorphoō* ترد ٤ مرات في ع. ج (مت ١٧: ٢؛ رو ١٢: ٢؛ ٢كو ٣: ١٨) ومن المحتمل مُتجنبة مرة. هَذَا الحذف في سرد لو لتجلي يَسُوعَ، لأنه مِنَ المحتمل لم يرد أن يستخدم كلمة يمكن أن تدعو للمقارنة مع الأفكار الوثنية للتجلي.

١. (أ) في مت ١٧: ٢ ومر ٩: ٢ *metamorphoō* تصف تحول سمات وملابس الْمَسِيحَ أثناء تجليه. مت ١٧: ٢ يستخدم صورة الشَّمْس المشرقة ليعبر عن التألق المتجلي لوجه يَسُوعَ. يمكن عمل مقارنة بتألق وجه موسى في خر ٣٤، برغم أنه لاَ بُدّ مِنَ تذكر أن المصطلحات الفنية في سب مختلفة. علاوة عَلَى ذلك، ففي تجلي يَسُوعَ صارت ثيابه أيضاً لامعة: "بَيْضَاءَ كَالنُّور" (مت ١٧: ٢) وأكثر بياضاً مِنَ القصار (مر ٩: ٣)، و"مُبْيَضّاً لاَمِعاً" (لو ٩: ٢٩).

(ب) تُسمى هذه التجربة *horama* (رؤية، مت ١٧: ٩ ← *horaō*، ٣٩٧٢)، كلمة تدل عَلَى شئ مِن نوع خارق للطبيعة يصير ملحوظاً (قا؛ أع ٧: ٣١؛ ٩: ١٠، ١٢؛ ١٠: ٣، ١٧، ١٩). لاحظ كيف يستخدم ٢بط ١: ١٦ - ١٨ تجلي يَسُوعَ كدليل عَلَى جدارة الاعتماد عَلَى الإِنْجِيلِ الْمَسِيحَي. نسب هَذَا الحدث هكذا حقيقة أبعد ضمنية أحياناً في كَلمتنا رؤية.

(ج) معنى التجلي يرد في السياق الكتابي. الصورة المجازية هي تلك الخاصة بـ دا ٧: ١٣ - ١٤ (لاحظ العناصر الموجودة في القصة التي تقترح باعث ابْنُ الإِنْسَانِ الممجد، مثل؛ السحب). رغم هَذَا فإن نقطة الإشارة هذه لا تفسد المعنى. لأنه لا يوجد فقط بواعث مسيانية لكن مجاز الخروج أيضاً بارز. في ذلك الحدث الخاص بع. ق اللهُ أيضاً جعل حضوره معروفاً في سحابة. فترة الستة أيام الفاصلة بين مت ١٧: ١ ولو ٩: ٢ قد تعيد إلى الذهن فترة الانتظار عندما صعد موسى عَلَى جبل ليتسلم وصايا الله (خر ٢٤: ٩ - ١٦). علاوة عَلَى ذلك، كان يوجد أيضاً سحابة في ذلك الوقت، كغطاء وكوسيلة لتجلي مجد الله. تقترح الحقيقة المؤكدة بأن موسى يظهر مع يَسُوعَ عَلَى جبل التجلي أن باعث الخروج بارز. هَذَا بالإضافة إلى أن لوقا يسجل أن موسى وَإِيلِيَّا كانا يناقشان مع يَسُوعَ "خروجـ"ـه الّذِي كان يَسُوعَ عَلَى وشك أن يحقق في أورُشَلِيمَ (٩: ٣١).

لذا مِنَ المهم رؤية هَذَا الحدث مِنَ وجهة نظر رمزية (خروج وأخروية (باروسيا). تُدعم الأخيرة بحضور تلك الشخصية اليهودية العظيمة التي لَهُا مغزى أخروي، إِيلِيَّا (قا؛ مل ٤: ٥). رغم ذلك فإن المعنى الرئيسي غير مرتكز عَلَى حدث ماضي ولا مستقبلي، لكن عَلَى الشخص المتجلي. يتضح هَذَا مِنَ الصوت الصادر مِنَ السَّمَاءِ الّذِي يستخدم علم المصطلحات مِنَ أربعة نصوص في ع. ق هامة كريستولوجيا: مز ٢: ٧، عن الابْنَ الْمَلِكي؛ وتك ٢٢: ٢، عن الابْنَ الوحيد المحبوب؛ وأش ٤٢: ١، عن الخادم المختار؛ وتث ١٨: ١٥ ("لَهُ تسمعون") عن النبي موسى. ومن ثم يجب فهم التجلي كتأكيد مِنَ قبل اللهُ عَلَى المسيانية والبنوة الفريدة ليَسُوعَ، الّذِي سيحقق رسالته كالخادم المتألم وفقاً لـ مر ٨: ٢٧ - ٩: ١.

٢. المرتان الأخريان اللتان تردان فيهما كلمة *metamorphoō* مرتبطتان بالتجربة الْمَسِيحَية. في رو ١٢: ٢ ينبغي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أن يتميزوا بعملية تحول مستمر، والتي تتحقق بتجديد داخلي للذهن وبمقارنة تأثير العالم (أو عصر، *aiōn*، ← ١٧٢). يرد تفسير أكثر تفصيلاً لتجلي الْمَسِيحَ في ٢كو ٣: ١٨، حيث تجربة موسى في خر ٣٤: ٢٩ - ٣٥ تقدم كنموذج ناقص. المجد الّذِي قدمه الإِنْجِيلِ ليس مؤقتاً، مثل تألق وجه موسى، لكنه دائماً. المؤمنون لَهُم علاقة مفتوحة مع رب المجد، التي لَهُا تأثير متجلي.

انظر أيضاً *metaschēmatizō*، يغيّر شكله [شخص أو شيء] (٣٥٧١).

٣٥٦٦ (*metanoeō*، يغيّر فكره، يتوب، يتحول) ←٣٥٦٧.

٣٥٦٧ **μετάνοια**، μετάνοια، (*metanoia*)، تغيير الفكر، التوبة، التحول (٣٥٦٧)؛ μετανοέω، (*metanoeō*)، يغيّر فكره، يتوب، يتحول (٣٥٦٦)؛ ἀμετανόητος، (*ametanoētos*)، غير تائب، غير نادم (٢٩٥).

ث ي&ع. ق ١. *metanoia* حرفياً تعني تغير فكر بشأن شئ ما. مشتقات هذه الكَلِمَةَ نادرة في ث ي؛ بينما الفعل والاسم أكثر تكراراً في كوين اليونانية (Koine Gk). رغم ذلك لم يفكر المجتمع اليوناني أبداً في تغيير جذري في حَيَاةُ الشخص ككل.

٢. تستخدم سب *metanoia*، ٥ مرات فقط، بشكل خاص في حك ١١: ٢٣؛ ١٢: ١٠، ١٩ بالإشارة إلى اللهِ، الّذِي يظهر الرحمة وطول الأناة حتى يتوب الناس. يستخدم الفعل *metanoeō* إما لله (قا؛ ١صم ١٥: ٢٩؛ إر ١٨: ٨؛ يؤ ٢: ١٣ - ١٤؛ عا ٧: ٣، ٦) أو للبشر (إر ٨: ٦؛ ٣١: ١٩ = سب ٣٨: ١٩) كفعل متعدي للعبري *niham*. فكر التحول الّذِي يعظ به الأنبياء بالفعل العبري *šûb* يُترجم *epistrephō* في اليونانية (عا ٤: ٦، هُوَ ٥: ٤؛ ٦: ١؛ ← ٢١٨٨). تفترض الدعوة النبوية للتحول مسبقاً أن علاقة الناس والفرد باللهِ لاَ بُدّ أن تُفهم بطريقة شخصية. الْخَطِيّة والارتداد تشوش وتكسر هذه العلاقة. فالتحول يعني التحول بعيداً عن الشر والرجوع إلى الله.

٣. استمرت جماعة قمران بالدعوة النبوية للتوبة بأن طلبت مِنَ أعضائها أن يتحولوا عن كُل الشر والعودة إلى كُل وصية مِنَ الشريعة الموسوية. ومن ثم دعي أعضاؤها أنفسهم مهتدي إِسْرَائِيل.

ع. ج ١. يستخدم ع. ج *metanoeō* ليعبر عن قوة الْكَلِمَةَ العبرية *šûb*، يتحول. يظهر اختيار *metanoeō* بدلاً مِنَ *epistrephō* أن ع. ج لا يؤكد عَلَى التحول الملموس الخارجي المتضمن في استخدام ع. ق لـ *šûb*، لكن بالأحرى عَلَى الفكر، والإرادة، والعقل. تأتي أفكار التوبة والتحول (الْهِدَاية) في المقدمة، مؤكدة عَلَى قرار بالتحول يقوم به الشخص كاملاً. *ametanoētos* (رو ٢: ٥) في موازاة خطوط مشابهة تعني غير تائب.

٢. الترابط الوثيق الصلة بالدعوة النبوية للتوبة يوجد عند يُوحَنَّا الْمَعْمَدَانِ الّذِي دعى الناس للتوبة "فَاصْنَعُوا أَثْمَاراً تَلِيقُ بِالتَّوْبَةِ" (مت ٣: ٢، ٨ وز). بالتوافق مع نموذج ع. ق يتضح أن هذه الدعوة كانت موجهة لجميع الناس (قا؛ أع ١٣: ٢٤؛ ١٩: ٤)، بما في ذلك الأتقياء الذين آمنوا بأنهم ليسوا في حاجة إلى التوبة (مت ٣: ٧ - ١٢). لكن يُوحَنَّا بنى الحاجة الملحة لرسالته عَلَى أساس مختلف عن ذلك الخاص بالأنبياء. في ع. ق كان الباعث عَلَى التوبة والرجوع إلى الطّريق

الصَّحِيحَ لبر اللهِ مرتبطاً بعدم بر ووثنية إسرائيل الاجتماعيين. إنهم لاَ بُدّ أن يتوبوا حتى تتغير الحَيَاةُ كلُّها وتصبح في علاقة جديدة مع الله (٣: ١٠).

ربط يُوحَنَّا دعوته للتوبة بالْمَعْمُودِيَّةُ كعلامة عَلَى غفران الخطايا (مر ١: ٤ وز)، متناولاً التوبة كهدفها (مت ٣: ١١؛ قا؛ أع ١٣: ٢٤؛ ١٩: ٤). كان يُنظر إلى التوبة عَلَى أنها سلوك جائز للبشر وكواجب عليهم أيضاً.

٣. وفقاً للاناجيل الازائية فإن تَعْلِيمَ يَسُوعَ شابه ذلك الخاص بالمعمدان. في الحقيقة يسجل مت ٣: ٢ و٤: ١٧ الدعوة المطابقة، "تُوبُوا لأَنَّهُ قَدِ اقْتَرَبَ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ". الاختلاف الواضح بينهما هُوَ أن يَسُوعَ لم - كما فعل يُوحَنَّا - يبحث عن شخص ليتبعه (قا؛ ٣: ١١). لقد رأى في مجيئه بداية عمل اللهِ الحاسم (١١: ٦؛ لو ١١: ٢٠؛ ١٧: ٢١) الَّذِي يوضح الويلات الموجهة إلى المدن التي لم تكن مستعدة للتوبة (مت ١١: ٢٠ - ٢٤ وز). ذلك هُوَ السبب في أن سكان نينوى سيجدون حالة أكثر احتمالاً في اليوم الأَخِيرِ عن معاصري يَسُوعَ. فالأولون تابوا بتَعْلِيمَ يونان، و"هنا يوجد أَعْظَمُ مِنَ يونان" (١٢: ٤١ وز). لم تعد التوبة الآنَ طاعة لناموس بل لشخص. تصبح الدعوة للتوبة دعوة للتلمذة.

هناك العديد من الفقرات لا تظهر فيها الكلمة *metanoeō*، لكن فكر التوبة موجود فيها بشكل واضح (مثل؛ رج مت ٥: ٣؛ ١٨: ٣، ١٠، ١٤؛ لو ١٤: ٣٣). لم يأت يَسُوعَ ليدعو أبراراً بل خطاة إلى التوبة (لو ٥: ٣٢). الْهِدَاية والتوبة مصحوبان بفرح، لأنهما يعنيان فتح الحَيَاةُ للشخص الَّذِي حوّل. الأمثال الواردة في لو ١٥ لا تحمل فقط شهادة لفرح اللهِ بالخطاة الذين يتوبون بل أيضاً تدعونا للمشاركة في هَذَا الفرح. اللهُ يعد بالحَيَاةُ للتائب. لاحظ تعليق الأب في مثل الابْنَ الضال: "لأَنَّ ابْنِي هَذَا كَانَ مَيِّتاً فَعَاشَ" (لو ١٥: ٢٤؛ قا؛ ١٥: ٣٢).

٤. استمر التَّعْلِيمَ الْمَسِيحَي الأول في الدعوة للتوبة (قا؛ مر ٦: ١٢ والعظات في أع). هَذَا التَّعْلِيمَ التبشيري ربط الدعوة للتوبة العناصر المذكورة: الإِيمَان (أع ٢٠: ٢١؛ قا؛ ١٩: ٤؛ ٢٦: ١٨)، والمطالبة بالْمَعْمُودِيَّةُ (٢: ٣٨)، والوعد بغفران الخطايا (لو ٢٤: ٤٧؛ أع ٣: ١٩؛ ٥: ٣١)، وعطية الحَيَاةُ والخلاص (١١: ١٨؛ ٢كو ٧: ٩ - ١٠). الْهِدَاية هي التحول مِنَ الشر (أع ٨: ٢٢؛ ٢كو ١٢: ٢١؛ رؤ ٢: ٢١ - ٢٢) إلى اللهِ (أع ٢٠: ٢١؛ ٢٦: ٢٠؛ رؤ ٦: ٩). في أع ٣: ١٩ و٢٦: ٢٠ توضع *metanoeō* و*epistrephō* جنباً إلى جنب؛ *metanoeō* تصف التحول مِنَ الشر و*epistrephō* التحول إلى اللهِ.

٥. حقيقة أن مجموعة هذه الكلمات ترد نادراً في رسائل بُولُسُ (٦ مرات فقط) ولا ترد عَلَى الإطلاق في إنجيل يو أو رسائلُهُ لا تعني أن فكرة الْهِدَاية غير موجودة هناك، بل مجرد تطور مصطلحات فنية أكثر تخصصاً. يتحدث بُولُسُ عن شخص، عبر الإيمان، ككونه في الْمَسِيحَ، كميت ومُقام مع الْمَسِيحَ، كخليقة جديدة، أو كوضع في الحَيَاةُ الْجَدِيدَةَ. يمثل يُوحَنَّا الحَيَاةُ الْجَدِيدَةَ في الْمَسِيحَ كميلاد جديد، كانتقال مِنَ الْمَوْتِ إلى الحَيَاةُ أو مِنَ الظلام إلى النور، أو كانتصار الْحَقّ عَلَى الزيف والْمَحَبّةِ عَلَى الكراهية.

٦. واجهت الْكَنِيسَةِ الأولى قضية إذا ما كان يمكن لشخص أن يتحول تكراراً لله. واحدة مِنَ أصعب الفقرات في (عب ٦: ٤ - ٨) تبدو أنها ترفض احتمالية توبة ثانية. مِنَ ناحية فإن في المحافظة عَلَى رأي باقي ع. ج رُفضت الاحتمالية عَلى تأكيد مطلقية الْهِدَاية مقابل أحد أشكال الإِيمَان الْمَسِيحَي الَّذِي كان ينحدر إلى لا مبالاة أو ارتداد، ومن ناحية أخرى فإنها أظهرت أن الْهِدَاية ليست مجرد سلوكاً بشرياً بل أنه لاَ بُدّ أن يعطي اللهُ فرصة للتوبة (١٢: ١٧). الشخص الَّذِي يخطئ عن عمد بعد الْهِدَاية يجلب عَلَى نفسه دينونة الله (٦: ٤؛ ١٠: ٢٦ - ٢٧).

لا ينفي هَذَا التأكيد الشديد عَلَى نهاية الْهِدَاية رغبة اللهُ الكلية الْمَحَبّةِ في الخلاص. إنه لا يشاء "أَنْ يَهْلِكَ أُنَاسٌ، بَلْ أَنْ يُقْبِلَ الْجَمِيعُ إِلَى التَّوْبَةِ" (٢بط ٣: ٩). بل بالأحرى يرسخ مطلقية رحمة اللهِ. اللهُ يخلص تماماً ونهائياً، وهكذا فإن الْهِدَاية إلى اللهِ لاَ بُدّ أن تكون كاملة ونهائية.

انظر أيضاً *epistrephō*، يعود، يستدير، يلتف، يرجع، يتحول (٢١٨٨)؛ *metamelomai*، يغير رأيه، يأسف، يندم (٣٥٦٤)؛ *prosēlytos*، مُهتدي، دخيل (٤٦٧٠).

٣٥٧١ μετασχηματίζω، μετασχηματίζω (*metaschēmatizō*)، يغيّر شكله [شخص أو شيء] (٣٥٧١).

ث ي&ع. ق في ث ي *metaschēmatizō* تعني يبدل أو يحول المظهر الخارجي لشخص أو شئ. تستخدم الْكَلِمَةَ أيضاً في مجال الفلك بالإشارة إلى تغير الأبراج. في سب ترد *metaschēmatizō* في ٤مك ٩: ٢٢ فقط، حيث تشير إلى تحول الشهداء عقب موتهم إلى حالة غير قابلة للفساد. في تر سيما لـ ع. ق تدل هذه الْكَلِمَةَ عَلَى التنكر الَّذِي استخدمه شاول حتى لا يجعل نفسه معروفاً للساحرة في عَيْنِ دُورٍ (١صم ٢٨: ٨).

ع. ج ١. ترد *metaschēmatizō*، ٥ مرات في ع. ج. في ١كو ٤: ٦ تحمل معنى عاماً لتطبيق بُولُسُ للمناقشة السابقة عن كونهما وكيلين أمينين عَلَى كلمة اللهُ لنفسه ولأبولوس. يستخدم بُولُسُ في تطبيق مختلف هذه الْكَلِمَةَ في (في ٣: ٢١) ليصف التحول المستقبلي لـ"جَسَدِ تَوَاضُعِنَا" بقوة اللهِ. لا يوجد تفصيل للطبيعة الدقيقة لهَذَا التحول.

٢. في ٢كو ١١: ١٣ - ١٥ ترد *metaschēmatizō*، ٣ مرات. ليس الفكر أن رسلاً كذبة حوّلوا أنفسهم بالفعل إلى رُسل، بل أنهم تنكروا في هذه الصورة. في هَذَا الوقت لم يحدد الناس تماماً ما الَّذِي كان يؤلف رسولاً. أطلق أخصام بُولُسُ عَلَى أنفسهم رسلاً وقدموا أنفسهم جدياً بهذه الطريقة. كان هؤلاء الأخصام مِنَ وجهة نظر كَثِيرِينَ رسلاً حقاً، لكن بالنسبة لبُولُسُ كانوا دجالين. ومع ذلك ربما يصفهم بُولُسُ بطريقة ساخرة كمحولين أنفسهم بالفعل إلى رسل: لقد طابقوا أنفسهم مع الرسل - لكنهم كانوا رسلاً كذبة.

تنطبق نفس العملية عَلَى الشَّيْطَانَ (٢كو ١١: ١٤). فهو لا يتنكر فقط كملاك نور ويتصرف كملاك بل أيضاً يطابق نفسه بالفعل مع ملاك نور وينتحل شخصية أحد الملائكة. لا يرجع تفسير أن هَذَا مجرد مظهر إلى الفعل *metaschēmatizō* بقدر ما يرجع إلى دخول كلمة *hōs* ("كـ") في ١١: ١٥. يقدم كُلّ مِنَ الشَّيْطَانَ وخدامه أنفسهم "كما لو" أنهم خدام البر.

انظر أيضاً *metamorphoō*، يتغير، يتحول (٣٥٦٥).

٣٥٧٢ (*metatithēmi*، يتحول، يحول، يغير موقعه) ←٧٧٣.

٣٥٧٦ (*metechō*، يُشارك في، شريك) ← ٢٤٠٠.

٣٥٨٠ (*metochē*، اشتراك، شركة) ← ٢٤٠٠.

٣٥٨١ (*metochos*، شريك، رفيق) ← ٢٤٠٠.

٣٥٨٢ (*metreō*، يكيل، يقيس، تقسيم) ←٣٥٨٦.

٣٥٨٣ (*metrētēs*، مطر، مكيال [وحدة قِيَاس= ١٠ جالون= ٤٠ لتر]) ← ٣٥٨٦.

٣٥٨٦ μέτρον، μέτρον (*metron*)، مكيال، قِيَاس (٣٥٨٦)؛ ἄμετρος (*ametros*)، ما لا يُقاس (٢٩٦)؛ μετρέω (*metreō*)، يكيل، يقيس، تقسيم (٣٥٨٢)؛ μετρητής (*metrētēs*)، مطر، مكيال [وحدة قِيَاس= ١٠ جالون= ٤٠ لتر] (٣٥٨٣).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي *metron* تعني قِيَاس، ونسبة، وترتيب، وقياس في الشعر، بينما تدل في الفلسفة القِيَاس الَّذِي تُقاس به كل الأشياء: يربط أفلاطون القِيَاس باللهِ. الفعل *metreō* يعني يقيس،

يعارض، يقيِّم، يحكم.

٢. في سب تستخدم *metron* لقِيَاسات خيمة الاجتماع والْهيكل (خاصة خر ٤٠ - ٤٨)، والأوزان والمقاييس التي تقع تحت إشراف يهوه (لا ١٩: ٣٥؛ ١أخ ٢٣: ٢٩؛ أم ٢٠: ١٠؛ عا ٨: ٥)، وقِيَاسات العالم في ارتباط مع الخليقة (أي ١١: ٩؛ ٢٨: ٢٥؛ ٣٨: ٥؛ حك ١١: ٢٠)، ومعايير مستخدمة في إعْلاَنات الدينونة والخلاص (مثل؛ ٢مل ٢١: ١٣؛ أش ٥: ١٠؛ مرا ٢: ٨؛ حز ٤: ١١، ١٦).

ع. ج ١. يرد الاسم والفعل في ع. ج خاصة في سياقات الدينونة وعطية النعمة المخصصة للمؤمنين. (أ) ترد كلا الكلمتان في مت ٧: ٢: "لأَنَّكُمْ بِالدَّيْنُونَةِ الَّتِي بِهَا تَدِينُونَ تُدَانُونَ وَبِالْكَيْلِ الَّذِي بِهِ تَكِيلُونَ يُكَالُ لَكُمْ". بمعنى آخَرَ فإنك إذا أدنت الآخرين فسوف تستثني نفسك عن غفران الله. (ربما كان يَسُوعَ يقتبس مثلاً شائعاً ليصل إلى حقيقة الدينونة التي لا يُعفى منها أحد (قا؛ ميشناه. سوتاه ٧: ١). إنه عكس حثِّ يَسُوعَ على الغفران (مت ٦: ١٤ - ١٥)، وفي توازن مع النصائح الأخرى في الموعظة عَلَى الجبل بترك كُلّ شئ لله - مثل؛ المكافآت (٦: ١ - ٦)، والتكرار في الصلاة (٦: ٧ - ١٣)، والتعلق بالاحتياجات والاهتمامات العالمية (٦: ١٩ - ٣٤).

(ب) يعلن يَسُوعَ في سياق الإدانة عَلَى سفك دم الأنبياء: "فَامْلأُوا أَنْتُمْ مِكْيَالَ آبَائِكُمْ" (مت ٢٣: ٣٢). ربما يكون هَذَا تلميحاً للنظرة اليهودية بأن الدينونة الأخيرة ستأتي فقط بعد أن يصل الناس إلى حضيض الخطيئة.

٢. (أ) يعلن يو ٣: ٣٤ "لأَنَّ الَّذِي أَرْسَلَهُ اللهُ يَتَكَلَّمُ بِكَلاَمِ اللهِ. لأَنَّهُ لَيْسَ بِكَيْلٍ يُعْطِي اللهُ الرُّوحَ". برغم أن هَذَا قد يعني أن الابْنَ يعطي الرُّوحَ للمؤمنين بدون كيل إلا أن الإشارة الأرجح هي أن الآب يعطي الرُّوحَ للابْنَ بدون كيل (قا؛ ١٤: ٢٦؛ ١٥: ٢٦).

(ب) يرد الاسم *metrētēs*، نوع مِنَ مقيَاس السوائل، في قصة عرس قانا فقط، حيث يُقال أن كُلّ جُرن يحتوي ما بين مطرين أو ثلاثة. يرى معظم المفسرون أن المطر مساوي للعبرية *bat* (حوالي عشرة جالون).

٣. *metron* ترد ٦ مرات في بُولُسُ. (أ) في رو ١٢: ٣ يعطي بُولُسُ تَعْلِيمَات للمسيحيين بألا يرتئوا فوق ما ينبغي بل "يَرْتَئِيَ إِلَى التَّعَقُّلِ كَمَا قَسَمَ اللهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِقْدَاراً مِنَ الإِيمَانِ". مِنَ المحتمل أن عبارة "مِقْدَاراً مِنَ الإِيمَانِ" تعني معيار يمكن أن يقيس به شخص إيمانه الْمَسِيحَي، بمعنى يَسُوعَ الْمَسِيح. إنه بإيجاز معيار إيماننا.

(ب) في أف ترد *metron* في ارتباط مع العطايا: "وَلَكِنْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَّا أُعْطِيَتِ النِّعْمَةُ حَسَبَ قِيَاسِ هِبَةِ الْمَسِيحِ" (٤: ٧)؛ "إِلَى أَنْ نَنْتَهِيَ جَمِيعُنَا إِلَى وَحْدَانِيَّةِ الإِيمَانِ وَمَعْرِفَةِ ابْنِ اللهِ. إِلَى إِنْسَانٍ كَامِلٍ. إِلَى قِيَاسِ قَامَةِ مِلْءِ الْمَسِيحِ" (٤: ١٣)؛ "الَّذِي مِنْهُ كُلُّ الْجَسَدِ مُرَكَّباً مَعاً، وَمُقْتَرِناً بِمُؤَازَرَةِ كُلِّ مَفْصِلٍ، حَسَبَ عَمَلٍ، عَلَى قِيَاسِ كُلِّ جُزْءٍ، يُحَصِّلُ نُمُوَّ الْجَسَدِ لِبُنْيَانِهِ فِي الْمَحَبَّةِ" (٤: ١٦). الْكَنِيسَةِ ليست جسداً يتماثل فيها كُلّ عضو مع كُلّ عضو آخَرَ؛ بل بالأحرى خلق الله تبايناً في الْكَنِيسَةِ، وكل فرد يجب أن يتوظف وفقاً للعمل والقدرة اللذين أعطاهما لَهُ الله.

في ٢كو ١٠: ١٣ تترجم *metron* "قِيَاس" (مرتين، مرة في ترابط مع *kanōn*). يؤكد بُولُسُ هنا الأجواء الجغرافية التي يخدم فيها ورفضه لأن يفتخر بالعمل المُقام به في مناطق لم تحدد لَهُ مِنَ قبل الله - في تناقض مع المتسللين في كورنثوس، الذين يحاولون أن يتفاخروا بالعمل العظيم الذي يقومون به في منطقة بُولُسُ. (للمزيد في هذه الفقرة ← *kanōn*، مقيَاس، ٢٨٣٤). يتعارض عمل هؤلاء الأخصام مع تَعْلِيمَ وقِيَاس يَسُوعَ. الصفة *ometros*، بدون قِيَاس، متجاوز الحدود، ترد مرتين، في ١٠: ١٣، ١٥ فقط.

٤. (أ) في رؤ ١١: ١ - ٢ يُعطي يُوحَنَّا قصبة شِبْهِ عصا ويُخبر: "قُمْ وَقِسْ هَيْكَلَ اللهِ وَالْمَذْبَحَ وَالسَّاجِدِينَ فِيهِ وَأَمَّا الدَّارُ الَّتِي هِيَ خَارِجَ الْهَيْكَلِ فَاطْرَحْهَا خَارِجاً وَلاَ تَقِسْهَا، لأَنَّهَا قَدْ أُعْطِيَتْ لِلأُمَمِ". تشمل هذه الرؤية موضوع حز ٤٠: ٢٨، حيث القِيَاس كان يقصد به بناء الْهيكل الجديد بعد تدمير القديم، لكن الناس هنا يتم قِيَاسِهم بالإضافة إلى الْهيكل. ترمز الفقرة إلى انفصال الْكَنِيسَةِ، هَيْكَلَ الله الجديد، عن باقي العالم، بالوعد الضمني بأن الله سيحفظها.

(ب) رؤ ٢١: ١٥ - ١٧ يشمل مرة أخرى موضوع القِيَاس مِنَ حز في ترابط مع أبعاد أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ مع اتساقاتها التامة (← *dōdeka*، اثنا عَشَرَ، ١٥٥٧).

انظر أيضاً *kanōn*، قانون، قاعدة، معيار (٢٨٣٤).

٣٦١٣ μήτηρ، μήτηρ، (*mētēr*)، أم (٣٦١٣).

ث ي&ع. ق ١. (أ) يمكن تتبع أثر تقييم عال للأمومة في كُلّ مكانٍ في العصور القديمة؛ فأصبحت الأرْض الأم العظيمة التي تعطي كُلّ شئ أولاً ثم ترجع كُلّ شئ في الْمَوْتِ إلى ذاتها. هكذا تعد أكبر تماثيل الآلِهَةِ في كثير مِنَ المناطق أمهات الأرْض. أدى تبجيلهم غالباً إلى بغاء عبادي لكسب مشاركة فورية في قواتهم التي تسيطر عَلَى الْحَيَاةِ. ومع ذلك يمكن لصورة ألوهية الأم أن تُعطي معنى رُوحَانياً، منفصلاً عن السيادة الجنسية لتمثال فينوس (مثل؛ الإِلَهَةُ المصرية ايزيس، تجسيد الزوجة الحقيقية والأم).

(ب) في الفلسفة اليونانية يستخدم مفهوم الأم بمعنى مجازي، كما هو الحال عندما يتكلم أفلاطون عن المسألة كأم. يصنف فيلو الحكمة كأم العالم والعقل (*logos*).

٢. في سب ترد *mētēr* أكثر مِنَ ٣٠٠ مرة. (أ) نجد في ع. ق آثار كثيرة لآلِهَةُ أم للعالم الوثني. خاص الأنبياء معركة دائمة ضد عبادة عشتاروث الكنعانية. كانت عبادة إلِهَةُ الخصوبة مقيد الجزء الأكبر منها بالبغاء العبادي (قا؛ ١صم ٣١: ١٠؛ ٢مل ٢٣: ٣). صار مثل هَذَا البغاء رمز للوثنية والارتداد عن يهوه (هُوَ ٤: ١٣ - ١٨).

(ب) وعلى العموم فقد كان عالم ع. ق أبوى، مثل؛ الأم التي ولدت أبناء تستمتع بمكانة خاصة مِنَ الشرف بين الأمهات والنساء. ربما مازال أمثلة أمية لشرعية للتطبيق تُجرى في صيغ مثل "ابْنَ أمك" كمرادفة لأخ (مز ٥٠: ٢٠؛ قا؛ قض ٨: ١٩) و"بيت أمها" (مثل؛ تك ٢٤: ٢٨)، أو عندما كانت أم تبحث عن زوجة لابْنَها (٢١: ٢١).

(ج) تُصان الأمومة أيضاً في الوصية الخامسة (خر ٢٠: ١٢)، وتقع عقوبة الْمَوْتِ عَلَى أي شخص يضرب أو يشتم أباه أو أمه (٢١: ١٥ - ١٧). في الزواج يجب أن يترك الرجل أباه وأمه ويلتصق بامرأته (تك ٢: ٢٤).

(د) انتقل أيضاً هَذَا المفهوم إلى تَعْلِيمَ الأنبياء: شعب الله يُدعون أم إسْرَائِيلَ (ار ٥٠: ١٢ = سب ٢٧: ١٢). في هُوَ يصبحون أولاد زنى (٢: ٤، ٧ = سب ٢: ٢، ٥)؛ في حز ١٦: ٣، ١٥ زانية. في أش ٥٠: ١ إسْرَائِيلَ هي الأم التي يطلقها الله بسبب خطايا أبنائها. تستخدم صورة الأم أيضاً للمدينة عاصمة أُورُشَلِيمَ، جبل صهيون، التي يتجمع حولها الناس كأطفال حول أمهم (٢صم ٢٠: ١٩؛ قا؛ غل ٤: ٢٦).

ع. ج ١. يَسُوعَ. في ع. ج ترد *mētēr*، ٨٣ مرة، برغم أن هَذَا المفهوم لا يُرفع إلى رمز ديني أو يستخدم في تمثيلات أسطورية. نجد في الاناجيل، إلى جانب الذكر الواضح لأمهات كثيرات، السلسلة الكاملة للعلاقة الطبيعية بين الأم والطفل. (أ) قبل يَسُوعَ الوصية الخامسة في كُلّ مطلقها، حتى فيما يتعلق بنتائج كسرها (مت ١٥: ٤؛ مر ٧: ١٠؛ قا؛ خر ٢٠: ١٢). يتم رفض التخفيف الفريسي للوصية

بشدة (مت ١٥: ٥ - ٦). ومع ذلك، كما في ع. ق، تأخذ العلاقة الزوجية في الزواج أسبقية عَلَى ذلك للأم (انظر مت ١٩: ٥؛ مر ١٠: ٧ - ٨؛ قا؛ أف ٥: ٣١).

(ب) يرسم يَسُوعَ بوضوح حدود السلطة الأبوية التي تنكر دعوى اللهً فلأجل مَلَكُوتُ اللهَ لاَ بُدّ مِنَ وضع الالتصاق بالبيت الأبوي جانباً (مت ١٠: ٣٥؛ لو ١٢: ٥٣).

٢. بُولُسُ. بالنسبة لبُولُسُ فإن احترام الأمومة تجلي واضح لحَيَاةُ معطاة إلهُيا (رو ١٦: ١٣؛ قا؛ ١تس ٢: ٧، الذِي يستخدم *trophos*، "أم"). إنه يقارن عاطفته الرعوية للمسيحيين الجُدد مع ذلك الخاص بالأم، كما يمكنه أيضاً أن يدعو نفسه أباً لأولئك الذين ولدهم في الإِيمَانِ (غل ٤: ١٩، فل ١٠). إنه يمدح أم تيموثاوس، أفنيكي، وجدته، لوئيس (٢تي ١: ٥)، ويحثه عَلَى أن يعامل النساء الكبيرات مثل الأمهات والصغيرات مثل الأخوات (١تي ٥: ٢). أمنا هي أورُشَلِيمَ التي فوق، مناقضة لأورشليم الحالية، التي هي في عبودية (غل ٤: ٢٦ - ٢٧). عَلَى الجانب الآخر يصف رؤ ١٧: ٥ بابل كـ"أم الزواني ورجاسات الأَرْضِ".

٣. منزلة أم يَسُوعَ. **(أ)** مزمور مريم، تسبحة مريم العذراء (لو ١: ٤٦ - ٥٥)، تُوضع في البشارة بميلاد يَسُوعَ (١: ٢٦ - ٣٨) والعلاقة الأسرية بين مريم وأليصابات، أم يُوحَنَّا المَعْمَدَانِ (١: ٥ - ٢٥). مِنَ المهم أن هذه الترنيمة تمثل جزءاً مِنَ نصوص كتَابية مسجلة. في حين أن مت يسجل استجابة يوسف لحبل مريم وزيارة الملاك المترتبة عَلَى ذلك (١: ١٨ - ٢٥)، وزيارة المجوس لبيت لحم، والهُروب إِلى مصر (٢: ١ - ٢٣) يسجل لو الميلاد في بيت لحم وزيارة الرعاة، بما في ذلك حقيقة أن مريم حفظت في قلبها الأمور التي كانت تمر بها (٢: ١ - ٢٠).

(ب) عَلَى الرغم مِنَ احترام يَسُوعَ الكامل لأمه (مثل؛ بقائه خاضع لَهُا في الثانية عشرة مِنَ عمره ، لو ٢: ٥١) واهتمامه بها (مثل؛ أثناء الصلب، يو ١٩: ٢٦ - ٢٧) إلا أنه يظل هناك تمييزاً بين يَسُوعَ وأمه (قا؛ لو ٢: ٤٩). إنه يمنعها عندما كانت ستعوقه عن دوره المسياني (مت ١٢: ٤٦ - ٥٠؛ مر ٣: ٣١ - ٣٥؛ لو ٨: ١٩ - ٢١)، ويبدو أنه لا يبالي بها في وقت عرس قانا (يو ٢: ٤). لو ١١: ٢٧ - ٢٨ هام أيضاً. حول يَسُوعَ المداهنة الشخصية لأمه إِلى وصية عامة "طوبى للذين يسمعون كلام الله ويحفظونه".

(ج) منزلة مريم في العالم المَسِيحَي المبكر تتوافق مع اتجاه يَسُوعَ. بعد القيامة يذكرها ع. ج مرة واحدة عرضياً (أع ١: ١٤). لاحظ أن مريم وجدت خلاصها ليس في وضعها كأم يَسُوعَ، بل بإيمانها بيَسُوعَ وبارتباطها بالكَنِيسَةِ. توقير العذراء مريم اللاحق هُوَ تطور لاحق لـ ع. ج.

انظر أيضاً *gynē*، إمرأة، (١٢٢٢)؛ *parthenos*، عذراء، بكر (٤٢٢١)؛ *chēra*، أرملة (٥٩٣٩).

٣٦٢٠ μιαίνω، μιαίνω (*miainō*)، يدنس، ينجس (٣٦٢٠)؛ μίασμα (*miasma*)، نجاسة، دنس (٣٦٢١)؛ μιασμός (*miasmos*)، نجاسة، دنس (٣٦٢٢)؛ ἀμίαντος (*amiantos*)، بلا دنس، غير نجس (٢٩٩).

ث ي&ع. ق المعنى الأساسي لـ *miainō* هُوَ يلون شيئاً ما بالدهان أو صبغة. بهذا المفهوم فإن الكَلِمَةَ حيادية أخلاقياً. لكنها كانت تستخدم مبكراً عَلَى نحو مجازي لجعل الشخص نفسه أو أناساً آخرين أو أماكن أخرى "مصبوغاً"، أي نجس، لذلك فإنهم يحتاجون إِلى تطهير طقسي. كانت تُستخدم *miainō* بمفهوم أخلاقي أوسع لتدنيس الدين أو العدل، وتلطيخ سمعة شخص، وتدنيس رُوحَ شخص. تحمل *miasma*، تدنيس، و*miasmos*، الحالة المدنسة معدلاً متوافقاً مِنَ المعاني، بينما تشير *amiantos* إِلى الحرية مِنَ التدنيس بمفهوم أخلاقي وأيضاً ديني.

في سب تستخدم *miainō* أكثر تكراراً للإنتهاك الطقسي في لا، وعد، وحز. في لا ١٣: ٣ تعني *miainō* يحكم بنجاسة. نظراً لأن ع. ق لا يفصل بين التدنيس الطقسي والأخلاقي فإن *miainō* تُستخدم أيضاً للتدنيس الذِي يسببه الانتهاكات الأخلاقية والرُوحَية (مثل؛ أش ٤٧: ٦؛ حز ١٤: ١١؛ هُوَ ٦: ١٠ = سب ٦: ١١). بغض النظر عن شريعة الله، وبخاصة الإجازة الجنسية، يُلقي الضوء عليه كمصدر تدنيس. في الأسفار القانونية بسب ترد *miasma*، ٣ مرات؛ وتوجد في الأبوكريفا ٥ مرات، و*miasmos* مرتين، و*amiantos*، ٥ مرات (حك ٣: ١٣؛ ٤: ٢؛ ٨: ٢٠؛ مك ١٤: ٣٦؛ ١٥: ٣٤).

ع. ج. في ع. ج تدل *miainō* عَلَى النجاسة الطقسية التي خاف بسببها اليَهُود مِنَ الدخول للدور الأممية (يو ١٨: ٢٨)، والتدنيس الأخلاقي للذهن، والضمير، والجَسَدِ الذِي ينتج عندما يصبح الشخص خليعاً غير مؤمن (تي ١: ١٥؛ يه ٨). عب ١٢: ١٥ يعبر عن الخَوْفَ مِنَ أن يدنس مرتد الآخرين، مِنَ المحتمل بجذبهم إلى اتباع مثالَهُ السئ. *miasma* تأتي فقط في عبارة "نَجَاسَاتِ الْعَالَمِ" (٢بط ٢: ٢٠)؛ تظهر *miasmos* فقط في ٢: ١٠؛ في عبارة تعنيَ "رغبة فاسدة للطبيعة الخاطئة"، مِنَ الواضح أنها تشير إِلى الانغماس الذاتي كجنس ومن المحتمل اللواطي.

amiantos تعبر عن نقاء الْمَسِيحَ ككاهن أعظم (عب ٧: ٢٧)، ونقاء ميراثنا السماوي (١بط ١: ٤)، وعلاقتنا الجنسية في إطار الزواج (عب ١٣: ٤)، والديانة العملية (يع ١: ٢٧)؛ إن ما تؤكده في كُلِ مِنَ تطبيقاتها هُوَ غياب أي شئ يشكِّل الإثم أمام الله.

انظر أيضاً *molynō*، ينجس، يتنجّس (٣٦٦٢).
٣٦٢١ (*miasma*، نجاسة، دنس) ← ٣٦٢٠.
٣٦٢٢ (*miasmos*، نجاسة، دنس) ← ٣٦٢٠.

٣٦٢٥ μικρός، μικρός (*mikros*)، صغير، قليل (٣٦٢٥)؛ ἐλάσσων (*elassōn*)، أصغر، أقل (١٧٨١)؛ ἐλάχιστος (*elachistos*)، صغير جداً، الأصغر (١٧٨٨)؛ ὀλίγος (*oligos*)، قليل، صغير، يسير (٣٩٠٠).

ث ي&ع. ق ١. الصفة *mikros*، صغير، هي عكس *megas*، كبير (← ٣٤٨٩). في التقييمات والمقارنات تعبر هاتان الكلمتان عن اختلاف كمي أو كيفي يمكن أن يشير إِلى أشياء، وكائنات حية، وفترات وقتية. *elassōn* (أصغرهما، أصغر سنا) هي صيغة المقارنة الصغرى و*elachistos* (صغير جداً، الأقل) هي صيغة المقارنة القصوى. *oligos* أيضاً ترد في أدب ث ي؛ إنها تشكل كمية صغيرة، عدداً صغيراً، عدداً قليلاً مِنَ الناس، أو أياماً قليلة.

٢. (أ) تستخدم سب الكلمات التي في هذه الفئة حوالي ١٩٠ مرة لتنقل مفاهيم متنوعة: مثل؛ بيوت صغيرة (عا ٦: ١١ = سب ٦: ١٢)، نور صغير (تك ١: ١٦)؛ شئ حدث تقريباً (حرفياً قليل) (مز ٧٣: ٢)، ولد صغير (١صم ١٦: ١١؛ أش ١١: ٦). يحمل الترابط "صغير وكبير" معنى الكل (مثل؛ تث ١: ١٧؛ مز ١١٥: ١٣ = سب ١١٣: ٢١). تستخدم سب أيضاً *oligos*، (١٠٣ مرة) لأيام قليلة. (تك ٢٩: ٢٠)، عدد صغير مِنَ الإِسْرَائِيلِيين (تث ٤: ٢٧)، حَيَاةُ قصيرة، مشيرة إِلى عقوبة الله (أي ١٠: ٢٠؛ مز ١٠٩: ٨).

(ب) تستخدم أيضاً سب *mikros* ومشتقاتها لتدل عَلَى الاتضاع تجاه الله. جدعون يدعو نفسه الأصغر في أسرته. مِنَ أضعف عشيرة (قض ٦: ١٥). تستخدم لغة صلاة سُلَيْمَانَ بعد خلافة العَرْشِ النظام القضائي

لصيغ مَلَكِية قديمة متألقة: "أَنَا فَتًى صغيرٌ" (امل ٣: ٧). المحو الذاتي أمام الله مِنَ قبل اختيار الله ينعم بفضلهُ (قا؛ أش ٦٠: ٢٢).

(ج) يؤكد ع. ق بشكل واضح أن يهوه تكراراً في جانب الناس الذين لديهم القليل بمقِياس الممتلكات (مثل؛ مز ٣٧: ١٦ - ١٧). إنه يساعد غالباً بأشياء صغيرة (مثل؛ "ليس لِلرّبِّ مَانِعٌ عَنْ أَنْ يُخَلِّصَ بِالْكَثِيرِ أَوْ بِالْقَلِيلِ" ١صم ١٤: ٦).

ع. ج ١. إنّ الخطوط الموضوعة في ع. ق مستمرة في ع. ج. لذا *mikros*، (٤٦ مرة) تستخدم في تعبيرات مثل صغير البنية الجسمية (لو ١٩: ٣) قليل القيمة (يو ٢: ١٠، *elassōn*)، أصغر في العمر (رو ٩: ١٢؛ ١تي ٥: ٩، *elassōn*). يرد أيضاً مجاورة الصغير والكبير كعبارة بدلاً مِنَ "كل" (مثل؛ أع ٨: ١٠؛ عب ٨: ١١؛ رؤ ١١: ١٨؛ ١٣: ١٦؛ ١٩: ٥، ١٨). تستخدم *oligos*، (٤٠ مرة) عَلَى نحو مشابه. تضاد القِيَم لَهُ مغزى لاهوتياً (مثل؛ مت ٢٥: ٢١، ٢٣؛ قا؛ لو ١٩: ١٧): الله لن يعامل إيمان البشر في الأمور المختصة بالأهمية الصغيرة باحتقار، بل سيكافئه.

٢. تحتوي الكتابات البُولُسية عَلَى فئة الْكَلِمَة بشكل نادر نسبياً. يُذكر المثل الخاص بالتأثيرات البعيدة المدى لخميرة قليلة في ١كو ٥: ٦ وغل ٥: ٩. الاسم لـ *mikron* وصيغة المقارنة القصوى *elachistos* يردان في سياقات يتحدث فيها بُولُسُ عن نفسه بنفس طريقة محو الذات كما هُوَ ملاحظ في ع. ق (مثل؛ ١كو ١٥: ٩؛ ٢كو ١١: ١، ١٦؛ قا؛ أف ٣: ٨، بالصيغة الخاصة *elachistoteros* - "أصغر جميع القديسيين")، بينما يعلن ١تي ٤: ٨ أن التدريب الجسمي لَهُ قيمة قليلة (*oligon*).

٣. يستخدم يُوحَنّا *mikros* بمعنى وقت فقط باستثناء مرة واحدة، بمعنى "زماناً قليلاً" (مثل؛ يو ١٢: ٣٥). إغداق هذه الْكَلِمَة في ١٦: ١٦ - ١٩ يعني أولاً الوقت بين حديث يَسُوعَ والقبض عليه الآتي في جَثْسَيْمَاني "بعد قليل"، ثم الفترة الفاصلة القصيرة إلى أن يقابلهُ تلامِيذه بعد قيامته. يتضمن هَذَا الجزء عنصر راحة (قا؛ عب ١٠: ٣٧).

٤. تستخدم الأناجيل الازائية *mikros* بطريقة لَهَا مغزى تختلف عن الأدب الهُيليني واليهودي. يبحث معاصرو يَسُوعَ في تقييم "الصغار" و"الأولاد". برغم ذلك اهتم يَسُوعَ عَلَى نحو خاص بحمايتهم. إنه يحذر بشدة أي شخص يجعل أقل أولئك يؤمنون به يعثر (مر ٩: ٤٢؛ لو ١٧: ٢). وعلى نحو مضاد فإن أولئك الذين يفعلون صالحاً مع أقل هؤلاء يوعدون بمكافأة أَبَدِيّة (مت ١٠: ٤٢؛ ٢٥: ٤٠، ٤٥).

تتوافق متضمنات المجتمع الْمَسِيحَي في مت ١٨: ١ - ٦، ١٠، ١٤ (قا؛ مر ٩: ٣٣ - ٣٤، ٣٧، ٤٢؛ لو ٩: ٤٦ - ٤٨؛ ١٧: ١ - ٢) بشكل واضح مع شخصية وطرق الله. لا يمكن نوال مَلَكُوتُ الله بالمشاجرات المرتبطة بالأسبقية والشهوة للعظمة بل بالاتصاف بالاتضاع (الأَقل)، وبخدمة محو الذات، وبالفقر، التي تعتمد كلية عَلَى كفاية عون الله.

الأقوال المتعلقة بحبة الخردل الصغيرة (مت ١٣: ٣١ - ٣٢؛ مر ٤: ٣٠ - ٣٢؛ قا؛ لو ١٣: ١٨ - ١٩) التي تصير شجرة كبيرة، والقطيع الصغير (لو ١٢: ٣٢)، ويوحنا المَعْمَدَان كونه أصغر مِنَ "الأصغر في مَلَكُوتُ الله" (٧: ٢٨) هي أيضاً يجب تفسيرها مِنَ هَذَا الجانب. في المجتمع الْمَسِيحَي، ومن ثم أمام الله، الشئ الوحيد المهم هُوَ إنكار العظمة الّذِي يسعى ورائها الشخص جاهداً.

انظر أيضاً *megas*، عظيم، كبير (٣٤٨٩).

٣٦٢٨ μιμέομαι

μιμέομαι (*mimeomai*)، يتمثل بـ، يتبع (٣٦٢٨)؛ μιμητής (*mimētēs*)، متمثل بـ (٣٦٢٩)؛ συμμιμητής (*symmimētēs*)، تلميذ رفيق (٥٢١٣).

ث ي&ع. ق ١. *mimeomai* تعنى يحاكي، يقلد ما يراه شخص شخصاً آخر يفعلَهُ؛ يباري، يتبع؛ يمثل الحقيقة بالمحاكاة (كما في الفنون). *symmimētēs* تعني محاكياً، خاصة مؤدياً أو فناناً. أستخدمت هذه الكلمات أخلاقياً لتعبر عن تقليد بطل أو محاكاة الشخص للمثل الجيد لمعلمه أو والديه. في علم الكون الأفلاطوني العالم الأدنى للمظاهر هُوَ الناقص، نسخة أو تشابه مرئي للنموذج الأصلي الغير مرئي في عالم الأفكار الأعلى. عبارة "يحاكي إِلَهًا" تعني التأمل في صورة الفكرة التي تترسخ في الذاكرة؛ إنها ليست تعبيراً أخلاقياً.

٢. سب فقط تعلن صحة *mimeomai* و*mimēma* في الأبوكريفا (حك ٤: ٢؛ ٩: ٨؛ ١٥: ٩؛ ٤مك ٩: ٢٣؛ ١٣: ٩؛ مز ٣١: ٦). في الأدب الرباني نجد أول تعبيرات لمحاكاة الله بمفهوم تطور صورة الله فينا (انظر أيضاً عهد أشير ٤: ٣، خطاب أريستياس ١٨٨، ٢١٠، ٢٨٠ - ٨١).

ع. ج ترد *mimeomai* في ع. ج ٤ مرات، و٦ *mimētēs*مرات؛ و*symmimētēs* مرة واحدة. كل الاستخدامات تحمل هدفاً أخلاقياً ومرتبطة بالالتزام بنوع معين مِنَ السلوك.

١. تُطبق هذه الكلمات عَلَى أشخاص معينين كأمثلة حية عَلَى حَيَاةُ الإيمان. عَلَى سبيل المثال عندما يضع بُولُسُ نفسه مقدماً كنموذج (١كو ٤: ١٦؛ ١١: ١؛ في ٣: ١٧؛ ٢تس ٣: ٧، ٩) لا يقدم نفسه شخصياً كتجسيد لمثالية ينبغي محاكاتها. في الحقيقة يضع بُولُسُ متعمداً - قبل طلب محاكاته - اعترافاً بنقصه (في ٣: ١٢) السبب في كون حياته مثالاً هُوَ أنها في رفقة مع الْمَسِيحَ. وفقاً لذلك فإنه كي تكون محاكياً للرسول فهذا يعني أن تتمسك بالْمَسِيحَ وتدع حياتك تتشكل مِنَ قبلَهُ (انظر ١كو ٤: ١٦ - ١٧).

٢. (أ) يذكر بُولُسُ في مناسبتين عَلَى نحو خاص اسم الْمَسِيحَ جنباً إلى جنب مع نفسه كالشخص الّذِي ينبغي محاكاته. يشارك المؤمنون في نَصِيبُ الْمَسِيحَ بشكل مستتر فيما يعانونه (١تس ١: ٦) وبشكل ظاهر بمحاكاته في محبته (١كو ١١: ١). عندما يشير بُولُسُ إلى الْمَسِيحَ هنا لا يفكر كثيراً في الْحَيَاةُ الأرضية ليَسُوعَ، بل في سلطان الشخص الممجد الموجود في كلمته ورُوحَه ونوع السلوك المتناسق مع جو ربوبيته. مناشدة بُولُسُ لمحاكاة الْمَسِيحَ تُنقل أيضاً بتعبيرات أخرى (رو ١٥: ٧؛ ٢كو ٥: ١٤؛ ٨: ٩؛ ١٠: ١؛ أف ٥: ٢، ٢٥؛ في ٢: ٥ - ١٣؛ قا؛ مر ١٠: ٤٥؛ يو ١٣: ١٥).

(ب) عب يستخدم فئة هذه الْكَلِمَة إلى حد كبير كما يستخدمها بُولُسُ. يعد اتجاه برهان الإيمان في قديسي ع. ق (٦: ١٢) ومعلمي الْمُؤْمِنِينَ (١٣: ٧) نموذجياً لأولئك الّذِين أنهوا سبيلَهُم ويقوي إيمان وثقة الْمُؤْمِنِينَ الذين يجدون أنفسهم مازالوا عَلَى الطَّرِيقِ.

(ج) أف ٥: ١ هُوَ أول موضع تظهر فيه فكرة أنه يجب محاكاة الله، رغم ذلك ليس ككائن فوق الطبيعة بخصائص معينة بل في طبيعته كما هي ظاهرة في الْمَسِيحَ. ما ينبغي أن يحاكيه المؤمنون هُوَ إخلاص الْمَسِيحَ المطيع لمشيئة الآب، الظاهر في الْمَحَبّة والغفران (قا؛ مت ٥: ٤٨ متواز).

٣. إذاً المحاكاة في ع. ج لا تُقدم كإنتاج لنموذج مُعطى. إنها طريقة حَيَاةُ أولئك الذين يستمدون كيانهم مِنَ غفران الله. إنها اتجاه شكر استجابة للخلاص المعطى لنا. الدعوى للتلمذة يمكن تحقيقها فقط عندما يتعلق الشخص بالْمَسِيحَ ويجتاز التحول الّذِي يتضمنه الوجود تحت ربوبية الْمَسِيحَ.

انظر أيضاً *akoloutheō*، يتبع، تابع (١٩٩)؛ *mathētēs*، متعلِّم، تلميذ، تابع (٣٤١٢)؛ *opisō*، وراء، بعد (٣٩٥٨).

٣٦٢٩ (*mimētēs*، متمثل بـ) ← ٣٦٢٨.

٣٦٣٠ μιμνήσκομαι

μιμνήσκομαι (*mimnēskomai*)، يستدعي للذهن، يتذكر (٣٦٣٠)؛ μνεία (*mneia*)، ذكرى، يذكر، ذاكرة (٣٦٤٤)؛ μνήμη (*mnēmē*)، تذكر، ذاكرة (٣٦٤٧)؛ μνημονεύω (*mnēmoneuō*)، يذكر، يتذكر (٣٦٤٨)؛ μνημόσυνον (*mnēmosynon*)، تذكار، تذكر (٣٦٤٩)؛ ἀνάμνηστς (*anamnēsis*)، ذكرى، تذكار (٣٩٠)؛ ὑπόμνησις (*hypomnēsis*)، تذكرة (٥٧٠٤)؛ ἀναμιμνήσκω (*anamimnēskō*)، يُذكِر، يُنبه (٣٨٩)؛ ὑπομιμνήσκω (*hypomimnēskō*)، يُذكر، يُنبه (٥٧٠٣).

ث ي ١. في ث ي الكلمات التي في فئة كلمة *mimnēskomai* تعني في الأساس يستدعي للذاكرة، يتذكر. تستخدم الصيغ البسيطة والمركبة لكل مِنَ الأفعال والاسماء بطريقة قابلة للتبادل، دون اختلاف جوهري في المعنى. المعاني الرئيسية التالية مُصدق عليها: (أ) يذكر نفسه أو شخصاً آخَرَ؛ تذكر، ذاكرة؛ (ب) يذكر (لفظياً أو كتابة)، يعرّف، يحذر؛ (ج) يعتبر، يفكر في، يتأمل؛ (د) يتذكر حسناً أو رديئاً، يهم نفسه بـ؛ (هـ) يتعقل، يأخذ في الحسبان، يستجيب لـ.

٢. *anamnēsis* لَها مغزى خاص في أفلاطون. نظراً لرؤية أنه مِنَ المحتمل الجّس وراء مظاهر الأشياء، الأحداث، إلخ، واستدعاء "أفكار"ـهم فإن يتبع أصل أسبقية الوجود الغير جسدي، الحر، الرُوحي للرُوحَ وبقائها بعد المَوْتِ.

(ب) في الأفورفيوسية تُشخص *mnēmē* كإلَهَة *Mnēmosynē* أيضاً، تحت مجاز الْمَاءِ مِنَ بئر إلَهي، هي عطية الإلَهة، أي فناء الرُوحَ البشرية. هنا لا تمثل الذاكرة قوة طبيعية فحسب بل أيضاً العملية التي تحركها هذه القوة.

(ج) في الغنوسية الرُوحَ البشرية تركت موطنها السماوي وبذلك أصبحت منفصلة عن الاتحاد مع الإلَهي (← *heis*، ١٦٥١). هدفها أن تنسى الأصل الإلَهي عبر التلوث بالشر الأرضي. التذكُر هُوَ الخطوة الأولى للرُوحَ في الرجوع إلى وطنها السماوي؛ هَذَا التذكر يُستدعى بوصول فادي عبر "دعوة". هذه الدعوة هي الصيغة السحرية التي تحرك العملية.

(د) هذه السلسلة تُحمل إلى مدى أبعد في العبادات المغامضة، حيث تُستدعى مصائر الإلَهُ الخاص كونه معبوداً بأسلوب حسي عن طريق مراسم كثيراً ما تُبنى عَلَى خليط مِنَ الغموض والسحر.

ع. ج ١. (أ) في سب تتوافق الكلمات التي مِنَ فئة *mnē*- بشكل عام مع مشتقات الفعل العبري *Zākar* وتُستخدم كما في معاني يونانية عادية: يتذكر (مثل؛ تك ٨: ١؛ ٤٠: ٢٣؛ حك ١٢: ٢)؛ يعتبر (مثل؛ أش ٤٧: ٧؛ سى ٤١: ١ - ٢)؛ يتذكر لخير أو شر (مثل؛ تك ٣٠: ٢٢؛ تث وبخاصة لديه التذكر كموضوع رئيسي)؛ يعي (مثل؛ تث ١٥: ١٥)؛ يذكر (إس ٢: ٢٣).

(ب) لكن أيضاً كلمات هذه الفئة تحمل ظلالاً مِنَ الفروقِ الكتابية الفريدة. (i) عَلَى سبيل المثال يتذكر الناس أشياء في الصلاة لله أو حتى يستدعون الله للتذكر (مثل؛ مز ٧٤: ١٨، انظر أسفل).

(ii) يعلن، يحتفل. وجود إسْرَائيلَ، إيمانهم بيهوه كالمخلص والفادي، طاعتهم لَهُ كالرّبّ السائد عَلَى التاريخ، عبادتهم العامة - كُلّ هذه الأمور تندرج فِي تجربتهم لمساعدته الكريمة في الماضي. ومن هنا يستدعي شعب الله بشكل عام في احتفالاتهم لتذكر أعمالَهُ؛ بينما يفعلون ذلك تأخذ الكلمات المنطوقة، أو المُرنمة، أو المسموعة تاريخاً فدائياً وتحولَهُ إلى شيئاً يتطلب التزاماً حاضراً.

(iii) يؤمن، يطيع، يصبح مهتدٍ. أن تتذكر اللهُ بهذا المفهوم يعني أن تخدمه، وتوقره، وتطيعه، وتتتبعه، أن تعرفه كخالق ورب (عد ١٥: ٣٩ - ٤٠؛ طو ١: ١١ - ١٢). يمكن أن تمثل عبارة "تذكر اللهَ" صيغة توجز الصمود الديني لشخص (يه ١٣: ٩؛ طو ٢: ٢). هكذا فإن *mimnēskomai* في مز ٢٢: ٢٧ - ٢٨ تشير إلى فعل التحول للإيمان بالرّبّ (قا؛ مزامير سُلَيْمَانَ ٤: ٢١).

(iv) يعترف بتسبيح وتوقير، يعطي شهادة توقير. عند استخدام كلمات هذه الفئة بهذه الطريقة تتضمن دائماً فكرة الاعتراف باللهِ أو التسليم به (مثل؛ مز ٦: ٥؛ ٣٠: ٤؛ ٩٧: ١٢؛ قا؛ سي ١٧: ٢٧ - ٢٨).

٢. في اليهودية الرابانية يتراجع الاستخدام الكتابي عَلَى وجه التخصيص. يصير التذكر للصالح أو الردئ متعقل بشدة. مثل؛ في المدراش في تك ٣٠: ٢٢ يُفسر تذكر الله كتذكرة، لأعمال راحيل الصَالِحَة ومع ذلك استمر المعنى الكتابي للمساعدة، واللطف في الطقوس الدينية اليهودية. يمكِن أيضاً لاستخدام *ʾazkārâ* التذكر أن يحل محل *hašēm*، اسم اللهِ. في نصوص قمران تذكر اللهُ ع. ق وأعطي ع. ج لمختاريه، بينما في الحرب الأخروية سيتذكر أبناء النور ويساعدهم ضد أبناء الظلام.

٣. يعد موضوع الذاكِرة والتذكر مفهوماً لاهوتياً هاماً في ع. ق. (أ) عندما يستخدم الفعل لله يرد غالباً في مزامير شكوى في التماس غير مباشر للرحمة أو لله كي يقوم ويعمل لصالح شعبه. في مز ٧٩: ٨، مثل؛ يصرخ كاتب المزامير: "لا تذكر علينا ذنوب الأولين"، في ٧٤: ١٨، "اذكر هذا: أن العدو قد عيّر الرّبّ". إرميا مباشر أكثر في حديثه ليهوه كي يذكره؛ إنه يستخدم الأمر ليدعو الله كي ينتقم مِنَ أعدائه: "اذكرني وتعهدني وانتقم لي مِنَ مضطهديّ" (١٥: ١٥).

توظف مزامير أخرى - بدلاً مِنَ استخدام التماسات أو أوامر - الصيغة الدلالية لتذكر يهوه أمانة ووعود عهده (مثل؛ مز ٩٨: ٣؛ ١٠٥: ٨، ٤٢). هذه الذكرى غير مقيدة بأحداث ماضية؛ إنها سارية في الحاضر وستستمر في المستقبل (مثل؛ ١٠٣: ١٤؛ ١٠٥: ٨؛ ١١١: ٥). في كُل حالة تسلكِ الذاكرة كمصدر راحة وتشجيع لكاتب المزامير مِنَ رعاية واهتمام اللهُ به.

(ب) لكن إسْرَائيلَ أيضاً تتذكر. لم يُقطع شعب الله مِنَ تاريخهم الفدائي؛ بل بالأحرى يقابلون نفس الإلهُ، المتعهد عبر تقليد حي. تربط الذكرى الماضي والحاضر (قا؛ تث ٧: ١٨؛ ٩: ٧؛ ٢٥: ١٧). يلعب السبت هنا دوراً هاماً، لأن إسْرَائيلَ تلاحظ السبت كي تستدعي للذاكرة عبوديتها في مصر وتحرير الله المدهش في الخروج (١٥: ١٥). الذكرى يجب أن تشكّل أعمال إسْرَائيلَ في الحاضر (قا؛ "احترز مِنَ أن تنسى" في ٨: ١١ - ٢٠).

في فقرات نبوية مثل مي ٦: ٥ استئناف لذاكرة مميز لحديث المدعي عليه في محكمة قانونية. قطع العلاقة الحالي مع يهوه ينشأ مِنَ فشل إسْرَائيلِ في فهم أعمالَهُ الخلاصية. في أش ٤٣: ١٨؛ ٤٤: ٢١؛ ٤٩: ٩ نرى استمرارية وأيضاً عدم استمرارية فيما يتعلق بماضي إسْرَائيلَ. يوجد استمرارية بسبب القصد الوَاحِدِ لله؛ يوجد عدم استمرارية بسبب فشل إسْرَائيلَ. ينبغي عَلَى شعب الله أن يستخدموا تجارب الماضي ليشكلوا مستقبلَهُم. يدعو النبي حزقيال (مثل؛ ١٦: ٢٢، ٦١؛ ٣٦: ٣١) شعب الله ليتذكروا خطاياهم. الهُدف كما هو: أنهم ربما "يعلمون أني أنا الرّبّ" (٦: ١٠؛ ١٦: ٦٢؛ ٢٠: ٤٤؛ ٣٦: ٢٣) ويعدلون حياتهم وفقاً لذلك.

يحتوي مز عَلَى أكبر عدد مِنَ الأمثلة عَلَى تذكر إسْرَائيلَ، غالباً في مزامير الشكوى (مثل؛ ٤٢: ٤؛ ٧٧: ٣؛ ١٤٣: ٥). يمكن لكاتب المزامير أن يتذكر موقفاً مختلفاً تماماً عن الموقف الّذي فيه ويستخدم ذاكرته ليستدعي الرّبّ لأجل المساعدة. في مز ٧٧، مثل؛ ينوح كاتب المزامير لأن يهوه غير موقفه تجاهه. إنه يتذكر عندما كانت الأوقات مختلفة ويصرخ في سنم مرير (٧٧: ٣ - ٩)، لكن موقفه يتغير عندما "أذكر أعمال الرّبّ .. عجائبك منذ القدم" (٧٧: ١١)، وباقي المزمور تأمل في أعمال الله القديرة.

٤. إحدى الخصائص الهَامة للذكرى في ع. ق هي استخدام علامة تذكارية، الـ *zikkārôn*، (٢٣ مرة في ع. ق). في السياق المجهول تعني مذكّرة، شيئاً جديراً بأن يُذكر، مثل تذكار مكتوب في كتاب سيساعد عَلَى تذكر هزيمة عماليق (خر ١٧: ١٤). في السياق المعلوم تعني تذكارا يستدعي شيئاً آخَرَ للتذكر. يمثل حجران مِنَ الجزع في رداء (ثوب أحبار اليَهُود) الكاهن العالي يحملان أسماء الأسباط الاثنى

عشرَ "تذكار" للرب (خر ٢٨: ١٢)؛ الفصح احتفال تذكاري حتى تتذكر الأجيال التالية العمل الخلاصي العظيم لإلهُهم (١٢: ١٤؛ قا؛ ٤: ٧). تساعد الإشارات والتذكارات عَلَى الحفاظ لكل جيل عَلَى العلاقة الأبَدِيَّة مع الرَّبّ الإلَه؛ فالأعمال العبادية لإسْرَائِيلَ تذكر الله باستمرار بهذا الترتيب العهدي الدائم.

٥. الاسم اليوناني *anamnēsis*، ذكرى، تذكار، الَّذِي يُبرز في كلمات التأسيس في العشاء الرَّبّاني، نادر نسبياً في سب. في لا ٢٤: ٧ يرمز إلى *'azkārâ*، الَّذِي كان قرباناً تذكارياً. هَذَا القربان أعد ليمثل تذكاراً أبدياً للعهد، ليُقدم كلّ سبت (٢٤: ٨ - ٩). يبدو أن المظهر التذكاري التجاء إلى يهوه كي يتذكر أمانة عهده وإلى إسْرَائِيلَ كي تفعل نفس الشيء. توضح حقيقة أن الكهنة فقط هم الذين يمكنهم أن يأكلوا هَذَا القربان سمته المقدسة ودورهم التمثيلي نيابة عن الشعب. بالتشابه في عد ١٠: ١٠ فإن *anamneēsis* مرتبطة بالتقدمات "فتكون لكم تذكاراً أمام إلَهُكم".

ترد كلمة *anamnesis* أيضاً في عنواني مزموري ٣٨ و٧٠ (رج تعقيب ت. ع. م "للتذكير"). مِنَ الصعب معرفة ما تعنيه الْكَلِمَة هنا بالضبط؛ ربما يدعو كاتب مز الله كي يذكره في محنته الحالية. في الأبوكريفا ترد *anamnēsis* في حك ١٦: ٦ فقط، في تذكر حادثة الحيات النارية اللادغة والحية النحاسية كوسيلة للحرية، يقول الكاتب: "إنهم .. تسلموا رمز الحرية كي تذكرهم [*anamnēsis*] بوصية ناموسك".

ع. ج ١. تعكس معظم فقرات ع. ج التي تستخدم فئة هذه الْكَلِمَة استخداماً يونانياً عادياً. (أ) يتذكر، يسترجع إلى الذهن. هكذا فإن "فتذكر [*mimnēskomai*] كلام يَسُوعَ الَّذِي قال لَهُ ... فخرج إلى خارج وبكى بكاءً مراً" (مت ٢٦: ٧٥؛ قا؛ مر ١٤: ٧٢، الَّذِي يستخدم صيغة المجهول مِنَ *anamimnēskō*، يُذكر؛ لو ٢٢: ٦١، الَّذِي يستخدم صيغة المجهول مِنَ *hypomimnēskō*؛ يُذكر). في ٢تي ١: ٦ يستخدم بُولُسُ *anamimnēskō*: "فَلِهَذَا السَّبَبِ أُذَكِّرُكَ أَنْ تُضْرِمَ أَيْضاً مَوْهِبَةَ اللهِ الَّتِي فِيكَ بِوَضْعِ يَدَيَّ". تُصور في كلّ حالة دروساً لاهوتية. فمثلاً؛ يؤكد تذكر بطرس لتحذير يَسُوعَ بشأن إنكاره حماقة ثقته بنفسه. في الفقرة الأخرى يلعب التذكر دوراً هاماً في ترسيخ حَيَاة الإيمان.

(ب) يعتبر، يأخذ بعين الاعتبار. "اذكروا [*mnēmoneuō*] امرأة لوط" (لو ١٧: ٣٢). كان مثال امرأة لوط في رفضها أن تسلم نفسها تماماً للهُروب مِنَ الحكم عَلَى سدوم وعمورة تحذيراً للاعتبار في كلّ مِنَ التَّعْلِيمِ اليهودي والْمَسِيحي. لاحظ أيضاً أن عب ١٠: ٣٢: "ولكن تذكروا [*anamnēskotnai*] الأيام السالفة التي فيها ... صبرتم عَلَى مجاهدة آلام كثيرة" (وفقاً لـ ١٢: ٤ مِنَ المحتمل أن هَذَا كان اضطهاداً وضع نهاية للشهادة). يجب أن يلعب التذكر في شكل اعتبار دور هاماً في سلوك حَيَاة الشخص (قا؛ لو ١٦: ٢٥).

(ج) تتذكر بطريقة ستنفع شخصاً. الفقرات هنا إما اقتباسات مِنَ ع. ق أو لَهُا معاني إضافية قوية عَلَى ع. ق. تحتوي ترنيمة مريم عَلَى الآتي: "عضد إسْرَائِيلَ فتاه ليذكر رحمة" (لو ١: ٥٤؛ قا؛ مزامير سُلَيْمَانَ ١٠: ٤). يبارك مزمور زكريا الله لتحقيق وعوده "ليصنع رحمة مع آبائنا ويذكر عهده المقدس" (لو ١: ٧٢؛ قا؛ خر ٢: ٢٤؛ ٦: ٥؛ مز ١٠٥: ٨). يجري عب ٨: ١٢ أيضاً داخل لاهوت العهد، مسجلاً وعد إر ٣١: ٣٤: "لأني أكون صفوحاً عن آثامهم، ولا أذكر خطاياهم وتعدياتهم في ما بعد". التماس اللص التائب ("أذكرني يارب متى جئت في مَلَكُوتَك") يعني في الأساس "خلصني!" (لو ٢٣: ٤٢). يعبر رؤ ١٨: ٥ عن المظهر المضاد لِهَذا النوع مِنَ التذكر في الوحي ضد بابل: "لأن خطاياها لحقت السّماء، وتذكر الله آثامها".

(د) يكون على وعي بـ. في معظم هذه الحالات تكون ترجمة "يتذكر" ضعيفة جداً. بدلاً مِنَ ذلك يُرى التذكُّر كقوة إيجابية تؤثر عَلَى سلوك الشخص. لذا يُقرأ عب ١١: ١٥: "فلو تفكروا [*mnēmoneuō*] في ذلك الَّذِي خرجوا منه، لكان لَهُم فرصة للرجوع". عندما ترك إبْرَاهِيمَ أور وأقام في أرْضَ الموعد لم يثبت في موضع بعد المدينة الَّتي قد تركها (تك ١١: ٣١ - ١٢: ٩). يعلمنا بُولُسُ "لتذكروا الأقوال التي قالَهُا سابقاً الأنبياء القديسون، ووصيتنا نَحْنُ الرسل، وصية الرَّبّ والمخلص" (٢بط ٣: ٢). وبالتشابه يُنصح تيموثاوس: "فكِّر [الناس] بهذه الأمور، مناشداً قدام الرَّبّ أن لا يتماحكوا بالكلام" (٢تي ٢: ١٤؛ قا؛ ١كو ١١: ٢؛ ٢تي ١: ٥؛ يه ٥، ١٧).

(هـ) يذكِّر. *hypomimnēskō* في ٣يو ١٠ تعني "سألفت انتباهه إلى" أي سيثير الكبير مسألة أفعال ديوتريفس أمام الْكَنِيسَة. في رؤ ١٦: ١٩ "وبابل العظيمة ذُكرت [أي استدعت] أمام الله ليعطيها كأس خمر سخط غَضَبِه".

٢. حوالي ربع استخدامات ع. ج لفئة هذه الْكَلِمَة يعكس الاستخدام الكتابي الفريد. (أ) يذكر في صلاة، يتذكر في صلاة. *mnēmoneuō* في ١تس ١: ٣ تعني يتوسط، يصلي لأجل. في أع ١٠: ٤ يخبر ملاك الله كرنيليوس قائد المئة قائلاً: "صلواتك وصدقاتك صعدت تذكاراً أمام الله". يرى بعض الباحثين في استخدام *mnēmosynon* "فعّالية قربانية" في سلوك كرنيليوس (قا؛ ١٠: ٣١).

(ب) يعلن. "لذلك لا أهمل أن أذكركم [*hypomimnēskō*] دائماً بهذه الأمور، وإن كنتم عالمين ومثبتين في الْحَقّ الحاضر، ولكني أحسبه حقاً ما دمت في هَذَا المسكن أن أنهضكم بالتذكرة [*hypomnēsis*-]"، (٢بط ١: ١٢ - ١٣). يُفهم هنا التذكير بمعنى تقديم مرة أخرى الحقيقة المعروفة للإنجيل. وفقاً لـ يو ١٤: ٢٦ فإن مثل هَذَا التذكر هُوَ عمل الرُّوحَ القدس. بينما يتذكر سامعوا الْمَسِيحَ الرسالة التي سمعوها منه يمكّنهم الرُّوحَ القدس مِنَ إعْلاَنِ ربوبية الْمَسِيحِ بطريقة وثيقة الصلة بكل جيل ناجح. هناك معاني إضافية لِهَذا المفهوم مِنَ الإعْلاَن أيضاً في ١كو ٤: ١٧. بالتشابه فإن المرأة التي دهنت يَسُوعَ بالطيب تصبح جزءاً مِنَ إعْلاَنِ ع. ج: "حيثما يكرز بهذا الإنْجِيلِ في كُلِّ العالم يخبر أيضاً بما فعلته هذه تذكاراً [*mnēmosynon*] لَهُا" (مر ١٤: ٩؛ قا؛ مت ٢٦: ١٣).

يعد النصح في صيغة *anamnesis* أو *hypomnēsis* سمة مميزة للرسالة الْمَسِيحية. لاحظ تي ٣: ١: "ذكّرهم [*hypomimnēskō*] بأن يخضعوا للرياسات والسلاطين ويطيعوا، ويكونوا مستعدين لكل عمل صالح".

(ج) يؤمن. "أذكر يَسُوعَ الْمَسِيحَ [*mnēmoneue lēsoun Christon*] المقام مِنَ الأمْوَاتِ مِنَ نسل دَاوُدَ بحسب إنجيلي" (٢تي ٢: ٨). إن ما يجب تذكره عبارة عقيدية قصيرة.

(د) يعترف. يعلن عب ١٠: ٣ مشيراً إلى الذبائح التي كانت تحت ع. ق: "لكن فيها كُلّ سنة ذكر [*anamnēsis*] خطايا". ربما يكون التلميح هنا إلى طقس عيد الكفارة (لا ١٦)، الَّذِي تضمن اعترافاً عاماً بالخطايا المرتكبة في السنة الماضية.

٣. الأمثلة الوحيدة الأخرى في ع. ق لـ *anamnēsis* ترد في وصفي بُولُسُ ولوقا للعشاء الأخير: "وشكر فكسر وقال: "خذوا كلوا هَذَا هُوَ جسدي المكسور لأجلكم. اصنعوا هَذَا لِذِكري [*anamnēsis*] كذلك الْكَأْسُ أيضاً بعدما تعشوا قائلاً: "هذه الْكَأْسُ هي ع. ج بدمي. اصنعوا هَذَا كلما شربتم لذكري [*anamnēsis*،]" (١كو ١١: ٢٤ - ٢٥؛ قا؛ لو ٢٢: ١٩).

فُهِمت هذه الكلمات تقليديا على أنها تعني أن العشاء الرَّبّاني كان وسيلة يَسُوعَ المحددة لكونه موجودا في قلوب وأذهان الْكَنِيسَة الجامعة.

فمن ناحية التفسير الإتزونغلي الَّذِي يرى العشاء الرَّبَّاني كنوع مِنَ التحفيز عَلَى عمل التذكر العقلاني لموت يَسُوعَ الكفاري. آمن إتزونغل بأن الجسم الجَسَداني للمسيح أقيم، واصعدا، وجُلس عن يمين الآب ومن ثم لا يمكن أن يكون متواجداً في العشاء الرَّبَّاني. علاوة عَلَى ذلك فقد اعتبر أن الرُوحَ هُوَ الَّذِي يعطي الحَيَاةُ (يو ٦: ٦٣)؛ وهكذا تكون وسيلة الوصول التي لدينا للمسيح في تذكره مِنَ خلال الرُوحَ.

ومن ناحية أخرى التفسير الكاثوليكي الَّذِي يتحدث عن الوجود الحقيقي للمسيح في القربان المقدس، متضمناً عقيدة الاستحالة التي فيها تتغير مادة الخبز والخمر إلى جسد ودم المَسِيحَ، برغم أنه مِنَ الخارج يظل خبزاً وخمراً. يأخذ البروتستانتي ماكس توريان هذه الكلمات عَلَى أنها تعني: "بنظرة إلى تذكاري، كتذكار لي". هَذَا التذكار ليس عملاً تذكارياً وهمياً بسيطاً بل عملاً طقسياً يجعل الرَّبّ وقربانه حاضرين لنا. يفهم إرمياس أن "لذكري" تعني "أن اللهُ قد يذكرني".

ربما مِنَ الأفضل أن يكون لديك نظرة شاملة لكلمة *anamnēsis* في العشاء الرَّبَّاني. ربما تُفسر وصية "اصنعوا هَذَا لذكري" كما يلي: "اصنعوا هذا، بأكل الخبز وشراب الكَأسُ [بمعنى بالمشاركة في حياتي وموتي]، بالوعظ بالْكَلِمَة (١كو ١١: ٢٦)، وترنيم التسبيح".

٤. كانت المعاني الأصلية لفئة كلمة *mimnēskomai* غير دينية تماماً، بدءاً مِنَ الرغبة الجنسية إلى ارتفاعات الفلسفة. برغم ذلك فإنه كنتيجة لاعتناقهم لـ سب كترجمات لمتساويات عبرية حملت الكلمات اليونانية امتداداً للمعنى ذا مغزى، وبخاصة جنباً إلى جنب مع خطوط العبادة العامة. إن ما يجعل هذه لَهُ مغزى هام هُوَ حقيقة أن يونانية ع. ج بها كلمات أخرى كثيرة جداً مرتبطة بالعبادة العامة، ومع ذلك تُقدم كلمات هذه الفئة إلى مفردات مسيحية مبكرة لاستخدامها في هَذَا النطاق الخاص، مع نتيجة أن ما كان معنى سطحياً في ث ي يصير مركزياً.

بلاشك أن السبب الرئيسي لِهَذَا هُوَ أن العبادة العامة لله تنتمي إلى نطاق التاريخي، ممتداً مِنَ أمس، إلى اليوم، ومستمراً إلى المستقبل - مِنَ سيناء إلى الجمجمة، مِنَ ناس العهد في ع. ق إلى كَنِيسَةِ المَسِيحَ، ثم إلينا، وأخيراً إلى نهاية الدهر ومَلَكُوتُ اللهُ الأبدي. يتذكر المؤمنون في العبادة أحداثاً تاريخية. النظرة الكتابية للتاريخ خطية وليست دورية. ينطبق هَذَا عَلَى الإِعْلاَنِ الَّذِي يهدف إلى إعطاء تعبير خارجي لشئ حدث في الماضي بإزالته مِنَ أغطية الذاكرة أو تقليد شفهي أو مكتوب وبذلك استدعائه إلى عقولنا. ينطبق نفس الشئ عَلَى العشاء الرَّبَّاني، مُعين في وقت ومكان دقيقين ليكون "تذكاراً" للمسيح طوال تاريخ الْكَنِيسَةِ "إلى أن يجئ" مرة أخرى (١كو ١١: ٢٦).

يتداخل تذكر اللهُ لشعبه (المعبر في الوعظ) مع تذكر شعبه لَهُ في التسبيح والشهادة. يُعبر عن تذكر الله في سياق الوحي لفظياً (بمعنى أنه يخاطب عقولنا وشخصي)، لكنه ليس مجرد كلمات. فتذكر الله حدث خلاق. وهكذا يمكن أن يجلب بركة (تك ٣٠: ٢٢) أو دينونة (رؤ ١٦: ١٩). بالتشابه فإن استجابتنا التذكر، مُعبر ليس فقط لفظياً في الطقس الديني للعبادة العامة بل بطريقة تتضمن الشخص كلَهُ كما يمكن أن يفعل الأكل والشراب فقط، أي في العشاء الرَّبَّاني؛ وفوق كُلّ هَذَا مُعبر بشكل ملموس في جمع المال للفقراء (انظر غل ٢: ١٠).

٣٦٣١ μισέω ،μισέω (*miseō*)، يبغض، يمقت (٣٦٣١).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تعني يبغض، يمقت، يرفض. إنها لا تتضمن فقط بغضة فطرية لأفعال معينة، بل أيضاً عداوة دائمة وراسخة تجاه الآخرين أو حتى تجاه الآلهة. إنها علاوة عَلَى ذلك تُستخدم لمقوت الآلهة للمظاهر الأساسية للطبيعة البشرية والكراهية الإلَهِية لأولئك الغير بارين.

٢. في سب *miseō* يمكن أن تعني عدة أشياء. (أ) يمكن أن تدل على الكراهية كدافع عاطفي. إخوة يوسف كرهوه لأنه كان المفضل عند أبيه (تك ٣٧: ٢ - ٤). الحكمة تعلم أن البغضة (*misos*) تهيج الخصام، لكن الْمَحَبّةِ تستر كُلّ الذنوب (أم ١٠: ١٢). يهوه يحرم الكراهية ضد رفقاء إِسْرَائِيلَ ويوصي بأن تمتد المَحَبّةِ لَهُم مثلما يحب الشخص نفسه (لا ١٩: ١٧ - ١٨).

(ب) يمكن أيضاً أن يُستخدم المجهول *miseomai*، وبخاصة اسم الفاعل أو المفعول *misoumenē*، لزوجة غير محبوبة (تك ٢٩: ٣١، ٣٣؛ تث ٢١: ١٥ - ١٧؛ ٢٢: ١٣ - ١٦؛ أش ٦٠: ١٥). يُوصف الانتقال مِنَ رغبة قوية إلى اشمئزاز تام في ٢صم ١٣.

(ج) كلمة مبغضون مرادفة غالباً للأعداء (تث ٧: ١٥؛ ٣٠: ٧؛ ٢صم ٢٢: ١٨؛ مز ١٨: ١٧) - أيضاً حيث تكون الإشارة إلى أعداء اللهُ (عد ١٠: ٣٥؛ مز ٦٨: ١؛ ١٣٩: ٢١). بالتشابه فإن أعداء الشخص هم أولئك الذين يبغضهم (خر ١٦: ٣٧؛ ٢٣: ٢٨).

(د) أولئك الذين يبغضون اللهُ هم أيضاً أولئك الغير مطيعين لَهُ (خر ٢٠: ٥؛ تث ٥: ٩؛ ٧: ٩ - ١١). إنهم يبغضون أي شخص يوبخهم باسم يهوه (١مل ٢٢: ٨؛ عا ٥: ١٠)، العلم الصَّحِيحَ (أم ١: ٢٢، ٢٩)، الصديق أو التقي (مز ٣٤: ٢١؛ ٦٩: ٤، ١٤؛ أم ٢٩: ١٠).

(هـ) اللهُ يبغض الشر (إر ٤٤: ٣ - ٤ = سب ٥١: ٣ - ٤؛ زك ٨: ١٧؛ مل ٢: ١٦، الطلاق) وأولئك الذين يفعلونه (مز ٥: ٥؛ حكمة؛ أم ٦: ١٦ - ١٩؛ إر ١٢: ٨؛ هُوَ ٩: ١٥). ومن ثم يجب عَلَى إِسْرَائِيلَ أيضاً أن تبغض الشر (عا ٥: ١٥؛ قا؛ مز ٢٦: ٥، صحبة فاعلي الشر؛ ١١٩: ١٠٤، طريق الكذب؛ مز ١٣٩: ٢١، أولئك الذين يبغضون اللهُ).

(و) أن يُبغض الشخص نفسه فهذه حماقة (أم ١٥: ٣٢ = سب ١٦: ٣؛ قا؛ ٢٩: ٢٤).

٣. أدركت اليهودية القديمة القوة التدميرية للبغضة؛ فقد دمرت البغضة التي لا أساس لَهَا الْهَيكل الثاني، لأن البغضة أخطر مِنَ اللاأخلاقية، والوثنية، وسفك الدم موضوعين معاً (تل بابل. يوما. ٩أ). في نفس الوقت يوجد بغضة يُوصي بها: "أبغض الأبيقوريين [المفكرين الأحرار]، أولئك الذين يضللون ويخدعون، وأيضاً الذين يخونون" (*'Abot R. Nat.* 16؛ قا؛ مز ١٣٩: ٢١ - ٢٢). تحدث جماعة قمران في عرق مشابه. كان يجب عَلَى أعضائها أن "يفعلوا ما هُوَ صالح وبار أمامه [اللهُ] كما أمر عَلَى يد موسى وكل خدامه الأنبياء.. [كي] يحبوا كُلّ أبناء النور، كُلّ كقرعته في خطة اللهُ، ويبغضوا أبناء الظلام، كل كذنبه في انتقام الله" (انج ١: ٢ - ٣، ٩ - ١١؛ قا؛ ٩: ٢١ - ٢٣).

ع. ج ١. وفقاً لِيَسُوعَ فإن اللهُ الآنَ يقبل أعداءه كأبناء (مت ٥: ٤٣ - ٤٨؛ قا؛ لو ١٠: ١١ - ٣٢). ومن هنا لم يعد مِنَ المعقول للبار أن يبغض "أبناء الظلام". بل بالأحرى بسلطان الله يطْلُبُ يَسُوعَ: "سمعتم أنه قيل: تحب قريبك وتبغض عدوك" وأما أنا فأقول لكم: "أحبوا أعداءكم" (مت ٥: ٤٣ - ٤٤) و"أحسنوا إلى مبغضيكم" (لو ٦: ٢٧). إنه بالطبع مِنَ الملائم للكنيسة المَسِيحية، كما هُوَ للـ "الابْن" (عب ١: ٩)، أن تبغض الشر وأعمال الشر (رؤ ٢: ٦؛ قا؛ يه ٢٣؛ رؤ ٣: ٤). لكن في داخل الْكَنِيسَةِ "مَنْ قَالَ إِنَّهُ فِي النُّورِ وَهُوَ يُبْغِضُ أَخَاهُ، فَهُوَ إِلَى الآنَ فِي الظُّلْمَةِ" (١يو ٢: ٩)، و"كُلُّ مَنْ يُبْغِضُ أَخَاهُ فَهُوَ قَاتِلُ نَفْسٍ" (٣: ١٥؛ قا؛ ٤: ٢٠). مازال في الأيام الأخيرة بغضة حتى داخل الْكَنِيسَة (مت ٢٤: ١٠) برغم أن هذه هي علامة البشرية الغير مسيحية (تي ٣: ٣).

٢. تجمل وصية اللهُ الجذرية لمحبة الأعداء التلاميذ الى صف مع عمل الله نجاه كُلّ مِنَ الصَّالِحين والاشرار (مت ٥: ٤٥ - ٤٨؛ لو ٦:

٣٥). لكن يَسُوعَ أعلن أيضاً: "إن كان أحد يأتي إليّ ولا يبغض أباه وأمه وامرأته وأولاده وإخوته وأخواته حتى نفسه أيضاً فلا يقدر أن يكون لي تلميذاً" (١٤: ٢٦؛ قا؛ يو ١٢: ٢٥). تقترح المقارنة مع مت ١٠: ٣٧ أن المعنى هنا لـ "يبغض" هُوَ "يحب أقل". مثل الله نفسه (تث ١٣: ٦ - ١١) يَطْلُبُ يَسُوعَ أن طاعة الله لاَ بُدّ أن تسبق كُلّ الالتزامات البشرية.

رغم ذلك فإن العالم - مثل أي أحد يفعل الشر - يبغض النور (يو ٣: ٢٠). إنه يبغض الْمَسِيحَ بدون سبب (١٥: ٢٥)، لأنه يحمل شهادة بأن أعمالَهُ شريرة (٧: ٧). هذه البغضة موجهة أيضاً ضد تلاَمِيذِ يَسُوعَ (مت ١٠: ٢٢؛ مر ١٣: ١٣؛ لو ٢١: ١٧؛ يو ١٥: ١٨ - ٢٥؛ ١٧: ١٤؛ ١يو ٣: ١٣). إنهم يُعتبرون مباركون عندما يبغضهم الناس (لو ٦: ٢٢) لأجل الْمَسِيحَ (مت ٥. ١١).

٣. يستخدم بُولُسُ *miseē* في فقرتين صعبتين. **(أ)** في رو ٧: ١٥ يقول عن أولئك الذين تحت الناموس: "لأني لست أعرف ما أنا أفعل إذ لست أفعل ما أريده بل ما أبغضه، فإياه أفعل". الإشارة ليست إلى عجز الشخص عَلَى أن يصير باراً بمفهوم نَامُوس الله (كما يوضح في ٣: ٦)، بل عجز الشخص عَلَى تبين نتيجة محاولة تحقيق الناموس. إننا لا نبلغ الحَيَاةُ، كما نريد، بل الْمَوْتِ، الَّذِي نبغضه، نظراً لأن الْخَطِيّة تقدر أن تستخدم حتى الناموس لغاياتها.

(ب) في رو ٩: ١٣ يستشهد بُولُسُ بـ مل ١: ٢ - ٣: "أحببت يَعْقُوبَ وأبغضت عيسو". حتى قبل أن يعطي ابْنَا اسْحَاقَ أي مجال للقبول أو الرفض اختار الله الأصغر، يَعْقُوبَ، كوارث وعده، ورفض عيسو، الأخ الأكبر، كي يظهر أن خلاصه يكمن في وعده فقط، وليس في السليل الطبيعي أو امتيازات مشابهة (رو ٩: ٧ - ٨، ١١ - ١٢).

٤. *rniseō* تستخدم بمعنى يتوافق كلية مع ع. ق في لو ١: ٧١ (للأعداء) ورؤ ١٨: ٢ (للطيور النجسة، التي يمقتها الله).

انظر أيضاً *echthros*، معادي، مكروه، عدو (٢٣٩٨).

٣٦٣٢ (*misthapodosia*، يجازي، مجازاة) ← ٣٦٣٥.

٣٦٣٣ (*misthapodotēs*، الذي يجازي، مِنَ يدفع الأجور) ← ٣٦٣٥.

٣٦٣٤ (*misthios*، خادم مستأجر، أجير) ← ٣٦٣٥.

٣٦٣٥ μισθός، μισθός، (*misthos*)، أجر، أجرة، مكافأة (٣٦٣٥)؛ μισθόω، (*misthoō*)، يستأجر (٣٦٣٦)؛ μισθωτός، (*misthōtos*)، خادم مستأجر (٣٦٣٨)؛ μίσθωμα، (*misthōma*)، قيمة العقد، إيجار (٣٦٣٧)؛ μίσθιος، (*misthios*)، خادم مستأجر، أجير (٣٦٣٤)؛ μισθαποδοσία، (*misthapodosia*)، يجازي، مجازاة (٣٦٣٢)؛ μισθαποδότης، (*misthapodotēs*)، الذي يجازي، مِنَ يدفع الأجور (٣٦٣٣).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي يدل الاسم *misthos* عَلَى مكافأة أو دفع مقابل عمل. إنه يرد بشكل أساسي في سياقات صناعية أو تجارية. يمكن إيجاد أمثلة لنصيبٌ صالح يُعطى للبشر كمكافأة عَلَى محاولاتهم الأخلاقية عَلى نحو أكثر ندرة. لكن *misthos* لا تُستخدم في ث ي بمعنى ديني، نظراً لأن الديانة اليونانية لا ترتكز على أساس المكافآت. وبشكل عام فإن ما تسلمه شخص فيما بعد الحَيَاةُ كان مبنياً على الكرامة أو الفضيلة.

مِن الأَزْمِنَةُ الْهِيلِينِية فصاعداً اخترقت فكرة المكافأة الفكر الديني. يبدأ الإيمان بالمكافآت والعقوبات في الحَيَاةُ التالية يلعب دوراً حاسماً في ديانات سيرابيس - ايزيس وميتراس. في الديانة الرومانية امتد المفهوم التجاري للدفع والمكافأة ليشمل علاقة البشر بالآلِهَة، مُوضحاً بالعبارة الأساسية do ut des أنا أعطي (لك) حتى يمكنك أن تعطي (لي).

مفهوم المكافأة مرتبط هنا بلغة القربان.

٢. (أ) في سب يترجم الاسم *misthos* كلمات عبرية متنوعة ويعني أجر، أجرة، أو مكافأة، اعتماداً عَلَى السياق (مثل؛ تك ١٥: ١؛ ٣٠: ١٨، ٢٨، ٣٢ - ٣٣؛ ٣١: ٨؛ خر ٢: ٩؛ ٢٢: ١٤ = سب ٢٢: ١٣؛ عد ١٨: ٣١؛ حز ٢٧: ١٥؛ طو ٢: ١٢، ١٤؛ حك ٢: ٢٢؛ ٥: ١٥). يترجم الفعل *misthoō* صيغاً لفظية مشتقة مِنَ *sākar*، يؤجر (تك ٣٠: ١٦؛ تث ٢٣: ٥ = سب ٢٣: ٤؛ قض ٩: ٤؛ نح ٦: ١٢؛ ١٣: ٢؛ أش ٧: ٢٠؛ ٤٦: ٦). *misthios* تعني خادم أجير (لا ١٩: ١٣؛ ٢٥: ٥٠؛ سي ٧: ٢٠)؛ *misthōma*، أجر (هُوَ ٢: ١٤ = سب ٢: ١٢؛ مي ١: ٧)؛ *misthōtos* خادم أجير (خر ١٢: ٤٥؛ لا ١٩: ١٣؛ ٢٢: ١٠؛ ٢٥: ٦؛ أش ٢٨: ١، ٣؛ ١مك ٦: ٢٩).

(ب) تُستخدم المكافأة في ع. ق بشكل أولي في مفهومها المادي داعية الإِسْرَائِيلِيين إلى العمل الاجتماعي. العمال يجب أن يُدفع لَهُم أجورهم يومياً لكي يتجنبوا احتمال العوز أو الْمَوْتِ جوعاً (تث ٢٤: ١٤؛ إر ٢٢: ١٣).

(ج) يتحدث الفكر السامي والإِسْرَائِيلِي عَلَى نحو واسع بالرّبْط بين التعاملات الإِنْسَانِية والمصائر. تمثل المكافآت والعقوبات الأرضية جزءاً مِنَ البنيَة الواضحة لإيمان ع. ق. تتلقى ليئة ابْنَها يسّاكر كمكافأة مِنَ الله (تك ٣٠: ١٨؛ قا؛ مز ١٢٧: ٣)، بينما يعاقب يهوه جرائم عماليق بوضعهم تحت عقوبة وتدميرهم (١صم ١٥: ٢ - ٣). يميل المظهر السلبي للعقاب والثواب إلى البروز. لاحظ خاصة عا ١: ٣ - ٢: ١٦، الَّذِي يربط المصير الكئيب لإِسْرَائِيل وأمم أخرى مع قضاء الله. يستبدل حز مفهوم الجزاء الإجمالي بذلك الخاص بالعقوبة، ويلاحظ إساءات فردية أكثر (١٨: ٢٠)، بينما يكشف تث عن فهم إيجابي للمكافأة، مرتبطة مع الطاعة والبركة (قا؛ ٢٨: ١ - ١٤)، ونقيضهم، العصيان واللعنة (قا؛ ٢٨: ١٥ - ٦٨).

لكن في أدب الحكمة يتلقى مفهوم المكافأة طابعه المميز. يُطور هنا لأول مرة نموذج منظم بطريقة معينة، مالكاً السلطان عَلَى مدى الحَيَاةُ كلها؛ يوجد مكافأة للبار وعقوبة للكافر (قا؛ أم ١١: ١٨، ٢١، ٣١). يعد هجوم أيوب عَلَى نظام لاهوت أصدقائه (قا؛ أي ٨: ٤ - ٦) احتجاجاً عَلَى نظرية الثواب هذه للصالح والشرير، لا تقيم عدلاً لآلام التقي. يكشف الواعظ أيضاً عدم رضاءه بالترابط المفرط الدقة للمكافآت والعقوبات (جا ٨: ١٤).

(د) لكن لاحظ مدى اختلاف مفهوم المكافأة الإلَهِية عن أفكارنا البشرية. الله رب متسلط يحكم خدامه لكن غير ملزم بأن يكافئ كم العمل الَّذِي يقومون به. فالفداء عطية يعطيها، منحة مَلَكِية تتجاوز إلى حد بعيد في القيمة أي خدمة مِنَ رعيته (انظر خاصة مز ١٢٧: ٣، حيث لا تعد المكافأة مِنَ الله دفعاً لأجل خدمات أو تعويض لأجل إنجاز بل هبة مجانية مِنَ مَلِك كريم). تُفهم بركات الخلاص ومكافأة الله بشكل عام بمفاهيم أرضية (قا؛ تث ٢٨: ٣ - ١٤؛ ٣٠: ١٥).

٣. في يهودية ما بين العهدين كانت تعتبر المكافأة مِنَ عند الله أنها تحمل مغزى أبعد مِنَ هذه الحَيَاةُ. لكن سار جنباً إلى جنب مع هَذَا التطور تعديلاً مصيرياً في فهم المكافأة - أن الشخص يمكن أن ينال نعمة الله عبر السلوك الصَّالِحُ. صارت الأعمال الصَّالِحُة وسيلة نوال النعمة والشرط المسَبَق للمكافأة المتوقعة. انقطع النَامُوس الموسوي عن أن يكون السور الَّذِي يضم الإِسْرَائِيلِيين داخل الإِطارات الخلاصية للعهد وصار بدلاً مِنَ ذلك سلماً ووسيلة لنوال الخلاص، يُفكر فيه الآنَ ككامن في المستقبل. صار عهد يهوه موضع بداية للتبرير الذاتي بدلاً مِنَ شيئاً هدف الشخص لتحقيقه بحكم حقه الشرعي؛ ومع ذلك لا يمكن للشخص أبداً أن يكون متأكداً مما إذا كان قد قُيد لحسابه قدر كافي. لا يمكن للتوقع الأخروي أبداً أن يصبح مسألة رجاء أكيد حيث حُرف

مفهوم المكافأة إلى نظام فائدة وإنجاز.

ع. ج ١. في العهد تظهر *misthos*، ١٥ مرة في الأناجيل (خاصة متى) و٦ مرات في بُولُسُ. يوجد كلمتان مدهشتان في عب فقط: *misthapodosia*، مكافأة أو جزاء (٣ مرات)، و*misthapodotēs*، الشخص الذي يكافئ أو يجازي (مرة).

(أ) تعد *misthos* جزءاً أساسياً مِنَ وعظ يَسُوعَ فيما يتعلق بمَلَكُوتُ اللهِ الآتي. تعطي بعض الإشارات انطباعاً بأن يَسُوعَ يقتبس المفهوم اليهودي السائد للمكافأة. إذا بعت كُلّ ممتلكاتك فستفوز بكنز في السَّمَاءِ (مت ١٩: ٢١، رغم عدم استخدام *misthos*)، بينما لن يمنع اللهُ المكافأة للصلاح إذا ما كان موجهاً لَهُ. (٦: ١). وضع يَسُوعَ كُلّ الفعل والوجود الإِنْسَانِي تحت القضاء القادم، لكن هَذَا يثير سؤال إذا ما كان هَذَا لا يفتح بوابات الفيضان عَلَى "بر الأعمال".

يجيب عَلَى هَذَا مثل العاملون في الكرم (مت ٢٠: ١ - ١٦). لاحظ أن صاحب الأَرْضِ حر تماماً وليس تحت قيد خارجي (٢٠: ١٥)، سمة تتضح أكثر في مَثَل الوزنات (٢٥: ٢٤). ليس السبب في أن أولئك الذين عملوا ساعة وَاحِدٌ فقط دُفع لَهُم نفس أجر الآخرين الذين "احتملوا ثقل النهار والحر" أن عملَهُم كان أعلى جودة أو أن اللهَ قدّر جهودهم القليلة تستحق نفس الأجر، بل يُقام الدفع عَلَى أساس الحرية والسخاء أكثر مما هُوَ عَلَى مكافأة.

اللهُ لا يعوض فقط بأبعد مِنَ أي فائدة (قا؛ لو ١٩: ١٧، ١٩)؛ فدفع مكافأة مستقل عن إنجازات العامل. تكمن جذورها في سخاء الله السائد: "أو ما يحل لي أن أفعل ما أريد بمالي؟ أم عينك شريرة لأني أنا صالح؟" (مت ٢٠: ١٥). لاَ بُدّ أن يصمت كُلّ إدعاء لاسْتِحْقَاقِات شخص في وجه الأمر بالطاعة الكاملة: "كذلك أنتم أيضاً متى فعلتم كُلّ ما أمرتم به فقولوا: "إننا عبيد بطالون، لأننا إنما عملنا ما كان يجب علينا" (لو ١٧: ١٠). ومع ذلك، فحتى أصغر عمل خدمة في مَلَكُوتُ اللهِ لن يمر بدون مكافأة (مت ١٠: ٤٢؛ قا؛ مر ٩: ٤١).

(ب) جدال يَسُوعَ ضد التقوى الزائفة للفريسيين هُوَ أيضاً تَعْلِيمِي (مت ٦: ١ - ١٨). الفريسي الذِي يضع تقواه في الظاهر لا يبحث عن قبول وكرامة الله لكن عن المدح مِنَ الناس بالآخرين. فإذا ما أعجبوا به وبفضائلهُ فقد نال أجرته (٦: ٢، ٥، ١٦). في حين أن التقي الحقيقي يفعل كُلّ شئ لأجل الله؛ ومن هنا سيكافئهم الله في قضائه. إن الإِيمَانِ الذِي يصمد في جانب الله، وعلى استعداد أن يتألم لأجل يَسُوعَ يسفر عن مكافأة في السَّمَاءِ (٥: ١١ - ١٢). الإيمَان بالرَّبّ ليس بالكلام؛ إنه يعني أيضاً قبول "إخوتي هؤلاء الأصاغر" في اسمه (٢٥: ٤٠؛ قا؛ ١٠: ٤٢؛ ٢٥: ٤٥). يُكافئ مثل هَذَا الاتجاه بأن يحتل الشخص مكاناً في مَلَكُوتُ اللهِ الذِي أعد.

هكذا فإن أعمالَهُم ليس لَهُا قيمة أخلاقية فعلية يمكن أن تُنشي أهلية مع اللهِ، بل بالأحرى فإنها أجزاء مكملة للإيمان واعترافنا بالْمَسِيحَ. حتى المكافأة مبنية جوهرياً عَلَى قبولنا بالقاضي الأخروي (مت ١٠: ٣٢)؛ إنها تتضمن خلاصاً تاماً وحَيَاةُ أَبَدِيَّة (مر ٨: ٣٦؛ ١٠: ٢٩ - ٣٠؛ قا؛ مت ١٩: ٢٩؛ لو ١٨: ٢٩ - ٣٠). في جعل مفهوم المكافأة تابع للفئة السابقة لمجئ مَلَكُوتُ اللهِ يصنع يَسُوعَ راحة صافية مع يهودية أيامه.

٢. (أ) كان بُولُسُ مطلعاً جيداً عَلَى فكر الدينونة المبني عَلَى الأعمال (قا؛ رو ٢: ٦؛ ٢كو ٥: ١٠). لكن به يتبدل المفهوم اليهودي الرباني للأهلية بعقيدة التبرير بالإِيمَانِ الخاصة به. كيف يجب فهم هذا؟ تتضح طبيعة *misthos* باستخدام مفاهيم أخرى: يتلقى البَارّ "مدحاً" (رو ٢: ٢٩)، و"المجد والكرامة والبقاء" (٢: ٧) و"الغرض لأجل جعالة دعوة اللهِ العليا في الْمَسِيحِ يَسُوعَ" (في ٣: ١٤) في الدينونة. إن ما ربحناه هُوَ الْمَوْتُ؛ الحَيَاةُ هي ما يعطينا الله اياه بنعمته (رو ٦: ٢٣). إنه لا يدين لنا بهذه المكافأة (٤: ٤).

(ب) هَذَا لا يعني أن الـ *misthos* ليس لَهُا مكان في العمل الْمَسِيحَي. يوجد جائزة تدعو النصر إلى السباق (قا؛ ١كو ٩: ٢٤؛ في ٣: ١٤). سيستلم البناء الحكيم للجماعة مكافأة (١كو ٣: ١٤)، لكن يمكن أن يكون هناك مجرد مجال للمكافأة عندما تُعطى لأجل شئ معمول طوعاً. شعر بُولُسُ بأنه تحت التزام كي يكرز بالإنجيل (٩: ١٦)، لكن تنازل مجاناً عن التزام الْكَنِيسَةِ في الحفاظ عَلَى صيانته خشية أن يراه الآخرين عَلَى أنه تحت التزام (٩: ١٥). برغم أن بُولُسُ يتحدث مع الكورنثوسيين عن مكافأته إلا أن فهمه متعارض ظاهرياً. لأنه يتضح أن المكافأة التي يسعى لَهُا ليست شيئاً يشتهيه لنفسه، بل ليجعل الإِنْجِيلِ بلا نفقة (٩: ١٧ - ١٨). إنه لا يريد عقبة في طريق الإِنْجِيلِ (٩: ١٢). إنه مظهر إضافي لسلوكه كبناء ماهر (٣: ١٠) ورسول مسرور بالألم (٤: ٩ - ١٣).

(ج) يميز بُولُسُ في الترابط مع *misthos* بين البناء وعمل الشخص، الذِي - إذا لم يكن يتصف بالخدمة - سيُحرق في نار الدينونة. لا تسمح نعمة اللهُ لمثل هَذَا الشخص أن يُخسر (١كو ٣: ١٥) برغم أن العمل يخسر. لاحظ أيضاً أف ٢: ١٠ أنه حتى الأعمال الصَّالِحُة التي نقوم بها هي عطية نعمة اللهُ. إن اللهُ "هُوَ العامل فيكم أن تريدوا وأن تعملوا مِنَ أجل المسرة" (في ٢: ١٣). كُلّ الخيلاء الشخصي يُستبعد.

٣. يكشف باختيار مفرداته أن المكافأة يمكن الحديث عنها بمفهوم العمل السائد لله. وفقاً لـ ١٠: ٣٥ - ٣٦ إنها بركة الوعد الذِي يكافئنا بغنى (*mis-thapodosia*، التي تعني عنا هبة الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ؛ قا؛ ١١: ٦). لا يمكن لأي عمل إِنْسَانِي بأي طريقة أن يوازن هَذَا في القيمة، بل بالأحرى فإن هذه الْهِبَة مخصصة لأولئك الذين يبحثون عن الله بإيمان راسخ. الإيمَانَ في الحقيقة مرتبط بطول الأناة وعدم ترك "اجتماعاتنا" (١٠: ٢٥)، لكن لا يوجد أي ذكر أبداً للأهلية التي تؤدي إلى الخلاص.

صحيح أن عب يحتوي عَلَى تحذيرات متكررة ضد الاستخفاف بعطية الله ويوم الفرصة (مثل؛ ٣: ٧ - ١٩؛ ٤: ١ - ١٣؛ ٦: ٤ - ٨؛ ١٠: ٣٥ - ٣٩؛ ١٢: ٣ - ٦، ١٥ - ١٧، ٢٥ - ٢٧). تأتي هناك مرحلة عدم العودة إلى الْخَطِيَّة. لكن المؤمنون لم يأتوا إلى جبل سيناء وكل مخاوف الدينونة المتعلقة به، لكن إلى "جبل صِهْيَوْنَ .. إلى أرواح أبرار مكملين .. وإلى وسيط ع. ج: يَسُوعَ.." (عب ١٢: ٢٢ - ٢٤). لا يعد مشهد الدينونة لأجل الإيمَان حساباً تافهاً للقيم والإنجازات البشرية، بل مجازاة عظيمة (١٠: ٣٥). موسى مثال لمثل هَذَا الإيمان، "حَاسِباً عَارَ الْمَسِيحِ غِنًى أَعْظَمَ مِنْ خَزَائِنِ مِصْرَ، لأَنَّهُ كَانَ يَنْظُرُ إِلَى الْمُجَازَاةِ [*misthapodosian*]" (١١: ٢٦).

٤. في يو ٤ يشير حديث يَسُوعَ مع التلاميذ بعد محادثته مع المرأة السامرية إلى أن "الحصاد" العصر الأخروي للخلاص، قد دخل. في الحقيقة يتلقى "الحاصد" "أجرة [*misthon*] ويجمع ثمراً للحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ" (٤: ٣٦؛ قا؛ لا ٢٦: ٥؛ تث ٢٨: ٣٣؛ قض ٦: ٣). لا يمثل فكر الأجرة هنا موضوع أهلية. فـ"عمل اللهُ" الذِي فيه حياةُ أبديّة كنتيجة لَهُ هُوَ الإيمَان (يو ٦: ٢٩). في هَذَا المفهوم يتحدث ٢يو ٨ عن *misthos* الإيمَان: "انظروا إلى أنفسكم لئلا نضيّع ما عملناه، بل ننال أجراً تاماً".

٥. يشهد ع. ق وع. ج معاً أن الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ عطية تأتي مِنَ خارج أنفسنا، مِنَ اللهِ نفسه الذِي - كحاكم لنا - يعلن أننا أبرار رغم أنفسنا. تكمن كُلّ المكافآت في عطيته. ومع ذلك يوجد ارتباط بين المكافأة المتوقعة وسلوكنا؛ فاللهُ يكافئ أولئك الذين يخدمونه دون التفكير في مكافأة. أي كانت المكافأة التي نتسلمها فهي علامة إضافية لنعمة الله المجانية التي تمكننا مِنَ أن نسلك في المقام الأول.

انظر أيضاً *apodidōmi*، يعطي، يهب، يُعيد، يوفي، يبيع، يهب المستحق، مكافأة (٦٢٥)؛ *kerdos*، مكسب، ربح (٣٠٤٦)؛

opsōnion، أجرة، نفقة (٤٠٧٢).

٣٦٣٦ (*misthoō*، يستأجر) ← ٣٦٣٥.

٣٦٣٧ (*misthōma*، قيمة العقد، إيجار) ← ٣٦٣٥.

٣٦٣٨ (*misthōtos*، خادم مستأجر) ← ٣٦٣٥.

٣٦٤٠ Μιχαήλ، Μιχαήλ، (*Michaēl*)، مِيخَائِيلُ (٣٦٤٠).

ع. ق ربما يعني الاسم "مِنَ مثل اللهُ؟" يظهر مِيخَائِيلُ في ع. ق في دا فقط. إنه - مثل جبرائيل - كائن سماوي، لكنه يحمل مسئوليات خاصة مثل بطل إِسْرَائِيلَ ضد الملاك المنافس (١٠: ١٣ - ٢٠)، ويقود الجيوش السماوية ضد قوى الشر الخارقة للطبيعة في المعركة الأخيرة العظيمة (١٢: ١).

يُصدق عَلَى هذه المناصرة العسكرية تكراراً فِي كتابات يهودية أخرى متأخرة، ويوجد أيضاً اسمه كحامي إِسْرَائِيلَ عَلَى دروع أحد أقسام أبناء النور فِي قمران. مِيخَائِيلُ أيضاً لَهُ دور شفاعي وكان يُعتبر ملاك قِيَاسِي فائق أمثالَهُ. ومن ثم كان الوسيط بين الله وموسى في سيناء.

ع. ج في ع. ج يظهِر مِيخَائِيلُ في مناسبتين. يشير يَهُوذَا ٩ إلى جدال بين مِيخَائِيلَ والشَّيْطَانَ فيما يتعلق بجسد موسى. يُقتبس موضوع دا ١٢: ١ فِي رؤ ١٢: ٧، الَّذِي يقدم مِيخَائِيلَ كقاهر التنين البدائي، المطابق للشَّيْطَانَ ويمثل قوى الشر الخارقة للطبيعة.

٣٦٤٤ (*mneia*، تذكر، ذاكرة، يذكر) ← ٣٦٣٠

٣٦٤٥ (*mnēma*، مقبرة) ← ٢٥٠٧

٣٦٤٦ (*mnēmeion*، تذكاري، مقبرة) ← ٢٥٠٧

٣٦٤٧ (*mnēmē*، تذكر، ذاكرة) ← ٣٦٣٠

٣٦٤٨ (*mnēmoneuō*، يتذكر، يذكر) ← ٣٦٣٠

٣٦٤٩ (*mnēmosynon*، ذاكرة، تذكر) ← ٣٦٣٠

٣٦٥٥ (*moichalis*، زانية، عاهرة) ← ٣٦٥٨

٣٦٥٦ (*moichaō*، يزني) ← ٣٦٥٨

٣٦٥٧ (*moicheia*، الزنا) ← ٣٦٥٨

٣٦٥٨ μοιχεύω، μοιχεύω، (*moicheuō*)، يزني (٣٦٥٨)؛ μοιχεία، (*moicheia*)، زنى (٣٦٥٧)؛ μοιχός، (*moichos*)، زاني (٣٦٥٩)؛ μοιχαλίς، (*moichalis*)، زانية، عاهرة (٣٦٥٥)؛ μοιχάω، (*moichaō*)، يزني (٥٦٥٦).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي *moicheuō* تعني يزني، وأحياناً يغوي امرأة، يغتصب. كان يُعاقب عَلَى الزنى في مجموعة القوانين التي يرجع تاريخها إلى الألفية الثانية ق. م. كان محظور عَلَى الزوجة أي شكل مِنَ العلاقة الجنسية خارج إطار الزواج، لأنها كانت الضامن الحقيقي لكمال الأسرة والعشيرة؛ وبالزنى تكون قد كسرت زواجها. عَلَى النقيض مِنَ ذلك فقد كان الرجل يزني فقط بعلاقات جنسية مع امرأة متزوجة، بمعنى عند اقتحام ترتيب شخص آخَرَ. هَذَا ويمكن اكتشاف آثار مفاهيم أقدم مِنَ ثقافات مختلفة هنا أيضاً: **(أ)** تضمن الزنى مع امرأة متزوجة إهانة ضد مَلْكِية الرجل و**(ب)** المرأة التي زنت فتحت عَلَى العشيرة التأثر بالقوى الشريرة. عقاب الزنى (الْمَوْتِ، المعاملة السيئة، أو دفع غرامة) كان يُترك غالباً لرُوحَ مبادرة الزوج المخطئ أو عشيرته.

٢. فى سب غطى الزنى - كما في المجتمعات الأخرى - كُلّ علاقة جنسية خارج الزواج بامرأة متزوجة، والعلاقة الجنسية الخارجة عن نطاق الزواج بين رجل وامرأة متزوجة أو مخطوبة (تك ٣٨: ١٥ - ١٦؛ لا ١٩: ٢٠ - ٢٢؛ تث ٢٢: ٢٨ - ٢٩). كان الزنى مستحقاً لعقاب الْمَوْتِ، عادة بالرجم بالحجارة (لكن قا؛ تك ٣٨: ٢٤) كلا الطرفين (لا ٢٠: ١٠؛ تث ٢٢: ٢٢ - ٢٧؛ خر ١٦: ٤٠؛ قا؛ يو ٨: ٥). عَلَى النقيض مِنَ المجتمع خارج إِسْرَائِيلَ لم يهين الزنى الحقوق الشخصية للزواج والأسرة فقط بل أيضاً نَامُوسِ الله (خر ٢٠: ١٤). وبذلك هدد أساس وجود الشعب (تث ٢٢: ٢٢ب). ومن هنا كان ينبغي أن تُنزل العقوبة مِنَ قبل الجماعة. إذا شك في امرأة أنها زنت كان يُؤمر بتنفيذ امتحان ذنب أو براءة مِنَ قبل الكهنة (عد ٥: ١١ - ٣١).

٣. يستخدم الزواج والزنى رمزياً للعلاقة بين يهوه وشعبه في هُوَ (← *gameō*، ١١٣٨). عندما بدأت إِسْرَائِيلَ تقدم قرابين لآلِهَةَ غريبة، سلكت الأمة كزانية تترك زوجها وتقوم بدور العاهرة مع رجال آخرين (٢: ٢). يهوه سوف يعاقب بشدة هَذَا الزنى (٥: ٧ - ١٥)، رغم أن هدف هَذَا ليس تدمير الزانية بل توبتها (٣: ٥). تقتبس هذه الصورة مؤخراً بواسطة إر (قا؛ ٢: ٢؛ ٣: ١ - ١٠؛ ٥: ٧؛ ١٣: ٢٢، ٢٦) وحز (قا؛ ١٦: ١ - ٦٣؛ ٢٣: ٣٧ - ٤٥).

٤. تظهر التحذيرات الخطيرة ضد الزنى في أدب الحكمة (قا؛ أم ٦: ٢٠ - ٣٥؛ سي ٢٥: ٢) ضعفاً أخلاقية زواج صارم في طريق تاريخ إِسْرَائِيلَ (قا؛ خاصة مع أم ٦: ٣٥؛ مل ٢: ١٤ - ١٦). أن تقودك زانية في ضلال فهذه علامة عَلَى الحماقة. إن عملَهُ يجلب خزياً ودماراً (قا؛ أم ٢: ١٦ - ١٩؛ ٧: ٥ - ٢٧؛ ٣٠: ٢٠). كانت النتائج الاجتماعية الخطيرة للزنى أيضاً سبباً لَهُم.

ع. ج ١. تُستخدم فئة هذه الْكَلِمَة في ع. ج بنفس المعاني المتضمنة بالأعلى. يقتبس ع. ج في بعض المواضع خر ٢٠: ١٤ (مثل؛ مت ١٩: ١٨؛ مر ١٠: ١٩؛ لو ١٨: ٢٠؛ يع ٢: ١١). في حين أنه في نفس الوقت يتقدم فهم ع. ج للزواج والزنى إلى وضع غير معروف للثقافة اليونانية ولا لـ ع. ق. **(أ)** يُقاس الزنى مِنَ ناحية الرجل عَلَى نحو غير متحفظ بنفس المعايير كما هُوَ الحال مع المرأة (مت ٥: ٣٢؛ مر ١٠: ١١ - ١٢؛ لو ١٦: ١٨).

(ب) الرغبة، أي الإرادة، في ارتكاب الفعل معادلة للزنى ذاته (مت ٥: ٢٧ - ٢٨).

(ج) نظراً لأن ع. ج يعتبر الزواج غير قابل للفكاك (مر ١٠: ٨)، فإن إعادة الزواج الَّذِي يتبع الطلاق - المسموح به في ع. ق بسبب قسوة القلوب البشرية - يدخل في عالم الزنى (مت ٥: ٣١ - ٣٢). في ١٩: ٩ يطبق يَسُوعَ العبارة عَلَى نحو متساو عَلَى الرجل الَّذِي يطلق امرأته، ويتزوج مرة أخرى، وبذلك يزني. يضع مت استثناء يسمح بالطلاق (← *porneuō*، ٤٥١٩).

(د) الزنى متعارض مع رجاء الحَيَاةُ في مَلَكُوتُ اللهُ (١كو ٦: ٩ - ١٠) وتحت دينونة الله (عب ١٣: ٤). وهكذا يسير فسق مدمر (٢بط ٢: ١٤) جنباً إلى جنب مع شكوك في عودة الْمَسِيحَ والقضاء التالي لَهُ (٣: ٣ - ٧).

٢. تحريم يَسُوعَ الصارم للزنى لا ينفي رحمة اللهُ عَلَى الخاطي التائب، الَّذِي يتمنى هدايته (لو ١٨: ٩ - ١٤؛ قا؛ ١كو ٦: ٩ - ١١). هكذا فإن الزانية في يو ٨: ٣ - ١١، التي نالت عقوبة الْمَوْتِ، قد غُفر لَهَا ذنبها بينما البراءة الظاهرية للجمع فتوضع أمامها مرآة لبرهم الذاتي الريائي. ومع ذلك فإن كُلّ الخطاة الغير تائبين يُستثنوا مِنَ الْمَلَكُوتَ (١تي ١: ١٠؛ عب ١٣: ٤؛ رؤ ٢١: ٨؛ ٢٢: ١٥).

٣. يستخدم موضوع الزنى في ع. ج، كما في نبوءة ع. ق، بمفهوم مجازي (قا؛ يع ٤: ٤، حيث يُعتبر الزواني أحباء للعالم). وبالتشابه يطلق عَلَى الْيَهُود "جيل شرير وزاني"، خاصة كما هُوَ ممثل بممثليهم الدينيين: الفريسيون، معلمو الشريعة (مت ١٢: ٣٩)، والصدوقيون (١٦: ٤). يوجد هنا عَلَى الأرجح تفسير مجازي. يتسم هَذَا الجيل - شعب لا يدين بالولاء لله برفضهم ليَسُوعَ (قا؛ مر ٨: ٣٨) - برغبته

الإشارة عندما يكون هناك دليل كاف عَلَى محبة اللهُ حاضر في يَسُوعَ.

انظر أيضاً *gameō*، يتزوج، زواج، متزوج (١١٣٨)؛ *nymphē*، عروس (٣٨١١)؛ *koitē*، فراش، سرير، فراش الزوجية، حبلى (٣١٣٠)؛ *hyperakmos*، تجاوز، ناضج أكثر مِنَ اللازم، يبدأ بالخبو، أو إنفعالي أكثر مِنَ اللازم (٥٦٤٤).

٣٦٥٩ (*moichos*، زاني) ← ٣٦٥٨.

٣٦٦٢ μολύνω، μολύνω (*molynō*)، ينجس، يتنجّس (٣٦٦٢)؛ μόλυσμός (*molysmos*)، دنس (٣٦٦٣).

ث ي&ع. ق المعنى الحرفي لـ *molynō* هُوَ يلطخ، يلوث، بوضع وحل أو قذارة أخرى. إنها تستخدم في سياقات أخلاقية ودينية لأفعال تحط وتلوث الذات و/ أو آخرين، خاصة في الأمور الجنسية. تحمل *molysmos* معدلاً متساوياً نسبياً مِنَ المعاني.

في سب ترد *molynō*، ١٩ مرة، تستخدم حرفياً (تلوث الأقدام والملابس، تك ٣٧: ٣١؛ نش ٥: ٣؛ أش ٥٩: ٣) ومجازياً (تسبّب التدنيس أمام اللهُ، ٦٥: ٤؛ إر ٢٣: ١١). ترد *molysmos* في إر ٢٣: ١٥؛ إسد ٨: ٨٢؛ ٢مك ٥: ٢٧ فقط.

ع. ج تستخدم *molynō* في معناها المجازي ٣ مرات في ع. ج: في ١كو ٨: ٧، لضمير ضعيف يتنجس، بمعنى يجعلهُ يشعر بذنب مِنَ خلال عمل أشياء يكون لدى الشخص شكوك بشأنها؛ في رؤ ٣: ٤؛ ١٤: ٤ لعدم السقوط في نجاسة، طرق غير مطيعة. تظهر *molysmos* في ٢كو ٧: ١ فقط للتنجس الَّذِي ينتج عن نظام حَيَاةٌ وثني.

انظر أيضاً *miainō*، يدنس، ينجس (٣٦٢٠).

٣٦٦٣ (*molysmos*، دنس) ← ٣٦٦٢.

٣٦٦٥ (*monē*، بقاء، مسكن، غرفة، منزل) ←٣٥٣١.

٣٦٦٦ (*monogenēs*، وحيد) ← ٣٦٦٨.

٣٦٦٧ (*monon*، وحيد، فقط) ← ٣٦٦٨.

٣٦٦٨ μόνος، μόνος (*monos*)، وحيد، فقط (٣٦٦٨)؛ μονογενής (*monogenēs*)، وحيد (٣٦٦٦)؛ μόνον (*monon*)، وحده، فقط (٣٦٦٧).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي *monos* تعني فقط، وحيد، بمفرده؛ تعني بمفهوم واسع فريد. الظرف *monos* أو *monon* (حيادي) يعني فقط، وحده. تتداخل استخدامات الصفة والظرف مع بعضها البعض.

٢. في سب *monos* يمكن أن تعني في انفصال عن أو في عزلة عن. أن تكون وحيداً فهذا يقضي ضمناً ذهناً منزعجاً وقلقاً (مثل؛ أش ٤٩: ٢١؛ إر ١٥: ١٧، حيث النبي، منحنياً بين يدي اللهِ ومنقطعاً عن التواصل البشري، يَجْلِسُ وحده). يوجد هَذَا المعنى أيضاً في تك ٢: ١٨، حيث يقول اللهُ: "ليس جيداً أن يكون آدَمَ وحده فاصنع لَهُ معيناً نظيره".

monos تستخدم تكراراً لتفرُد اللهُ (مثل؛ تث ٣٢: ١٢؛ أي ٩: ٨). إنها ترد في عبارات اعترافية في ٢مل ١٩: ١٥، ١٩؛ أش ٣٧: ١٦. وترد تكراراً في مز (مثل؛ ٤: ٨؛ ٥١: ٤؛ ١٤٨: ١٣) وتستخدم هكذا في عبارات عن العبادة المقصود للإلَهُ الواحِدُ (مثل؛ خر ٢٢: ٢٠؛ مز ٧١: ١٦). حز ١٤: ١٦ يظهر أن الْبَارّ فقط هُوَ الَّذِي سيخلص. خر ٢٤: ٢ يستخدم *monos* ليؤكد انفراد موسى. يمكن أن تزداد حدة *monos*؛ ففي ١مل ٩: ١٠، ١٤ يقول إيليّا - وهو مضطهد بواسطة إيزابل - في كآبته لأنه بقي *monōtatos*، وحيداً تماماً، كنبي الرّبّ.

ع. ج ١. توجد *monos*، ٤٨ مرة في ع. ج و*monon* (حيادياً تستخدم كظرف) ٦٦ مرة. **(أ)** الظرف يعني "فقط" (مت ٩: ٢١؛ ١كو ١٥: ١٩): "لا ... فقط ... بل ... ان" (مت ٢١: ٢١)، "ليس ... فقط، بل الآنَ بالأولى" (في ٢: ١٢). **(ب)** الصفة يمكن أن تعني وحيد، بلا رفقة (مت ١٧: ٨؛ يو ١٢: ٢٤)؛ بدون أي مساعدة. (لو ١٠: ٤٠). **(ج)** مع اسم أو ضمير *monon* تعني فقط بمفهوم القصور (مثل؛ مت ١٢: ٤؛ عب ٩: ٧؛ رؤ ١٥: ٤). **(د)** يمكن للكلمة أيضاً أن تدل عَلَى الإِلَهُ الوَاحِدُ والوحيد (يو ١٧: ٣؛ يه ٤، ٢٥).

٢. تصبح *monon* هامة لاهوتياً عندما تستخدم في الاعتراف بالإِلَهُ الوَاحِدُ والوحيد، خاصة في تسبحات الشكر (يو ٥: ٤٤؛ رو ١٦: ٢٧؛ ١تي ١: ١٧؛ ٦: ١٥ - ١٦). الاعتراف بالإِلَهُ الواحِدُ المقدس في رؤ ١٥: ٤ في ترنيمة الشهداء "الغالبين عَلَى الوحش" (١٥: ٢). بالتشابه في يو ١٧: ٣ ترتبط *monos* بـ"الحقيقي"، مِنَ المحتمل في تناقض مع المظهر الخادع لكل الآلِهَةُ والمُلْهِمين الآخرين؛ في ٥: ٤٤ تقف في تناقض مع المجد الزائف للعالم، الَّذِي لا يبحث عن المجد الحقيقي (*doxa*، ← ١٥١٨) للإِلَهُ الوَاحِدُ والوحيد.

٣. يوجد الاستخدام الجدلي لـ *monos* فيما يتعلق بِيَسُوعَ. فمن ناحية يَسُوعَ الأرضي ليس "وحده" حتى إذا تخلى عنه الجميع نظراً لأن الآب معه (يو ٨: ١٦، ٢٩؛ ١٦: ٣٢). ومن ناحية أخرى في يه ٤ يُدعى يَسُوعَ بدون أهلية "السيد الوحيد" (قا؛ يو ٢٠: ٢٨؛ رو ٩: ٥؛ تي ٢: ١٣).

٤. *monogenēs* (حرفياً مِنَ نوع فريد) تُوجد في لقب كريستولوجي فقط في يو. تميز هذه الْكَلِمَةُ يَسُوعَ كفريد، فوق كُل الكائنات الأرضية والسماوية، ومع ذلك فإن المعنى اللاهوتي الخلاصي مؤكد بقوة أكثر مِنَ ذلك الخاص بعلم الوجود أو الأصل (يو ١: ١٤، ١٨؛ ٣: ١٦، ١٨؛ ١يو ٤: ٩). إنه يعكس ما يقولُهُ ع. ق عن اسْحَاق (تك ٢٢: ٢، ١٢، ١٦؛ قا؛ عب ١١: ١٧، حيث تستخدم *monogenēs*). يَسُوعَ كـ *monogenēs* هُوَ الوحيد الَّذِي يمكن أن يقول: "أَنَا والآب وَاحِدٌ" (يو ١٠: ٣٠). نظراً لأن يَسُوعَ متضمن في انفراد اللهُ فإنه لا يختفي في التاريخ والنصوص التاريخية، لكن يحتل قمتهم كرب.

انظر أيضاً *hapax*، مَرَّةً (٥٦٢)؛ *heis*، وَاحِدٌ (١٦٥١).

٣٦٧١ μορφή، μορφή (*morphē*)، شكل، هيئة، صورة (٣٦٧١)؛σύμμορφος (*symmorphos*)، على نفس الصورة، مماثل فس الشكل أو الهيئة (٥٢١٥)؛ συμμορφίζω (*symmorphizō*)، يكون متوافقاً مع، متشابهاً مع (٥٢١٤)؛ μόρφωσις (*morphōsis*)، تجسيد، صياغة، صورة، مظهر (٣٦٧٣)؛ μορφόω (*morphoō*)، هيئة، مظهر، صورة (٣٦٧٢).

ث ي&ع. ق ١. (أ) تدل *morphē* في ث ي بشكل عام عَلَى شكل بمفهوم المظهر الخارجي. يمكن أيضاً أن تعني تجسيد الشكل، الشخص كما يأتي في الرؤية. اهتمت الفلسفة اليونانية بمسألة المحتوى والشكل. يقدم أفلاطون السقراطيين كقول أن وصفاً دقيقاً لطبيعة الرُوحِ سيمكننا مِنَ رؤية "هل هي مفردة وكما هي، أو، مثل *morphē* الجسم، متعددة الأشكال" (فيدروس ٢٧١). استنتج أرسطو مجموعات أدق مِنَ المفاهيم. لقد ميز المحتوى (*hyle*) عن الشكل (*morphē*، أيضاً *eidos*). يتضمن المحتوى في ذاته عدداً هائلاً مِنَ احتمالات أن يصير شكلاً وبذلك يصبح واضحاً كشكل.

لا تتضمن هذه المفاهيم أن الشكل والمحتوى منفصلين، مثل القشرة والنواة، بل بالأحرى تمثل مبادئ وطرق مختلفة للنظر إلى نفس الشئ. لا يمكن أن ينفصل المظهر الخارجي عن جوهر الشئ؛ فجوهر الشئ يوضح مِنَ خلال شكلهُ الخارجي.

(ب) بالتشابه فإن *morphōsis* تعني تجسُد، تلقي شكل؛ و*symmorphos* و*symmorphizo* تحمل نفس الشكل؛ بأخذ نفس

الشكل؛ و *metamorphoō*، يتحول (← ٣٥٦٥).

(ج) استخدام *morphē* في أدب الديانات الغنوسية والهلينية الغامضة لهُ أهمية خاصة. الموضوع الرئيسي هنا هُوَ تحول بشر إلى شكل إلهي. إنه ليس مجرد المظهر الخارجي الذِي يتغير، بل يمكن للداخلي أن يرتد إلى وراء ذلك الخاص بالصفة الأساسية. بلاشك لا يُقصد بالمظهر الخارجي أنه نقيض للصفة الأساسية، بل كتعبير عنه. هكذا تحتوي الديانات الهلينية الغامضة عدداً هائلاً مِنَ القصص عن التحولات. يتحول المستهل بالتكريس والطقوس إلى مواد جوهرية إلهية وبذلك يُؤله.

٢. *morphē* ترد ١٢ مرة في سب (مثل؛ أي ٤: ١٦؛ أش ٤٤: ١٣؛ دا ٣: ١٩). تحدث ع. ق عن الله بمفاهيم أنثروبولوجية (علم البحث في الأصول). يجب عَلَى البشر حتماً أن يتحدثوا عن الله بهذه الطريقة. تك ١٨: ١ - ٢ يمكن أن يؤخذ عَلَى أنه يعني أن الله ظهر لإبْرَاهِيمَ في شكل الثلاثة رجال برغم أن سب لا تستخدم أبداً *morphē* لتتحدث عن شكل الله.

٣. توقع الرؤيوي اليهودي تحول العالم الحاضر في وقت ما في المستقبل. وفقاً لـ ٢ رؤيا باروك ٥١: ١، عندما يمر ذلك اليوم المحدد يتحول مظهر الخطاة، لذلك يظهر أولئك الذين سلكوا في بر ممجدين.

ع. ج *morphē* ومشتقاتها ترد فقط في ع. ج بشكل نادر. *morphē* ترد ثلاث مرات فقط. بشكل عام فإن كلمات هذه الفئة تقتصر عَلَى كتابات بُولُس.

١. إنه مجال للجدل إذا ما كان في ٢: ٦ - ١١ يشكل وحدة واحدة وإذا ما كان بُولُسُ أدمج في رسالته ترتيلة موجودة. ومع ذلك يوجد إجماع فعلي أن هذه الآيات تؤلف ترتيلة عن المَسِيحَ ترد فيها التعبيران *en morphē theou* ("عَلَى شكل الله") و *morphēn doulou* ("عَلَى شكل خادم"). لا يعني حرف الجر *en* أن الطبيعة الجوهرية للمسيح كانت مختلفة عن الشكل الخارجي، وكما لو كانت غلافاً خارجياً أو جزءاً خارجياً قام به ممثل، بل بالأحرى تعني أن الطبيعة الجوهرية للمسيح محددة كطبيعة إلهية، التي يُفكر فيها كوجود "في" الجوهر والقوة الإلهيين.

فيما يتعلق بهذه الحالة الإلهية للوجود تقول الترتيلة إن الْمَسِيحَ وجد فيها الماضي ("كان" ٢: ٦). الكَلِمَة المستخدمة هنا لـ"كان" (*hyparchō*) تقترح أسبقية وجود الْمَسِيحَ قبل تجسده. ومن ثم فإن *en morphē theou* تصف ذلك الوجود قبل حياته الأرضية. لكن بعد ذلك "أخلى نفسه"، آخذاً الـ *morphēn doulou* ("صورة عبد"). يرى بعض المفسرون هَذَا كشكل جديد حل محل "شكل الله"، بمعنى أن حالة كيان الْمَسِيحَ تغيرت في الجوهر مِنَ إلَهية إلى بشرية، عبدية. ومع ذلك يرى معظم الإنجيليين المسيحَ كإضافة عَلَى شكل (طبيعة) بشري بدون تجريد نفسه مِنَ شكلهُ أو طبيعته الإلهية. (لمزيد مِنَ التعليقات ← *kenos*، ٣٠٣١).

تُوصف حالة وجود الْمَسِيح الجديد في حياته الأرضية كتلك الخاصة بـ"عبد". تم تفسير هَذَا بطرق متنوعة. يتفق البعض عَلَى أن الْمَسِيحَ دخل في حالة وجود كانت تحت عبودية وقنانة حكم القوى الكونية وعوامل العالم. ومع ذلك ربما مِنَ الأفضل أن ترى هَذَا كقليل مِنَ الكرامة، متوافقاً مع عبد الرّبّ في أش ٥٣، الذِي تألم عوضاً عنا.

٢. يحتوي في ٣: ٢١ عَلَى كلمة *symmorphos*، في ذلك "سيغير" (عَلَى هذه الكلِمَة ← *schēma*، ٥٣٨٦) بقوته في يوم ما أجسامنا حتى تكون "عَلَى صورة جسد مجده". الفكر هنا لا يرتبط بالملبس، بمفهوم أن المسيح يحجب شخصيتنا الجوهرية، بل بالتغير الجوهري للجسد المتواضع الى جسد ممجد مختلف تماماً. *symmorphos* لا تعني ان يصبح مثل أو شِبْه أو مساو، بل بالأحرى فإنها ترمز إلى وجود في الْمَسِيحَ الذِي تخترقنا حالة جسده دون تفكك ذاتنا. الْمَسِيحَ وأنفسنا غير منفصلين بشكل حاد إلى أفراد وفقاً للفهم الحديث للشخصية؛ فإننا لدينا وجودنا في مملكة قوة الْمَسِيحَ.

بالإضافة إلى أن رو ٨: ٢٩ يعلن أن "الذين سَبَقَ فعرفهم سَبَقَ فعينهم ليكونوا مشابهين (*symmorphous tēs eikonos*) صورة ابْنِه ليكون هُوَ بكر بين إخوة كَثِيرِينَ". تفترض هذه الفقرة أن الْمَسِيحَ هُوَ صورة الله، أن الله حاضر في الْمَسِيحَ بالفعل. مرة أخرى *symmorphos* تعني هنا أننا لن نكون مشابهين أو مثل الْمَسِيحَ لكننا سندخل نفس مملكة القوة كما هُوَ فيها. سيكون لنا نفس الجوهر وندخل إلى نفس الطبيعة الجوهرية مثل الْمَسِيحَ. ومع ذلك يحتفظ الْمَسِيحَ داخل هذه العلاقة بذاتية منفصلة ("بكر بين إخوة كَثِيرِينَ"، قا؛ ٢كو ٣: ١٨).

يربط في ٣: ١٠ كلمة *symmorphizō* بموت الْمَسِيحَ: "لأعرفه، وقوة قيامته، وشركة آلامه، متشبهاً (*symmorphizomenos*) بموته". الفكر هنا ليس أن بُولُسُ قد يصبح عبر الاستشهاد مثل يَسُوعَ عَلَى الصليب لكنه في آلامه يرى مَوْتِ الْمَسِيحَ يصير حقيقة في موته هو. مَوْتِ الْمَسِيحَ ينال *morphē* في مَوْتِ الرسول. إنه حدث حاضر. ولازال هنا أيضاً بُولُسُ والْمَسِيحَ يبقيان شخصيتين منفصلتين.

٣. في غل ٤: ١٩ يتحدث بُولُسُ عن "أتمخض بكم أيضاً إلى أن يتصور (مجهول الماضي البسيط مِنَ *morphoō*) الْمَسِيحَ فيكم". فكر بُولُسُ هُوَ أن المجئ إلى العالم كطفل يأتي إلى العالم عبر المهد والميلاد. الْمَسِيحَ نفسه يجب أن يُصور في الغلاطيين في حقيقة كيانهم.

٤. رو ٢: ٢٠ يشير إلى اليهودي كـ"مهذب للأغبياء ... ولك صورة (*morphōsis*) العلم والحق في الناموس". ربما يكون هَذَا إشارة إلى عمل يهودي للدعاية تضمن كلمة *morphōsis* في عنوانه. العلم والحق مُتضمنان في الناموس وموجودين بالفعل فيه.

٥. ربما تعكس الفقرات المذكورة بالأعلى الخلفية الدينية للغنوسية والعبادات الغامضة، لكن ليس ذلك هُوَ الحال مع بقية الفقرات. في ٢تي ٣: ٥ يتحدث بُولُسُ عن أولئك الذين "لَهُم صورة (*morphōsis*) التقوى ولكنهم منكرون قوتها". *morphōsis* هنا تعني "مظهر". الْهَراطقة ليسوا أتقياء بالفعل؛ إنهم ورعون في الظاهر فقط.

٦. في النهاية الأطول لإنجيل مر يُعلن أن يَسُوعَ ظهر "بهيئة (*morphē*) أخرى" (١٦: ١٢). إذاً - كما يبدو عَلَى الأرجح - كان هَذَا يشير إلى الحادثة المذكورة في لو ٢٤: ١٣ - ٣٢ فإن الشخصين اللذين في طريقهما إلى عمواس لم يتعرفا عَلَى يَسُوعَ إلى أن كسر الخبز. لكن مر لا يثير أو يجيب عَلَى سؤال كيف كانت هيئة يَسُوعَ في الحقيقة مختلفة عن الْمَسِيحَ قبل القيامة.

انظر أيضاً *eidos*، شكل، هيئة، ظهور خارجي، عيان، شِبْه (١٦٢٦)؛ *schēma*، ظهور خارجي، هيئة، شكل (٥٣٨٦)؛ *hypostasis*، جوهري، طبيعة، جوهر، حقيقي؛ (٢) ثقة، إيمان، ثبات (٥٧١٢).

٣٦٧٢ (*morphoō*، هيئة، مظهر، صورة) ← ٣٦٧١.

٣٦٧٣ (*morphōsis*، تجسيد، صياغة، مظهر) ← ٥٦٧٧.

٣٦٧٧ (*mochthos*، كدح، كد، مشقة) ← ٣١٦٠.

٣٦٧٩ (*myeō*، إستهلال، يعلّم) ←٥٦٩٦.

٣٦٨٠ **μυθος**، μυθος، (*mythos*)، قصة، أسطورة (٣٦٨٠).

ث ي&ع. ق ١. (أ) يستخدم هوميروس *mythos* لأي نوع مِنَ الحديث وحتى للتفكير الصامت، خطة متصورة في الذهن. يستخدم هذه الْكَلِمة بشكل اكثر خصوصية لقصة، سواء كانت حقيقية أو زائفة. في

هٰذا الاستخدام لا يوجد تمييز بين *mythos* و*logos*، (← ٣٣٦٤). رغم ذلك فإنه تدريجياً يظهر تمييز بين *mythos*، رواية، *logos*، قصة واقعية.

(ب) عندما تقود مناقشة فلسفية أفلاطون بعيداً جداً في بحثه حتى إنه لا يمكنه أن يواصل أكثر يتولى الأمر الشاعر في أفلاطون ويعبر في صيغة قصة أو مثل خيالي (*mythos*) عن الرؤية التي تمثل هدف بحثه *mythos* كانت أيضاً مصطلحاً فنياً في ث ي لحبكة مأساة أو كوميديا. كانت الـ *mythos* حكاية مقدسة تتضمن الآلهة، وكانت الـ *drama* تشريعاً طقسياً للحكاية.

٢. استخدم المصطلح *myth* تكراراً في دراسات لـ ع. ق، وبخاصة كي يصف ما يُفهم كطقوس دينية لثقافة الشرق الأدنى المعتنقة في الممارسات الدينية العبرية. لكن ليس لِهٰذه الكَلِمَة علاقة باستخدام *mythos* في سب. في الحقيقة نادراً ما ترد *mythos* في سب، وترد فقط في الأبوكريفا. في سي ٢٠: ١٩ يُقارن رجل غير فاضل بـ"حكاية غير ملائمة [*mythos*] .. عَلَى شفتي الجاهل". في باروخ ٣: ٢٣: "الحاكون [*mythologoi*] والساعون للفهم لم يتعلموا الطَرِيق إلى الحكمة". الكَلِمَة هنا تحمل معناها الأعم للحكاية.

ع. ج ١. ترد *mythos* في ع. ج في الرسائل الرعوية و٢بط؛ دائماً بمفهوم ذم. يُخبر تيموثاوس بأن يمنع "أناساً معينين" في أفسس مِنَ تكريس أنفسهم "إلى خرافات وأنصاب لا حد لَهُا" (١تي ١: ٤). يقترح السياق عنصراً يهودياً في هذه الخرافات (قا؛ وصية مشابهة في تي ٣: ٩). مِنَ المحتمل أن الهَرطقة هنا المُحذر ضدها كانت خليطاً مِن تأمل يهودي وغنوسي ابيدائي. "الخرافات الدنسة العجائزية" في ١تي ٤: ٧ مِنَ المحتمل أنها مِنَ نفس النوع، مثل "الخرافات" التي ينقاد إليها سامعون "مُستحكة مسامعهم" في ضلال مِنَ قبل مُعَلِّمِينَ كذبة (٢تي ٤: ٣ - ٤) أو "خرافات يهودية" ينبغي أن يُحث المَسِيحيون الكريتيون على رفض سماعها (تي ١: ١٤).

هذه الخرافات مدمرة للإيمان السليم وتتناقض مع "الْحَقّ". ينتمي الإِنْجِيل إلى فئة مختلفة. إنه سجل حقيقة، "لأننا لم نتبع خرافات مصنعة [*mythos*] إذ عرّفناكم بقوة ربنا يَسُوعَ الْمَسِيحَ ومجيئه، بل قد كنا معاينين .." (٢بط ١: ١٦).

٢. أصبح المصطلح *myth* شائعاً في دراسات ع. ج مع برنامج آر بولتمان (R. Bultmann) نصف اللاهوتي المزعوم في ع. ج. لقد شعر بأن الإِنْجِيل - إذا كان ينبغي أن يصنع تأثيراً ملائماً في المجتمع المعاصر - لَا بُدّ أن يتحرر مِنَ تلك السمات التي تنتمي للنظرة العالمية للثقافة التي وُعظ فيها لأول مرة: مثل؛ العالم ذات المراحل الثلاث (قا؛ في ٢: ١٠)، مفهوم العالم كجائز للغزو مِنَ قبل قوى فائقة، والْمَسِيحَ السابق للوجود، وميلاده العذراوي، وقيامته التاريخية، والعمل الأقنومي للرُوحَ القدس. في حين كان هدفه هُوَ جعل المَسِيحَية وثيقة الصلة في العالم الحديث نبيلاً إلا أنه كان ينبغي أن يُنكر الكثير مما يقدمه الكتاب المقدس كحقيقة، خاصة أي شئ إعجازي. في عالمنا هَذا التالي للحداثة فإن الناس عَلَى استعداد أكبر بكثير أن يقبلوا التدخل الفعال لله في عالم الفضاء والزمن.

يعد منهج سي. وليامس، وَ سي. إس. لويس، وآخرون، الذين يؤكدون بالأدلة أن الخرافات القديمة تحققت في المَسِيحَية، مختلفاً تماماً؛ بكلمات أخرى فإنه عندما صار الله بشراً - كما عبر بُولُسُ - "الخرافة صارت حقيقة"، لذلك فإن إِلْهامات ورؤى الرُوحَ البشرية التي وجدت مِنَ أَزْمِنَة قديمة تعبيراً خرافياً أعطيت إجابة مُرضية في الأحداث التاريخية للإنجيل.

٣٦٨٣ (*mylikos*، رحى حمار، حجر رحى كبير) ← ٣٣٤٥.

٣٦٨٤ (*mylinos*، رحى حمار، حجر رحى كبير) ← ٣٣٤٥.

٣٦٨٥ (*mylos*، رحى، حجر رحى) ← ٣٣٤٥.

٣٦٩٣ (*myron*، طيب، مرهم) ←٥٠٤٣.

٣٦٩٦ μυστήριον، μυστήριον، (*mystērion*)، لغز، سر (٣٦٩٦)؛ μυέω، (*myeō*)، إستهلال، يعلم (٣٦٧٩).

ث ي&ع. ق ١. (أ) في ث ي تأتي *mystērion* مِنَ *myō*، يغلق (الفم)، وتعني ذلك الذِي لا ينبغي أو لا يمكن أن يُقال. الجمع مصطلح فني عَلَى وجه الحصر تقريباً لاحتفالات مثل تلك التي حدثت في إليوزيس مِنَ القرن الـ ١٧ قبل الميلاد فصاعداً وكانت واسعة الانتشار أثناء الفترة الهِلينية عندما نمت الأمور الغامضة المرتبطة بإيزيس، وأتيس، وميثراس، إلخ. أعطى احتفال الغموض تمثيلاً احتفالياً ودرامياً للإلَهُة وهي تتألم وتغلب المَوْت. نال الداخل في هَذا الاحتفال الخلاص والتأليه بالمشاركة في مصائر الإِلَهُة عبر أعمال مقدسة مثل المَعْمُودِيَّة، والاحتفالات العبادية، ومراسم المَوْتِ والقيامة. كانت الأفعال والرموز العبادية تحفظ سراً عَلَى نحو صارم. كانت *myeō* تعني في الأساس يدخل في الأمور الغامضة ثم أخذت معنى يرشد، يعلِّم.

(ب) انتقلت أفكار ومفاهيم مِنَ العبادات الغامضة إلى الفلسفة في وقت مبكر معاصر لأفلاطون. إنه يصف سبيل المعرفة لكائن غير قابل للتغير بأنه سبيل الاطلاع الصَحِيحَ. في الفلسفة الغامضة المتأخرة، خاصة في الأفلاطونية المحدثة، *mystērion* هي ذلك الذِي لا يمكن صياغته في كلمات بطبيعته الجوهرية؛ فالحديث الغامض هُوَ نفي الحديث.

(ج) في الغنوسية تصبح *mysteria* إلْهامات سرية ممنوحة فقط للـ"الكاملين" (*teleioi*) بنظرة إلى فداء أرواحهم.

٢. (أ) في سب ترد *mystērion* في كتابات متأخرة فقط، أي تلك التي تنتمي إلى الفترة الهِلينية؛ ينطبق نفس الكلام عَلَى *apokalypsis*، رؤيا (← *apokalyptō*، يكشف، ٦٣٦)، في معناها اللاهوتي لرؤيا سر. يؤكد ع. ق بشكل عام أن كلمات وأعمال الله في التاريخ تتجلى عَلَى نحو مكشوف في أنها تحدث أمام عيون العالم كلّه. تظهر هَذا فقرات متعددة. عَلَى سبيل المثال الله لا يتحدث في السر (أش ٤٥: ١٩؛ ٤٨: ١٦). عا ٣: ٧ أيضاً يأخذ المسألة بمفهوم "سر" في الديانات الغامضة: "إن السيد الرَبّ لا يصنع أمراً إلا وهو يعلن سره لعبيده الأنبياء".

(ب) عندما ترد *mystērion* في سب يمكن للمصطلحات الفنية الغامضة أن تشير أحياناً إلى العبارات الوثنية (حك ١٤: ٢٣). ومع ذلك في ٢: ٢٢؛ ٦: ٢٢ يُوصف الطَرِيقُ إلى الحكمة الإلَهية بشكل مستحسن بمفهوم الأسرار. لكن حتى هنا (٦: ٢٢) مازالت ملحوظة ع. ق المصدق عليها موثقاً بها في أن طريق الحكمة يُوضح عَلَى نحو صحيح وغير معرض للشبهة.

(ج) دا يستخدم كلمة *mystērion* بمفهوم لاهوتي محدد، ذلك الخاص بـ"سر أخروي"، الرؤية لما قضى به الله ستحدث في المستقبل (٢: ٢٨). عندما تُعطى في هينة حلم يمكن تفسيرها فقط مِنَ قبل رائي به الرُوحَ القدس (٤: ٦، ١٨)، لأن كشف الأسرار ينتمي لله وحده (٢: ٢٨ - ٢٩).

(د) في كتابات غير حك ودا ترد *mystērion* بمعاني مادية، مثل الخطط السرية لقائد سياسي (طو ١٢: ٧؛ يه ٢: ٢)، أو أسرار عسكرية (٢مك ١٣: ٢١)، أو أسرار يشارك فيها الأصدقاء (سي ٢٢: ٢٢؛ ٢٧: ١٦ - ١٧، ٢١).

٣. يفيد استخدام *mystērion* في دا كانتقال إلى الاستخدام الخاص للمصطلح في رؤيا يهودية بين العهدين، حيث يمكن أن تدل *mystēria* عَلَى أحداث أخروية: مثل: دينونة وعقاب الخطاة (١أخن ٣٨: ٣)،

ومكافأة الأبرار (١٠٣: ٢ - ٤)، والجيشان الكوني في مرحلة حل عقدة التاريخ العالمي (٨٣: ٧). الأحداث المستقبلية، طالما أنها تنتمي للقضاء الإلهي، هي حقائق حاضرة في العالم السماوي وتُكشف في رؤية للرأي الرؤيوي. إنه أيضاً يعرف الآنَ عن "اقتراب الأزْمِنَةُ" (٢ با ٨١: ٤)، وما ينبغي - لِضرورة إلَهِية - أن يحدث في الأيام الأخيرة. لكن ما يلاحظه يظل سراً ربما ينقلُهُ بلغة رمزية وحيية فقط وللمنفعة القصرية لدائرة مطلعين مُعطاة (٢ إسد ١٢: ٣٦ - ٣٨).

٤. (أ) يوجد أيضاً في الأدب الرابانى إشارات إلى "أسرار" في ارتباط مع تفسير التقليد المكتوب والشفهي. تكشف أسرار التوراة الأعمال الداخلية لعقل معطي الشريعة (*Lawgiver's*) وَ - كونها أيضاً "أسرار الخليقة" - تلقي الضوء عَلَى أغراضه للعالم (قا؛ ٣ أخن ١١: ١). تعد هذه الأسرار جزءاً مِنَ مخطط خفي لعقيدة مذكرة بالغنوسية.

(**ب**) في تقليدٍ رؤوي حقيقي تتحدث النصوص القمرانية عن الأسرار التي أعدها الله للبشرية، تكراراً في ارتباط مقلوب مع العجائب أو المعجزات. الـ"الأسرار العجيبة" هي أحكام الله، التي فرّق بها - في أسلوب ازدواجي وجبري عَلَى نحو صارم - فسما مِنَ البشرية، أبناء البر، لطريق النور (انح ٣: ٢٠)، والقسم الآخر، أبناء الشر، لطريق الظلام (٣: ٢١). يُعطي أناس معينون القدرة عَلَى تفسير هذه الأسرار. تعطى هذه الأسرار معلومات عن مقاصد الله للعالم مِنَ بدايته إلى نهايته: عن خليقته، وأعمالَهُ في التاريخ، وترتيبات عِبادية، مُفسرة عَلَى امتداد خطوط ملاحظة قمران. يتم التوصل إلى كُلّ هَذَا عبر نوع مِنَ التفسير الرُوحَاني للتقليد المكتوب، بتصحيح وإعادة تفسير للنبوات الموجودة.

ع. ج في ع. ج *mystērion* نادرة نسبياً، ترد ٢٨ مرة فقط. يعد وجودها بأكثر تكراراً (٢١ مرة) في بُولُسَ لَهُ مغزى، ربما لأن العبادات الغامضة والغنوسية هنا كانت أكثر بروزاً. *mystērion* ترد في الجمع في مت ١٣: ١١؛ لو ٨: ١٠؛ ١كو ٤: ١؛ ١٣: ٢؛ ١٤: ٢؛ تكون مفردة في أي مكان آخَر.

١. يؤكد مر أنه مع يَسُوعَ اقترب مَلَكُوتُ اللهُ (١: ١٤ - ١٥). في ٤: ١١ يؤكد يَسُوعَ أن "سر" مَلَكُوته وظهوره يُعبر عنهما في أمثالِهِ. معنى الأمثال، أي تَعْلِيمَ الْمَسِيحَ ككل، لَهُا علاقة بطريقه إلى الصليب. هَذَا فقط سيعلن اقتراب مَلَكُوتُ اللهُ للعالم. إحدى الأفكار الأساسية لإنجيل مرِ هي أنه لم يدرك النَّاس ولا التلاميذ إلى ما بعد القيامة أن هَذَا الطريقُ للصليب كان وفقاً لمشيئة الله (قا؛ ٣: ٣٥)، حتى برغم أن الاثنى عَشَرَ تلقوا تَعْلِيمَاً واضحاً عن هَذَا الأمر (انظر ٨: ٣٢ - ٣٨؛ ٩: ٣١ - ٣٢؛ ١٠: ٣٣ - ٣٤). الأرواح الشريرة فقط هي التي عرفت مِنَ البداية أن النقطة التحويلية للأَزْمِنَةَ قد أتت (١: ٢٤).

في مت ١٣: ١١ ولو ٨: ١٠ (وز مر ٤: ١١) تستخدم صيغة الجمع "أسرار". هَذَا الجمع لا يؤكد السر المسياني، لكن بالأحرى يوضح أن أحكام اللهُ المتعلقة بالْمَسِيحَ وكنيسته مستترة في ع. ق لكن الآنَ واضحة للتلاَمِيذِ تتحقق في النهاية (قا؛ الإشارات المتكررة لتحقيق نبوات ع. ق: مثل؛ مت ٢: ١٧، ٢٣؛ ٣: ٣). طريق ألم الْمَسِيحَ وذلك الخاص بكنيسته هُوَ أمر ضرورة الْهِية (٢٤: ٢٦) وسينتهي في مجد السَّمَاءِ (قا؛ ٢٣: ٤٣؛ أع ٧: ٥٥).

٢. السر الَّذِي يواجه به بُولُسَ أخصامه بقوة في ١كو هُو صليب الْمَسِيحَ، كاشفاً إياه كأنه يفعل حكم اللهُ الفدائي للعالم. بُولُسَ مهتم بأن يضع قدام البشر يَسُوعَ الْمَسِيحَ فقط وإياه مصلوباً (١كو ٢: ٢؛ قا؛ ١: ٢٣). هذه هُوَ جوهر "*mystērion* الله" (٢: ١، رج حاشية ت. ي *matryrion*، شهادة [← *matryria*، ٣٤٥٦]، برغم أن *mystērion* تباين مصدق عليه بشكل جيد). رغم أن الرسول يستخدم مصطلحات فنية لديانات "غامضة" (*teleioi* "كامل"، ت. ي "راشد"، ٢: ٦؛ *en mystēriō*، "في سر"، ت. ي "سرية"، ٢: ٧؛ *psychikos* "جسدي"، ت. ع. م "ليس فيه روح"، و*pneu-matikos*، "رُوحَي" ٢: ١٤ - ١٥) إلا أنه يفسر هَذَا "السر" بطريقة أخروية.

قبل بداية الزمن قدّر اللهُ في حكمته - عبر الأنبياء - صليب الْمَسِيحَ لمجدنا، بمعنى نظرةٍ لمجدنا في نهاية الزمن (١كو ٢: ٧؛ قا؛ رو ١٦: ٢٥). إن ذلك الَّذِي أعد في السَّمَاءِ ووُعد به في نبوة ع. ق حدث الآنَ في الزمن والتاريخ (١كو ١: ١٩ يقتبس أش ٢٩: ١٤؛ ١كو ٢: ٩ يقتبس أش ٦٤: ٤). لم يعرف حكام هَذَا الدهر سر القضاء الإلَهِي (١كو ٢: ٦)؛ لكن أولئك الذين أستنيروا مِنَ قبل الرُوحَ (٢: ١٢) يعترفون به الآنَ في خضوع متواضع. يُترك بُولُسَ بلا كلمة أمام عمقه المتعذر فهمه (١: ٢٣؛ ٢: ٣)، ومع ذلك فإن إدراكه لَهُ كافي لِتقييده لخدمته عَلَى مدى الحَيَاةُ عَلَى نحو لا يُقاوم (٩: ١٦) وضبط كُلّ تفاخر ذات (١: ٣١؛ ٣: ٢١).

هكذا فقط - في ضعف وخزي - فإن الرسل كخدام الْمَسِيحَ المصلوب "وكلاء سرائر" [*my-stēria*] الله" (١كو ٤: ١). ("شركة [*oikonomia*، ← ٣٨٧٣] السر" (أف ٣: ٩). إن مجال فخرهم الأساسي هُوَ أنه برغم كُلّ ضعفهم وعدم كفايتهم إلا أنه مازال يمكن لله أن يستخدم كآلات لنعمته (١كو ١: ٢٦ - ٢٧؛ ٢كو ١: ١٢).

٣. في معظم الحالات، ترد *mystērion* في ع. ج، توجد مع الأفعال، مشيرة إلى الوحي أو الإعْلاَن، بمعنى أن الـ *mystērion* شئ يُكشف. بمعنى أنه لم يعد سراً؛ لإنه يُكشف الآنَ؛ ربما كان مختفياً في الماضي، لكنه اليوم شيئاً ديناميكياً ومفروضاً.

يُعبر عن هَذَا بوضوح في كو. يكشف بُولُسَ بمنزلته (كو ١ : ٢٦) أو يعلن سر الْمَسِيحَ (٤: ٣). بتحمل في جسمه "نقائص شدائد الْمَسِيحَ " (١: ٢٤) يعطي بُولُسَ تعبيراً عملياً لـ"السر" وينفذه حتى اكتمالُهُ النهائي. يتلخص غنى السر (١: ٢٧) كـ"الْمَسِيحَ فيكم رجاء المجد" بمعنى الْكَنِيسَةَ العالمية النطاق والْمَسِيحَ رأسها، لمصالحته العالم لنفسه عبر موته (١: ١٨، ٢٠). كان هَذَا محجوباً عن الأجيال الأَسْبَقَ (١: ٢٦)، لكن الآنَ عُين الناس لإعْلاَنه للجميع (١: ٢٨)، لذلك يمكن للجميع أن يشاركوا في قوة البِكْر مِنَ الأَمْوَاتِ (١: ١٨). وأن يتحدوا في جسد قيامته (١: ٢٨).

في أف أيضاً سر الْمَسِيحَ هُوَ في الأساس حقيقة أنه مِنَ خلال الْمَسِيحَ جاز للأمميين الدخول إلى آب كُلّ الخليقة (٣: ١٥؛ قا؛ ٢: ١٨؛ أيضاً رو ١٦: ٢٥). إنهم أعضاء كَنِيسَةِ الْيَهُود والأمميين ذات النطاقِ العالمي، الموصوفة في أف ١: ٢٢ - ٢٣ كجسد "رأسه" محور كُلّ الخليقة وفي ٢: ٢٠ - ٢١ كبناء "حجر الزَّاوِيَةِ" به هُوَ يَسُوعَ الْمَسِيحَ. كان هَذَا السر مشيئة اللهُ قبل بدء الزمن (٣: ٩؛ قا؛ ١: ٩) وكان كلُهُ جزءاً مِنَ قصده وخطته العظيمتين (٣: ٦). لقد حُفظ سراً في الماضي، لكن الآنَ - حيث جاء ملء الزمان (١: ١٠) - اللهُ جعل مشيئته معروفة لأولئك الذين يعلنون الإنْجِيلِ (٣: ٨)، إنه مِنَ خلالَهُ قد يتحقق قصده (١: ٩ - ١٠). يُعلن هَذَا السرِ الآنَ عبر العالم كلَهُ، برغم أنه يلاقي معارضة كبيرة عَلَى امتداد الطَّرِيقُ (٦: ١٩).

الفقرة الكريسولوجية الوحيدة الأخرى التي بها كلمة *mystērion* هي ١تي ٣: ٩، ١٦، حيث يشير كُلٌ مِنَ "سر [*mystērion*] الإيمَانِ "و" سر [*mystērion*] التقوى [أو ديانتنا]". إلى الاعتراف بالْمَسِيحَ وعملُهُ الفدائي؛ بمعنى أن *mystērion* هنا تفسير لاعتراف مُصاغ بالإيمان.

٤. نفس التدبير الإلَهِي الَّذِي يوجه مجرى التاريخ تجاه هدفه المقدّر مسبقاً أيضاً لَهُ صلة بمصير إسْرَائيل. في رو ١١: ١ يُفزع الرسول مِنَ فكر أن الله ربما رفض شعبه، حتى برغم أن قسوة قلوبهم الحالية

قد تعطي لونا للفكرة. إنه يكشف "سر" قبول اللهُ الأخير لشعبه المختار مقابل كُل ما يمليه العقل والتجربة (١١: ٩ - ١٩، ٢٥أ). ضُربت إسْرَائيل بالعمى لفترة محدودة فقط، حتى يكون للإنجيل سبيل حر بين الأمميين حتى يأتي ملئُهم (*plērōma*، ← *plēroō*، يُكمل، ٤٤٤٤). ينبغي عَلى الأمميين الْمُؤْمِنِينَ - لمعرفة أنهم الآنَ شعب الله المختار - ألا يستجيبوا بفخر أو كبرياء بل بوقار وخَوْفَ مبجل (١١: ٢٠). ينبغي عليهم أيضاً أن يتضعوا بحقيقة أن الْيَهُود الذين هم في الوقت الحاضر قساة القلوب سيخلصون في أحد الأيام. عليهم حقاً إن سر النعمة المجانية لا يمكن فهمه (١١: ٣٣ - ٣٦)!

٥. (أ) في ١كو ١٤ يحذر بُولُسُ ضد المغالاة في تقييم التكلم بألسنة. الوعظ في حكمة أمر ثانوي، لأنه بالنسبة للخارجين غير مفهوم في ذاته ولا ينفع لبناء الْكَنِيسَةِ (١٤: ٢، ١٦). يجب أن تُفسر "الأسرار" المتكلم بها بأصوات غامرة الابتهاج وغير مفهومة (١٤: ١٣)، ولا يوجد حالة يمكن أن تحمل فيها مثل هذه التجربة الغامرة الابتهاج مقارنة مع الْمَحَبَّةِ (١٣: ٢).

(ب) يكتب بُولُسُ ١كو ١٥: ٥١ في ضوء قرب باروسيا الْمَسِيحَ. إنه يكشف للكورنثوسيين "سراً" بمعنى أنه في يوم القيامة، الَّذِي هُوَ قريب، سيتغير كُلّ أولئك الذين مازالوا أحياء إلى أجساد غير قابلة للفساد (قا؛ في ٣: ٢٠ - ٢١).

(ج) يستخدم بُولُسُ في أف ٥: ٣٢ *mystērion* للإشارة إلى تفسيره لـ تك ٢: ٢٤، التي في النهاية تشير إلى العلاقة بين الْمَسِيحَ وكنيسته. تستبعد عبارة الرسول "أنا أقول مِنَ نحو" تفسيرات أخرى.

(د) يتعامل سياق ٢تس ٢: ٧ مع الأحداث التي يجب أن تَسْبَقَ الباروسيا. قبل أن يرجع الْمَسِيحَ ستأتي فترة ارتداد، ينال فيها "المقاوم والمرتفع" إليه المرتفعة (٢: ٣ - ٤). يوجد في الحاضر قوة تعوق ظهوره لكن "سر الإثم [*mystērion*]" يعمل ويبرز يوم الْمَسِيحَ الدجال (٢: ٧).

٦. في رؤ تستخدم *mystērion* لأحداث رؤيوية - ترد في وقت كرب - ستَسْبَقَ عودة الرَّبِّ. تُقدم هذه الأسرار في شكل رموز ومجازات ع. ق التي تتطلب تفسيراً. لكن الله يكشفها لكنيسته عبر فم الأنبياء (١٠: ٧) وعبر يو الرائي (١٧: ٧؛ قا؛ ١: ٩). النصر هُوَ نصر الله (١٨: ٢؛ ١٩: ٩)، ومعرفته تريح كنيسته بينما تمر بمأساة قاسية واضطهاد.

يقدم رؤ ١: ٢٠ الرسائل السبع بالإشارة إلى "سر" السبع كنائس وملائكتهم. عندما يكشف السر تُنير الكنائس كقيامها الحقيقي في عيني الله، الَّذِي يرى عبر كُلّ مظهر للفضيلة والصلاح، وتُنصح بأن تتوب.

٣٧٠١ (*mōrainō*، يحتقر، مجهول، يكون غبياً) ← ٣٧٠٢

٣٧٠٢ μωρία، μωρια (*mōria*)، غباوة، حماقة (٣٧٠٢)؛ μωραίνω (*mōrainō*)، يُجعل أحمق، في المبني للمجهول: يحمق (٣٧٠١)؛ μωρός (*mōros*)، أحمق، غبي (٣٧٠٤)؛ μωρολογία (*mōmlogia*)، كلام أحمق (٣٧٠٣)؛ ἄφρων (*aphrōn*)، أحمق، بلا شعور (٩٣٣)؛ ἀφροσύνη (*aphrosynē*)، قلة الإحساس، حماقة، غباوة (٩٣٢).

ث ي&ع.ق ١. (أ) في ث ي *mōros* تعني غبي؛ أحمق؛ *mōria* غباء؛ و*mōrainō*، يكون غبياً، يتصرف بغباء، يحتقر. تشير كلمات هذه الفئة إلى سلوك او فكرة أوحديث غير ملائم، لكل من الهفوات المفردة والصفة الدائمة. إنها تتعلق عَلى نحو معادل بنقص المعرفة ونقص البصيرة. تستخدم هذه الكلمات أحياناً لحالة تشويش فكري أو لسلوك شحصي عند التصرف ضد تأثير رغبات شخص.

(ب) *aphrōn*، احمق، بلا شعور، و*aphrosynē*، نقص الوعي، حماقة، تشير الى نقص البصيرة والعقل، خاصة الادراك الضعيف للقيمة والحقيقة.

٢. (أ) تترجم الكلمات العبرية لغباء، وغبي، وحماقة (مِنَ *kasal*) عادة في سب إلى *aphrosynē* (تُستخدم ١٣٤ مرة في سب ككل) أو *aphrosynē*، (٣٦ مرة). تترجم *nābal* - شائعة أيضاً - إلى *aphrōn* بشكل رئيسي في أي ومز؛ لكن إلى *mōros* في تث وأش. الأمثلة المرتكزة عَلى *nābal* واضحة في الإصرار عَلى أن الغباء ليس نقص معرفة لكن ثورة ضد الله. ومن هنا فالغبي هُوَ الشخص الَّذِي ينكر الله، مجدف (قا؛ مز ١٤: ١؛ ٥٣: ١؛ أش ٣٢: ٥ - ٦؛ سي ٥٠: ٢٦). مثل هَذَا الشخص يدمر أيضاً الشركة مع البشر الآخرين (انظر مز ٣٩: ٨؛ أش ٣٢: ٦؛ إر ١٧: ١١).

(ب) بالنسبة لجماعة قمران فإن الشخص الَّذِي يبقى خارج الشركة يُعتبر غبياً (وثص ١٥: ١٥). الحكمة والحماقة يمكثان في صراع مع بعضهما في القلب البشري (نج ٤: ٢٤). تُدرج الحماقة كإحدى الخطايا الرئيسية (٤: ٩ - ١١)، التي سوف تُباد في نهاية الزمان (٤: ١٢ - ١٤).

ع. ج توجد فئة كلمة *aphrōn* في ع. ج ١٥ مرة، بينما ترد فئة كلمة *mōria*، ٢٢ مرة. ترد الأخيرة بشكل خاص في مت ورسائل بُولُسُ.

١. الأناجيل الازائية **(أ)** صورة الملح الَّذِي يفسد (*mōrainō*، مت ٥: ١٣؛ لو ١٤: ٣٤) قد يكون لَهَا خلفيتها في وعد يَسُوعَ بأن الإِنْجِيلِ مثل الملح، لا يعد ألا يفقد قوته أبداً. يشكل القول كتحذير للحرص عَلى ألا ندع الإِنْجِيلِ يفسد في حياتنا.

(ب) معنى مصطلح الشتيمة "يا أحمق [*mōros*]!" في مت ٥: ٢٢ موضع جدال (انظر أيضاً *rhaka*، ٤٨١٩). مازال يظهر أن أفضل تفسير هُوَ ارتباط هذه الْكَلِمَةُ بكلمة "الكافر" (قا؛ مت ٢٣: ١٧).

(ج) تُستخدم *mōros* في أمثال مِنَ قبل مت كنقيض (*phronimos*، حكيم (٧: ٢٤؛ ٢٥: ١ - ١٣؛ ← *phroneō*، يعتقد، ٥٨٥٨). هنا أيضاً يلعب المفهوم المرتبط المشتق مِنَ ع. ق دوراً: الحماقة ليست هي الغباء بل الثورة ضد الله. يتكشف الناس حماقة أنفسهم عندما يحرفون طلب الله ويقعون في الحكم. الطاعة هي تعقُّل الْمُؤْمِنِينَ (قا؛ مثل الغني الغبي، *aphrōn*، لو ١٢: ٢٠).

٢. رسائل بُولُسُ **(أ)** يستخدم بُولُسُ *mōria* و*mōros* ليميز تَعْلِيمَ الصليب ضد حكمة العالم، التي ترفض صليب الْمَسِيحَ (١كو ١: ٢٣)؛ يمثل هَذَا في كورنثوس جزءاً مِنَ علم لاهوت الحزب الرُّوحَانِي الكورونثسي، الَّذِي أبغض اتضاع الرسول. بالنسبة لبُولُسُ حوّل الله هَذَا النوع مِنَ الحكمة إلى حماقة عبر مَوْتِ الْمَسِيحَ عَلى الصليب (١: ٢٠؛ ٣: ١٩؛ رج أيضاً *sophia*، حكمة، ٥٠٥٣).

تَعْلِيمَ الصليب - الَّذِي يظهر أحمق جداً - هُوَ في الحقيقة أحمق مِنَ وجهة نظر العالم فقط. باختصار، في أي مكان آخَرَ تُعرض القوة في الضعف عَلى نحو أفضل؟ مِنَ ثم يعارض بُولُسُ الحزب الرُّوحَانِي الكورونثسي بتوضيح أن "جهالة [*mōron*] الله [أي طريقته لاختياره الطوعية للتعامل مع العالم في صليب الْمَسِيحَ]. أحكم مِنَ الناس! وضعف الله أقوى مِنَ الناس!" (١كو ١: ٢٥). أن تشارك في حماقة خزي الصليب فهذا يعني أن تشارك في قوة الله (١: ١٨)، لأن "قوتي [الله] في الضعف تُكمل" (٢كو ١٢: ٩). هَذَا هُوَ السبب الَّذِي مِنَ أجله يمكن لبُولُسُ أن يقدم النصيحة المتناقضة ظاهرياً بأن الشخص يجب أن يصير جاهلاً كي يصير حكيما (١كو ٣: ١٨). والسبب في أنه يمكن أن يدعو نفسه والرسل "جهال مِنَ اجل الْمَسِيحَ" (٤: ١٠).

(ب) يستخدم بُولُسُ *aphrōn* و*aphrosynē* في ٢كو ١١ - ١٢ ليُعرّف تفاخره، الَّذي يشعر انه مُجبر عليه بسبب أخصامه، الذين تمنوا أن يكونوا حكماء (*phronimos*؛ ١١: ١٩ قا؛ ١١: ١، ١٦

- ١٧، ١٢: ١١ لـ *aphrōn* و *aphrosynē*). إذا كان التفاخر ملائماً - بطريقة حمقاء - فإن الرسول يمكنه أن يتمادى معهم؛ لكنه يقرر أن يتفاخر بضعفه (٢كو ١١: ٣٠؛ ١٢: ٩).

(ج) يدعو بُولُسُ الْمُؤْمِنِينَ في أفسس ألا يكونوا أغبياء بل فاهمين مشيئة الرَّبّ (أف ٥: ١٧). تقف *aphrōn* هنا جنباً إلى جنب مع *asophoi*، جاهل (٥: ١٥)؛ مِنَ الواضح أنه يجب عَلَى الْمَسِيحِيِّين أن يحرسوا أنفسهم مِنَ السلوك الغير مهذب. في ٥: ٤ يحذر بُولُسُ الْمُؤْمِنِينَ كي يتجنبوا "كلام السفاهة" (*mōrologia*)، الَّذِي لا يليق بهم.

(د) في ٢تي ٢: ٢٣ يحذر بُولُسُ مِنَ "المباحثات الغبية [*mōros*] والسخيفة، هَذَا يعني المناقشات التي لا فائدة منها عَلَى التفاصيل المماحكة مثل الأنساب والناموس (تي ٣: ٩)، التي لا تقود إلا إلى مشاجرات حمقاء.

٣. في ١بط ٢: ١٥ يحث بطرس الْكَنِيسَةِ - بأعمالِهَا الجيدة - قائلاً: "فتسكتوا جهالة الناس الأغبياء" وهكذا يفعلون مشيئة الله.

انظر أيضاً *sophia*، حكمة (٥٠٥٣)؛ *philosophia*، محبة الحكمة، فلسفة (٥٨١٤).

٣٧٠٣ (*mōmlogia*، كلام أحمق) ← ٣٧٠٢.

٣٧٠٤ (*mōros*، أحمق، غبي) ← ٥٧٠٢.

٣٧٠٧ Μωΰσῆς، Μωϋσῆς، (*Mōysēs*)، موسى (٣٧٠٧)

ع. ق ١. الصيغة اليونانية مِنَ اسم موسى (مِنَ سب فصاعداً) ربما ترجع في أصلِهَا إلى مصادر مصرية. يصف الكتاب المقدس حَيَاةُ هَذَا الرجل بالتفصيلِ الدقيق. لقد عاش ١٢٠ سنة (تث ٣٤: ٧)، أربعين سنة عاشها في كُلِّ مِنَ مصر، والعربية، والبرية (قا؛ أع ٧: ٢٣؛ ٣٠، ٣٦).

٢. يضع سفر خر ميلاد موسى في سياق تاريخ إِسْرَائِيلَ، الَّذِي ذَهَبَ إلى مصر أثناء مجاعة وظل هناك بعد مَوْتِ يوسف. بينما كانوا مفضلين في اعتباره "قام مَلِكٌ جديد عَلَى مصر لم يكن يعرف يوسف" (١: ٨). نظراً لِخَوْفَ هَذَا الملك مِنَ نمو هذه الأمة فقد سخرهم للعبودية، مجبراً إياهم عَلَى العمل في مدينتي مخازن: فيثوم ورعمسيس (١: ١١). عندما وُلِد موسى كانَ هناك حكم يأمر بموت جميع الإِسْرَائِيلِيين الذكور عند مولدهم (١: ١٦؛ ٢٢). رغم هَذَا تم إنقاذ موسى بأن وُضِع في سفط بين الحلفاء عَلَى حافة النيل وبإيجاده وتبنيه بواسطة ابْنَة فرعون (٢: ١ - ١٠). يُفسر اسمه في ٢: ١٠ مِنَ الفعل *māšâ*، يُنتشل مِنَ الماء. قامت أمه بدور مرضعته.

عندما كان موسى شاباً قتل مصرياً يضرب رفيقاً إِسْرَائِيلِيّاً ثم هرب لأجل حياته إلى مديان في شِبْه الجزيرة العربية (خر ٢: ١١ - ١٥)، حيث اعتنق طريقة بدوية للحياة، متزوجاً صفورة، ابْنَة رعوئيل أو يثرون (قا؛ ٢: ١٨ مع ٣: ١)، كاهن مديان؛ لقد ولدت لموسى ابْنَاً، جرشوم (٢: ١٦ - ٢٢). عندما سمع يهوه أنين شعبه في مصر (٢: ٢٣ - ٢٥) كشف نفسه لموسى في تجلي العليقة المشتعلة في حوريب، جبل الله، معلناً اسمه وباعثاً موسى ليقود شعبه إلى خارج مصر "إلى أَرْضِ الكنعانيين والحثيين والأموريين والفرزيين واليبوسيين إلى أَرْض تفيض لبناً وعسلاً" (٣: ١٧).

في البداية كان يجب على موسى أن يطْلُبَ من فرعون أن يسمح للشعب أن يقضي رحلة في البرية لمدة ثلاثة أيام كي يقدموا ذبيحة ليهوه. عندما تردد موسى في القيام بهذه المهمة المروعة أعطي لَهُ علامات (خر ٤: ١ - ٩) وسُمح لَهُ أن يدع هارون - أخوه - ليكون المتحدث عنه (٤: ٢٧ - ٣١). بعد ذلك واجها فرعون بطلب أن يدع الشعب يذْهَب إلى البرية ليقدموا ذبيحة ليهوه. استجاب فرعون بمضاعفة أعباء الإِسْرَائِيلِيين (٥: ١ - ٢٣). بعد ذلك أتت الضربات العشر العظيمة عَلَى مصر (٧: ١٤ - ١٢: ٣٠). كانت الضربة الأخيرة ذبح كُلّ ابْنِ بكر في جميع أرجاء مصر (١١: ١ - ١٢: ٣٠)، رغم أنه تم استحياء الأسر الإِسْرَائِيلِية بينما كانوا يحتلفون بالفصح لأول مرة (١٢: ١ - ٢٨). رق فرعون عند هَذَا الحد وبدأ الخروج (١٢: ٣١ - ٤٢).

أرشد الإِسْرَائِيلِيين عامود سحاب نهاراً وعامود نار ليلاً. بعد العبورِ الإعجازي للبحر الأحمر توجه الشعب إلى البرية. لقد تذمروا تكراراً للاحتياج إلى الطعام والماء؛ لقد زُودوا بالسلوى والمن (خر ١٦) وبالماء مِنَ صخرة مضروبة (١٧: ١ - ٧). وصل الإِسْرَائِيلِيون في النهاية إلى جبل سيناء، حيث أعد موسى والشعب لتلقي وحياً جديداً (١٩: ١ - ١٣). لقد تلقوا الوصايا العشر (١٩: ١٤ - ٢٠: ١٧) وقوانين أخرى متنوعة للشركة (٢١: ١ - ٢٣: ٣٣)، وجدد موسى العهد بين يهوه وإِسْرَائِيلَ (٢٤: ١ - ١٨). أعطيت تفاصيل خيمة الاجتماع ومحتوياتها إلى موسى مِنَ قبل الله (٢٥: ١ - ٣١: ١٨).

بينما كان موسى مع يهوه عَلَى جبلِ سيناء عاد الشعب إلى عبادة آلِهَةُ أخرى، ممثلة في العجل الذَّهَبِي الَّذِي صنعه هارون، الَّذِي دمره موسى بعد رجوعه مِنَ جبل سيناء (خر ٣٢). سخط موسى قاده إلى كسر لوحي الشريعة (٣٢: ١٩). صعد موسى مرة أخرى إلى الجبل حيث كشف يهوه مجده لموسى، رغم عدم السماح لَهُ بأن يرى وجه الرّبّ بطريقة مباشرة (٣٣: ١٢ - ٢٣)، ثم جدّد لوحي الشريعة (٣٤: ١ - ٤). يخبر باقي سفر خر عن كيف أشرف موسى عَلَى بناء خيمة الاجتماع (٣٥: ١ - ٤٠؛ ٣٨).

في عد ١: ١ - ٥٤ يُكلف موسى بعد الشعب؛ ٢: ١ - ٢٤ يعطي أوامر معسكرهم وتحرُّكهم. في ١٠: ١١تستمر الرحلة إلى أَرْضَ الموعد. عندما وصل الإِسْرَائِيلِيون إلى حافتها - أرسل جواسيس - أثار أكثريتها العددية الخَوْفَ في الشعب حتى إنه لم يكن بمقدورهم أن يأخذوا الأَرْض بسبب مدنها الحصينة بالأسوار وعماليقها. كنتيجة لذلك سعى الشعبَ للعودة إلى مصر. عاقب الرّبّ هذه الأمة المتمردة بمطالبتهم بأن يتجولوا في الصحراء لمدة أربعين سنة إلى أن مات ذلك الجيل الغير مؤمن (١٣: ١ - ١٤: ٣٥). يسجل عد بعض التمردات الأخرى مِنَ قبل الإِسْرَائِيلِيين، بالإضافة إلى محاولة بالاق المخفقة ليجعل بلعام يلعن إِسْرَائِيلَ (٢٢: ١ - ٢٤: ٢٥).

يُقدم تث كتجديد للعهد مع الرّبّ بينما كان الإِسْرَائِيلِيون مرة أخرى عَلَى حافة كنعان. يختتم تث بإنشودة موسى (٣٢: ١ - ٤٣)، وبركته (٣٣: ٢ - ٢٩)، وموته (٣٤: ١ - ١٢). لقد سُمِح لَهُ أن يرى أَرْضَ الموعد مِنَ عَلَى جبل فسجة، لكن لم يُسمح لَهُ بدخولهَا (٣٤: ٤) بسبب خطيئته في مريبة (عد ٢٠: ١٢). يختتم تث بإعلان: "ولم يقم بعد نبي في إِسْرَائِيل مثل موسى الَّذِي عرفه الرّبّ وجهاً لوجه، في جميع الآيات والعجائب..." (٣٤: ١٠ - ١١).

تُنسب كتابة الأسفار الخمسة الأولى مِنَ ع. ق إلى موسى تقليدياً، ما عدا بالطبع حادثة موته. برغم ذلك فإن الفقرات التالية هي فقط التي تُنسب إلى شكل حصري: القصة التاريخية والشرعية لتث ١: ١ - ١٣: ٢٣، وترتيلة موسى (٣٢: ١ - ٤٣)، وبركة موسى (٣٣: ١ - ٢٩؛ قا؛ مز ٩٠). لاحظ أيضاً المواضع التي كتب فيها موسى ما يمليه عليه الله: خر ١٧: ١٤؛ ٢٠: ١ - ١٧؛ ٢٤: ٤، ٧؛ عد ٣٣: ٢؛ تث ٣١: ٩.

٣. في العالم الْهِيلينى توجد المعلومات المتعلقة بموسى بدون استثناء تقريباً في أحاديث ضد اليهودية. كان يُنظر لموسى كمعطي الشريعة، ومنظم الأمة، ومؤسس الولاية اليهودية، وعاصمتها، وهيْكلهَا. كان يُرى كمحتقر كُلّ عبادة أو كساحر أو مخادع - استخدم اسمه كثيراً في أشكال سحرية. هيكاتيوس وبوسيدونيوس فقط تحدثا عن موسى بلغة

إعجاب.

قدّمت اليهودية الهُيلينية اعتذاراتها جواباً عَلَى هذا. نظراً لأن العالم الهُليني نظر إلي الثقافة المصرية كأقدم ثقافة نسب المعتذرون هَذَا إلى الأساقفة وأيضاً مدحوا موسى كثيراً كمكتشف الكتابة. انتشرت أساطير أخرى متنوعة حول موسى.

٤. كان موسى عبر اليهودية الفلسطينية الموحى بدون نظير. كان الأنبياء بالنسبة للرابيين مجرد حاملي التقليد الشفهي الَّذِي قد تسلمه موسى في سيناء - كما كان ورثتهم - كُتاب أو معلمي الشريعة (مت ٢٣: ٢). أعد موسى وعصره كنموذج العصر المسياني، بخروج ثاني قائماً بتولي الخلاص. كما تألم موسى كذلك أيضاً سوف يتألم الفادي. لُقب موسى أيضاً واُحتفل به كمعطي شريعة إِسْرَائِيلَ في قمران.

ع. ج موسى هُوَ أكثر شخصية في ع. ق تم ذكرها في ع. ج (٨٠ مرة؛ إِبْراهِيمَ ٧٣ مرة). هز يَسُوعَ أساسات اليهودية المعاصرة بالمجئ كموحى مثل موسى - ليس كموئل لَهُ كما كان أنبياء ع. ق - معلماً وحياً في اسم المجئ الأخير لمَلَكُوتُ الله. يقدم تقليد ع. ج العلاقة بين موسى والمَسِيحَ بطرق مختلفة.

١. مرقس. يُعرف موسى كمعطي الشريعة (مر ١: ٤٤). تبنى شريعته قيامة الأمْوَاتِ، عَلَى عكس الصدوقيين (١٢: ١٩، ٢٦)، ووصية خر ٢٠: ١٢، كنقيض للتقليد المؤلف (مر ٧: ١٠ - ١١؛ لاحظ أنه في ٧: ١٤ - ١٥ يكشف يَسُوعَ سلطانه الجديد). في التجلي يظهر إيليّا وموسى؛ لقد عانى كلاهما (كما عانى يَسُوعَ) تحت كراهية شعبهم (٩: ٤ - ٥). بطرس لا يفهم الظهور السماوي، معتقداً أنه ظهور أرضي وأن الفترة الْجَدِيدَة في الصحراء بدأت، نظراً لأن موسى، وإيليا، والمسيا متحدون هنا.

٢. متى. يرى توافقاً محكماً بين يَسُوعَ وموسى. كما أُخرج الإِسْرائيليون مِنَ مصر كذلك يَسُوعَ (قا؛ مت ٢: ١٥ مع هُوَ ١١: ١؛ ← plēroō، ٤٤٤٤). ظل يَسُوعَ في الصحراء لمدة أربعين يوماً بدون طعام وشراب، كما فعل موسى عَلَى جبل سيناء (مت ٤: ١ - ٢؛ قا؛ خر ٣٤: ٢٨). فوق كُلَّ هَذَا فإن يَسُوعَ هُوَ معطي الشريعة الجديد (قا؛ مت ٥: ١ مع خر ١٩ - ٢٠)، الَّذِي - مثل موسى - يمنح بركات (مت ٥: ٣ - ١١) وأيضاً لعنات (٢٣: ١٣ - ٣٦). طقس التَّعْلِيمَ الموسوي للكتبة متعارف عليه (٢٣: ٢ - ٣) لكن في نفس الوقت يُبطل في أنه - تحت إرشاد يَسُوعَ - يجب أنه يُظهر شخص براً أفضل مِنَ ذلك الخاص بالفَرِّيسِيِّينَ.

٣. لوقا. يرى ارتباط يَسُوعَ بموسى كما هُوَ مُعطى في وظيفة النبي أع ٣: ٢٢ و٧: ٣٧ يقتبسان تث ١٨: ١٥ (قا؛ ١٨: ١٨): "نبي مثلي [موسى]". كما أن موسى كان قوياً في الكَلِمَةَ والعمل (أع ٧: ٢٢) كذلك كان يَسُوعَ نبياً قوياً أمام الله والناس (لو ٢٤: ١٩؛ قا؛ ٤: ٢٤؛ ٧: ١٦؛ ١٣: ٣٣). مثل موسى يعطي يَسُوعَ نَصِيبًا في قوته ورُوحَه (١٠: ١، ١٧ - ١٩) لتلاَمِيذِه، وللاثنين وسبعين، وللكنيسة كلَّهُا. كما تألم موسى (أع ٧: ٢٥ - ٢٩) وأنكره الشعب، برغم أن الله أرسلَهُ كحاكم وفادي (٧: ٣٥) كذلك كان ينبغي عَلَى يَسُوعَ أن يُسلم للموت بواسطة رؤساء الكهنة ومعلمو الشريعة ويُقيمه الله ليكون الحاكم (لو ٢٤: ٢٧، ٤٤؛ قا؛ أع ٢٦: ٢٢؛ ٢٨: ٢٣). هكذا فإن أي أحد لا يستمع إلى موسى والأنبياء لن يؤمن أيضاً بالشخص الَّذِي أقامه الله (لو ١٦: ٢٩ - ٣١).

برغم الاتهامات إلى النقيض لم يعظ استفانوس (أع ٦: ١١ - ١٤) وبُولُسَ (٢١: ٢٠ - ٢١؛ قا؛ ١٨: ١٨؛ ٢١: ٢٤ - ٢٩) بارتداد عن تقاليد موسى. ففي الحقيقة أمر بُولُسَ بالتحرر مِنَ مطلب الختان، بتعاون بطرس، ليغير الْيَهُود فقط (١٥: ١ - ٢١؛ قا؛ ١٦: ٣). لكن بر الإيمان، الَّذِي يعطيه يَسُوعَ كهبة، لا يمكن أن تقدمه شريعة موسى (١٣: ٣٨).

٤. بُولُسَ يضع موسى والْمَسِيحَ في تناقض مع بعضهما الآخر. فموسى، كمعطي الناموس (رو ٥: ١٤؛ ١كو ٩: ٩) يعطي الرسالة فقط. الشخص الَّذِي يحقق بر الناموس سيحيا بها (رو ١٠: ٥)، لكن البر الحقيقي يمكن أن يأتي فقط بالإيمَان (١٠: ٦). "خدمة الْمَوْتِ" الخاصة بموسى لديها فقط مجد زائل (٢كو ٣: ٧؛ قا؛ غل ٣: ١٧ - ٢٥). عَلَى النقيض مِنَ ذلك فإن "خدمة البر" (٢كو ٣: ٩) لديها الرُوحَ ومجد دائم. إلى هَذَا اليوم يوجد عَلَى قلوب الْيَهُود "برقع" "حين يُقرأ موسى" (٣: ١٥). لكن إِسْرَائِيلَ الْجَدِيدَة تنظر مجد الرَّبِّ "بوجه مكشوف" وتتغير مِنَ مجد إِلَى آخَرَ. كُلَّ هَذَا يأتي مِنَ الرَّبِّ، الَّذِي هُوَ الرُوحَ (٣: ١٧ - ١٨) إذا ما فتح الْيَهُود قلوبهم للرب سيختفي هَذَا البرقع (٣: ١٦)، وسيُعرف موسى كشاهد لبر الله الْحَقِّ. الله يختار جوهر بأعلى أساس وعده، ليس عَلَى أساس حماسة بشرية (رو ١٩: ١٥ - ١٦). في الحقيقة تظهر دعوة الأمميين أن نَامُوس إِسْرَائِيلَ لا يخلق امتيازاً في بصيرة الله (١٠: ١٩). كانت الْمَعْمُودِيَّة لموسى وعداً، وليس قانوناً طبيعياً. أولئك المتعمدون لم ينالوا بالحقيقة مواهب الرُوحَ، لكن نظراً لأَنَّهُمْ لم يبقوا في الوعد فقد هلكوا (١كو ١٠: ٢ - ٥).

٥. يُوحَنَّا يقف في تعارض شديد مع اليهودية. تَعْلِيمَ الْمَسِيحَ يأتي مباشرة مِنَ الله (يو ٧: ١٥)؛ أي شخص يريد أن يصنع مشيئة الله يجب أن يعرف أن تَعْلِيمَه مِنَ الله (٧: ١٧). ومع ذلك لم يحفظ أحد مِنَ الْيَهُود الناموس حقاً، لأَنَّهُمْ بنوا حياتهم عَلَى رسالته وليس - كما يأمر الناموس نفسه - عَلَى الله ومظهره (٧: ١٩). وفي النهاية فإن يَسُوعَ يفوق ناموسى موسى (١: ١٧).

٦. عبرانيين يؤكد أن النموذج المُعطى بواسطة موسى اُجتيز وتحقق في الْمَسِيحَ. إخلاص يَسُوعَ أَعْظَمُ مِنَ إخلاص موسى، لأنه - كابْنَ الله - جاء مِنَ سماء الله العالية وليس فقط - مثل موسى - خادماً في بيت الله (عب ٣: ٢ - ٦). يَسُوعَ هُوَ الكاهن العالي في الملاذ السماوي، الَّذِي رآه موسى ذات مرة والذي بعدها اقتدى وفق مثال أرضي (٨: ٥). لا تُقاد كَنِيسَةِ الْمَسِيحَ إلى جبل سيناء، الَّذِي أرهب موسى والشعب بنيرانه، ودخانه، وبرقه، ورعده (١٢: ١٨ - ١٩). بل بالأحرى يمكننا أن ندنو مِنَ الرَّبِّ بثقة. ومع ذلك ينبغي ألا نرفضه الَّذِي يتكلم (١٢: ٢٥)، لأن الدينونة تنتظر أولئك الذين يرفضون الله بازدراء. يُصوّر موسى في ١١: ٢٣ - ٢٩ كنموذج للإيمان حتى في الألم.

٧. يوجد ثلاث إشارات نهائية منعزلة في ع. ج إلى موسى. في رؤ ١٥: ٣ يمثل عبور البحر نموذجاً لتحرر القديسين مِنَ الألم في الأيام الأخيرة. يَهُوذَا ٩ يُبنى عَلَى تقاليد تالية لـ ع. ق محفوظة في "دفع جسد موسى" الأبوكريفي، الَّذِي قال إن الشَّيْطَانَ تعارك مع ميخائيل عَلَى جسد موسى. في ٢تي ٣: ٨، ينيس ويمبريس هما الاسمين اللذين خصصهما التقليد للسحرة المصريين الذين قلدوا معجزة موسى في تحويل العصا إلى حية (قا؛ خر ٧: ١١).

N *nu*

٣٧١٦ Ναζαρηνός، Ναζαρηνός (*Nazarēnos*)، ناصري، مِنَ الناصرة (٣٧١٦)؛ Ναζωραῖος (*Nazōraios*)، ناصري، مِنَ الناصرة (٣٧١٧) .

ع. ج ١. نظراً لأن الكَثِيرِينَ في القرن الأول كانوا يحملون اسم يَسُوعَ (← ٢٦٣٥، *Iēsous*) فكان مِنَ الضروري التمييز بينهم بلقب إضافي. لذا يُدعى يَسُوعَ في الأناجيل أحياناً "ابْنُ يوسف" (لو ٣: ٢٣؛ ٤: ٢٢؛ يو ١: ٤٥؛ ٦: ٤٢) أو حتى "ابْنُ مريم" (مر ٦: ٣، مِنَ الواضح بعد مَوْتِ يوسف). هَذَا بالأضافة إلى لقب يَسُوعَ بـ *Nazarēnos* أو *Nazōraios* حقق أهمية ومغزى مستمر. يُعطى هاتان الكلمتان أحيانًا في التقليد النصي للعهد الجديد كبديلين. يفرض هَذَا استنتاج أن الكتبة والناسخين لم يروا اختلافًا في المعنى بينهما.

٢. (أ) يستخدم مرقس باستمرار *Nazarēnos* (١: ٢٤؛ ١٠: ٤٧؛ ١٤: ٦٧؛ ١٦: ٦). يعتمد لو ٤: ٣٤ بلا شك على مر ١: ٢٤ بـ *Nazarēnos* الخاصة به؛ ومن ثم يستخدم لوقا باستمرار (باستثناء لو ٢٤: ١٩) *Nazoraios* (١٨: ٣٧؛ أع ٢: ٢٢؛ ٣: ٦؛ ٤: ١٠؛ ٦: ١٤؛ ٢٢: ٨؛ ٢٦: ٩) ويعبر بهذا الإجراء عن حقيقة أنه بالنسبة له فإن الكلمتين لهما نفس المعنى. مت (٢: ٢٣؛ ٢٦: ٧١) و يو (١٨: ٥، ٧؛ ١٩: ١٩) يوجد بهم *Nazōraios* فقط. لا ترد الْكَلِمَةَ في أي موضوع آخَرَ في ع. ج. في معظم هذه الاستخدامات يُبلّغ الْكُتّاب أن يَسُوعَ أتى مِنَ الناصرة في الجليل.

(ب) يبدو *Nazōraios* (الطائفة الناصرية) كمصطلح يشير إلى الْمَسِيحِيين في مناطق يونانية (أع ٢٤: ٥) أنها اختفت مبكرًا لصالح *Christianas* (١١: ٢٦)، بينما احتفظت بهذا المعنى في المناطق اليهودية ومازال حتى اليوم في العبرية *noṣrî* كلقب لشخص يؤمن بيَسُوعَ.

٣. ينبغي قول كلمة على "ناصريًا" في مت ٢: ٢٣. يرى مت تربية يَسُوعَ في الناصرة كإتمام لـ "مَا قِيلَ بِالأَنْبِيَاءِ: «إِنَّهُ سَيُدْعَى نَاصِرِيًّا». لاحظ اولاً أنه لا يوجد نبوة خاصة لِهَذه الحَقيقة في أي نص في ع. ق. لكن يبدو واضحًا مِنَ يو ١: ٢٦ ("أَمِنَ النَّاصِرَةِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ شَيْءٌ صَالِحٌ؟") أن مدينة الناصرة كان لها مسحة خفيفة من التمييز والاحتقار (قا؛ ٧: ٤٢، ٥٢). يوجد بعض فقرات ع. ق التي تتنبأ بشكل واضح بأن المسيا الآتي سيكون رجل محتقر ومتضع (مثل؛ مز ٢٢: ٦- ٨؛ ٦٩: ٨، ٢٠، ٢١؛ إش ٤٩: ٧؛ ٥٣: ٢، ٣). لذا؛ فإن البلدة التي تربى بها يَسُوعَ أدت إلى إتمام مثل هذه النبوات، لأنه اُعتبر بدون منزلة رفيعة أو هيبة في العالم المحيط.

انظر أيضاً *Iēsous*، يَسُوعَ (٢٦٥٢)؛ *Christos*، الْمَسِيح (٥٩٨٦)؛ *Christianas*، مسيحي (٥٩٨٥).

٣٧١٧ (*Nazōraios*، ناصري، مِنَ الناصرة) ←٣٧١٦.

٣٧٢٤ ναός، ναός (*naos*)، هَيْكَلَ (٣٧٢٤).

ث ي & ع. ق ١. (أ) الاسم *naos* يعني أصلاً مسكن إله، معبد، أو المنطقة الأعمق لهذا. كان يمكن وصف السماء في الفترة الهلينية كمسكن الآلهة أيضًا *naos* . بناء على ذلك لاَ بُدّ مِن تمييز *naos* عن *temenos* ، (قا؛ اللاتينية *templum* والانجليزية *temple* هَيْكَلَ)، التي تعد أقدم من جهة التاريخ الديني لكنها لا ترد في ع. ج. تعني هذه الْكَلِمَة فضاء مسيجاً، أو على الأقل مميزًا بشكل واضح، ككونه منطقة حيث حدث تجلي لإله مرة، وكان مِنَ المتوقع أن يحدث ثانية على أساس التقليد. كان في العادة مكانًا مميزًا بالطبيعة: مثل؛ غار، أو شق صخري، أو بستان مقدس. في هَذَا المكان الخاص، غير المصنوع بأيد بشرية، كان الإله يظهر كموحي، أو شافي أو معطي خصوبة، رغم أنه لم يسكن هناك.

(ب) لأجل الوضوح يمكن ترجمة *naos* هكذا هَيْكَلَ. توجد مثل هذه الهياكل، في الأيام الأولى للبنايات الإنسانية، في أشكال متنوعة، مثل أبراج هَيْكَلَ، هياكل بها أعمدة، وأيضًا هياكل يمكن حملها ونقلها.

٢. تستخدم *naos* في سب ٦١ مرة، منها ٥٥ مرة تترجم الْكَلِمَةَ العبرية *hekal*، قصر، هَيْكَلَ. إنه كمبنى مؤسس كمسكن للآلهة يستخدم للذبيحة القربانية، وعبادة الآلهة (الأوثان)، ووسطاء الوحي، ومن ثمّ يتطلب كهنوتًا محليًا. تشير *naos* في ١أخ ٢٨: ١١؛ ٢أخ ٨: ١٢؛ ١٥: ٨؛ ٢٩: ٧، ١٧ إلى رواق الهَيْكَل.

(أ) يمكن للشخص أن يلاحظ حتى في ع. ق تحفظًا بارزًا في استخدام المصطلح *hêkāl* . لا يُسمى برج بابل (تك ١١)، والأماكن التي قدّم فيها الفلسطينيون الذبائح (قض ١٦: ٢٣- ٣٠)، والمزارات التي في بيت إيل و دان بهذه الْكَلِمَةَ أبدًا. يشير ع. ق في الغالب إلى الهَيْكَل بمفهوم المصطلح العبري *bayit* (في اليونانية *oikos*)، بيت. عند النظر إلى المواقع الدينية فإن صرح سليمان فقط في أورُشَلِيمَ (١مل ٦، ٧)، وقبل ذلك المزار الذي في شيلوه (١صم ١: ٩؛ ٣: ٣)، والذي تم إحضار تابوت العهد منه أخيراً إلى أورُشَلِيمَ (٢صم ٦) هما اللذان يوصفان كـ *hêkāl*.

(ب) في حين أن ع. ق يستخدم هكذا علم مصطلحاته في التمييز بين العبادة الحقيقية والزائفة، لا تستخدم سب (باستثناء مز ٤٥: ١٥) أبدًا *naos* حيث الْكَلِمَةَ العبرية *hêkāl* تعني قصرًا، إنها تستخدم *oikos* مصطلحًا عباديًا على نحو خالص للهَيْكَل الحقيقي لله. بعد تدنيس الهَيْكَل في أورُشَلِيمَ بواسطة نبوخذ نصر لا تسمي الأطلال *naos* أبدًا (قا؛ عز ٦: ٥). في مز ٤٥: ١٥، حيث يُسمى قصر الملك *naos* ، تبدو سب أنها قد اعتنقت تفسيرًا رمزيًا لترنيمة المحبة القديمة هذه: الجماعة هي عروس يهوه.

تميل المزامير إلى تركيز الانتباه على الهَيْكَلَ ليس كمكان للذبيحة وبذلك للكهنوت، بل كالمكان الملتمس في كُل الأماكن الأخرى (٢٧: ٤)، الذي يوجه إليه صوت التضرع (٢٨:؛ ٢)، أو عبادة الفرد (٥: ٧؛ ١٣٨: ٢)، ولذا فهو مكان يوجد فيه الراحة (٦٥: ٤)، واستجابة الله (١٨: ٦)، وقوة الله (٦٨: ٢٨، ٢٩).

(ج) نال الهَيْكَلَ في أزمنة ما بعد السبي، بدلاً مِنَ كونه مقدسًا قوميًا، أهمية جديدة لصلوات المؤمن، وكرمز لاشتياق الأمة صار أيضًا علامة الشيء الجديد الذي يعد به الله. ربما بزغت هذه النظرة الْجَدِيدَة بسبب المخاطر التي كانت واضحة في المعنى الزائف للأمان الذي رآه الإسْرَائِيلِيون الذين قبل السبي في وجود هَيْكَل أورُشَلِيمَ. رغم ذلك لا يمكننا أن نصف هَذَا التمييز بشكل مطلق لأنه حتى قبل السبي كان الهَيْكَلَ يُستخدم لصلوات المؤمن، وبعد السبي كانت تُقدم الذبائح هناك.

لاحظ أيضًا التقدير العالي لبيت الله الذي يشهد له تصميم الهَيْكَلَ الجديد في مز ٤٠- ٤٣، وعمل حج، وأسفار مل. أيضًا فخامة المبنى الجديد الذي شيده هيرودس الكبير فيما يتراوح بين ١٩ و٩ ق. م كان موضع فخر.

ومع ذلك في القرن الثاني ق. م فصلت مجموعة مِنَ الكهنة نفسها عن الهَيْكَل لأَنَّهُمْ رأوا أنه مُدنّس بالخطية (وثص ١: ٥- ١١). مِنَ الواضح أنهم بعمل هَذَا واصلوا التقليد النبوي لنقد العبادة، وأسسوا في صحراء البحر الميت في قمران جماعة رأت نفسها كمقدسة حقيقية لله (قا؛ ١نج ٨: ٥؛ ٩: ٦). كان مكان عبادة أورُشَلِيمَ في ذلك الوقت يؤخذ مِنَ قبل الجماعة المختارة، التي عاشت في طاعة صارمة للتوراة، منتظرة إعْلاَنِ بر الله.

ع. ج ترد *naos* في ع. ج بأكثر تكرار في رؤ (١٦ مرة) وبُولُسُ (٨ مرات). تستخدمها الأناجيل الازائية في الغالب في قصة الآلام فقط (١٦ مرة؛ خاصة مت، ٩ مرات)، والكتابات اليوحناوية (باستثناء يو ٢: ١٩- ٢١) لا تستخدمها مُطلقًا.

١. يقف بُولُسُ بشكل واضح على أساس التقليد اليهودي عندما يتحدث عن الـ *naos* : الجماعة المفدية هي هَيْكَل الله (١كو ٣: ١٦، ١٧، حيث يسكن اسم الله في الهَيْكَلَ). رغم ذلك إذا ما سمحت الْكَنِيسَةِ لنفسها أن تضل فإن المقاوم يسكن فيها (٢تس ٢: ٤). حتى يصنع الله مسكنه في الجماعة فهذا يتضمن انفصالاً عن الأوثان (٢كو ٦: ١٦). يتطور هَذَا المفهوم في أف ٢: ٢١ بشكل أكبر.

يعلن بُولُسُ في أع ١٧: ٢٤ للأثينيين أن "الإِلهُ الَّذِي خَلَقَ الْعَالَمَ وَكُلَّ مَا فِيهِ هَذَا إِذْ هُوَ رَبُّ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لاَ يَسْكُنُ فِي هَيَاكِلَ [*naos*] مَصْنُوعَةٍ بِالأَيَادِي". يشير أع ١٩: ٢٤ إلى "إِنْسَانًا اسْمُهُ دِيمِتْرِيُوسُ صَائِغٌ صَانِعُ هَيَاكِلِ [*naos*] فِضَّةٍ لأَرْطَامِيسَ"، التي وفرت الكثير مِنَ العمل الافسسي؛ اتهم بُولُسُ بإبعاد أناس كَثِيرِينَ بوعظه وتَعْلِيمه (١٩: ٢٦). تشير *naos* هنا إلى هياكل وثنية.

٢. العودة إلى لغة ع. ق واليهودية واضحة بقوة في رؤ. أولئك الذين يغلبون سيُحفظون ويزينون الهَيْكَل السماوي (٣: ١٢؛ قا؛ مز ١٤٤: ١٢)، لذلك ستكون الجماعة الأخروية (رؤ ١١: ١، ٢). يتحدث سفر الرؤيا غالبًا عن الهَيْكَل السماوي (٧: ١٥؛ ١١: ١٩؛ ١٤: ١٥- ١٧؛ ١٥: ٥- ٨؛ ١٦: ١، ١٧). رغم ذلك في ٢١: ٢٢ يُعلن على نحو معبر أنه في أورشَلِيم الْجَدِيدَةَ لن يعود وجود لـ *naos*، نظرًا لأن الله نفسه سيكون الهَيْكَلَ للجماعة. الله نفسه هُوَ مسكن شعبه؛ الجماعة والهَيْكَلَ متساويان في الإمتداد (٢١: ٣). لذا فإن الفكرة الرئيسية لوعد العهد "أكون لكم إلهًا وأنتم تكونون لي شعبًا" سيتحقق (← *diathēkē*، عهد، ١٣٤٧).

٣. (أ) بالمقارنة بين بُولُسُ ورؤ فإن الأناجيل الازائية تستخدم *naos* بالإشارة إلى هَيْكَل أورُشَلِيمَ الذي سيتعرض للنقد الأخروي (قا؛ خراب الهَيْكَل في ٧٠ م، مر ١١: ١٥- ١٧؛ ١٣: ١- ٢) أو على الأقل في حاجة إلى تطهير (لو ١٩: ٤٥- ٤٨). صحيح أن كُتاب الأناجيل الازائية يتحدثون غالبًا عن *hieron* (← ٢٦٣٩)، لكن في بعض الفقرات التي تكشف تأثير ع. ق يستخدمون أيضًا *naos*، هَيْكَل. في مر ١٤: ٥٨ ترتبط أهمية خاصة لقول منسوب إلى يَسُوعَ بأنه سيهدم الهَيْكَلَ ويبنيه في ثلاثة أيام (قا؛ يو ٢: ١٨- ٢١)؛ استخدمت هذه العبارة (التي مِنَ المحتمل أظهرت عدم احترام للهَيْكَل) كدليل زائف ضده في أثناء محاكمته.

رغم ذلك ففي مر ١٥: ٢٩ يأخذ الساخرون هَذَا القول عند الصليب، ويُكشف معناه السري. إنه ليس موضوع خلاص الجسد المادي لِيَسُوعَ، بل بالأحرى خليقة الله الْجَدِيدَةَ، التي ينبغي أن يفنى القديم قبلها، أي موضوع مَوْتٍ وقيامة. في متابعة هَذَا يهاجم متى، في جدله ضد الْفَرِّيسِيِّينَ، بصرامة قوية الممارسة اليهودية للحلف بالهَيْكَلَ (مت ٢٣: ١٦- ٢١): الله لا يريد إفتاء، بل أمانة وطاعة.

(ب) يضع لوقا الهَيْكَلَ في إطار تاريخ الخلاص. كانت الفترة السابقة لِيَسُوعَ فترة خدمة كهنوتية في الهَيْكَل (*naos*)، كما يوضح لو ١: ٩، ٢١، ٢٢ بالقصة الخاصة بزكريا. صحيح أن يَسُوعَ ذَهَبَ مراراً و تكرارًا إلى الهَيْكَلَ (قا؛ لو ٢٠: ٢١) ليُعلّم هناك؛ لكنه إلتزم بالساحات الخارجية (*hieron*)، التي فتحت لجميع الإِسْرَائِيلِيين، كما فعلت أيضًا الْكَنِيسَةِ الْمَسِيحِية المبكرة في البداية (أع ٣: ١- ١٠، إلخ). ليس مِنَ المدهش أن يعطي لو أيضًا أهمية أعظم لتَعْلِيم يَسُوعَ في المجامع؛ حيث يمكن أن يجتمع كل اليهود. استمرت هذه الممارسة في أع، في الوقت الذي كان فيه التلاميذ قد بدأوا على نحو نموذجي وعظهم في المجمع.

انظر أيضاً *hieron*، هَيْكَلَ (٢٦٥٩).

٣٧٣٨ νεκρός، νεκρός (*nekros*)، ميت، شخص ميت (٣٧٣٨)؛ νεκρόω (*nekroō*)، يقتل، يميت (٣٧٣٩)؛ νέκρωσις (*nekrōsis*)، عملية الْمَوْتِ، حالة الْمَوْتِ (٣٧٤٠).

ث ى & ع. ق ١. تعنى *nekros* كاسم شخصًا ميتًا، جثة؛ وكصفة ميتًا. الفعل *nekroō*، يقتل، يميت (غالبًا ما يستخدم في صيغة المبني للمجهول، يموت) والاسم *nekrōsis*، عملية الْمَوْتِ أو حالة الْمَوْتِ، هما صيغتان هيلينيتان مِنَ عالم الطب؛ وهما يشيران إلى إماتة جزء مِنَ الجسم بسبب المرض.

٢. يستخدم يستخدم الكُتاب الرواقيون *nekros* بمعنى مجازي على نحو خاص. إنهم يميزون ثلاثة مجموعات:

(أ) الـ *nekros* هُوَ ما لا يمكن السيطرة عليه بالـ *psychē*، النفس، أو *nous*، العقل. **(ب)** *nekros* هُوَ الجزء المادي مِنَ البشر، أي الـ *sōma*، الجسد- الجزء الذي يشارك فيه الشخص مع عالم الحيوان والذي يفصله عن ما هُوَ إلهي. **(ج)** تصف *nekros* ذلك الذي لا يتفق مع معايير الشخص الخاصة للحكم، محدد بـ *nous*. بإيجاز فإن أي شيء لا يقع تحت سيطرة *nous* هُوَ ميت.

٣. ترد *nekros* في سب حوالي ٦٠ مرة، كاسم وكصفة أيضًا. تعني عادة الشخص الذي مات، شخص ميت، جثة. تستخدم باستمرار للناس الذين في حالة الْمَوْتِ (مثل؛ زوجة إبْرَاهِيمَ، تك ٢٣: ٣- ١٥). كما ينبغي دفن الميت (طو ٢: ٨؛ ١٢: ١٢)؛ تعتبر عقوبة فظيعة إذا تُركوا بدون غطاء، حتى تأكلهم الحيوانات (تث ٢٨: ٢٦؛ إر ٧: ٣٣؛ ١٩: ٧).

يصف عد ١٩ حدًا بين الْمَوْتِ وعالم الْحَيَاةُ. إن أولئك الذين يتصلون مباشرة أو بشكل غير مباشر بالموتى نجسون، أي منفصلين عن يهوه. لا يعرف الموتى أو لا يروا شيئًا (جا ٩: ٥؛ إش ٢٦: ١٤؛ قا؛ مز ٨٨: ٤، ٥). لم يعد لله تعاملات معهم (٨٨: ١٠)، وهم لا يسبحونه (١١٥: ١٧ = ١١٣: ٢٥٩). لا يوجد رجاء لهم (١٤٣: ٣؛ حك ١٣: ١٠)، ولذلك "فَإِنَّ الْكَلْبَ الْحَيَّ خَيْرٌ مِنَ الأَسَدِ الْمَيِّتِ" (جا ٩: ٤). يميز هَذَا ديانة إسْرَائِيلِ بقوة عن عبادة الموتى ووسطاء الموتى التي كانت شائعة جدًا في العالم المحيط. إننا لا نجد حتى السبي البدايات الواضحة لرجاء القيامة. يأخذ هَذَا الرجاء في البداية شكل ثقة بأنه حتى الْمَوْتِ لا يمكن أن يفصل عن يهوه (قا؛ إش ٢٦: ١٩؛ سي ٤٨: ٥؛ قا؛ أيضًا مع حز ٣٧: ٩).

٤. لا ينفصل أدب قمران عن استخدام ع. ق. لكن يوجد في الأدب الرباني استخدام استعاري بين الحين والآخر. يمكن أن يوصف الوثني كميت. يذكر الله أنه "الذي يحيي الموتى" في التطويبات الثماني عشرة.

ع. ج ١. ترد *nekros*، شخص ميت، جثة، في ع. ج ١٢٩ مرة،

كصفة وكاسم أيضًا. ترد *nekroō*، يقتل، ٣ مرات (رو ٤: ١٩؛ كو ٣: ٥؛ عب ١١: ١٢)، ترد *nekrōsis*، مَوْت، وضع للموت، في رو ٤: ١٩؛ ٢كو ٤: ١٠ فقط. يستخدم بُولُسُ في رو ٤: ١٩ الكلمتين الأخيرتين ليشير إلى نهاية قُدرة إبْرَاهِيمَ وسارة على الإنجاب (قا؛ عب ١١: ١٢). في ٢كو ٤: ١٠ تشير *nekrōsis ton lēsou*، "إماتة (مَوْت) يَسُوعَ"، الذي يتحدث الرسول عن حمله في جسده، إلى علامات فقدان القوة والمعاناة اللذين يحددهما الْمَوْتِ. إنه كما كان- مشاركة في آلام الْمَسِيحِ التي تحدث في هذه الْحَيَاةَ.

٢. يختلف استخدام ع. ج لـ *nekros* عن كُلٍّ مِنَ استخدام ث ي والـ ع. ق. لم يعد الْمَوْتِ حالة نهائية للبشر لكن ينبغي أن يُنظر إليه في ضوء قيامة يَسُوعَ. تقع *nekros* فيما لا يقل عن ٧٥ مرة مفعولاً لـ *egeirō*، مستيقظ، *anastasis*، قِيَامَة، أو كلمات قريبة. بالأضافة إلى هَذَا يوجد ترابطات مع مثل هذه الكلمات مثل *zōopoieō*، يحيي (مثل؛ ٤: ١٧)، وَ *prōtotokos*، البكر (مثل؛ كو ١: ١٨؛ رؤ ١: ٥).

(أ) يعطي هَذَا الترابط للمصطلحات تعبيرًا لمجموعة مِنَ التَّعَالِيمَ تؤكدها. يكمن أساس الإِعْلاَنِ الْمَسِيحِي في حقيقة أن الله أقام يَسُوعَ مِنَ الأَمْوَاتِ (مثل؛ أع ٣: ١٥؛ ٤: ١٠؛ ١٠: ٤٠، ٤١؛ ١٣: ٣٠، ٣٤)، وأنه "بِكْرٌ مِنَ الأَمْوَاتِ" (كو ١: ١٨)، وأنه يتطور هَذَا العهد بأكثر امتدادًا في ١كو ١٥: ٣- ٥٧.

(ب) كان لا يزال في ع. ق مِنَ الضروري أن تقول إن الله ليس إله أموات، بل أحياء، أي أن الأَمْوَاتِ لم يعد لهم علاقة مع الله (قا؛ لو ٢٤: ٥). رغم ذلك عندما ينطق يَسُوعَ هذه العبارة في مر ١٢: ٢٧وز، تُوضع في سياق انتظار القيامة العامة. إنها بهذا تتغير في ضوء مَوْتِ يَسُوعَ وقيامته. إنه "يَسُودَ عَلَى الأَحْيَاءِ وَالأَمْوَاتِ" (رو ١٤: ٩)، "الْمُعَيَّنُ مِنَ اللهِ دَيَّاناً لِلأَحْيَاءِ وَالأَمْوَاتِ" (أع ١٠: ٤٢؛ قا؛ ١بط ٤: ٥). لم يعد الْمَوْتِ مملكة لا يمكن لله أن يبلغها وبعيدة عن نطاق قوته؛ فلقد هزمه يَسُوعَ.

يقدم وصف الإِنْجِيلِ لقيامة يَسُوعَ للأموات (مت ٢٣- ٢٥؛ لو ٧: ١١- ١٥؛ يو ١١: ١- ٤٤؛ ١٢: ١، ٩) خلفية نابضة بالْحَيَاةَ لهذا التأكيد. عندما يعطي يَسُوعَ خلفية نبوية عن قوته الإعجازية العالمة كبرهان ليوحنا المعمدان على مسيانية (رج مت ١١: ٥ وز)، ويضيف "وَالْمَوْتَى يَقُومُونَ" للصيغ المقتبسة مِنَ إش ٣٥: ٥، ٦؛ ٦١: ١، ٢. يمنح يَسُوعَ نفسه هذه القوة لتلاميذه في مت ١٠: ٨، وتُسجل معجزات القيامة لكل مِنَ بطرس وبُولُسُ (أع ٩: ٣٦- ٤٣؛ ٢٠: ٩- ١٢).

٣. ترد *nekros* في مواضع. قليلة فقط منفصلة عن سياق القيامة في المعنى الحرفي لجثة. رؤ ١١: ١٨؛ ٢٠: ٥، ١٢، ١٣ يتحدثون عن الموتى في الدينونة الأخيرة. يضع مت ٨: ٢٢ وز هذه الْكَلِمَةَ في معناها الأدبي جنبًا إلى جنب مع استخدام مجازي: "دَعِ الْمَوْتَى يَدْفِنُونَ مَوْتَاهُمْ". في ٢٨: ٤؛ مر ٩: ٢٦ تستخدم *nekros* في تَشبيه. في أع ٥: ١٠ تشير إلى الجسد الميت لسفيرة.

٤. (أ) كما لدى الْكُتَّاب الرواقيين يمكن أن يستخدم ع. ج *nekros* بمعنى مجازي. يطلق لوقا في مثل الابن الضال على الابن "ميتًا" (١٥: ٢٤، ٣٢)، على قدر ما كان الأب مهتمًا فقد ترك الابن رفقة الحي. يستخدم بُولُسُ *nekros* بلغة مقدسة فيما يتعلق بتَعَالِيمَ المعمودية في رو ٦: ١١، ١٣، حيث ينصح الْمَسِيحِيين بأن يعتبروا أنفسهم "أمواتًا عن الْخَطِيَّة" وأن يهبوا أنفسهم لله "كأحياء مِنَ الأَمْوَاتِ" (قا؛ أيضًا مع ٨: ١٠). في أف ٢: ١، ٥؛ كو ٢: ١٣، تقام حالة الْمَوْتِ في أثامنا وخطايانا.

(ب) توصف المحاولات البشرية في عب ٦: ١؛ ٩: ١٤ - بعيدًا عن يَسُوعَ- لنوال الْحَيَاةُ، *nekros* ، ميت. يتقدم يع ٢: ١٧، ٢٦ خطوة للأمام ويصف حتى الإِيمَانِ كميت إذا لم ينتج عنه تجليات خارجية للْحَيَاةَ.

انظر أيضاً *apokteinō*، يَقْتُلُ (٦٥٠)؛ *thanatos*، مَوْتِ (٢٥٠٥)؛ *katheudō*، ينام (٢٧٦٧).

٣٧٣٩ (*nekroō*، يقتل، يميت) ← ٣٧٣٨.

٣٧٤٠ (*nekrōsis*، عملية الْمَوْتِ، حالة الْمَوْتِ) ← ٣٧٣٨.

٣٧٤١ (*neomēnia*، قمر جديد، الأول مِنَ الشهر) ← ٤٩٤٣.

٣٧٤٢ νέος، νέος، (*neos*)، جديد، حدث، الأكثر حداثة، الأصغر (٣٧٤٢)؛ νεότης، (*neotēs*)، حداثة (٣٧٤٤)؛ νεόφυτος، (*neophytos*)، حديث، مزوع حديثًا (٣٧٤٥)؛ ἀνανεόω، (*ananeoō*)، يتجدد (٣٩١).

ث ي & ع. ق ١. تشير *neos* في ث ي بشكل عام إلى حس مؤقت بالتجدد، النشاط؛ يمكن استخدامها بمعنى مجازي للأشخاص الذين نالوا شرفًا أو منزلة رفيعة حديثًا. تستخدم *neos* على نحو أكثر شيوعًا (خاصة في المقارنة *neōteros*) لتحدد معدل عمر الشباب بين ٢٠ و٣٠ سنة كمميز عن الـ *presbyteroi* (الناس الأكبر) أو *gerontes* (الكبار)، رغم أنها يمكن أيضًا أن تشير إلى شخص عديم الخبرة مبتدئ. يوجد اختلاف طفيف بين *neos* وَ الصفتين المرادفتين *kainos*، (← ٢٧٨٥) وَ *prosphatos* ، (← ٤٧١٠).

٢. تستخدم سب *neos* بشكل رئيسي في صيغة المقارنة *neōteros*، للشخص الأصغر او حتى أصغر شخص (رج مثل؛ تك ٩: ٢٤؛ ١٩: ٢١، ٣٤، ٣٥؛ قض ٨: ٢٠؛ ٢أخ ١٣: ٧؛ أي ٢٤: ٥). الْكَلِمَةَ "الْبَاكُورَةُ" في عد ٢٨: ٢٦ هي *ta nea* (حرفيًا "الأشياء الْجَدِيدَةَ")؛ بالتشابه فإن شهر أبيب، وهو أول شهر للسنة الطقسية، هُوَ حرفيًا "شهر الأشياء الْجَدِيدَةَ" (خر ١٣: ٤؛ ٢٣: ١٥؛ ٣٤: ١٨؛ لا ٢: ١٤) لأنه شهر نضج الحنطة.

٣. تأتي *neos* في الأبوكريفا وأدب ما بين العهدين بشكل متزايد لتشير إلى تجربة شبابية، عدم نضج، وحساسية (مثل؛ طو ١: ٤؛ سي ٩: ١٠؛ ١مك ٦: ١٧؛ ١١: ٥٤، ٥٧؛ ٤مك ٢: ٣).

ع. ج ١. رغم أن استخدامات *neos* في العصر الجديد ليست متكررة مثل *kainos* إلا أنها مشتتة في كتابات متنوعة. المظهر المؤقت سائد، مميزًا اللحظة الحالية في مقارنتها بالأولى: "عجينًا جديدًا" (١كو ٥: ٧)، معد على نحو طازج ولم يُخلط بعد بالخميرة؛ "خمرة جديدة" مازالت مخمرة (مت ٩: ١٧؛ مر ٢: ٢٢؛ لو ٥: ٣٨)؛ "[الذات] الجديد(ة)" (كو ٣: ١٠)؛ "الْعَهْدِ الْجَدِيدِ" كمتناقض مع الْعَهْدِ الْقَدِيمِ الذي كسره شعب الله (عب ١٢: ٢٤). تستخدم *kainos* في بعض هذه الإشارات في سياق لتشير إلى نفس الشيء.

تستخدم *neos* عندما تعني شخص صغير (أو أصغر) بشكل أساسي في صيغة المقارنة في ع. ج (لو ١٥: ١٢؛ يو ٢١: ١٨؛ أع ٥: ٦؛ ١تي ٥: ١، ٢، ١١، ١٤؛ تي ٢: ٤، ٦؛ ١بط ٥: ٥). يمكن أن تعني صيغة المقارنة *neōteros* في بعض الحالات، كما في سب "الأصغر" (لو ٢٢ك ٢٦). *neotes* تعني شباب (مر ١٠: ٢٠؛ لو ١٩: ٢١؛ أع ٢٦: ٤؛ ١تي ٤: ١٢)، بينما تشير *neophytos*، مغروس جديدًا، إلى الشخص الـ "حديث الإيمان" وهكذا لا يجب أن تعني قائد كَنِيسَةِ (١تي ٣: ٦).

٢. تصف *neos* هكذا الشيء الجديد الذي دمه لنا يَسُوعَ كعطية وكعمل أيضًا، الْحَيَاةُ الْجَدِيدَةَ التي تبدأ عند مجيئه وستكتمل عند رجوعه. تقف *neos* في تناقض مع ذلك الذي كان قديمًا (قا؛ عب ١: ١؛ ← ٤٠٩٣ ، *palai*). الذات القديمة هي الذات الممسكة تحت الْخَطِيَّة (رو ٧: ٦)، التي توضع. جانبًا (أف ٤: ٢٢) ولاَ بُدَّ مِنَ تنقيتها

مِنَ الخميرة العتيقة للطرق الضالة. أعلن الله نفسه أن العبادة الأولى لشعبه عتيقة (عب ٨: ١٣) وأن مشيئته هي أن يخدمه المؤمنون في تجديد الروح (← *kainos*، ٢٧٨٥).

٣. تشير كلٌ مِنَ *neos* وَ *kainos* إلى الخلاص الجديد الذي قدمه يَسُوعَ والحَيَاةُ الْجَدِيدَةَ للإيمان به. تصنع صورة الخمرِ الْجَدِيدَةَ والزقاق العتيقة (مت ٩: ١٧؛ مر ٢: ٢٢؛ لو ٥: ٣٨) اختلافًا قويًا بين الجديد (شخص ووعظ يَسُوعَ) والقديم (أتباع يَهُوذَا ويوحنا المعمدان). يدعو يَسُوعَ إلى راحة طاهرة بين القديم والجديد، نظرًا لأن الاثنين يمكنهم ربطهما معًا فقط بمساوئ ناتجة متبادلة. الخمر الْجَدِيدَةَ الطازجة في حفل العرس في قانا تظهر أن الْجَدِيدَةَ أفضل مِنَ القديمة (يو ٢: ١-١١)، حتى إذا كان "الجديد وَ "القديم" لا يستخدمان في الوصف.

٤. صورة الْكَنِيسَةِ كـ "عجينًا جديدًا" منفصلاً عن "خَمِيرَةِ الشَّرِّ وَالْخُبْثِ" يأخذ الفكرة خطوة أكثر (١كو ٥: ٧، ٨). كما أن الخميرة العتيقة يجب أن تُطهر سنويًا في الفصح (تث ١٦: ٣، ٤) وتُصنع بداية جديدة، لذلك لا يجب السماح لأي شيء مِنَ الحَيَاةُ القديمة أن يفسد الجديد. يشير بُولُسُ في السياق إلى افتخار الكورنثيين فيما يتعلق بحالتهم الحديثة لعدم الأخلاقية الفادحة (١كو ٥: ١-٦). إنه يستمر في حثهم على الاحتفال "بِفَطِيرِ الإِخْلاَصِ وَالْحَقِّ" (٥: ٨)، لإن الْكَنِيسَةِ قد دخلت عصرًا جديدًا: "لأَنَّ فِصْحَنَا أَيْضاً الْمَسِيحَ قَدْ ذُبِحَ لأَجْلِنَا".

٥. يرد الفعل *ananeoō* في أف ٤: ٢٣ فقط، حيث يشير إلى أن طبيعتنا أو ميولنا الداخلية ينبغي أن "تتجدد" (قا؛ *anakainoō* في كو ٣: ١٠). أف ٤: ٢٤ يضيف أننا ينبغي أن "[نلبس] الإِنْسَانَ الْجَدِيدَ [*kainon*] الْمَخْلُوقَ بِحَسَبِ اللهِ فِي الْبِرِّ وَقَدَاسَةِ الْحَقِّ".

انظر أيضاً *kainos*، جديد، حديث (٢٧٨٥)؛ *prosphatos*، جديد، حديث، مؤخراً (٤٧١٠).

3744 (*neotēs*، حداثة) ← ٣٧٤٢.

٣٧٤٥ (*neophytos*، حديث، مزوع حديثاً) ← ٣٧٤٢.

٣٧٤٩ (*nephelē*، غيمة) ← ٨٤٧.

٣٧٥٣ νεωκόρος، νεωκόρος (*neōkoros*)، حافظ الْهَيكل ، متعبد (٣٧٥٣).

ث ي *neōkoros* مشتقة مِنَ *neos* (صيغة إغريقية لـ *naos*، هَيْكَل) وَ *koreō*، يكنس مِنَ "كانس الهَيْكَلَ" جاءت لتعني "حافظ الهَيْكَل" وصارت لقبًا للمدن في أسيا الصغرى التي بنت هَيْكَلاً إجلالاً لإلههم النصير أو الإمبراطور. لا ترد هذه الكَلِمَةَ في سب.

ع. ج يُنسب هَذَا اللقب في أع ١٩: ٣٥ إلى أفسس، حيث تم بناء هَيْكَلَ إجلالاً للإلهة أرطاميس.

٣٧٥٨ νήπιος، νήπιος (*nēpios*)، رضيع، طفل، قاصر (٣٧٥٨).

ث ي & ع. ق يشير الاسم *nēpios* إلى ناشئ، طفل، أو قاصر في ث ي؛ إنها أيضًا غالباً ما تحمل معاني إضافية لخيبة الرجاء، وعدم الخبرة، والسذاجة، وأيضًا الحماقة. رفض الفلاسفة اليونانيون الذين أرادوا أن يوصلوا المعرفة الحقيقية للعالم وحَيَاةُ الرشد بتهكم لاذع للشخص المعدوم البصيرة الذي ليس له تجربة في الحَيَاةُ، *nēpios*، أحمق.

تستخدم سب *nēpios* لتترجم كلمات عبرية مختلفة (مثل؛ ١صم ١٥: ٣؛ أم ٢٣: ١٣؛ إش ١١: ٨؛ حز ٩: ٦؛ ٤٥: ٢٠). في هذه السياقات تعد أهم صفات للـ *nēpios* هي الضعف، وخيبة الرجاء، وخضوع الطفل للكبير (قا؛ مرا ١: ٥). يمثل هُوَ ١١: ١ أصول إِسْرَائِيلِ (أي الخروج مِنَ مصر) كغلام (*nēpios*). على النقيض مِنَ فترة الارتداد في كنعان تبعت إِسْرَائِيلِ يهوه بإخلاص تام. تستخدم سب أيضًا *nēpios* في مز ١٩: ٧، حيث تشير إلى الشخص الذي له إيمان بسيط (قا؛ أيضًا مع ١١٦: ٦؛ ١١٩: ١٣٠)، الذي يقف تحت حماية الله ويهتم بوصاياه.

ع. ج ١. (أ) مت ٢١: ١٦ يقتبس مز ٨: ٢ بخصوص تطهير يَسُوعَ للهَيْكَل. يجيب يَسُوعَ على سخط رؤساء الكهنة ومعلمي الشريعة مِنَ تمجيد الأطفالِ لله بالسؤال: "أَمَا قَرَأْتُمْ قَطّ: مِنْ أَفْوَاهِ الأَطْفَالِ (*nēpioi*) وَالرُّضَّعِ هَيَّأْتَ تَسْبِيحاً؟" كان لهذا الاقتباس مِنَ ع. ق سلطان غير منازع لأخصامه، لذلك فقدت اتهاماتهم في الحال كل جوهرها.

(ب) مت ١١: ٢٥؛ لو ١٠: ٢١ يوضعان كلاهما بعد الويلات المعلنة على كورزين، وبيت صيدا، وكفرناحوم: "أَحْمَدُكَ أَيُّهَا الآبُ رَبُّ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لأَنَّكَ أَخْفَيْتَ هَذِهِ عَنِ الْحُكَمَاءِ وَالْفُهَمَاءِ وَأَعْلَنْتَهَا لِلأَطْفَالِ". تصور *nēpioi* هنا تناقضًا مع الحكماء والفهماء وتشير إما إلى الأطفال الذين، بالمقارنة بالكبار، عادة ما يُعتبروا غير ناضجين وغير حكماء (قا؛ ١كو ١٤: ٢٠)، أو بشكل عام إلى البسطاء بدون أي تأكيد موضوع على عمر "الأطفال".

٢. (أ) يشير بُولُسُ أيضًا إلى تناقض الطفل/ الكبير في ١كو ١٣: ١١. كما أن الكبير يفكر بطريقة مختلفة عن الطفل كذلك فإن معرفة الشخص في الدهر القادم سوف تتحول. لكن الإيمان، والرجاء، والمحبة، على نحو خاص تثبت الآن وسوف تبقى في الدهر الآتي (١٣: ١٣). في رو ٢: ٢٠ ينطبق تناقض الطفل/ الكبير على علاقة المعلم/ التلميذ. اليهود الذين لديهم الناموس على وعي بدورهم كمُعَلِّمِينَ، الذين يعلمون الـ *nēpios*. لكن فشلهم في رؤية ريائهم في ضوء الناموس هَذَا الدور ويجلب الإهانة لله (٢: ٢٢-٢٤).

يناقض الروحانيون في ١كو ٣: ١ مع الجسديين والأطفال. تقف "لم أستطع" (٣: ٢٠) و"في الْمَسِيح" مع *nēpios* في تناقض مع التطور الذي يحدث أن يحدث، كما توضح الاستعارة الإضافية للبن والطعام اليابس. نقطة النقاش هناك ليست مرحلة قبل مسيحية في تناقض مع الحَيَاةُ الْمَسِيحِية، لكن الحَيَاةُ الْمَسِيحِية التي بدأت لكن مازالت تحتاج إلى تطور. الطفلية هي حالة مؤقتة يجب على الشخص أن منها (رج أيضًا عب ٥: ١٣، ١٤).

يستخدم بُولُسُ صورة مشابهة في أف ٤: ١٤: "كَيْ لاَ نَكُونَ فِي مَا بَعْدُ أَطْفَالاً (*nēpioi*) مُضْطَرِبِينَ وَمَحْمُولِينَ بِكُلِّ رِيحِ تَعْلِيمٍ، بِحِيلَةِ النَّاسِ، بِمَكْرٍ إِلَى مَكِيدَةِ الضَّلاَلِ" لايميز الرسول بين الْمَسِيحِيينَ وغير الْمَسِيحِيينَ، لكنه يشير إلى أولئك الْمَسِيحِيين الذين يضلون بسهولة كأطفال غير ناضجين. اهتمامه يتعلق بنموهم (٤: ١٥) وأن يصبحوا كاملين (٤: ١٣).

(ب) مناقشة بُولُسُ في غل ٤: ٣ مختلفة عن الفقرات السابقة. يستخدم هنا فئات قانونية ومؤقتة. كانت فترة ما قبل الْمَسِيحِية (أي فترة ما قبل مجيء يَسُوعَ ٤: ٤) الفترة الـ *nēpios* لعدم النضوج والعبودية. قيد الـ *nēpioi* "مُسْتَعْبَدِينَ تَحْتَ أَرْكَانِ الْعَالَمِ" لكن الْمَسِيح قد جاء "لِيَفْتَدِيَ الَّذِينَ تَحْتَ النَّامُوسِ، لِنَنَالَ التَّبَنِّيَ" (٤: ٥ ← ٥٦٢٦ ، *huios*). تقف الفقرتان في تناقض كبير على نحو واضح.

انظر أيضاً *pais*، طفل، غلام، ولد، ابْنَ، خادم (٤٠٩٠)؛ *teknon*، طفل (٥٤٥١)؛ *huios*، ابْنَ (٥٦٢٦).

٣٧٦٣ (*nēsteia*، صوم) ← ٣٧٦٤.

٣٧٦٤ νηστεύω، νηστεύω، (*nēsteuō*)، يصوم، صائم (٣٧٦٤)؛ νηστεία، (*nēsteia*)، صوم (٣٧٦٣)؛ νῆστις، (*nēstis*)، إمتناع عن الأكل، صيام (٣٧٦٥).

ث ي & ع. ق ١. تعني فئة هذه الْكَلِمَةَ في ث ي بشكل عام يمتنع عن الطعام (عادة لفترة محدودة)، أحيانًا يموت جوعًا. كان الصيام يؤخذ في الغالب كطقس ديني؛ فالخوف مِنَ الشياطين -مثل؛- أي إلى الصوم؛ كان يُعتبر وسيلة فعالة لإعداد الذات إلى لقاء مع الآلهة، لأنه يخلق انفتاحًا للتأثير الإلهي. استخدمت الديانات السرية الصيام كجزء مِنَ الطقس الاستهلالي للمبتدئين. كان يُنظر إلى الصوم في السحر ووسطاء الوحي كإعداد ضروري للنجاح. انتشرت عادة الصوم الذي يتبع الْمَوْتِ؛ فقد كان يُعتقد أنه يوجد خطر مِنَ العدوى الشَّيْطَانَية في الأكل والشراب بينما مازالت روح الشخص الميت قريبة. كان الصيام لدوافع أخلاقية (تصوف) غير مألوف في العالم القديم.

٢. (أ) تترجم كلمات هذه الفئة في سب بشكل عام الفعل العبري يصوم فقط. يترجم تعبير عبري مرتبط على نحو مفاهيمي يعني يبلي ذاته (حرفيًا، يضع روحه) كطقس تطهير (لعب فيه الصيام دورًا) بالْكَلِمَةَ *tapeino* (مثل؛ لا ١٦: ٢٩، ٣١؛ ٢٣: ٢٧، ٣٢؛ إش ٥٨: ٣). نقرأ أيضًا عن مناسبات لم يكن فيها أكل خبز أو شرب ماء (مثل؛ خر ٣٤: ٢٨).

(ب) حدث الصيام في إِسْرَائِيل كإعداد لمقابلة الله (خر ٣٤: ٢٨؛ تث ٩: ٩؛ دا ٩: ٣). ربما يصوم الفرد عندما يُقمع باهتمام عظيم (٢صم ١٢: ١٦- ٢٣؛ ١مل ٢١: ٢٧ = سب ٢٠: ٢٧؛ مز ٣٥: ١٣؛ ٦٩: ١٠). كانت الأمة كلها تصوم في أوقات الخطر الوشيكة (قض ٢٠: ٢٦؛ ٢أخ ٢٠: ٣؛ أس ٤: ١٦؛ يه ٤: ٩، ١٣؛ قا؛ يون ٣: ٤- ١٠)، أثناء ضربة الجراد (يؤ ١، ٢) لنجاح رجوع المسبيين (عز ٨: ٢١- ٢٣)، طقس تكفيري (نح ٩: ١)، وفي ترابط مع حداد الموتى (٢صم ١: ١٢).

ارتبط الصوم بالصلاة (عز ٨: ٢١، ٢٣؛ نح ١: ٤؛ إر ١٤: ١١، ١٢). عادة ما كان يستمر الصوم مِنَ الصباح إلى المساء (قض ٢٠: ٢٦؛ ١صم ١٤: ٢٤؛ ٢صم ١: ١٢)، رغم أن أس ٤: ١٦ يتحدث عن صيام مدته ثلاثة أيام. في مز ١٠٩: ٢٤ وصف عذابات الصوم أثناء فترة الاتهام هي في نفس الوقت انعكاس للعذابات الداخلية التي يعاني منها المتضرع. أمرت الشريعة الإِسْرَائِيلِية بالصوم (حرفيًا أسر الذات) في عيد الكفارة (لا ٢٣: ٢٧- ٣٢؛ عد ٢٩: ٧). بعد خراب أُورُشَلِيمَ (٥٨٧ ق. م) وُضع أربعة أيام صيام كأيام لإحياء ذكرى (زك ٧: ٣- ٥؛ ٨: ١٩).

٣. في نفس الوقت فُقد المعنى الأعمق للصيام- كتعبير عن اتضاع الشخص أمام الله- لإِسْرَائِيل. كان يُنظر إليه على نحو متزايد كإتمام تقي. لن يحقق صراعُ الأنبياء ضد هَذَا الإخلاء الشخصي وفراغ هَذَا المفهوم نجاحًا (قا؛ إش ٥٨: ٣- ٧؛ إر ١٤: ١٢). في زمن يَسُوعَ على الأرض طُلب مِنَ أولئك الجادين في ديانتهم، خاصة الْفَرِّيسِيِّينَ أن يحفظوا يومين صيام كُل أسبوع (قا؛ لو ١٨: ١٢). كان تلاميذ يوحنا لهم نفس القاعدة (قا؛ مر ٢: ١٨).

ع. ج ترد *nēsteuō* في ع. ج ٢٠ مرة، جميعها في الأناجيل الإزائية وأع. ترد *nēsteia* ٥ مرات (٣ مرات في لو و أع، مرتين في بُولُسَ)، وَ *nestis* مرتين (مت و مر).

١. النظرة الْجدِيدَةَ تمامًا التي يقدمها ع. ج لمسالة الصيام يُعبر عنها بطريقة أوضح في كلام يَسُوعَ "هَلْ يَسْتَطِيعُ بَنُو الْعُرْسِ أَنْ يَصُومُوا وَالْعَرِيسُ مَعَهُمْ؟" (مر ٢: ١٩ وز). حلول مَلَكوتَ الله، حضور المسيا، الأخبار السارة للخلاص لا تعتمد على الأعمال الصالحة- كُل هَذَا يعني فرحًا، شيء يُمنع بالصيام في المفهوم اليهودي. في ضوء التَّعْلِيمَ المرتكز على المسيا ليَسُوعَ يعد مثل هَذَا الصوم شيئًا مِنَ الماضي، ينتمي إلى عصر عتيق.

ترتبط الإجابة على السؤال المتعلق بالصوم في الأناجيل بمثلي الرقعة في الثوب القديم والخمر الْجَدِيدَةَ في زقاق عتيقة (مر ٢: ٢١، ٢٢ بالتوازي). بمعنى آخَرَ، لقد أبطل يَسُوعَ الصوم.

٢. رغم ذلك تثير بعض الفقرات أسئلة عن تناغم هذه الصورة. **(أ)** وفقًا لـ مت ٤: ٢ صام يَسُوعَ نفسه لمدة ٤٠ يومًا و ٤٠ ليلة قبل بدء خدمته العامة. بالطبع يمكن الاقتناع بأن هَذَا حدث في مستهل مجيء الخلاص.

(ب) في مت ٦: ١٦- ١٨ لا يدين يَسُوعَ صومًا كهذا، بل الصوم المتاخر فقط. لا ينبغي التظاهر بالصوم أمام الناس بل أمام الله، الذي لا يُرى و"يرى في الخفاء". رغم ذلك قد يخاطب يَسُوعَ هنا ليس جماعة تلاميذه بل اليهود.

(ج) وفقًا لـ مت ١٧: ٢١، يوجد حالات معينة للاستعباد الشَّيْطَانِي يمكن للشخص أن يُعتق منها إلا "بالصلاة والصوم". ومع ذلك تحذف الكثير مِنَ مخطوطات ع. ج هذه الآية (رج تعليق ت. م ؛ قا؛ أيضًا مع مر ٩: ٢٩).

(د) نقرأ في أع ١٣: ٣؛ ١٤: ٢٣ أن الصلاة كانت مدعمة بالصوم في بعض الأحيان في الْكَنِيسَةِ المؤمنة.

يمكننا أن نختم هكذا بأن الصوم له قيمة بالتأكيد، لكن إذا ما كان طوعيًا فقط. احتفظت الكنائس المؤمنة المبكرة، خاصة الكنائس الْمَسِيحِية اليهودية على نحو مسيطر، بممارسة الصوم لكي يظهروا أن صلواتهم جادة (قا؛ أع ١٣: ٣؛ ١٤: ٢٣). رغم ذلك ففي تلك الفقرات التي ترتكز على نزعات زهدية للبعض (رو ١٤؛ كو ٢) لا يُنكر الصوم. مناسبتا "الصوم" المذكورين في رسائل بُولُسَ (٢كو ٦: ٥؛ ١١: ٢٧) ذاتيتان السيرة وقد يشيران إلى الجوع فقط.

٣٧٦٥ (*nēstis*، إمتناع عن الأكل، صيام) ← ٣٧٦٤.

٣٧٦٧ (*nēphalios*، صاحيًا) ← ٣٧٦٨.

٣٧٦٨ νήφω، νήφω، (*nēphō*)، يصحو، صاح (٣٧٦٨)؛ νηφάλιος، (*nēphalios*)، صاحيًا (٣٧٦٧)؛ ἐκνήφω، (*eknēphō*)، أصبحَ صاحيًا، يَعُودُ إلى صوابه (١٧٢٩)؛ ἀνανήφω، (*ananēphō*)، يستفيق (٣٩٢).

ث ي & ع. ق تحمل فئة هذه الْكَلِمَةَ فكرة الاعتدال في الشراب، عكس السُكر (← ٣٥٠١، *methyō*). يمكن لهذه الكلمات في اليونانية الهيلينية أن تُستخدم حرفيًا لحالة الإمتناع عن الخمر، لكنها تُستخدم مجازيًا أيضًا لتوضيح الصفاء الكامل للذهن والحكم الصالح الناتج عنه.

ع. ج المعنى المجازي بارز أيضًا لكتاب ع. ج. ترد *nēphō* مرتين في ١تس ٥: ٦- ٨، مشيرة إلى اليقظة المطلوبة في ضوء الباروسيا القريب، ومرة في الرسائل الرعوية (٢تي ٤: ٥)، حيث تشير إلى أن صفاء الذهن قادر على مقاومة الانجذابات الماكرة للأساطير المنحرفة (قا؛ أيضًا مع استخدام *eknēphō* في ١كو ١٥: ٣٤). بالمثل في ١بط تشير *nēphō* إلى الإطار الملائم للذهن للظهور الوشيك ليَسُوعَ (١: ١٣) وللصلاة في النهاية (٤: ٧). العداء الشديد جدًا للشَّيْطَانَ واضح في هذه الأيام، لذلك فإن اليقظة للقدرة على المقاومة عنصر أساسي (٥: ٨).

ترد *nēphalios* في الرعويات فقط وتشير إلى نظام الحَيَاةُ المعتدل المطلوب مِنَ الأساقفة (١تي ٣: ٢)، والنساء (٣: ١١)، والشيخ (تي

٢: ٢). النقطة الرئيسية هنا هي السيطرة الذاتية الضرورية للخدمة الفعالة. ترد *ananēphō* في ٢تي ٢: ٢٦ فقط وتشير إلى صفاء الذهن المطلوب مِنَ المعلم إذا كان ينبغي على الأخصام أن يصمتوا.

انظر أيضاً *methyō*، يسكر (٣٥٠١).

٣٧٧١ **νικάω**، νικάω، (*nikaō*)، يغلب، غالب (٣٧٧١)؛ νίκος، (*nikos*)، نصر، نصرة، غلبة (٣٧٧٧)؛ νίκη، (*nikē*)، نصر، نصرة، غلبة (٣٧٧٢)؛ ὑπερνικάω، (*hypernikaō*)، يكون أعظم مِنَ منتصر (٥٦٦٤).

ث ع & ع. ق ١. تعني *nikaō* تكرارًا في ث ي يكون منتصرًا، في النضال العسكري القانوني. يعبر الفعل عن التفوق المرئي في التنافس الطبيعي الذي يحدث بين الناس أو -أحيانًا- بين الآلهة. يمكن ترجمة الفعل أيضًا يتجاوز، يتغلب على، يكون أقوى. تفترض تحقيق في النضال الجسدي أو الروحي. الاسم المتوافق هُوَ *nikē*، نصر أو القوة التي تمنح النصر. *nikē* هي أيضًا اسم إلهة يونانية، والتي تُمثل غالبًا في الفنون كرمز للتفوق الشخصي. يساعد الآلهة البشر في صراعاتهم ويعطون الانتصار لجانب اختيارهم.

٢. *nikaō* ترد في سب ٢٦ مرة وَ *nikē* ترد ١١ مرة. توجد معظم ورود هذه الْكَلِمَة في مك إلى حد بعيد. يترجم الباقي على نحو نموذجي الفعل العبري *nēsah*، يهزم، يسيطر على، أو الاسم *nēsah*، تألف، نقاء.

تشيع ظاهرة التنافس البشري في ع. ق (مثلًا بين هَاجَرُ وسارة، تك ١٦: ١- ١٦؛ يوسف وإخوته، ٣٧: ٢- ٢٥)، لكن تستخدم *nikaō* في سب على نحو مقصور تقريبًا لتشير إلى الانتصار على القوي العدائية. المنتصر الحقيقي هنا هُوَ الله، الذي لديه القوة على أعدائه وأعداء شعبه والصالحين (قا؛ ١أخ ٢٩: ١١، حيث يترجم ت. م كلمة *nēsah* بـ "سيادة"). لا يعتمد نصر الناس في الأساس على قوة جنودهم بل على إذا ما كان الله سلم العدو في أيدي لجيوش الإِسْرَائِيلِية (قا؛ قض ٧؛ ١مك ٣: ١٩). لهذا السبب كانت الصرخة الجامعة لـ "الحرب المقدسة" المكابية "الانتصار بالله!" (٢مك ١٣: ١٥). أخيرًا، ينتصر إيمان أسرائيل في الوقت الذي يهزم فيه الله كُلّ أعدائه.

نالت فئة هذه الْكَلِمَة في الأدب الحكمي معنى روحاني. لا يسمح الحكيم لنفسه أن يُهزم بجمال الزانية (أم ٦: ٢٥)، بل بالأحرى فإن العقل يتغلب على الغريزة (٤ مك ٣: ١٧؛ ٦: ٣٣).

ع. ج يفترض استخدام ع. ج لفئة هذه الْكَلِمَة بشكل عام الصراع بين الله أو الْمَسِيح والقوى الشَّيْطَانِية المعارضة. ترد *nikaō* بأكثر تكرارًا في رؤ و١يو. ترد *nikē* في ١يو ٥٤: ٤ فقط؛ *hypernikaō* في رو ٨: ٣٧ فقط. ترد هذه التعبيرات نادرًا في بُولُس، لكن عندما ترد يكون لها مغزى لاهوتي خاص.

١. تظهر فئة هذه الْكَلِمَة في التقليد الإزائي فقط في مت ١٢: ٢٠ في اقتباس مِنَ أول ترتيلة خدمة (إش ٤٢: ١-٤): "يخرج الْحَقّ إلى النصرة")، وفي لو ١١: ٢٢، حيث يغلب الرجل الأقوى، وينزع سلاح، ويسلب الرجل القوي المسلح. توضح الإستعارة تفوق يَسُوعَ على القوى الشَّيْطَانِية: "وَلَكِنْ إِنْ كُنْتُ بِإِصْبِعِ اللهِ أُخْرِجُ الشَّيَاطِينَ فَقَدْ أَقْبَلَ عَلَيْكُمْ مَلَكُوتُ اللهِ" (١١: ٢٠). يظهر يَسُوعَ في فترته علىالأرض بأعماله أنه هُوَ المنتصر المخفي على القوى المعارضة لله، رغم أنه لا يحقق النصر النهائي على الْخَطِيَّة والموت، والشَّيْطَان حتى القيامة.

٢. يتحدث بُولُسَ في ١كو١٥ بقوة عن التغلب على العالم والموت عبر العمل الفدائي لِيَسُوعَ الْمَسِيح. يعني مَوْتِ يَسُوعَ على الصليب وقيامته أنه لا يمكن لأي قوة في العالم أن تحقق النصر نهائيًا. "ابْتُلِعَ الْمَوْتُ إِلَى غَلَبَةٍ... أَيْنَ غَلَبَتُكِ يَا هَاوِيَةُ؟" (١كو ١٥: ٥٤، ٥٥). المؤمنون كأبناء الله يُدرجون ضمن هَذَا الإنتصار. إن نصرنا ليس تحقيقًا أو مكافاة، بل يُعطى لنا (١٥: ٥٧). إننا بذلك نوضع في مكانة يمكن فيها لأنفسنا أن نتغلب على الشر (رو ١٢: ٢١).

إننا في هذه الحَيَاةُ غالبًا ما نُقمع بالمشاكل، والقلق، والغضب، والاضطهاد، والجوع. لكن هذه القوى فقدت قوتها المسيطرة. إن صراعنا ضد سلطان هذه القوى الشَّيْطَانِية يُدار تحت الوعد بالنصر وهكذا يأخذ سمة العُلية. "وَلَكِنَّنَا فِي هَذِهِ جَمِيعِهَا يَعْظُمُ انْتِصَارُنَا بِالَّذِي أَحَبَّنَا" (رو ٨: ٣٧).

٣. يلخص يوحنا القوى المعارضة لله في مصطلح *kosmos* (العالم). يرمز مجيء يَسُوعَ، وآلامه، وعودته إلى أبيه إلى النصر على العالم. لقد قيد يَسُوعَ الأقوى الذي حرر شعبه مِنَ سلطان الشرير، الشرير ورئيس هَذَا العالم. لقد حُسمت المعركة هكذا، حتى ولو لم تنته بعد. يشارك الْمَسِيحِيون بالإِيمَانِ في هَذَا النصر ويوضعوا في مكانه ليغلبوا العالم لأنفسهم. الإِيمَانُ هُوَ النصر على العالم (١يو ٢: ١٣، ١٤؛ ٤: ٤؛ ٥: ٤، ٥).

٤. توجه الرسائل السبع لـ رؤ ٢ و٣ إلى الكنائس التي بها مشاكل في أسيا الصغرى التي تعاني مِنَ اضطهاد. تختم كُلّ رسالة بـ "مَن' يغلب" (٢: ٧، ١١ إلخ). صراع وتجارب هذه الحَيَاةُ الحاضرة في العالم وفي الْكَنِيسَةِ ليس هُوَ الأخير. انتصار الْكَنِيسَةِ المتوقع توضع أساساته في الانتصار الذي قد حققه يَسُوعَ. الوعد بميراث هُوَ لأولئك الذين يغلبون (قا؛ ٢١: ٧).

رغم ذلك؛ فإن النهاية ستُسبق بصراع رؤيوي بين الله والقوى الشَّيْطَانِية، موضوع رؤ. غالبًا ما تنال القوات العالمية انتصارات في هَذَا الصراع (٦: ٢؛ ١١: ٧؛ ١٣: ٧)، لكنها ليست إلا وقتية. في النهاية سوف ينتصر الخروف، وتبعه المؤمنون وسفكوا داءهم في الشهادة (١١: ٧- ١٢). يرى يوحنا في وسط صورة الضربات وغضب الله المنتصرين جالسين، يرتلون ترنيمة تسبيح (١٥: ٢- ٤). هكذا فإن النصر الذي فاز به الخروف ووعد به شعبه أمن، رغم المواجهات مع القوى الشَّيْطَانِية، لأن الخروف هُوَ ملك الملوك ورب الارباب (١٧: ١٤). هَذَا هُوَ أساس الرمز الْمَسِيحِي للخروف بشعار النصر.

انظر أيضاً *athleō*، يجاهد (١٢٣)؛ *agōn*، جهاد (٧٤)؛ *brabeion*، جعالة [جائزة] (١٠٩٢)؛ *thriambeuō*، يقود في موكب النُصرة، يظفر (٢٥٨١).

٣٧٧٢ (*nikē*، نصر، نصرة، غلبة) ← ٣٧٧١.

٣٧٧٤ **Νικολαίτης**، Νικολαίτης، (*Nikolaitēs*)، نيقولاوي (٣٧٧٤)؛ Νικόλαος، (*Nikolaos*)، نيقولاوس (٣٧٧٥).

ع. ج ١. كان النيقولاويون أعضاء طائفة مسيحية مبكرة، مِنَ الواضح أنها تكوّنت مِنَ الاسم الشخصي نيقولاس أو نيقولاوس. ترد هذه الْكَلِمَة في ع. ج في رؤ ٢: ٦، ١٥ فقط، في الرسائل إلى كنائس أفسس وبرغامس. تمدح الفقرة الأولى رفض الْكَنِيسَةِ لهم بدون تفصيل لطبيعة تَعْلِيمَهم. إنه لسؤال مفتوح ما إذا كانوا هم نفس الرسل الكذبة في ٢: ٢.

لاَ بُدّ أن يكون السياق الأوضح لـ رؤ ٢: ١٥ هُوَ الأساس لأي تفسير لمعتقدات هذه المجموعة. يتساوى النيقولاويون هنا بطريقة ما مع بلعام. فرغم أن خطة هَذَا الرجل الشرير لا تسجل بإيضاح أبدًا في ع. ق إلا أن الاستنتاج مِنَ مقارنة عد ٣١: ١٦ مع ٢٥: ١- ٣ هُوَ أنه كان مسئولاً عن إيجاد وسيلة لخطية زواج الرجال الإِسْرَائِيلِين مِنَ بنات موآب- وهكذا مشجعًا "أكل الطعام المقدم للأوثان و... الفجور الجنسي" (رؤ

٢: ١٥). تُنسب نفس هذه الخطايا إلى تَعْلِيمِ "إيزابل" في ثياتيرا (٢: ٢٠)، رغم أنها لا تُسمى أبدًا نيقولاوية. تتعلق كلا الفقرتان بأخطاء الممارسة أكثر مِنَ العقيدة التأملية، رغم أن عبارة "أعماق الشَّيْطَانَ" (٢: ٢٤) قد تقترح خلفية شبيهة بالغنوسية لتَعْلِيمَ إيزابل. بمعنى آخَرَ فإن النيقولاوية كانت -إلى حد ما- حركة تحررية أو تناقضية.

لاحظ أن بلعام بارز في التقليد اليهود على نحو غير متوقع. لقد مثَّل نموذجًا للشر الجامح وكان عدوًا لموسى معطي الناموس. يحتوي يه ١١؛ ٢بط ٢: ١٥ على إشارات للخلافات المتضمنة اسم بلعام. لذلك ربما كان الاستخدام الجدلي لهذا الاسم جاريًا في محيط الكنائس الأسيوية (قا؛ الاستخدام المسياني لنبوة بلعام في عد ٢٤: ١٧، المحاكي في رؤ ٢: ٢٦- ٢٨). تأييد بلعام لأكل الطعام المقدم للأوثان وللفجور الجنسي يسترجع أيضًا تعبيرات القرار الرسولي لـ أع ١٥: ٢٠، ٢٩ الذي في حد ذاته يحاكي عد ٢٥: ١، ٢ والذي يوافق عليه بُولُسُ. كان بُولُسُ، بالطبع، حساسًا لتهمة التناقضية (رو ٦: ١، ٢). يرفض يوحنا في رؤ تطبيق لفظ "بلعام" على الْمَسِيحِيين، محولاً الْكَلِمَةَ ضد تحريف كان عرضة له إنجيل الإِيمَانِ بعيدًا عن الأعمال.

٢. تعد قيمة الإشارات المتأخرة في آباء الْكَنِيسَةِ للنيقولاويين موضحًا مثيرًا للمناقشة. ينظر إليها إيريناوس كالمفسرين الأوائل لخطأ كيرنثس وينسب لهم كوزمولوجيا غنوسية. رغم ذلك قد يكون هَذَا استنتاجًا مِنَ ١تي ٦: ٢٠، الذي يبدو أن إيريناوس يشير إليه في مناقشته لهذه البدعة.

٣. يبدو أن كنائس أسيا الصغرى كانت تحت ضغط قاسي ليحموا مكانتهم الأرضية بتوفيق إما مع اليهودية أو المجتمع الوثني. يذكر النيقولاويين (وإيزابل) في ارتباط مع الكنائس التي في تلك المدن الثلاث حيث تبدو التسوية الوثنية أكثر إلحاحًا. ربما يرتبط الإغواء على الوثنية في ثياتيرا بقوة نقابات التجارة الوثنية في تلك المدينة؛ كان الْمَسِيحِيون الذين قدروا رزقهم تحت ضغط للمشاركة في الأعياد الوثنية للنقابات. كانت قوة عبادة أرطاميس في أفسس، وكانت برغامس المركز القروي للعبادة الاستبدادية، واجهت الْكَنِيسَةِ وصرامة جديدة لفرض تلك العبادة بواسطة دوميتيان بمأزق خطير. ربما يُرسخ الأمان بما رآه يوحنا فقط كمعادل للارتداد. كان النيقولاويون وطائفتهم مؤيدين مقبولين ظاهرًا للتسوية الوثنية.

٣٧٧٥ (*Nikolaos*، نيقولاوس) ← ٣٧٧٤.

٣٧٧٧ (*nikos*، نصر، نصرة، غلبة) ← ٣٧٧١.

٣٧٨٠ Νινευίτης، Νινευίτης، (*Nineuitēs*)، نينوى (٣٧٨٠).

ث ي& ع. ق ١. يُستشهد بنينوى (يوناني *Ninos*) تكرارًا في مؤرخي ث ي مثل أكسينوفون، وهيرودوت، وكاسيوس ديو، وديودورس، وسترابو، يشير يوسيفوس غالبًا إلى المدينة، ناسبًا تأسيسها إلى أسيراس.

٢. تذكر نينوى ١٧ مرة في ع. ق. وفقًا لـ تك ١٠: ١١، ١٢، نمرود هُوَ الذي أوجد المدينة؛ في ٢مل ١٩: ٣٦ تصور المدينة بأكثر بروزًا في نبوة يونان (١: ٢؛ ٣: ٢- ٧؛ ٤: ١١)، حيث يوصف شرها كسبب لخرابها المهدد. مِنَ المحتمل أن الرحلة التي تدوم ثلاثة أيام لعبورها (٣: ٣) من المحتمل أنها تشير إلى المنطقة الإدارية لنينوى. أدت كرازة يونان النبي إلى توبة سكانها، لذلك تم تجنب فاجعة وشيكة (٣: ١٠).

تتضح نينوى أيضًا على نحو بارز في نبوة ناحوم، وقد تعامل الوحي في الأساس مع خراب نينوى (قا؛ ١: ١؛ ٣: ٧). ربما تصور الإشارة إلى فتح أبواب النهر (٢: ٦) غرق جزء مِنَ المدينة باندماج مدن مادي، والبابليون، والسكيثيين، الذين غزوا نينوى في ٦١٢ ق. م يستشهد بهذه المدينة أيضًا في صف ٢: ١٣، حيث يذكر خرابها مع المدن الأخرى في وحي عن دينونة الله على أعداء إِسْرَائِيلِ وانتقام إِسْرَائِيلِ النهائي.

تُذكر نينوى في مصادر كتابة مسمارية مِنَ عهد جوديا Gudea (٢٢٠٠ ق. م تقريبًا). كشف التنقيب الآثاري في موقع نينوى القديمة عن احتلال مِنَ أزمنة ما قبل التاريخ. بتجديد الثروات الأشورية بقيادة شلمنصّر الأول (١٢٦٠ ق. م تقريبًا)، نالت نينوى أهمية وأصبحت أحد المقرات الملكية. كان الملك الأشوري الذي صنع أعظم إسهام لنينوى هُوَ سنحاريب، الذي أعاد بناء حصونها وبنى شبكة سدود وقنوات.

بعد مَوْتِ أشور بانيبال (٦٦٩- ٦٢٧ ق. م) انحدرت الإمبراطورية الأشورية وتدمرت نينوى في النهاية. بعد ذلك صارت المدينة رمزًا للانهيار التام لأشور. كانت نينوى في أيامها بلورة الثقافة وقوة تلك المملكة. لهذا فقد مثلت لأنبياء ع. ق مركز القسوة والظلم الذي جلبته الإمبراطورية الأشورية للتأثير على إِسْرَائِيلِ.

ع. ج يشير يَسُوعَ إلى نينوى في قوله عن آية يونان النبي: "رِجَالُ نِينَوَى سَيَقُومُونَ فِي الدِّينِ مَعَ هَذَا الْجِيلِ وَيَدِينُونَهُ لأَنَّهُمْ تَابُوا بِمُنَادَاةِ يُونَانَ وَهُوَذَا أَعْظَمُ مِنْ يُونَانَ هَهُنَا!" (مت ١٢: ٤١؛ لو ١١: ٣٢). تناقض النقطة الرئيسية لهذا القول والقول المرافق بشأن زيارة ملكة الجنوب إلى سليمان استجابة الخارجين على رسالة الله مع الاستجابة غير المؤمنة لشعب الله المختار، الذين يدعوهم يَسُوعَ "هَذَا الجيل". بحث اليهود عن آية لأَنَّهُمْ لم يُسروا بما قاله وفعله يَسُوعَ (قا؛ أيضًا مع مت ١٦: ١؛ ١كو ١: ٢٢). أجاب يَسُوعَ "جِيلٌ شِرِّيرٌ وَفَاسِقٌ يَطْلُبُ آيَةً وَلاَ تُعْطَى لَهُ آيَةٌ إِلاَّ آيَةَ يُونَانَ النَّبِيِّ. لأَنَّهُ كَمَا كَانَ يُونَانُ فِي بَطْنِ الْحُوتِ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَثَلاَثَ لَيَالٍ هَكَذَا يَكُونُ ابْنُ الإِنْسَانِ فِي قَلْبِ الأَرْضِ ثَلاَثَةَ أَيَّامٍ وَثَلاَثَ لَيَالٍ" (مت ١٢: ٣٩، ٤٠؛ قا؛ لو ١١: ٢٩).

هَذَا الوصف مبهم، لأن جيل أهل نينوى لم يُدن لكن النبي نفسه دين (قا؛ يون١: ٤، ١٠، ١٢، ١٥). لكنه يقترح أيضًا أن الْمَوْتِ لن يكون نهاية ابْنُ الإنسان، كما أن الإلقاء في البحر لم يكن نهاية يونان. تبرئة يَسُوعَ ستأتي قريبًا. بعد ذلك تأتي الإشارة إلى سكان نينوى، الذين استجابوا لكرازة يونان بأن الرَّبّ عزم على تدمير مدينتهم (قا؛ ٣: ١- ١٠). التباين بين يونان ويَسُوعَ في مت ١٢: ٤١ (يَسُوعَ "أعظم مِنَ يونان") يضع تحديًا أمام سامعي يَسُوعَ للتفكير في أنفسهم في ماهيته وماذا يجب أن تكون علاقتهم بمَلَكُوتَ الله.

٣٧٨٢ νίπτω، νίπτω، (*niptō*)، يغسل، يغتسل (٣٧٨٢).

ث ى & ع. ق *niptō* في ث ي يغسل، عندما تكون الصفة جزءًا مِنَ الجسم (← ٣٣٧٤، *louō*). تستخدم *niptō* في السياقات الدينية بشكل شائع لغسل الأيدي الطقسي (مثل؛ قبل الصلاة أو الذبيحة).

يظهر استخدام مشابهة لـ *niptō* في سب، بمعنى دنيوي (مثل؛ تك ١٨: ٤) وللغسل الديني (خر ٣٠: ١٨- ٢١). امتدت الأوصاف المرتبطة بغسل الكهنة لأيديهم بين الواجبات الدينية إلى طلب بأن اليهود عمومًا يشطفون أيديهم قبل الوجبات (رج مر ٧: ٣).

ع. ج ينتقد الفريسيون تلاميذ يَسُوعَ بسبب الأكل بأيد "مغسولة" (*aniptos*)، أي، دنسة طقسيًا (مر ٧: ٢، ٣). لا يرفض يَسُوعَ في دفاعه عن تلاميذ التقليد الذي تضمن هذه العادة فقط (٧: ٥- ١٣)، لكنه أيضًا ينكر بعض الافتراضات الأساسية المتعلقة بالنجاسة التي تتضمنها (٧: ١٤- ٢٣).

ربما تحتوي قصة غسل الأرجل إشارة إلى تَعْلِيمَ يهودي حالي على التطهير: "اَلَّذِي قَدِ اغْتَسَلَ لَيْسَ لَهُ حَاجَةٌ إِلاَّ إِلَى غَسْلِ رِجْلَيْهِ بَلْ هُوَ طَاهِرٌ كُلُّهُ" (يو ١٣: ١٠). ذلك يعني أن عمل يَسُوعَ في غسل أرجل التلاميذ مثَّل سبيلا (*louō*) كاملاً. إذا كانت الآية ١٣: ٧ تُلمح إلى

أن ما هُوَ متضمن في هَذَا السلوك أكثر مِنَ درس في الاتضاع (١٣: ١٣-١٧) وأنه لا يمكن فهمه إلى ما بعد الصلب فمن المرجح أننا ينبغي أن نفسر غسل يَسُوعَ للأرجل كمثل مُطبّق يتعلق باتضاع الرّبّ حتى المَوْتِ.

انظر أيضاً *baptizō*، يُغطس، يغمر، يُعمد (٩٦٦)؛ *louō*، يغسل (٣٣٧٤).

٣٧٨٣ (*noeō*، يفهم، يشعر، يفتكر، يدرك) ← ٣٨٠٨.

٣٧٨٤ (*noēma*، فكر، ذهن) ← ٣٨٠٨.

٣٧٨٥ (*nothos*، مولود غير شرعي) ← ٢٣٠٢.

٣٧٨٨ (*nomikos*، ناموسي) ← ١٢٠٨.

٣٧٨٩ (*nomimōs*، متوافق مع الناموس، طبقاً للشريعة) ← ٣٧٩٥.

٣٧٩١ (*nomodidaskalos*، مُعلّم الشريعة [الناموس]) ← ١٤٣٧.

٣٧٩٢ (*nomothesia*، إعْطاء الشريعة، تشريع) ← ٣٧٩٥.

٣٧٩٣ (*nomotheteō*، واضع الناموس، يُشرّع، يَأمرُ) ← ٣٧٩٥.

٣٧٩٤ (*nomothetēs*، ناموسياً، قانونياً) ← ٣٧٩٥.

٣٧٩٥ **νόμος**، νόμος، (*nomos*)، نَامُوسِ، شريعة (٥٧٩٥)؛ νομίμως، (*nomimōs*)، متوافق مع الناموس، طبقاً للشريعة (٣٧٨٩)؛ νομοθεσία، (*nomothesia*)، إعْطاء الشريعة، تشريع (٥٧٩٢)؛ νομοθετσέω، (*nomotheteō*)، واضع الناموس، يُشرّع، يَأمرُ (٣٧٩٣)؛ νομοθέτης، (*nomothetēs*)، ناموسياً، قانونياً (٣٧٩٤)؛ ἀνομία، (*anomia*)، فوضى، تعدي [عَلَى الناموس] (٤٩٠)؛ ἄνομος، (*anomos*)، بلا نَامُوسِ، غير قانوني (٤٩١)؛ ἀνόμως، (*anomōs*)، بدون الناموس (٤٩٢)؛ ἔννομος، (*ennomos*)، تحت الناموس، شرعي (١٩٣٧)؛ παρανομέω، (*paranomeō*)، يخالف الناموس، يكسر الناموس (٤١٧٤).

ث ي ١. **(أ)** يتكوّن الاسم *nomos* مِنَ الفعل *nemō*، يوزع، يُخصص، خاصة بمعنى تخصيص ملكية. بمعنى آخَرَ يشير هَذَا الفعل إلى عمليات أساسية للبشر كي يعيشوا معًا في جماعة. يجب أن تُحسم العلاقات بالممتلكات الأرضية بأسلوب مرتبط قانونيًا، حتى يمكن أن تصبح الملكية الخاصة أو العامة واقعًا. هكذا تغطي *nemō* ظلال معنى مِنَ مجرد تسليم شيء لفترة محدودة مِنَ الوقت لنقل شيء، مرة وإلى الأبد، إلى ملكية آخَرَ. **(ب)** يحمل المعنى المجازي للفعل فكرة يحرس، يحمي؛ أيضًا يحترم، يقدر.

٢. بنفس الطريقة أشارت الْكَلِمَةَ *nomos* في الأصل إلى توزيع شيء وما تبعه. إنها تعني ذلك الذي وُضع أو أمر به- خاصة نتائج هذا، بمعنى الترتيبات التي تصبح منظمة وتصل إلى منزلة التقليد. تشير الْكَلِمَةَ هكذا إلى عادة، تشريع، قانون، خاصة في توزيع البضائع وفي القانون والنظام.

المعاني القانونية، والأخلاقية، والدينية لـ *nomos* مُتلازمة في العصور القديمة، لأنه كان يُعتقد أن جميع السلع تأتي مِنَ الآلهة، الذين يدعمون النظام في العالم وفي العلاقات بين البشر. ومن هناك يأتي الاتهام العالمي بأن القانون مرتبط بالإلهيات. العلاقة المتداخلة الحميمة بين عبادة الآلهة، عادات ذلك الوقت، وواجب الشخص على الولاية عُبر عنه فب الاتهام الموجه إلى سقراط، بمعنى أنه فشل في توفير الآلهة التي تعبدها المدينة رسميًا، أو على الأقل أنه لم يعبدها كما فعل جميع الاحرين.

٣. كان يُنظر إلى *nomos* عندما تستخدم في السياقات السياسية كاهم سمة للـ *polls* أو دولة المدينة، أي، المعيار القضائي، العرف القانوني، "قانون الأرض". مِنَ القرن الخامس ق. م فصاعدًا كُتبت *nomoi*، *nomos* (جمع)، وبذلك تكتسب معنى قوانين خاصة مكتوبة، دستور، والذي كان يلزم طاعته خوفًا مِنَ ألم العقوبة. تستند الكثير مِنَ التراجيديات اليونانية إلى حقيقة أن كُلّ قانون يعارض الآخر، كلاهما يناديان بالحقيقة لكنهما متضاربان على نحو متبادل. لذا يُمسك الناس في وسط مثل هَذَا الصراع. في الحقيقة تُحط *nomos* أحيانًا كمبالغة بشرية كمقارنة مع *physis* (طبيعة) أو قانون عالمي.

٤. احتفظت الفلسفة اليونانية بإدراك أنه طالما أن القوانين البشرية عرضة للخطأ غالبًا فإن البشر لا يمكن أن يوجدوها إذا لم تتفق مع القانون الكوني العالمي. يكون الفرد سالم البال وسط تقلبات الحَيَاةُ فقط عندما يكون داخليًا في انسجام مع العالم. في حين أن السوفسطائيين نقدوا الصحة المطلقة المرتبط بـ *nomos*، وبالروح البشرية وبذلك مرة أخرة بالإلهيات.

ع. ق ١. ترد *nomos* في سب حوالي ٤٣٠ مرة. ما يقرب مِنَ منتصفها ليس له مقابل عبري؛ والمقابل الأكثر شيوعًا للباقي هُوَ *tôrâ*. ترتكز *nomos* بأكثر عمقًا في أسفار موسى باستثناء تك. بعد ذلك يأتي عز ونح ثم مز (٤٠ مرة، منها ٢٧ مرة في مز ١١٩). يشير الاستخدام المتكرر للكلمة في الأبوكريفا ١٠٠ مرة في أسفار مك، ٣٠ مرة في سي) إلى أهمية القانون في الفكر اليهودي للقرنين الأخيرين ق. م.

٢. يتعامل هَذَا القسم مع فقرات في سب حيث *tôrâ* تترجم *nomos*. لاحظ أولاً أن *tôrâ* لا تعني تكرارًا للقانون في المعنى الحديث للمصطلح. نظر اليهود -بطريقة مشابهة لليونانيين- إلى القانون كنسخة مِنَ معيار أبدي. **(أ)** تعني *tôrâ* في الأصل تَعْلِيمًا مِنَ الله، وصية لموقف محدد. كانت تُعطى التَعْلِيمَات لمواقف محددة مِنَ قبل الأنبياء (مثل؛ إش ١: ١٠؛ ٥: ٢٤؛ إر ٦: ١٩؛ مي ٤: ٢)، والكهنة (تث ١٧: ٩، ١١، ١٢؛ إر ٢: ٨؛ حز ٧: ٢٦؛ هُوَ ٤: ٦)، أو حاكم (تث ١٧: ٩، ١١، ١٢). حذّر الأنبياء بدينونة على الكهنة والأنبياء الذين يصدرون تَعْلِيمَاتهم الخاصة دون تسلمها مِنَ يهوه (إر ٢: ٨؛ ٨: ٨؛ حز ٢٢: ٢٦؛ صف ٣: ٤).

(ب) المشورة البشرية التي يعطيها معلم الحكمة كانت أيضًا تُسمى *tôrâ* ومن ثم *nomos* (أم ١٣: ١٤؛ ٢٨: ٤، ٧، ٩).

(ج) أيضًا التَعْلِيمَات الخاصة للأنواع المختلفة مِنَ التقدمات تُسمى *nomos* (لا ٦)، ولإجراء كهنوتي (عد ٥: ٢٩)، أو للنذير (٦: ١٣، ٢١).

(د) بعد إصلاح يوشيا، والذي صار بعده سفر تث بارزًا، أصبحت عبارات مثل "نَامُوسِ الرّبّ" منتشرة على نطاق واسع، ملخصة القوانين بشكل عام وبدون أي كفاءة أكثر (إر ٨: ٨ وفي مواضع كثيرة؛ قا؛ ٢مل ١٠: ٣١؛ عا ٢: ٤). يسمى سفر تث نفسه "سفر الناموس" (تث ٢٨: ٦١؛ ٣٠: ١٠؛ ٣١: ٢٦؛ قا؛ أيضًا مع ٢٩: ٢٠)، وبعد السبي يُسمى جميع أسفار موسى الخمسة هكذا (نح ٨: ٣). يتوافق مع هذه الصيغة "مكتوب في الشريعة"، الموجودة في أدب ما بعد السبي (٨: ١٤؛ ١٠: ٣٥،

٣٧= سب ١٠: ٣٤، ٣٦؛ دا ٩: ١١؛ قا؛ ٢أخ ٢٣: ١٨)، حيث تُرى الشريعة كنموذج مكتوب.

(هـ) توضع الأفعال المرتبطة بـ *tôrâ* إذا ما كان الأخير يُفهم كتَعْلِيمَات شفهية أو كشريعة مكتوبة تتضمن تعبيرات مثل يعلم شريعة (خر ١٨: ٢٠)، يسمعها (إش ٤٢: ٢٤)، ينساها (هُوَ ٤: ٦)، أو يرذلها (إش ٥: ٢٤) تَعْلِيمَات شفهية. تشير عبارات أخرى إلى شريعة مكتوب: يلاحظ أو يحفظ الشريعة (مز ١١٩: ٣٤، ٤٤؛ أم ٢٨: ٤)، أو يسلك فيها، أي ينظم حَيَاةُ وفقًا لها (خر ١٦: ٤؛ ٢أخ ٦: ١٦؛ مز ٧٨: ١٠).

٣. يمكن أن تشير *hōq* (كلمة عبرية أخرى تترجم *nomos*) إلى: (أ) طلب يهوه القرباني، حق في تلقي ذبيحة (لا ٦: ١٥)، أو (ب) النظام القانوني المنادى به في عبادة، الذي ترتبط به إِسْرَائِيلِ (يش ٢٤: ٢٥). المؤنث *huqqâ* يعني: (أ) قوانين الخليقة، قوانين الطبيعة (إر ٣١: ٣٥)؛ (ب) فريضة الفصح (خر ١٢: ٤٣؛ عد ٩: ٣، ١٤)؛ (ج) فرائض تنظم الحَيَاةُ اليومية (لا ١٩: ١٩، ٣٧)؛ أو (د) فرائض تتعلق بالذبيحة (إر ٤٤: ٢٣).

٤. ترد الْكَلِمَةَ المساوية *dat* في كتابات ع. ق المتأخرة فقط، وتشير دائمًا إلى قانون مكتوب -سواء شريعة الله (عز ٧: ١٢، ١٤، ٢١، ٢٥، ٢٦؛ را ٦: ٦؛ أس ٣: ٨) أو قانون الملك (عز ٧: ٢٦؛ أس ١: ٨، ١٣، ١٥، ١٩؛ ٣: ٨؛ ٤: ١٦).

٥. هَذَا الفحص كاف لإظهار أننا لا يمكننا أن نتحدث ببساطة عن "الشريعة في ع. ق" كما لو كانت تعبر عن مفهوم متسق، أقل بكثير مِنَ ع. ق ذاته كشريعة. يوجد ثلاثة نماذج مِنَ "الناموس" يجب التمييز بينها:

- الناموس الإفتائي، الذي يدل على عادة شرعية. الإطار هنا "في المدخل" حيث كان القانون يُدار. يحتوي أجزاء كبيرة مِنَ كتاب العهد (خر ٢١: ١- ٢٣: ١٩) مثل هذه القوائم مِنَ القوانين، كُلّ منها بالصيغة المميزة "إذا... فـ ...".
- الناموس القطعي، موضوع فِي سلسلة مِنَ عشرة أو اثني عَشَرَ لسهولة التذكر: "مَنْ... يَقْتُلْ قتلاً" (خر ٢١: ١٢، ١٥- ١٧)؛ أو "أنا الرَّبّ... لا ..." (كما في الوصايا العشر، خر ٢٠: ٢- ٧). الإطار هنا هُوَ الجماعة المتعبدة، خاصة في حفل تجديد العهد. في ع. ق -اتفاقيًا- لا تسمى الوصايا العشر أبدًا "قانون".
- فرائض عبادية، تُنفذ مِنَ قبل الكهنة.

كانت القوانين الملازمة في هذه الفقرات جزءًا وقسمًا مِنَ العهد. لقد كانت قاعدة العبادة لأولئك الذين تم فدائهم (رج خر ٢٠: ١، ٢)، وكان مِنَ المتوقع أن يطيعها شعب الله. كان للقانون هكذا سمة نبوية. في فترة ما بعد السبي كان يُنظر للقانون بالأكثر على أنه مجموعة مِنَ القواعد الصارمة، بدلاً مِنَ خدمة الجماعة كقضاء إلهي للخلاص.

٦. (أ) كان القانون في يهودية القرنين الأخيرين قِ. م وفترة يَسُوعَ على الأرض مطلق في حد ذاته وكان مستقلاً عن العهد. لقد حدد تحقيق القانون علاقة الشخص بالله. لم تعد إِسْرَائِيلِ ترى مكانتها الخاصة كنتيجة الوحي الذاتي الحي ليهوه على مجرى تاريخها، بل اعتبرت هذه المكانة تتوطد في طاعة أولئك الذين كانوا صالحين بلغة القانون. ميزت ملاحظة القانون الإِسْرَائِيلِي الحقيقي عن كُلّ مِنَ الغير يهوديين وعن الجماهير اليهود الوثنية. بمعنى آخَرَ احتل القانون دورًا بارزًا كوسيط بين الله والبشرية. كانت الحَيَاةُ كلها تُنظم بالقانون.

وقف القانون في اليهودية الهلينية جنبًا إلى جنب مع الحكمة، التي بالمثل كان ينبغي النظر إليها كامتلاك طبيعة الفرد الأساسية. بهذا أصبح القانون منفصلاً عن إطاره الأصلي، أي العهد كما يعطيه الله. هَذَا بالإضافة إلى أنه يمكن تقديمه الآن كقانون عالمي، أي كشرعي عالميًا. علاوة على ذلك امتدت عالميته للوراء في المؤمن. يقال إن الأساقفة كانوا قد عرفوه، لقد سبق في الحقيقة كُلّ الخليقة زمنيًا. بهذه الطريقة كان اليهود قادرين على إعطاء القانون أساسًا فكريًا وإعْلاَنِه كنبوة فائقة. كانت الطريقة التي اعتنقوها للتعبير عنه مجَازيًا، والتي تضمنت تحرره مِنَ جذوره التاريخية.

(ب) بالتشابه لم تعد اليهودية الرابانية ترى وحي الله الذاتي كمرتبط بالعهد، بل بالأحرى التوراة كقضاء عهد هكذا جاءت التوراة لتحتل مكانة "شريعة داخل شريعة"، حتى قبل أن تُحدد الأخيرة بشكل نهائي. صارت التوراة معيارية ضد الأنبياء والكتابات، والتي أقيمت لمجرد تطوير ما كان موجودًا في الأصل في التوراة. لقد تسلم موسى التوراة (أسفار موسى الخمسة) مِنَ الله، وقد عهد الله نفسه لها، لكن ليس هَذَا فقط بل متعهد بها إلى الأبد. تتعلق الحَيَاةُ البشرية والموت بتحقيق وصاياها (قا؛ لو ١٨: ٩- ١٤). كمساعدة تجاه هَذَا الهدف تم استخدام كُلّ مِنَ إفتاء وخلاصة القانون في شكل وصايا قليلة أو حتى وصية واحدة أساسية.

ع. ج يرد الاسم *nomos* ع. ج (١٩٤ مرة) غالبًا في (١١٩ مرة). إنه لا يرد في مر، أو في الرسائل العامة باستثناء يع، أو في رؤ. لا يجب أن يعمينا ظهوره الغير شائع في الأناجيل الازائية عن حقيقة أن يَسُوعَ تعامل كثيرًا مع موضوع القانون كله (قا؛ مر ٢: ٢٣- ٢٨؛ ١٠: ١- ١٢).

٢. تنطبق أيضًا إيجازات عمل الْمَسِيح كما هُوَ موضح فِي يو ١: ١٧؛ أف ٢: ١٤- ١٨ على وعظه. لَقَد أزال يَسُوعَ في كُلّ ما قاله وفعله القانون مِنَ وضعه التوسطي وفتح بابًا مباشرة للدخول إلى الله (قا؛ الأمثال في لو ١٥؛ ١٨: ٩- ١٤؛ أيضًا مت ١١: ٢٨- ٣٠).

(أ) في مت ١١: ٧- ١٩ يوحنا المعمدان هُوَ إِيلِيّا المزمع أن يأتِي (١١: ١٤)، الذي ينهي تدبيرًا إلهيًا ويعلن مجيء تدبير جديد، مَلَكُوتَ الله (قا؛ مل ٤: ٥؛ مت ١٧: ١٠- ١٣؛ لو ١: ١٧؛ يو ١: ٢١). بهذا يصل تَعْلِيمَ الأنبياء والناموس إلى هدفه (مت ١١: ١٣) ويصل إلى نهاية. يُنظر إلى "الأنبياء والناموس" هنا إلى حد ما كأجزاء مقدمة للعهد القديم، لكن الإشارة الأولية إلى محتواهم كتاريخ الخلاص. تلفت الصياغة الانتباه ليس فقط إلى الأسبقية الممنوحة للأنبياء على الناموس، بل أيضًا إلى النظرة الفعالة لكليهما: إنهما يعلنان، ويعظان، ويتنبآن. مِنَ الآن فصاعدًا مَلَكُوتَ الله بشكل مباشر مثل أخبار الانتصار العظيم (← *basileia*، ٩٩٣).

بالتشابه، في تعارض مع العظة على الجبل (مت ٥: ٢١- ٤٨)

يضع يَسُوعَ نهاية لكل الرضا الذاتي في حفظ الوصايا الفردية للناموس (٥: ٢٠، ٤٦). تطلب نَامُوسِ الله في الأصل خضوع تام لمتطلبات سلطته الإلهية في الفكر والعمل (٥: ٢٠، ٤٨). هكذا صنع يَسُوعَ ادعاء غير مسبوق بأن ما هُوَ مكتوب في الناموس (٥: ٢١، ٢٧، ٣١، ٣٣، ٣٨) قد أنهى صلاحيته الآن: "وأما أنا فأقول لكم..." (٥: ٢٢، ٢٨، ٣٢، ٣٤، ٣٩، ٤٤). إن هَذَا الادعاء بالنسبة لأولئك الذين لا يعترفون به كمقدم مَلَكُوتَ الله أو يدركون تعليه ككونه القاعدة الْجَدِيدَةَ للحَيَاةُ كان ينبغي أن يصنع إدانته للسعي إلى نقض الناموس (٥: ١٧) خاتمة سابقة.

(ب) رغم ذلك يوضح يَسُوعَ أن ادعاءه لم يكن ضد الناموس هكذا (مت ٥: ١٧- ١٩)، بل ضد موقف البر الذاتي لشخص تجاه الناموس (٥: ١٩، ٢٠؛ قا؛ بُولُسُ في رو ٧: ١٢). يضع يَسُوعَ نفسه كي يتمم بالتفصيل طلب الناموس بحَيَاةُ طاعة كاملة لله (مت ٥: ١٧؛ قا؛ ٣: ١٥)، كما قد فعل مِنَ ختانه فصاعدًا واستمر يفعل حتى موته على الصليب (مت ٥: ١٨) موقف الْمَسِيح في حديثه مع معلمي الشريعة (*nomikoi*، متخصصون في التفسير الأخلاقي للشريعة) والقادة اللاهوتيين للفريسيين. شارك يَسُوعَ بنظرة أن الناموس يمكن إيجازه في وصيتين عظيمتين (مت ٢٢: ٣٤- ٤٠؛ قا؛ لو ١٠: ٢٥- ٢٨)، لكنه رفض تدرجات الْفَرِّيسِيِّينَ داخل الوصية المزدوجة. في صراخاته المتكررة "ويل لكم!" (مت ٢٣: ١٣- ١٦، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩)، أدان فشلهم في إدراك القصد الاساسي مِنَ الناموس، أي العدل، والرحمة، والإِيمَانِ (٢٣: ٢٣).

(ج) عند الإشارة إلى *nomos* في كلام يَسُوعَ فإنه يقصد بشكل عام الناموس كله كجزء مِنَ الكتاب المقدس، دون أي وصف أكثر للمحتوى. هكذا أشار يَسُوعَ إلى "الناموس" (مت ٥: ١٨)، و"الناموس أو الأنبياء" (٥: ١٧؛ قا؛ ٧: ١٢)، و"موسى وجميع الأنبياء" (لو ٢٤: ٢٧)، و"نَامُوسِ موسى" (٢٤: ٤٤).

٢. طور بُولُسُ- عند مواجهته بماضيه الفريسي وبأخصامه اليهوديين والْمَسِيحِيين اليهوديين- نظرية لاهوتية للناموس المرتبط تاريخيًا بالوعد وعلى مستوى شخصي بالْمَسِيح، يظل تَعْلِيمَه داخل الحدود التي وضعها يَسُوعَ سابقًا؛ إنه ببساطة يوضح المغزى الأساسي لعمل الْمَسِيح، المكتمل الآن في الصليب والقيامة. كما يظهر لو ١٠: ٢٥- ٣٧ فإنه مِنَ الممكن حفظ الناموس كاملاً (١٠: ٣٧) برفقة الْمَسِيح فقط، الاستماع إلى صوته المحب، أتباعه بنفس الطريقة، بعدَ القيمة، أولئك الذين "في الْمَسِيح" هم الذين يقدرون أن يحفظون الناموس، ليس بأي فكر لتبرير الأعمال، بل بالأحرى للإقرار بالفضل وفي حرية شخص يتحرر ليحب ويطيع.

بُولُسُ أيضًا يتبع يَسُوعَ في إنكار كُلّ مِنَ كمال الناموس وفكرة أنه طريق الخلاص. رغم ذلك يأخذ هَذَا الوضع ليس بسبب أي تعقيدات عاطفية تنشأ مِنَ كونه فريسي مؤمن (قا؛ في ٣: ٥- ١١)، لكن لأنه رأى تفرّد وتجدد الْمَسِيح. إنه كرسول للأمم لديه البصيرة والرؤية لإدراك أنه بدون نظرية لاهوتية شاملة للناموس فإن الدعوى العالمية للإنجيل تنقص كُلّ المصداقية (رج رو ، غل).

يستخدم بُولُسُ *nomos* لأسفار موسى الخمسة (رو ٣: ٢١ب؛ غل ٤: ٢١) وللكتاب كُلّ (رو ٣: ١٩؛ ١كو ١٤: ٢١، مستشهدًا بـ إش ٢٨: ١١، ١٢؛ تث ٢٨: ٤٩)، لكن على نحو خاص للناموس الموسوي، والوصايا العشر على وجه التخصيص (رو ٢: ١٤أ، ١٧؛ ٣: ٢٨؛ ٧: ١٢؛ غل ٥: ٣)، بطلبتها بطاعة غير مشروطة مِنَ اليهود. ينبغي ترجمة رو ٢: ١٤ب "الأمم هم نَامُوس لأنفسهم" لأن الله قد أعطاهم الناموس بطريقة أخرى (قا؛ ٢: ١٥). يستخدم بُولُسُ أيضًا ليوضح جزءًامن الناموس (مثل؛ ٧: ٢ب) وبالمعنى الاستعاري (مثل؛ ٣: ٢٨، الوصايا الإلهية بالمعنى الأوسع). غالبًا ما يُشَخِّص بُولُسُ الناموس، في أنه يقول (٣: ١٩؛ ٧: ٧)، يعمل (أو ينشئ) (٤: ١٥)، ويسود (٧: ١) إنه لا يؤيد هنا فكرة الناموس كاقنوم، بل يعني أن الناموس هُوَ فم الله الحي.

يرى بُولُسُ الناموس مقابل خلفية صليب الْمَسِيح. (أ) أيد يَسُوعَ في موته على الصليب. إدانة الناموس لكل البشرية. لقد صار لعنة (غل ٣: ١٣؛ قا؛ تث ٢١: ٢٣). لقد جُعل خطية مع أنه ليس إلا ممثل عن خطية الآخرين (٢كو ٥: ١٢؛ قا؛ لو ٢٢: ٣٧، مقتبسًا إش ٥٣: ١٢). تشير هذه العبارات إلى سلوك يَسُوعَ المتأني النائب عنا.

(ب) حقق الْمَسِيح في نفس الوقت كُلّ الطاعة التي يتطلبها الناموس (في ٢: ٨)، لذلك الآن بعد أن حقق الناموس لا يتوطد الخلاص في مقابلتنا لشروط معينة، بل في الحقيقة البسيطة بأن الناموس قد تحقق الآن (رو ٣: ٣١).

(ج) نظرًا لأن الْمَسِيحِيين يؤمنون بالْمَسِيح فإنهم لم يعودوا تحت الناموس (١كو ٩: ٢٠ب). إنهم أحرار لِيَكونوا كأناس "بلا نَامُوسِ [*anomos*]... لأربح الذين بلا نَامُوسِ [*anomois*]" (٩: ٢١). إنهم أيضًا أحرار في إتمام الناموس في محبة (رو ١٣: ١٠ب؛ غل ٥: ١٤، ٢٢)، أن يكونوا كأولئك الذين تحت الناموس لكي يربحون الذين تحت الناموس، أي اليهود (١كو ٩: ٢٠). الروح القدس هُوَ مؤلف وملهم مثل هذه المحبة، الذي يحمل الْمُؤْمِنِينَ مِنَ عالم الناموس والجسد الناتج عن الْخَطِيّة والموت (رو ٨: ٤؛ غل ٥: ١٨، ٢٢).

نظرًا لأن الْمَسِيح هُوَ الهدف النهائي (*telos*) للناموس للمؤمنين (رو ١٠: ٤) فإن بُولُسُ يمكن أن ينظر للوراء مِنَ نقطة أفضليته، كما كان، ويصف الناس كانتهاء دوره في الخلاص وفي نفس الوقت كأن له وظيفة فعالة بعيدًا عن الْمَسِيح (رو ٥: ٢٠، ٢١؛ غل ٣: ١٩- ٢٩). الناموس، الذي هُوَ مقدّس وصالح (رو ٧: ١٢)، كان أحد عطايا الله لإِسْرَائِيلِ (٩: ٤، *nomothesia* هنا تعني إعطاء الناموس). لقد دخل "لكي تكثر الْخَطِيّة" (٥: ٢٠، قا؛ ٧: ٨- ١٣؛ ١كو ١٥: ٥٦ب) وحتى سكون العالم كله "سجين للخطية"، دون إمكانية الهروب إلى أن يأتي الْمَسِيح (غل ٣: ٢٢، ٢٣ ت. ع. م)- فكر مروع، آه لو لم يكن هناك نعمة الله الكثيرة جدًا (رو ٥: ٢٠ب) وعطية بنوته (غل ٣: ٢٥-٢٩).

(هـ) أولئك الذين يقفون أمام الله "في الناموس" (رو ٢: ١٢ب، أي اليهود) ينبغي أن يعتبروا النتائج التالية: يطالب الناموس بطاعة كاملة (غل ٣: ١٠، مقتبسًا تث ٢٧: ٢٦)؛ سوف يحيا ويتبرر أولئك الذين يفعلون الناموس فقط (غل ٣: ١٢ب، مقتبسًا لا ٣: ١٠). لا يتبرر أحد أمام الله لمجرد سماع أو معرفة الناموس (رو ٢: ١٢، ١٣أ). حتى يتبرر الشخص فلا بُدّ أن يكون عائشًا،

الموضع الذي يفشل فيه الناموس تمامًا (٧: ٩، ١٠؛ غل ٣: ٢١). في الحقيقة أولئك الذين لديهم إيمان بالْمَسِيح هم فقط الذين يكونون عائشين (٣: ٢٦، ٢٧). يرتبط الناموس بالخطية، والإيمَانِ بالوعد. لكن الناموس مناقض للوعد (٣: ١٧) لكن له دورًا تَعْلِيمَيًا ليلعبه، داخل التاريخ الفدائي وفي التجربة الفردية، قائدًا إيانا إِلى الْمَسِيحِ والإيمَانِ به.

الناموس هُوَ *apaidagōgos*، الحارس أو مؤدب (غل ٣: ٢٤، ٢٥). كان الـ *paidagdgos* عادة عبدًا واجبه أخذ التلميذ إلى المدرسة والإشراف على سلوكه (← *paideuō*، ٤٠٨٤). ينتج الناموس إدراكًا مروعًا للخطية التي لا تخلص (رو ٣: ٢٠؛ ٧: ٧)؛ إنه يستدعي صرخة للنجدة في حالة الشخص الضال (٧: ٢٤)، صرخة يمكن الاستجابة عليها بفاعلية بواسطة يَسُوعَ الْمَسِيحِ فقط (٧: ٢٥).

(و) حتى كُلّ مِنَ "أخطأ بدون الناموس" (*anomos* في رو ٢: ١٢أ)، أي قبل أن يأتي الْمَسِيحِ أو خارج نطاق الْمَسِيحِية لا يتوافق مع مشيئة الله (٣: ٢٣). خارج الناموس يحكم الله على الناس وفقًا لما فعلوه (٢: ٦، ٧)، لأن الأمميين يمكن أن يعرفوا ما هُوَ صالح فإن عمل الناموس كونه "مكتوبًا على قلوبهم، ضمائهم أيضًا تحمل شهادة" (٣: ١٥؛ قا؛ ١: ٣٢). إنهم في قرارة أنفسهم يعرفون أنهم خطاة. هكذا فإنه سواء يعيش شهب في إطار الناموس اليهودي أو خارجه فإن كلاً مِنَ اليهود والأمم سوف يقابلون نفس الحكم، بغض النظر عن الأشخاص (٢: ١١، ١٢، ١٦)، وفقًا لأعمالهم.

إن الفناء والموت ينتظران الجميع (رو ٣: ٢٣، ٢٧؛ ٦: ٢٣؛ ٧: ١٠، ١١ج، ١٣)، لأنه لم يمارس أحد معرفته لما هُوَ صالح (٣: ٢٣؛ ٧: ١٨، ١٩، ٢١). إذًا فجميع البشر يعتمدون على عمل الْمَسِيحِ لأجل الخلاص، والذي يجب أن يتبرر بالإيمَانِ (٣: ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠)، بدون التقيد بالناموس (٣: ٢٨).

(ي) يوضح هَذَا الضعف الأساسي للناموس، أي أن إجابته الوحيدة على الْخَطِيّة هُوَ تحريمها وإدانتها. لا يمكن للناموس أن يغلب الْخَطِيّة، نظرًا لأنه يعتمد على تعاون الجسد (ت.ي، "جسدنا الخاطيء")، الذي هُوَ ضعيف (رو ٨: ٣). "الجسد" (← *sarx* ٤٩٢٢) هنا يعني سيكون طبيعة بشرية مستقلة، غير قادر على الطاعة. الناموس هُوَ جزء مِنَ بنية هَذَا العالم (← *stoicheion*، ٥١٢٢) وهكذا لا يمكن أن يقودنا بعيدًا عنه. إن ما يطلبه الناموس يمكن تشكيله بالروح فقط على أساس عمل الْمَسِيحِ (٨: ٤). الشريعة هي في الأساس حرف يقتل، بينما حَيَاةُ ع. ج هي الروح الذي يحيي (٧: ٦؛ ٢كو ٣: ٦).

(ر) وصية المحبة، التي يمكن إتمامها في الروح، يمكن أن تُسمى "نَامُوسِ الْمَسِيحِ" (غل ٦: ٢؛ قا؛ ١كو ٩: ٢١). إنها توراة الرَّبِّ التي عاشها هُوَ نفسه. في رغبة لنا إِلى حَيَاةُ روحية يمكنه أن يَطْلُبَ إتمامها.

(ز) يُستشهد بين الحين والآخر بالناموس كسلطان ثانوي، كي يمد بتعضيد كتابي لوصايا بُولُسُ إِلى الْكَنِيسَةِ. يستخدم بُولُسُ في ١كو ٩: ٨- ١٢ تث ٢٥: ٤ ليؤيد ادعاءه بانه، كرسول، كان لديه الْحَقِ في أن يُعضد ماديًا مِنَ قبل الْكَنِيسَةِ. يربط في ١كو ١٤: ٢١ اقتباسات مِنَ تث ٢٨: ٤٩ وإش ٢٨: ١١، ١٢ كي ينظم التكلم بألسنة. رغم ذلك فعلى نحو أساسي تُحكم حَيَاةُ الْكَنِيسَةِ ليس بمبدأ "كُلّ ما يخالف الناموس خطية"، بل بالاحرى "كُلُّ مَا لَيْسَ مِنَ الإِيمَانِ فَهُوَ خَطِيَّةٌ" (رو ١٤: ٢٣).

٣. يحتوي أف والرعويات على عبارات في توافق تام مع نظرية لاهوت بُولُسُ للناموس، لكنها أيضًا بها عبارات أخرى توضح أن نقيضًا قد حدث على وظيفة الناموس وذلك عضد الناموس كمبدأ منظم. (أ) أف ٢: ١٥ يتفق تمامًا مع عقيدة بولس للناموس (انظر سابقًا ٢ [ب]).

(ب) ضمن كفاحه ضد الفسوق والزهد يُعيد ١تي ١: ٨ مزاعم رو ٧: ١٢ بأن الناموس صالح. لكن فيما يُطوّر رو دور الناموس في التحريض وإدانة الخطية، يُعدد ١تي ١: ٩- ١٠ الأصناف المختلفة للخطية التي يُدينها الناموس. يُضيف تي ٢: ١٤ بأن المسيح قد أتى "لِكَيْ يَفْدِيَنَا مِنْ كُلِّ إِثْمٍ [*anomia*، بلا ناموس]" (يقتبس مز ١٣٠: ٨). لا يظهر البرَّ في ١تي ١: ٩ كما في رو حيث تبرر الناس بالإيمان (قا؛ رو ١: ١٧؛ غل ٣: ١١). فلم يقل بولس في رو "أنّ النَّامُوسَ صَالِحٌ، إِنْ كَانَ أَحَدٌ يَسْتَعْمِلُهُ نَامُوسِيًّا[*nomimōs*]" (١ تي ١: ٨) فالمعلّمون الكذبة للناموس (*nomodidaskaloi*، ١تي ١: ٧) هم الذين يعظون ضد الناموس، هذا بالإضافة إلى أنهم يقودون الكنيسة بضلال طلباتهم الزاهدة (٤: ١- ٣). هذه الفقرة تمتليء بفكر بولس في حثها على قبول عطايا الله الصالحة التي وهبها إيانا بروح الإيمان والشكر، وبعدم الإنجراف عنها بعيداً إلى تعليمان زاهدة. وكما في ١تي، يوصي في تي ٣: ٩ بتجنب النزاعات حول الناموس.

في ٢تس ٢: ١- ١٢ توضح حقيقة أن عودة الْمَسِيحِ لم تحدث حتى الآن أن "إنسان الْخَطِيّة (*anomia*)" (٢: ٣) أو "الأثيم (*hoanomos*)، (٢: ٨) لاَ بُدّ أن يظهر أولاً، و"سر الإثم (*anomia*)"، رغم أنه يعمل الآن، إلا أنه مازال غير ظاهر (٢: ٧؛ قا؛ مت ٢٤: ١٢).

٤. يرى كاتب عب أن الناموس، خاصة الناموس المرتبط بالذبيحة، كتَجلٍ للعهد القديم، أدنى مِنَ والآن يفوقه ع. ج (٨: ١٣؛ ١٠: ٩ب). يحتوي عب على فقرات شاملة تبرهن على تفوق ذبيحة الْمَسِيحِ المفردة، مرة واحدة لأجل الجميع، الكاهن العالي الأعظم، أعلى تقدمات كهنة ع. ق- علاوة على ذلك ذبيحة هُوَ نفسه الذي يقدم هُوَ فيها أيضًا (٤: ١٤- ٥: ١٠؛ ٧: ١- ١٠، ١٨). هكذا يضع الكاتب *nomos* في الجزء السلبي مِنَ مقارنة في تأسيس تَعْلِيمَه على النقص والتفوق (مثل؛ قا؛ ٧: ٥ مع ٧: ٦- ٨؛ ٧: ١٢ مع ٧: ١٣- ١٥؛ ٧: ١٥، ١٦ب؛ ٨: ٤، ٥أ مع ٨: ٥ب، ٦؛ ٩: ١٩- ٢٢ مع ٩: ٢٤- ٢٨؛ ١٠: ١ مع ١٠: ٢ب، إلخ).

يستخدم الفعل *nomotheteō*، لإعطاء القوانين، ليقدم نفس التناقض: تسلم شعب ع. ق الناموس تحت الكهنوت اللاوي (٧: ١١)، الْمَسِيحِ هُوَ وسيط عهد أفضل، مبني شرعيًا على أساس وعود أفضل (٨: ٦).

تغلب الْمَسِيحِ على الْخَطِيّة (*anomia*) هُوَ الأساس الذي يُبنى عليه العهد الْجَدِيد. لقد أبغض الابن الإثم (عب ١: ٩، مقتبسًا مز ٤٥: ٧)، ووعد بالروح القدس - متحدثًا عبر الأنبياء- بأن الْخَطِيّة سوف تغفر نهائيًا في يوم ما، لقد جاء ذلك اليوم الآن (١٠: ١٧، مقتبسًا إر ٣١: ٣٤). نظرًا لأن ع. ج هُوَ واقع الآن، فإن الكاتب يمكن أن يقرر أن الناموس لم يجعل أي شيء كاملاً (عب ٧: ١٩؛

١٠: ١) وانتهت ذبائح ع. ق (قا؛ ١٠: ١٨).

٥. في إنجيل يو يشتبك الْمَسِيح واليهود بشدة حول مسألة الناموس. يَسُوعَ يعلن أنه شخصيًا يظهر إليه، بينما يمثلون هم "العالم" المتمرد. إنهم يقيسونه بالناموس (٧: ٢٣، ٥٢؛ ٨: ٥؛ ١٢: ٣٤)، مقتبسًا فقرات متنوعة مِنَ ع. ق تعامل كناموس)، وهو في المقابل يقيسهم بالناموس. إن لديه معرفة مطلقة عنه، ويبسطه، ويستخدمه ليكشف رياءهم (٧: ١٩؛ ٨: ١٧؛ ١٠: ٣٤؛ ١٥: ٢٥، في الفقرتين الأخيرتين يُسمى مز ٨٢: ٦، ٣٥: ١٩ "نَامُوس").

يطور إنجيل يو الموضوع الاساسي (١: ١٧) أن - كمقارنة مع الناموس المُعطى عبر موسى- المعرفة والحق الظاهران في يَسُوعَ الْمَسِيح يقدمات الوحي الكامل لله. يظهر استخدام الْمَسِيح المتكرر لـ "نَاموسكم" (٨: ١٧؛ قا؛ ١٠: ٣٤) و"ناموسهم" أنَ الابن غير خاضع للناموس. إنه يتهم اليهود باللجوء إلى موسى في التبرير الذاتي ليس إلا؛ لا يحفظ أحد منهم الناموس (٧: ١٩؛ قا؛ رو ٢: ١٧- ٢٤). فيما يتعلق بالشفاء والغفران فإن يعارض يَسُوعَ التحذلق والرضا الذاتي الذي يعامل به القادة الناموس (يو ٧: ٢٣؛ ٨: ٥- ٧). إنه يستخدم كتابات ع. ق ليدعم شهادته لنفسه (قا؛ ٨: ١٧ مع تث ١٩: ١٥؛ يو ١٠: ٣٤ مع مز ٨٢: ٦). اليهود، على النقيض، محظورون مِنَ معرفة إظهار الله الحالي في الْمَسِيح، لأن الكتب لا تمثل شيئًا إلا قوانين وفرائض لهم (يو ٥: ٣٩؛ ١٢: ٣٤).

يظهر المدى الذي قد صار له التعامل مع الناموس أمرًا للمتخصصين ومن ثم شيئًا يُستغل في المناقشة في السنهدريم بعد محاولة مخفقة في القبض على يَسُوعَ. يقول الفريسيون "هَذَا الشعب... لا يفهم الناموس" (يو ٧: ٤٩)، بينما يشير أحدهم - نيقوديموس- إلى تجاهلهم للناموس (٧: ٥١).

تظهر المناظرة القضائية الأخيرة (أمام بيلاطس) على مصير يَسُوعَ التناقض الظاهري التام لاستعباد أخصامه للناموس. اليهود كشعب محتل لم يكن مسموحًا لهم أن ينفذوا عقوبة الْمَوْتِ الموضوعة في خر ٢٠: ٧؛ لا ٢٤: ٦ (قا؛ يو ٥: ١٨). بمطالبة بيلاطس بأن متهمي الْمَسِيح يجب أن يحاكموه وفقًا لشريعتهم انتزع منهم ببراعة اعترافًا بكراهيتهم وأيضًا بعجزهم (يو ١٨: ٣١). يمكن لليهود باللجوء إلى ناموسهم فقط الخاص بموسى (١٩: ٧) أن يحكموا على سجينهم بالموت، ولو بطريقة تعامل ناموسهم بازدراء. لكن برفضهم لوحي الْمَسِيح يجعلوا ذبيحته الطوعية أمرًا واقعيًا. في نفس الوقت لا تقع دينونَة الناموس عليه هُوَ فقط، بل عليهم أيضًا (٥: ٢- ٦).

٦. في ١يو ٣: ٤ يرد مساواة الْخَطِيّة بالتعدي على الناموس (*anomia*) مرتين. وهَذَا لا يدل على بعض الخلق القانوني الجديد لكن يعارض ما يراه الكثير مِنَ الباحثين كهرطقة غنوسية لعدم الْخَطِيّة (رج ١: ٨، ١٠؛ قا؛ ٢بط ٢: ١، ٢). يميز ١يو - ليبطل هَذَا التَعْلِيمَ- بين "خطية للموت" (٥: ١٦ب)، التي تمثل الردة عن الإِيمَانِ الصحيح بيَسُوعَ، ابن الله (٥: ١- ١٢)، و"خطية ليست للموت" (٥: ١٦أ، ١٧)، التي يمكن الاعتراف بها وغفرانها (١: ٩). أولئك الذين يبقون في الإِيمَانِ الصَحِيحِ يعترفون بأنهم يحتاجون مغفرة للتعديات ضد الناموس (*anomia*) وأن مثل هَذَا الغفران متاح لهم. يعتمد كُلّ شيء على الثبات في الْمَسِيح (٢: ١ب؛ ٣: ٦)؛ يفعل مثل هؤلاء الناس إذًا ما يسر الله (٣: ٢٢- ٢٤).

٧. يستخدم يعقوب في مناسبتين العبارة المتناقضة ظاهريًا "نَامُوس الحرية" (١: ٢٥؛ ٢: ١٢)، كلتيهما ترتبطان بتأكيده الفريد ليس على مجرد سماع بل العمل بالْكَلِمَة (١: ٢٢). مِنَ المحتمل أن هذه العبارة تأتي مِنَ الشتات الْمَسِيحِي - اليهودي وتشير بشكل أولي إلى تلك المجموعات الخاصة بأقوال يَسُوعَ، مثل العظة على الجبل (مت ٥- ٧)، التي نُظر إليها كدستور للحَيَاةُ الْمَسِيحِية، فأي شخص يمارسها كان يتحرر مِنَ الخضوع الحرفي لناموس ع. ق. يؤكد يعقوب في كلتا المناسبتين مكافأة الْبَرَكَةِ لأولئك الذين يطيعون الناموس الذي يعطي الحرية.

يوضح السياق السابق ويع ٢: ١٣ أن الرحمة هي العنصر الأساسي في نَامُوس الحرية هذا، والذي يدعوه به أيضًا "الناموس الملوكي" (٢: ٨). يمكن تلخيصه في وصية محبة القريب. أولئك الذين يحفظون هذه الوصية هم أحرار مِنَ خوف الالتزام بحفظ الناموس اليهودي كله بخضوع دقيق لكل وصية مفردة (٢: ١٠- ١١؛ قا؛ غل ٣: ١٠). رغم ذلك يبقى صحيح أيضًا أن أولئك الذين يعاملون هَذَا الناموس الملوكي بلا رحمة بإظهار محاباة يسقطون في النهاية تحت "الحكم... بلا رحمة"، بالضبط كما لو كانوا لم يحفظوا نَامُوس ع. ق (٢: ١٣أ).

التحذير مِنَ النميمة والإدانة (يع ٤: ١١، ١٢) مثل الكثير مِنَ أقوال يعقوب الأخرى لديه أصوله في كُلّ مِنَ ع. ق (لا ١٩: ١٦) وع. ج (مت ٧: ١- ٥؛ قا؛ رو ٢: ٢). وبغض النظر عن مصدره، فإن أهميته تبقى كما هي؛ فأن نتحدث بسوء عن مؤمن رفيق يعني أن نتحدى الناموس ونقع تحت دينونته. مرة أخرى يريدنا الله أن نطيع الناموس، لكن واضع الناموس (*nomothetēs*) والديان هما وَاحِدٌ، والشخص الذي يدين آخَرَ يتعلق في النهاية بمن له الدينونة النهائية (يع ٤: ١٢؛ قا؛ رو ١٤: ٤). الاستخدام المزدوج لـ "وَاحِدٌ" للاسم الإلهي في يع ٤: ١٢ يمكن القارئ مِنَ تحديد ذاتية "واضع الناموس" ككلّ مِنَ الأب والابن. (في موقف يعقوب وبُولُسَ للتبرير الإِيمَانِ والأعمال، ← ٤٤١١).

٨. يقدم أع صورة واضحة للمتناقضات على الناموس التي ظهرت في الْكَنِيسَةِ المبكرة. ظل الكثير مِنَ الْمَسِيحِيين اليهود مخلصين للناموس، لكن كان هناك أيضًا مسيحيون هيلينيون تفكروا في مفاهيم عالمية. كُلّ الاشارات إلى الناموس- فيما عدا ١٥: ٥، ٢٣: ٢٩- توجد في محادثات تتفق جيدًا مع منهج الكاتب التاريخي وتحضر كلا مِنَ الأشخاص والمواقف إلى راحة شديدة. يوجد تواز مذهل بين الاتهامات والاضطهاد التي كان ينبغي على القادة الْمَسِيحِين الهيلينيين أن يواجهوها والمعاملة السيئة ليَسُوعَ. إن التلاميذ في الحقيقة ليَسُوا فوق سيدهم (مت ١٠: ٢٣- ٢٥).

كانت الاتهامات الموجهة ضد الْمَسِيحِيين هي كالآتي: التكلم ضد الْهَيْكَلِ والناموس (أع ٦: ١٣؛ قا؛ ٦: ١١)؛ إقناع الناس بعبادة الله "بِخِلاَفِ النَّامُوسِ" (١٨: ١٣، ضد بُولُسَ فِي كورنثوس)؛ تَعْلِيمَ "الْجميع فِي كُلِّ مكَانٍ" ضد الناس، والْهَيْكَل، والناموس (٢١: ٢٨، ضد بُولُسَ فِي أورُشَلِيمَ؛ قا؛ ٢١: ٢١). يؤكد استفانوس أثناء دفاعه أن الْهَيْكَل ليس مكان سُكنى الله (٧: ٤٨، ٤٩) ويمضي لأبعد من ذلك ليتهم اليهود بعدم حفظ الناموس (٧: ٥٣؛ قا؛ يو ٧:

١٩، ٢٠). يوبخ هَذَا اليهود بقسوة حتى إنه رُجم في الحال (٧: ٥٧- ٦٠). يفتح بُولُسُ على الجانب الآخر- عند الدفاع عن نفسه ضد المتهمين اليهود أمام فستوس- حديثه بتأكيد أنه احتج ليس ضد نَامُوسِ اليهود ولا ضد الهَيْكَلِ (٢٥: ٨).

يسير هَذَا جنبًا إلى جنب مع السياسة التي اعتنقها بُولُسُ منذ وصوله في أورُشَلِيمَ. نظرًا للترحيب به في المدينة بفرح أوضح المَسِيحِيون اليهود أنهم ظلوا غيورين للناموس (أع ٢١: ٢٠) وأشار إلى التقارير الغير مفضلة عنه في التداول، خاصة أنه علم اليهود والمَسِيحِيين اليهود أنه مخلص للناموس (٢١: ٢٤) بالإنفاق على تحرير اربعة رجال ناصريين معوزين، عمل خيري يعتبر تقويًا على نحو خاص بين اليهود. تظهر هذه النصيحة لبُولُسُ وحقيقة أنهم أصروا مرة أخرى على أن المَسِيحِيين الأمميين يجب أن يخضعوا لما يُسمى بالتَعْلِيمِ الرسولي (قا؛ ١٥: ٢٨- ٢٩) أن المجهودات التي تجريها قيادة كَنِيسَةِ أورُشَلِيمَ لحفظ أقصى ولاء لليهود وفي نفس الوقت ألا يفقدوا التواصل مع المَسِيحِية الأممية كما هُوَ محفز مِنَ قبل بُولُسُ.

استجاب بُولُسُ لطلب كَنِيسَةِ أورُشَلِيمَ وسلك كيهود تقي (أع ٢١: ٢٦)ن لكن كونه معروفًا مرة أخرى مِنَ قبل اليهود مِنَ أسيا الصغرى الذين احتجوا عمومًا ضد أنشطة رسالته (٢١: ٢٧، ٢٨) فقد قُتل بعد ذلك بفترة قصيرة. رغم ذلك سمح المدافع عن حقوق العامة للقوات الرومانية لبُولُسُ أن يخاطب الناس بعد القبض عليه، وعندئذ أكد تربيته في الناموس (٢٢: ٣) وولاء حنانيا للناموس (٢٢: ١٢). اتهم بُولُسُ الكاهن الأكبر الذي ضربه أثناء الاستجواب بمخالفة الناموس حتى بينما يحكم بحسبه (٢٣: ٣).

يتضح الموقف الإيجابي تجاه الناموس بحرية بُولُسُ مِنَ الناموس (قا؛ ١كو ٩: ١٩، ٢٠). عرف بُولُسُ أنه كان في خدمة الإنْجِيلِ وهكذا لم يرى تضاربًا بين موقفه الحالي وإصراره على أنه في مقاصد الله للخلاص أبطل الناموس الآن (رو ١٠: ٤؛ قا؛ ١١: ١٣، ١٤). صورة بُولُسُ التي تبزغ مِنَ أع هي للرسول الذي عارض أوامر مسيحية يهودية بأن محظور على المُؤْمِنِينَ الأممين أن يمارسوا الختان ويحفظوا الناموس (١٥: ٨)، لكن أيضًا الذي سلم مفاهيم التَعَالِيمَ الرسولية إلى الكنائس (١٦: ٤؛ قا؛ ١٥: ٢٨، ٢٩)، وأيضًا جعل مساعده (النصف يهودي) تيموثاوس يختتن مِنْ أَجْلِ الْيَهُود (١٦: ٣). في الحقيقة قدم بُولُسُ الْمَسِيح كإكمال التبرير الذي تركه ناقصًا عند الكرازة في بيسيدية أنطاكيَة (١٣: ٣٨).

مِنَ الجدير بالملاحظة أن السلطات الرومانية مالت إلى رفض اتهام عدم الشرعية الموجهة ضد كرازة المَسِيحِيين الأولين وعاملت مثل هذه الأمور كمجرد متناقضات على الناموس اليهودي (مثل؛ غاليون، أع ١٨: ١٥؛ كلوديوس ليسياس، ٢٣: ٢٩).

انظر أيضاً *ethos*، عُرف، عادة (١٦٢١)؛ *stoicheion*، عنصر (٥٧٢٢)؛ *entolē*، وصية، أمر، نظام (١٩٥٣)؛ *grammateus*، الكاتِبُ، كاتبٌ، سكرتيرُ، عالمُ توراتي، معلمُ لشريعة موسى (٧٢٠٨).

٣٧٩٦ *noseō* (مريض، متعلل) ← ٣٧٩٨.

٣٧٩٨ νόσος، νόσος، (*nosos*)، مرض (٣٧٩٨)؛ νοσέω، (*noseō*)، مريض، متعلل (٣٧٩٦)؛ ἄρρωστος، (*arrōstos*)، مريض، عليل (٧٧٩).

ث ي & ع. ق ١. (أ) تحمل *nosos* وَ *noseō* في ث ي معنى المرض، يمرض. يمكن استخدام *nosos* على نحو خاص للكارثة، والعذاب، والجنون. لكن يمكن استخدامها بمعنى مجازي لطاعون يبلي مدينة، أو مرض مزمن للولاية، أو ضعف في الشخصية، أو فساد. ترد *noseō* أكثر تكرارًا مِنَ *nosos* في السياقات العامة وفي التعبيرات العامة.

(ب) رسم اليونانيون، مثل الكثيرون في العالم القديم، ترابطًا بين المرض وهجومات الآلهة الغير مرئية، الذين سعوا لتهدئة غضبهم عبر تقديم الذبائح وممارسات طقسية أخرى. تحولت هذه الناتمة مؤخرًا بواسطة انعكاس نقدي مِنَ الفلاسفة، الذين أوضحوا المرض بمفاهيم أنثروبولوجية، أي أن المرض الخارجي يتوافق مع معاناة داخلية تحتوي على جهل. هكذا ترتبط المداواة الطبية والتَعَالِيمَ الفلسفية والفضيلة ارتباطًا وثيقًا.

٢. (أ) ترد *nosos* في سب ١٣ مرة فقط وَ *noseō* مرتين. يترجم المرض أيضًا بالاسمين *malakia* (← ٣٤٣٣) وَ *arrōstia* (لا ترد في ع .ج). ربما ترجع حقيقة عدم وجود كلمة عامة للمرض في سب إلى ميل ع. ق إلى الاهتمام بالعاميات أقل مِنَ التجليات الملموسة (مثل؛ أمراض جلدية خاصة، قا؛ لا ١٣، ١٤). ربما وجدت إِسْرَائِيلِ أنه مِنَ الصعب اللجوء إلى مفاهيم بحقيقة المرض، لأنه نادرًا ما يوجد أي معرفة لفهم مجازي أو روحاني للمرض.

(ب) تتناسب نظرة ع. ق للمرض مع نموذج الفهم العام للمرض في الشرق الأدنى القديم في أنها - مثل التحررات الجنسية والموت- تنتمي إلى نطاق النجاسة (← *katharos*، ٢٧٥٤). عندما يحدث شفاء ينبغي أن يكون هناك طقس تطهيري متوافق (قا؛ لا ١٣، ١٤؛ لو ١٧: ١٢- ١٤). علاوة على ذلك؛ غالبًا ما ترتبط الْخَطِيّة والمرض معًا (مثل؛ مز ٣٢: ١-٥؛ ٣٨: ٣- ٨، ١٨). يقارن الأنبياء خطية إِسْرَائِيلِ بشخص مريض على نحو مميت (إش ١: ٥، ٦؛ إر ٣٠: ١٢، ١٣). تقود معرفة أن المرض يُقدر به، أو على الأقل يُسمح به، مِنَ قبل يهوه مؤمن ع. ق إلى رؤيته كحكم إلهي على الْخَطِيّة (٢صم ١٢: ١٥- ١٩؛ ٢٤: ١٠- ١٥؛ قا؛ خاصة مع أصدقاء أيوب). يقود الشفاء، على النقيض مِنَ ذلك، إلى الشكر لأجل الغفران (مز ١٠٣: ٣؛ إش ٣٨: ١٦، ١٧).

(ج) تصل عقيدة المعاناة الجزائية إلى أقصى تناغم لها (قا؛ يو ٩: ٢)، لأن الرابيين كانوا قادرين على تسمية الْخَطِيّة التي كانت تتفق مع كُل مرض. رغم ذلك طور اليهود في نفس الوقت مفهوم التأديب المفروض النابع عن المحبة؛ رافق هَذَا الشجاعة لزياة، والصلاة مِنَ أجل، ومساعدة المرضى، لان الله قريب للغاية مِنَ أولئك الذين بهم مرض.

ع. ج ١. ترد *nosos*، (١١ مرة) وَ *arrōstos*، (٥ مرات) معظمها في الأناجيل وأن يحمل الورود الوحيد لـ *noseō*، (١تي ٦: ٤) معنى مجازيًا. يحتفظ ع. ج هكذا بواقعية ع. ق: مشكلة المرض هي في الأساس تلك التي تتعلق بإحالته الملموسة. العناصر الأخرى المأخوذة مِنَ ع. ق هي فكرة تأثير القوى الشّيْطَانِية (لو ١٣: ١١، ١٦؛ ١٦: ٢) والترابط بين المرض والخطية (يو ٥: ١٤؛ ١كو ١١: ٣٠).

٢. رغم أن ع. ج ينظر إلى المرض بين الحين والآخر كعقاب أو حكم إلهي (مثل؛ ١كو ٣٢؛ ٦: ٨) إلا أنه يخاطب أيضًا التأديب النافع الذي ينتج مِنَ محبة الله (عب ١٢: ٤- ١٣؛ قا؛ أم ٣: ١١، ١٢). رغم ذلك فإن النظرة الأولية للعهد الجديد هي أن المرض والشياطين التى تجلب المرض، حتى ولو كان الله يسمح بذلك (أع ١٢: ٢٣؛ ٢كو ١٢:

٧- ٩)، لها علاقة بقوة القوى العدائية التي تعارض حكم الله (مر ١: ٢٣، ٢٤؛ ٣: ٢٧). تتوافق معركة يَسُوعَ ضد المرض مع هذا. لقد كسر الترابط المرعب للخطيئة والمرض (مر ٢: ٥- ١٢) بتأكيده على الغفران وإحضار إشراق مَلَكُوتَ الله بطرد الشياطين وشفاء المرضى (مر ٥: ١- ١٣؛ خاصة لو ١١: ٢٠؛ ← *iaomai*، يشفي، ٢٦١٥).

٣. (أ) يوصف الخطاة في مت ٩: ١٢، ١٣ في قول يُضرب به المثل كأولئك المرضى (قا؛ إش ١: ٥، ٦). الهدف مِنَ رسالة يَسُوعَ في المجيء إلى الأرض هُوَ نقل محنتنا بدعوته إلى التوبة وأعماله المتعلقة بالشفاء.

(ب) يستخدم مت ٨: ١٧ إش ٥٣: ٤ ليلخص خدمة يَسُوعَ المرتبطة بالشفاء: "هُوَ أخذ أسقامنا [*astheneia*] وحمل أمراضنا [*nosos*]". يفسر مت هذه الآية كإشارة إلى إزالة المرض بقوة يَسُوعَ. لقد كانت الْخَطِيّة بالنسبة لكل مِنَ إش ومت السبب الجذري للمرض.

(ج) في يو ٩: ٢- ٣ يُصرف النظر عن سؤال التلاميذ عن سبب عمى الرجل لانه غير ملائم ويوضع محله إشارة إلى هدفه: "التظهر أعمال الله فيه".

(د) يرى بُولُسُ سقمه (٢كو ١٢: ٧- ١٠)؛ قا؛ غل ٤: ١٣، ١٤؛ ← *skolops*، شَوْكَة، ٥٠٢٢)، جنبًا إلى جنب مع الاضطهادات والمتاعب الأخرى (قا؛ ٢كو ١١: ٢٣- ٢٨)، كجزء مِنَ المعاناة الموضوعة على أتباع المَسِيحِ (قا؛ ١: ٥- ٧)، تصبح فيها قوة الله واضحة بعملية جدلية: "لأني حينما أنا ضعيف فحينئذ أنا قوي" (١٢: ١٠).

(هـ) يتوافق استخدام *noseō* في ١تي ٦: ٤ مع الاستخدام الهيليني للفعل. إن الرغبة الشديدة في الجدال والنزاع بشأن الكلمات يشير إلى حالة مرض في الذات الداخلية. بالمثل تنتمي مقارنة الطبيعة المنتشرة للتَعْلِيمَ الزائف مع تقدم ورم سرطاني (٢تي ٢: ١٧) إلى عالم الفكر الهيليني.

انظر أيضاً *astheneia*، ضعف، مرض، سقم (٨١٩)؛ *malakia*، ضعف، نعومة، مرض (٣٤٣٣)؛ *paralytikos*، مشلول (٤١٦٦).

٣٨٠٣ (*notos*، رياح جنوبية) ← ٨٤٧.

٣٨٠٤ (*nouthesia*، تحذير، إنذار) ← ٣٨٠٥.

٣٨٠٥ **νουθετέω**، νουθετέω، (*noutheteō*)، يحذِّر، يُنْذِر (٣٨٠٥)؛ νουθεσία، (*nouthesia*)، تحذير، إنذار (٣٨٠٤).

ث ي & ع. ق ١. *noutheteō* وَ *nouthesia* في ث ي- مشتقتان مِنَ *nous* (عقل) وَ *tithēmi* (يضع)- يصفان ممارسة التأثير على الـ *nous*. يمكن للشخص عن طريق العتاب، والنصيحة، والتحذير، والتذكير، والإرشاد أن يتوجه مِنَ طرق خطأ حتى يُصحح سلوك الشخص. على النقيض مِنَ *didaskō* (يعلم ← ١٤٣٨)، التي تتعلق بتطور وإرشاد الفكر، فإن *noutheteō* تتعلق بإرادة ومشاعر الشخص.

٢. تستخدم سب *noutheteō* في الأدب الحكمي فقط باستثناء ١صم ٣: ١٣ (مثل؛ حك ١١: ١٠؛ ١٢: ٢، ٢٧، يحذر). يرد الاسم ١٦: ٦ فقط، حيث كانت ضربة الحيات أثناء تحذيرات إِسْرَائِيلِ البرية "تحذير" الله للشعب. يحمل الفعل في سفر أيوب المعنى المعلوم ليرشد (أي ٤: ٣). لكن يمكن استخدامه أيضًا بمعنى سلبي (٣٠: ١). يوجد المعنى المجهول الأكثر شيوعًا -يدع نفسه يتعلم- في أيوب أيضًا (٢٣: ١٤؛ ٣٦: ١٢؛ ٣٧: ١٤؛ ٣٨: ١٨).

ع. ج توجد *noutheteō* في ع. ج في رسائل بُولُسُ أع ٢٠: ٣١ فقط، حيث يقرر لوقا حديثًا للرسول يرد الاسم في ١كو ١٠: ١١؛ أف ٦: ٤؛ تي ٣: ١٠ فقط.

عمل بُولُسُ في أفسس كقائد كنسي أمين ونموذجي بحماس متواصل للحَيَاةَ المستمرة للكنيسة، مظهرًا اهتمام لكل فرد و"أنذر بدموع كُلِّ وَاحِدٍ" (أع ٢٠: ٣١). يحذر في أماكن أخرى قادة الْكَنِيسَةِ في كورنثوس كـ "أولاد[ه] الأحباء" (١كو ٤: ١٤). حتى إذا كان ينبغي عليه أن يكتب إليهم بمسحة نصيحة ونقدية فإن هَذَا ينبع مِنَ محبته لهم ولصالحهم.

يستخدم كو ١: ٢٨، ٣: ١٦ *noutheteō* مع *didaskō* في إشارة إلى إِعْلاَنِ المَسِيحِ. ينتمي التحذير والتَعْلِيمَ إلى بعضهما البعض بدون انفصال، كالنظير الثابت للمعرفة. هدف خدمة التَعْلِيمَ والتحذير هذه هُوَ أن يصبح المُؤْمِنِينَ ناضجين في المَسِيحِ.

إن أحد الأعمال الهامة للرسل، وقادة الْكَنِيسَةِ، والشيوخ هُوَ نذر أعضاء الْكَنِيسَةِ، يجب على الْكَنِيسَةِ في الجزء الخاص بها أن تقبل وتعرف هذه الخدمة في محبة (١تي ٥: ١٢). النذر كشكل للمصالحة الروحية هُوَ أيضًا عمل الْكَنِيسَةِ كلها تجاه بعضها البعض (كو ٣: ١٦)، شريطة أن يكون عمل هَذَا لائقًا روحيًا (قا؛ رو ١٥: ١٤). لاَ بُدَّ أيضًا أن يُنذر الأعضاء الفرديين -عند عدم الطاعة- حتى يعون خطأ ما يفعلونه ويرجعون مرة أخرى (١تس ٥: ١٤؛ ٢تس ٣: ١٥). الفشل في الاستجابة على مثل هَذَا النذريمكن أن يؤدي تحت ظروف معينة إلى رفض كامل للشخص الذي يُحذر (تي ٣: ١٠).

ووفقًا لـ أف ٦: ٤ فإن الطريقة الصحيحة لتربية الأطفال هي "بتأديب [*paideia*] الرَّبِّ وإنذاره [*nouthesia*]". لا يتحدد مثل هَذَا النشاط باستخدام أو عدم استخدام مساعدات تَعْلِيمَية معينة، لكن بما إذا كان موجهًا تجاه الرَّبِّ. هاتان الكلمتان المستخدمتان متقاربتان جدًا في المعنى. إنها ليست طريقة تَعْلِيمَية، بل الهدف مِنَ استخدامها هُوَ الذي يميز التربية المَسِيحِية. تستخدم *nouthesia* في ١كو ١٠: ١١ (كما في حك ١٦: ٦) بمعنى تحذير. يجب أن تخدم سلسلة العقوبات التي وقعت على الإِسْرَائِيلِيين بسبب خطاياهم كتحذير للقُراء.

انظر أيضاً *parakaleō*، يَطْلُبُ إلى، يلتمس، يعظ، يُشجع، يعزي (٤١٥١)؛ *epitimaō*، توبيخ (٢٢٠٣).

٣٨٠٨ **νοῦς**، νοῦς، (*nous*)، ذهن، فكر، عقل، فهم (٣٨٠٨)؛ νοέω، (*noeō*)، يفهم، يشعر، يفتكر، يدرك (٣٧٨٣)؛ νόημα، (*noēma*)، فكر، ذهن (٣٧٨٤)؛ ἀνόητος، (*anoētos*)، غبي، أحمق، جاهل (٤٨٥)؛ ἄνοια، (*anoia*)، حُمق (٤٨٦)؛ διανόημα، (*dianoēma*)، فكر (١٣٧٨)؛ διάνοια، (*dianoia*)، فكر، ذهن، بصيرة (١٣٧٩)؛ δυσνόητος، (*dysnoētos*)، عسر الفهم (١٥٥٤)؛ ἔννοια، (*ennoia*)، فكرُ، معرفة، بصيرةُ (١٩٣٦)؛ κατανοέω، (*katanoeō*)، يفطن، يلاحظ، يعتبر، يتأمل، يتطلع (٢٩١٧).

ث ي ١. (أ) تحمل الْكَلِمَةَ اليونانية *nous* معانٍ متنوعة: نزعة، تصميم، فهم، بصيرة، ذهن، عقل. ينتمي الفهم جَنباً إلى جنب مع الشعور والإرادة -مثل القدرة على التفكير- إلى القوى الداخلية لشخص. يمكن أن تشير *nous* أيضًا إلى موقف أخلاقي يتحدد بانعكاس عقل الشخص.

(ب) في الفلسفة والديانة اليونانية جاءت *nous* لتعني ذهنًا أو عقلاً كمصدر الفكر الذي يشمل العالم والوجود البشري. إنه يعي، وينظم، ويتحكم في كُل شيء. تشير *nous* في أفلاطون إلى المبدأ الحاكم للفكر النقي، الأسمى في الثلاثة أجزاء التي للنفس. يتحكم العقل الصَحِيحَ والإلهي في الإنسان وفي العالم، في العالم الصغير والعالم الكبير أيضًا. يشمل العقل الحقيقة. يكمن في عقل الشخص وعيه بالله.

يضع أرسطو الفهم فوق قوى النفس. لقد ميز بين *nous* نظري وَ *nous* عملي. هَذا العقل، أهم جزء في الذهن البشري، خالد وإلهي. هَذا الترابط لـ *nous* والإلهي هُوَ أيضًا مميز للرواقية. العقل هُوَ جوهر الله.

تشتق فئة كاملة مِنَ الكلمات مِنَ الجذر *nous*. *dianoia* مشابه: فكر، فكرة، تصميم، خطة؛ يمكن أيضًا أن تعني باعث أبعد. تعني *dianoia*، فعل التفكير أو القدرة على التفكير والتأمل، هُوَ القوة الفلسفية الخاصة للفكر في تناقض مع الإدراكات والمشاعر الحسية. *dianoia* تعني أيضًا طريقة التفكير، حسم نية، قصد، عزم. *ennoia* كانت تعني في الأصل فعل الفكر، ثم النتيجة: فكر، إدراك، بصيرة، حسم. تعني *ennoia* في الفلسفة اليونانية فكرة، مفهوم (مثل؛ مفهوم الوقت، إدراك الجميل) *noēma* هُوَ ما يفكر، أيضًا مفهوم، خطة. معنى مشابه *anoia* حماقة، نقص فهم. ميز أفلاطون بين نوعين مِنَ نقص الفهم: ذلك الذي ينتج عن الجنون وذلك الذي ينتج عن نقص التَّعْلِيمَ.

٣. يتطابق مع هذه الأسماء مجموعة مِنَ الأفعال التي تعطي تعبيرًا لعملية التفكير وللفكر نفسه. كانت *noeō* في الأصل تعني يدرك بفهم، متضمنة كلاً مِنَ الانطباعات الحسية والفكرية. في فلسفة بارمينيدس يتطابق الفكر والكيان تقريبًا. *katanoeō* هي صيغة قوية لـ *noeō* وتعني يوجه ذهن شخص تجاه شيء، يلاحظه. لذا يمكن أن تعني يلاحظ، يمتحن، يدرك، يفهم.

٤. تعني الصفة الفعلية *noētos* مُدرك بالعقل؛ عكسها هُوَ *anoētos*، غير مدرك بالفعل، غير مُتخيل؛ أيضًا عديم الحس، أحمق، مشيرة إلى نقص الفهم والإدانة. *dysnoētos* تعني صعب الفهم.

ع. ق ١. (أ) بالمقارنة بالدور المركزي الذي تلعبه *nous* في عالم الفكر اليوناني فإنه مِنَ المدهش مدى قلة استخدام فئة هذه الكلمات في سب. أكثر كلمة شائعة هي *dianoia*، (٧٥ مرة)، في حين أن *nous* و*noeō* يرد كُلّ منهما حوالي ٣٥ مرد فقط، والمشتقات الاخرى أقل أيضًا. يرتبط هَذا الاستخدام الشحيح لهذه الكلمات في سب بحقيقة ان العبرية لا يوجد فيها لفظ مساوٍ لـ *nous* اليوناني. تترجم العبرية *ieb* أو *lēbāb* في سب ٦ مرات بـ *nous*، (مثل؛ خر ٧: ٢٣؛ إش ١٠: ٧ب) و٣٨ مرة بـ *dianoia*، (مثل؛ تك ٨: ٢١؛ خر ٣٥: ٢٢؛ إش ٣٥: ٤)، لكن باقي الوقت (حوالي ٨٠٠ مرة) بـ *kardia* قلب (← ٢٨٤٠). بمعنى آخَرَ فإنه في فكر ع. ق يمثل القلب مركز العمليات الفكرية. يوضح هَذا أن الفكر يكمن داخل مملكة القرارات الأخلاقية. مِنَ الاستخدامات الغير شائعة لـ *nous* ترجمتها بـ *rûah*، روح (إش ٤٠: ١٣).

(ب) تنقل *ennoia*، (١٣ مرة) كلمات عبرية متنوعة، خاصة في أم (١: ٤؛ ٢: ١١؛ ٣: ٢١؛ ٤: ١؛ ٥: ٢؛ ٨: ١٢؛ ١٦: ٢٢؛ ١٨: ١٥؛ ١٩: ٧؛ ٢٣: ٤، ١٩؛ ٢٤: ٧؛ حك ٢: ١٤). تعني كُلّ المتساويات العبرية فهمًا، حكمة، معرفة، رغم أنه ليس المعنى النظري للمفهوم.

(ج) تظهر *noēma*، (٣ مرات) في سب بمعنى نية شريرة، مؤامرة (سي ٢١: ١١؛ با ٢: ٨؛ ٣مك ٥: ٣٠). يمكن أن تعني *dianoēma* فكرًا حكيمًا، بصيرة (أم ١٤: ١٤؛ ١٥: ٢٤؛ إش ٥٥: ٩) أو ذلك العنصر الذي في الشرير الذي يقرر أن يعبد الأوثان (حز ١٤: ٣، ٤).

(د) *anoia*، (١٤ مرة) تعني نقص الفهم، حماقة، خاصة بمعنى أخلاقي (أم ١٤: ٨؛ ٢٢: ١٥)، أو حتى شر (٢مك ٤: ٦، ٤٠؛ ١٤: ٥؛ ١٥: ٣٣).

(هـ) لا يعرف علم الانثروبولوجيا شيئًا عن التقسيم اليوناني للنفس إلى ثلاثة أجزاء لذلك لا يصبح الفهم البشري في الطليعة. يقطن الفهم مع الإرادة ويهدف إلى تأمل نظري أقل مما يهدف إلى سلوك صحيح. هكذا ينتشر المحيط الفكري بأكثر رسوخًا في الشخص كله، جسد ونفس، أكثر مما في الفكر اليوناني.

في حين أن الكلمات التي في فئة كلمة *nous* أكثر تكرارًا في أدب الحكمة إلا أنها تقل في الكتابات اليونانية لـ سب (وبخاصة مك). بمعنى آخَرَ فإن مفهوم *nous* لم يدخل تقليد ع. ق حتى الأبوكريفا، الذي يمكن أن يتحدث عن الحفظ في العقل (٢مك ١٥: ٨)، وعقل فاهم (٤ مك ١: ٣٥؛ ٢: ١٦)، وعقل بريء (حك ٤: ١٢). *dianoia* في أدب ما بين العهدين تعني روحًا، عقلاً، وعيًا، تصميمًا، وبخاصة بمعنى أخلاقي. يكتب أفلاطون عن *dianoia* بنفس الطريقة كما يفعل لـ *nous*- العنصر الإلهي في الجنس البشري، والذي يجعلنا خالدين.

٢. (أ) يظهر العنصر الفكري لفئة هذه الْكَلِمَة بوضوح في استخدام الفعل *noeō*، لأنه يرجع إلى العبرية *bîn*، يفهم، يدرك، يلاحظ (مثل؛ أم ٢٠: ٢٤؛ إر ٢: ١٠)، أو *śākal*، يفهم، يتبصر (مثل؛ أم ١: ٣؛ إر ١٠: ٢١). البصيرة والفهم يعنيان في ع. ق عملية المحاكمة واستكشاف علاقة الأشياء ببعضها البعض. الاختلاف عن الفكر اليوناني هُوَ أن هذه البصيرة لا يُنظر إليها كتحقيق مستقل لاستخدام قدرة الشخص النقدية، بل كعطية مِنَ يهوه. كُلّ المعرفة الحقيقية تأتي مِنَ الله.

(ب) تستخدم *katanoeō*، (٣٠ مرة) في سب بمعنى يلاحظ، يرى، ينظر إلى مثل؛ خر ١٩: ٢١؛ مز ٢٢: ١٧؛ إش ٥: ١٢). يمكن أيضًا أن تعني جاسوسًا، حارسًا (مثل؛ مز ٣٧: ٣٢). يستخدمها بمعنى تأمل متوسط، بالإشارة إلى جمال فكرة.

(ج) تعني *anoētos*، أحمق، بدون عقل (تث ٣٢: ٣١؛ أم ١٥: ٢١؛ ١٧: ٢٨؛ سي ٢١: ١٩)، الجنون، الأحمق (سي ٢١: ١٩، ٢٠؛ ٤٢: ٨).

٣. (أ) نجد في كتابات فيلو كُلّ عناصر المفهوم اليوناني لـ *nous* رغم ذلك يدخل العنصر السري للفكر والفهم لتأكيد أقوى مما في ث ي. الله هُوَ العقل وراء كُلّ الأشياء، العقل العالمي الكامل. نظرًا لأن العقل يُلهم مِنَ قبل الله فإنه يقود إلى معرفة الله. تمثل الغمرة لله، المنقولة بروح الله عند فيلو أهمية أكبر مِنَ معرفة الله المكتسبة بالعقل.

(ب) ينتمي الفهم والبصيرة بالنسبة لجماعة قمران إلى الله وأبناء النور فقط. سوف تنتهي أسرار بصيرة وحكمة الله الشر في الوقت المعين (انج ٤: ١٨، ١٩). أولئك الذين سينضمون إلى الجماعة لاَ بُدّ أن تُمتحن بصيرتهم أولاً (وثص ١٣: ١١). تسبح التراتيل القمرانية الله، الذي زود نفسه بالبصيرة كي يدرك عجائبه وأعماله القديرة (مد ١١: ٢٢، ٢٣؛ ١٢: ١٣؛ ١٣: ٩).

ع. ج ١. إذا ما سار الشخص مدققًا بالإحصائيات فإن فئة كلمة *nous* لا تلعب دورًا بارزًا في ع. ج. ترد *nous*، ٢٤ مرة فقط، *noeō* و*katanoeō*، ١٤ مرة لكل منها، والكلمات الأخرى أقل أيضًا. رغم ذلك فإن هذه النظرة الإحصائية تُعطي انطباعًا خاطئًا. الحقيقة هي أن مفهوم *nous* له مكانة سطحية في الأناجيل (لكن قا؛ لوقا- أع، الذي يستخدم *katanoeō*، ٨ مرات) وفي الرسائل العامة للعهد الجديد. لكننا نجد هذه المصطلحات الفنية الهيلينية أكثر تكرارًا في بُولُسْ (ترد *nous*، ٢١ مرة مِنَ ضمن ٢٤ مرة). لم يكن الرسول هُوَ الرابط التاريخي بين الْكَنِيسَةِ المبكرة وبيئتها الهيلينية فحسب، بل أيضًا يعتبر العلاقة اللاهوتية الأساسية بين الإِيمَانِ والمعرفة. رغم أنه اعتنق مفاهيم وطرق صياغة مشاكل مِنَ الهيلينية إلا أنه رفض محاولات يونانية لحلها وأنزل العقل إلى مكانته الملائمة والغير قابلة للتحويل، محددًا ومحررًا إياه عن طريق الإِيمَانِ الْمَسِيحِي.

ربما يقال ان ع. ج يعطي فئة هذه الْكَلِمَة تفسيرها الخاص. تُرفض

جميع هذه الكلمات بالإرادة على نحو أكثر رسوخًا، والفهم المتحدث عنه هُوَ فهم الله وإرادته في الخلاص، فهم الكَلِمَة في الكتاب المقدس والوعظ. يصبح الفهم نفسه تصميماً، وموقفًا وهكذا وجهة نظر للإيمان.

٢. (أ) يعني الاسم *nous* ذهن، قدرة الإدانة، البصيرة (مثل؛ ٢تس ٢: ٢). لكن هَذَا الفهم هُوَ فهم ديني، مقدرة دينية للإدانة، يقف جنبًا إلى جنب مع الوعي (تي ١: ١٥). هي لفظ مواز للإيمان، والذي يعني في الرعويات نفس الشيء كديانة: المعلمون الكذبة مفسدين في فطنتهم ولا ينبغي الثقة فيهم في أمور الديانة الْمَسِيحِية (٢تي ٣: ٨؛ قا؛ أيضًا ١تي ٦: ٥).

يكتب بُولُس في رو ٧: ٢٣ "وَلَكِنِّي أَرَى نَامُوساً آخَرَ فِي أَعْضَائِي يُحَارِبُ نَامُوسَ ذِهْنِي [*nous*] " يستمر في ٧: ٢٥ "إِذاً أَنَا نَفْسِي بِذِهْنِي [*nous*، أي فهمي] أَخْدِمُ نَامُوسَ اللهِ وَلَكِنْ بِالْجَسَدِ نَامُوسَ الْخَطِيَّةِ" هَذَا الـ *nous* هُوَ نفس الشيء مثل الشخص الداخلي أو *egō*، الذات الحقيقية، الذي يمكن أن يميز بين الصلاح والشر. توافق الذات مع الناموس على أنه صالح؛ إنها تتمنى أن تتمم الناموس. لكن يحارب ضد هَذَا الناموس، نَامُوس الفهم الديني، الناموس الآخر للخطية. *nous* هنا هُوَ المعرفة الدينية والبصيرة اللذان يكرمان ويدركان نَامُوس الله.

الفهم بمعنى القدرة على البصيرة الدينية هُوَ المقصود به في أف ٤: ١٨ مِنَ *dianoia*، نقرأ هنا عن ظلمة فهم الشخص -متواز- اتفاقيًا- مع عبث *nous*، نقرأ على الجانب الإيجابي عطية الفهم، القدرة على إدراك الحقيقة الدينية، التي عن طريق الْمَسِيح يتمكن الْمَسِيحِيون مِنَ بصيرته الذي هُوَ حق، أي الله (١يو ٥: ٢٠).

(ب) تقترب *dianoia* في المعنى مِنَ *nous* وتعني القدرة على التفكير، قدرة المعرفة، الفهم؛ ثم الذهن، وبخاصة نزعة. يختلف استخدام ع. ج عن الفلسفة اليونانية لكن قريب مِنَ ذلك الخاص بـ سب. يظهر هَذَا باستشهادات ع. ق تقف فيها *dianoia* في تواز مع *kardia*، قلب (عب ٨: ١٠؛ ١٠: ١٦، مِنَ إر ٣١: ٣٣؛ ← *kardia*، ٢٨٤٠؛ انظر أيضًا لو ١: ٥١). عندما تأتي *dianoia* أن تعني في بعض السياقات قوة النزعة أو الإرادة وهكذا تكتسب صفة دينية. إنه الوعي الروحي، النزعة، موقف الإيمان. يمكن أن يكون مخلصًا (٢بط ٣: ١)، لكن يمكن أيضًا أن يكون عدائيًا (كو ١: ٢١). يمكن أن يكون مجازيًا ممنطق الأحقاء (١بط ١: ١٣).

(ج) بالتشابه يستخدم ع. ج *ennoia* بمعنى موقف شخص. إنها توجد جنبًا إلى جنب مع *enthymēsis*، أفكار (← *thymos*، ٢٥٩٦)، مع حالة المضاف إليه "القلب" (عب ٤: ١٢). يوصي بطرس الْمُؤْمِنِينَ بأن يسلحوا أنفسهم بنفس الفكر الذي امتلأ به الْمَسِيح عندما تألم (١بط ٤: ١).

(د) توجد *noēma* في بُولُس فقط (٥ مرات في ٢كو، مرة في في). إننا نجد هنا أيضًا معنى دينيًا: فهم الإرادة الإلهية تجاه الخلاص، أو الفكر المتعلق بهذا الموضوع. يمكن إفساد هَذَا الفكر، لذلك لا يعود يتعلق ببساطة بالْمَسِيح (٢كو ١١: ٣). إنه يمكن أن يتقسى ويتعذر بلوغه لكلمة الله وفهم الكتاب المقدس (٣: ١٤). يمكن أن يصبح أعمى فلا يدرك الاستنارة التي تأتي مِنَ إنجيل مجد الْمَسِيح (٤: ٤). الرسول -بسلطان مكانته ورسالته- يُدخل ضمن نطاق عملة أن يأسر كُل فكر حتى يخضع، ليس له، بل للمسيح (١٠: ٥). *noēma* هكذا هي القدرة العامة للإدانة، التي تأخذ قرارات وتعلن أحكامًا صحيحة أم خطأ، اعتمادًا على التأثيرات التي تُعرض لها. يشير الجمع في ٢: ١١ إلى خطط الشَّيْطَان.

يحث الرسول قارئيه في ذروة في على الفرح المستمر، والصبر، والحرية مِنَ الاضطراب بالتعهد بكل شيء إلى الله في الصلاة. بعد ذلك يضيق: "وسلام الله الذي يفوق كُلّ عقل يحفظ قلوبكم وأفكاركم [*noēma*] في الْمَسِيح يَسُوعَ" (٤: ٧).

(هـ) تظهر *dianoēma* في لو ١١: ١٧ فقط، حيث تشير إلى الأفكار العدائية. يستخدم المتوازي في مت ١٢: ٢٥ *enthymēseis*، أفكار، ويشير إلى الْفَرِّيسِيِّينَ (قا؛ ٩: ٤).

(و) *anoia* هي نقص الفهم، غياب *nous* و*dianoia*. أولئك الذين ليس لديهم إدراك لعمل يَسُوعَ تجاه إنسان مريض في السبت (لو ٦: ١١). إنهم لا يفهمون العمل الخلاصي لله في الْمَسِيح. ستتضح حماقة الْمُعَلِّمِينَ الكذبة (٢تي ٣: ٩).

٣. (أ) يعني الفعل *noeō* يدرك، يعرف بمعنى ديني، بإشارة خاصة إلى الله، وأعماله، ومشيئته. يظهر وضع *noeō* و*kardia* -قلب- بجانب بعضهما البعض في اقتباس مِنَ إش ٦: ١٠ أن *noeō* يُنظر إليها كحمل للقلب، إدراك روحي (يو ١٢: ٤٠). وفقًا لبُولُس فإنه مِنَ خلال الخليقة المرئية "تُرَى أُمُورُهُ [الله] غَيْرُ الْمَنْظُورَةِ وَقُدْرَتُهُ السَّرْمَدِيَّةُ وَلاَهُوتُهُ مُدْرَكَةً بِالْمَصْنُوعَاتِ حَتَّى إِنَّهُمْ بِلاَ عُذْرٍ" (رو ١: ٢٠؛ قا؛ حك ١٣: ٤، ٥). يعتمد هَذَا الإدراك في النهاية على الإيمان. طالما أن العالم خُلق بكلمة الله فإن بالإِيمَانِ وحده يمكن أن "نفهم" (عب ١١: ٣).

التعبير الاعتراضي "ليفهم القارئ" (مت ٢٤: ١٥)، داعيًا القارئ إلى فهم النص بطريقة صحيحة، يستخدم *noeō* بمعنى فهم الخطة الإلهية للخلاص. يثق بُولُس في أف ٣: ٤ أن الكَنِيسَةِ ستنال الفهم الروحي (*noeō* مع ٥٣٠٤ ← *synesis*) للخطة الإلهية السرية التي يعلنها في كتاباته.

(ب) يتبع استخدام *katanoeō* -يرى ويدرك، يعاين- نموذجًا مشابهًا. القذى الذي في عين الأخ تُرى أما الخشبة التي في عينيك يجب أن "تفطن لها" (لو ٦: ٤١؛ قا؛ مت ٧: ٣). يظهر لو ٢٠: ٢٣ أن *katanoeō* تتضمن ما يحدث خلف الكواليس. بنفس الطريقة يؤكد عب ٣: ١ على أننا لا يجب أن ننظر للشكل الخارجي ليَسُوعَ، بل إلى جوهره، رسول الله، الكاهن العالي الحقيقي، الهدف الملائم للإيمان الْمَسِيحِي. إننا نوصي بأن نركز اهتمامنا على صمودنا كمسيحيين، والعمل في المحبة، والأعمال الصالحة، والرفقة المتبادلة (١٠: ٢٤).

(ج) الـ *anoētos* هُوَ الشخص الذي ينقصه الفهم، والمعرفة، والبصيرة الروحية، مثل هؤلاء الناس هم "الجهلاء" (رو ١: ١٤)، عكس *sophos*، حكيم. الغلاطيون، الذين لا يفهمون الحرية التي أعطاها لهم خلاصهم، هم *anoētoi*، أغبياء (غل ٣: ١، ٣). كذلك التلاميذ الذين لا يفهمون خطة الله للخلاص، جاهلين مَوْتِ يَسُوعَ (لو ٢٤: ٢٥)؛ إنهم لا يفهمون ع. ق ووعوده عن المسيا.

(د) ترد *dysnoētos* -صعب الفهم- مرة واحدة فقط في ع - (٢بط ٣: ١٦)، حيث تشير إلى فقرات صعبة في رسائل بُولُس.

٤. (أ) يحمل فهم *nous* الشخص إشارة خاصة لكتب ع. ق. فتح الْمَسِيح القائم أذهان التلاميذ حتى يمكنهم أن يفهموا الكتب (لو ٢٤: ٤٥). يعرف أولئك الذين لديهم فهم معناه الحقيقي والطرق التي يظهر الله بها نفسه هناك" بمعنى آخَرَ فإنهم يعرفون أسرار الخطة الإلهية (رؤ ١٣: ١٨؛ ١٧: ٩). *nous* و*sophia* هنا -الفهم والحكمة- تعبيران قابلان للتبادل. أعطيت الحكمة الإلهية لأولئك الذين هم روحانيون.

(ب) يتحدث رو ١١: ٣٤ عن *nous* الله، عن خطته للخلاص: "لان مَنْ عرف فكر الرَّبِ؟" (قا؛ إش ٤٠: ١٣، ١٤). نقرأ في ١كو ٢: ١٦ مرة أخرى عن *nous* الرَّبِ، عن خطته ليخلص الجنس البشري (أيضًا مقتبسًا إش ٤٠: ١٣). يضيف بُولُس بعد هَذَا الاقتباس: "وأما نحن فلنا فكر الْمَسِيح". يتوافق هَذَا مع ١كو ٢: ١٢، أن الْمَسِيحِيين قبلوا الروح مِنَ الله كي يعرفوا ما أعطاهم الله.

يجب علينا أيضًا في هَذَا السياق أن نعتبر ملاحظات بُولُسَ عن التكلم بألسنة. الشخص الذي يتكلم بألسنة ممتلئ بالروح. لذا فإن روح الشخص تصلي وأما الـ "[الذهن] [*nous*] فهو بلا ثمر" (١كو ١٤: ١٤). يقارن بُولُسَ أيضًا بين التكلم بالذهن والتكلم بألسنة (١٤: ١٩). لاحظ -بالطبع- أن التكلم بالذهن هُوَ أيضًا عمل الروح. حتى حينما يتم الفصل بين الروح والذهن (١٤: ١٤) فإن هَذَا ما هُوَ إلا موضوع حالتين مختلفتين لعمل الروح. ما يوصف في ١٤: ٢٤- توبيخ عندما يدخل جماعة الْمُؤْمِنِينَ- هُوَ اختبار واع، نتيجة القدرة التنبوية التي يمكن إدراكها.

(ج) *nous* بمعنى الفهم الصَحِيحَ تقود إلى موقف صحيح للذهن. الوثنيون لديهم موقف أحمق للذهن لأنه ينقصهم المعرفة الصحية (أف ٤: ١٧). على النقيض مِنَ ذلك ينبغي على الْمَسِيحِيين أن يتجددوا بروح ذهنهم (٤: ٢٣). يؤيد الروح ويملأ ذهن الْمَسِيحِي. يبدأ الجزء الوعظي مِنَ رو بالأمر بالتغيير بتجديد الذهن (١٢: ٢)، لذلك ربما يقتنع كُلّ وَاحِدٌ بقراراته ومعرفته (١٤: ٥). يحتكم بُولُسَ إلى الكورنثيين المكتفين بالانشقاقات، كي يستمروافي فكر وَاحِدٌ ورأي وَاحِدٌ (١كو ١: ١٠).

انظر أيضاً *phronēsis*، أسلوب تفكير، حالة عقلية، ذكاء، فطنة (٥٨٦٠)؛ *synesis*، كلي الإدراك، فهم، بصيرة، دراية (٥٣٠٤)؛ *epistamai*، يعرف، يفهم، يعلم (٢١٧٩).

٣٨١١ **νύμφη** ،νύμφη (*nymphē*)، عروس (٣٨١١)؛ νυμφίος ،(*nymphios*)، عريس (٣٨١٢)؛ νυμφών، (*nymphōn*)، قاعة العرس، العرس (٣٨١٣).

ث ى & ع. ق ١. تعني *nymphē* في ث ي العروس أو الخطيبة. يمكن أن ينطبق هَذَا اللفظ على عذراء، فتاة صغيرة، عروسة في زفاف، أو زوجة صغيرة بالتشابه تعني *nymphios* الخطيب، أو زوج صغير. *nymphē* هي أيضًا تعبير للألهة المؤنثة التي لها مكانة أقل.

تستخدم صورة العريس والعروسة في الهيلينية وبخاصة في الغنوسية لعلاقة الـ *sōtēr*، المخلص، بالبشرية، وتؤخذ في مفهوم زواج مقدس. أعد هَذَا الطَرِيقُ إلى التهيج الجنسي والزنى المقدس.

٢. يشير ع. ق أحيانًا إلى عادات سبقت حفل الزفاف (مثل؛ ٢٤: ٥٩-٦٧؛ يش ١٥: ١٨، ١٩؛ قض ١٤؛ إش ٦١: ١٠؛ نش). كان يمكن للفتاة أن تتزوج في سن الثانية عَشَرَ مِنَ شاب في سن الخامسة عَشَرَ في حين أن الاختبار الشخصي ربما لعب دورًا إلى حد ما إلا أن الموافقة بين علئلتيهما كانت شيئًا أساسيًا ومن ثم يمكن لـ *nymphē* أيضًا أن تعني كنة (زوجة الابن).

يشير ذكر العروسة في طليعة فقرات ع. ق إلى الفرح الذي يكنه كُلّ منهما للآخر. يجد هَذَا أفضل تعبيراته في نشيد الأنشاد، الذي رآه الكثير مِنَ اليهود كمجاز للعلاقة بين يهوه وشعبه (قا؛ أيضًا إش ٦١: ١٠؛ ٦٢: ٥؛ إر ٧: ٣٤؛ ١٦: ٩). ينطبق هَذَا الفرح استعاريًا على العلاقة بين يهوه وإِسْرَائِيلِ، خاصة للعبادة التي تتهلل فيها الْكَنِيسَةِ بيهوه كالملك الأبدي وخالق مملكة السلام في صِهْيَوْنَ (قا؛ مز ٤٥؛ إش ٦٠: ١- ٩). تتفق هذه الصورة مع لقب إسرائيل كعروس يهوه (إش ٤٩: ١٨؛ ٦٢: ٥؛ إر ٢: ٢).

ع. ج تستخدم *nymphē* على نحو حصري تقريبًا كاستعارة في ع. ج. تعني في مت ١٠: ٣٥، لو ١٢: ٥٣- كما في الاستخدام اليهودي- كنة يمكن للعروس أيضًا أن تُسمى *gyne* ("امرأة" ← ١٢٢٢)، لأن القوانين اليهودية الخاصة بالزواج كانت تنظر للفتاة المخطوبة على أنها زوجة (انظر مت ١: ٢٠، ٢٤؛ رؤ ١٩: ٧؛ ٢١: ٩). *nymphios* في ع. ج تعني زوجًا، حرفيًا ومجازيًا (مت ٢٥: ١، ٦؛ يو ٢: ٩؛ ٣: ٢٩؛ رؤ ١٨: ٢٣). كان "بنو العرس" أمرًا أساسيًا لنجاح الطقس الاحتفالي (مت٩: ١٥؛ مر ٢: ١٩، ٢٠؛ لو ٥: ٣٤).

١. فترة الزفاف -هي وقت فرح. يرفض يَسُوعَ في مت٩: ١٥؛ مر ٢: ١٩، ٢٠؛ لو ٥: ٣٤ الحاجة إلى الصوم في الوقت الحالي؛ فقد كان وقت حضور المسيا يُقارن على نحو شائع بالزفاف (إش ٦٢: ٥)؛ مع يَسُوعَ أشرق العصر المسياني. لذلك امتلأ التلاميذ بالفرح. ينتمي مَثَل العشر عذارى (مت ٢٥: ١-١٣) أيضًا إلى هَذَا الوضع، رغم أنه أيضًا مثل دينونة يؤكد علىالاحتياج إلى اليقظة والانتظار. ينطبق متوازي ع. ق للعريس والعروس رامزًا إلى إِسْرَائِيلِ ويهوه- هنا على الْكَنِيسَةِ ويَسُوعَ.

٢. توصف العلاقة بين يوحنا المعمدان ويَسُوعَ في يو ٣: ٢٩، ٣٠ مثل تلك الخاصة بـ "صديق" العريس، الذي كان دوره ذلك الخاص بأعظم إنسان. يبدأ العصر الأخير مع يَسُوعَ، لكن الصديق يعد الطَرِيقُ له ولا يجد فرحًا أعظم مِنَ رؤية حدوث الزفاف.

٣. تنطبق صورة (رغم أن المفردات لا تنطبق) العريس والعروس على المسيح والكنيسة في ٢كو ١١: ٢. يقدم بُولُسَ الْمُؤْمِنِينَ "عذراء عفيفة" لزوجها الوَاحِدٌ، للمسيح (← *parthenos*، ٤٢٢١). لكنه يخاف مِنَ أنهم يُخدعون مِنَ التكريس النقي، كما انخدعت حواء (١١: ١٣). تنطبق صورة الزواج أيضًا على الْمَسِيحِ والكنيسة في أف ٥: ٢٢- ٣٢ (← *gameō*، ١١٣٨).

٤. نجد في رؤ ١٩- ٢٢، الذي يصف الإكمال الأخير، عروس الْكَنِيسَةِ تنتظر عريسها السماوي، يُسمى هنا حمل الله. يقف الفرح مرة أخرى في الطليعة (١٩: ٧، ٩). تتهلل الْكَنِيسَةِ وتزين نفسها لترحب بالْمَسِيحِ كربها (٢١: ٣، ٩- ٢١). إنها أُورُشَلِيمَ السمائية، الْكَنِيسَةِ الأخروية، التي تشتاق مثل عروس للإتمام الأخير لوجودها وتصرخ "تعال أيها الرَّبِّ يَسُوعَ" (٢٢: ١٧، ٢٠).

انظر أيضاً *gameō*، يتزوج، يزوج، تزوج، زواج، متزوج (١١٣٨)؛ *moicheuō*، يزني (٣٦٥٨)؛ *koitē*، فراش، سرير، فراش الزوجية، حبلى (٣١٣٠)؛ *hyperakmos*، تجاوز، ناضج أكثر مِنَ اللازم، يبدأ بالخبو، أو إنفعالي أكثر مِنَ اللازم (٥٦٤٤).

٣٨١٢ (*nymphios*، عريس) ← ٣٨١١.

٣٨١٣ (*nymphōn*، قاعة العرس، العرس) ← ٣٨١١.

٣٨١٤ (*nyn*، الآن) ← ٢٧٨٩.

٣٨١٥ (*nyni*، الآن) ← ٢٧٨٩.

٣٨١٦ **νύξ** ،νύξ (*nyx*)، ليل، ليلة، ليلاً (٣٨١٦).

ث ي & ع. ق تعني *nyx* -ليل- الفترة التي بدون ضوء الشمس التي تنقسم إلى ثلاثة أو أربعة هزع. وهي تعني مجازيًا الظلام، الغموض، العمى، اللاقوة، الْمَوْتِ. في ث ي ترى أحيانًا فقط بطريقة إيجابية (أي كوقت إنعاش في النوم). بشكل عام فإن الليل مشئوم ويجلب الخوف.

يمكن أن تشير *nyx* في ع. ق ببساطة إلى الوقت (مثل؛ تك ٧: ٤؛ يون ١: ١٧= سب ٢: ١). لكن يمكن أيضًا أن تكون ساعة الرعب (قا؛ *nykterinos* في مز ٩١: ٥) ووقت السُكر (تك ١٩: ٣٣)، واللصوص (إر ٤٩: ٩ = سب ٢٩: ٩)، والأثام الجنسية (قض ١٩: ٢٥)، والقتل (نح ٦: ١٠)، الممارسات السرية (١صم ٢٨: ٨). يميل الشخص في الليل على نحو خاص إلى القلق ومحاربات الشرير (أي ٧: ٣؛ مز ٦: ٦). ومع ذلك فـ *nyx* تعني وقت الله أيضًا، عندما يظهر الطَرِيقُ بعامود نار (خر ١٣: ٢١) ويعرّف نفسه في الأحلام (تك ٢٠: ٣) والرؤيا (دا ٧: ٢؛ زك ١: ٨). لن يكون في اليوم الأخير، عندما يتم الخلاص، ليل مرة أخرى (١٤: ٧).

ع. ج ترد *nyx* في ع. ج ٦١ مرة، عادة كإشارة للوقت. سار يَسُوعَ على الْمَاءِ في الهزيع الرابع مِنَ الليل (مت ١٤: ٢٥). لقد قضى الليل يصلي (لو ٦: ١٢، *dianyktereuō*). اختار نيقوديموس هدوء الليل لزيارته ليَسُوعَ (يو ٣: ٢). *nyx* هي أيضًا ساعة الهروب (أع ٩: ٢٥)، والخيانة (يو ١٣: ٣٠)، والإنكار(مت ٢٦: ٣٤). *nyx* هُوَ وقت نشاط القوى الإلهية خاصة في أع: عندما يصنع الملائكة خدماتهم (٥: ١٩؛ ١٢: ٦، ٧؛ ٢٧: ٢٣؛ قارنمع لو ٢: ٨، ٩)، عندما يتحدث الله في رؤيا (قا؛ أع ١٦: ٩؛ ١٨: ٩؛ ٢٣: ١١)، وعندما يرشد في أحلام (قا؛ مت ٢: ١٢، ٢٢).

يمكن أن تحمل *nyx* مجازيًا معنى *skotia*، ظلام، لتصف التغرب عن الله أو الْمَسِيح (يو ٩: ٤؛ ١١: ١٠). يقارن بُولُسُ بسمة مشابهة بين *nyx* و*hēmera*، يوم، في ارتباط بعصر الخلاص الذي أشرق في يَسُوعَ الْمَسِيحِ (١تس ٥: ٥- ٧؛ انظر أيضًا رو ١٣: ١٢). أولئك الذين يلتصقون بالْمَسِيحِ لم يعودوا تحت لعنة الليل (١تس ٥: ٥) لكنهم ساهرين (٥: ٦؛ قا؛ ١كو ١٦: ١٣؛ ١بط ٥: ٨). عندما يأتي اليوم الأخير "كلص في الليل" (١تس ٥: ٢؛ قا؛ لو ١٧: ٣٤)، سينتهي الليل (رؤ ٢١: ٢٥): "لأن الرّبّ الإله ينير عليهم {شعبه}" (٢٢: ٥).

انظر أيضاً *skotos*، ظلام، ظلمة (٥٠٣٠).

٣٨٢٠ Nῶε ،Nώε، (*Nōe*)، نوح (٣٨٢٠).

ع. ق ١. كان نوح العاشر في سلسلة نسب آدم (تك ٥: ٢٨، ٢٩) ويبرز كبطل قصة الطوفان (٦: ١١- ٩: ١٩)، كرجل بار على نحو بارز (٦: ٩؛ ٧: ١) الذي "وجد نعمة في عيني الرّبّ" (٦: ٨)، وأول إنسان غرس كرمًا (٩: ٢٠). لقد نجا هُوَ وزوجته وأبناؤه الثلاثة وزوجاتهم مِنَ الطوفان في الفلك الذي بناه طاعة لأمر الله وصار سلفًا لعالم جديد.

يؤكد حز ١٤: ١٤، ٢٠ على أنه إذا كان نوح يعيش في أورشليم في الفترة السابقة لخرابها بواسطة البابليين كان بره سيفيد في إنقاذ نفسه فقط. في ملاحظة أكبر بهجة، بعد الرجوع مِنَ السبي مباشرة يؤكد أن محبة الله الدائمة لأورشليم لن تتغير كعهده مع الجنس البشري في "أيام نوح" (إش ٥٤: ٩، ١٠؛ قا؛ تك ٩: ٨- ١٧).

٢. وجد كُتّاب الحكمة اليهود في نوح مثالاً للحكمة الحقيقية. لأنه "وُجد كاملاً وبارًا.. تُرك بقية للأرض عندما جاء الطوفان" (سي ٤٤: ١٧). مرة أخرى "عندما غُمرت الأرض بالماء... أنقذتها الحكمة مرة أخرى، قائدة الإنسان الْبَارّ في قطعة خشب حقيرة" (حك ١٠: ٤).

يلاحظ فيلو أن نوح هُوَ الرجل الأول في الكتاب المقدس المكتوب عنه أنه بار. تتأمل كتابات رؤيوية يهودية متنوعة في نوح، خاصة في سقوط الملائكة في تك ٦: ١- ٤ الذي أدى إلى الطوفان.

ع. ج ١. استخدم يَسُوعَ الطوفان الذي حدث في أيام نوح، مثل خراب سدوم وعمورة ومدن أخرى، كنموذج للدينونة التي ستجتاح العالم عند مجيء ابْنُ الإنسان، خاصة في السرعة والمفاجأة (لو ١٧: ٢٦، ٢٧؛ قا؛ مت ٢٤: ٣٧- ٣٩).

٢. يؤكد عب ١١: ٧ إيمان نوح، والذي ظهرت الصفة المميزة له في طاعته للأمر الإلهي (تك ٦: ٢٢). لذا "أدان العالم" (أي كشف ضلال أولئك الذين رفضوا أن يصدقوا الله) وتبرر بالإيمان.

٣. يوجد في ١بط ٣: ١٩، ٢٠ إشارة إلى الأرواح المسجونة بسبب عصيانهم "إِذْ عَصَتْ قَدِيماً، حِينَ كَانَتْ أَنَاةُ اللهِ تَنْتَظِرُ مَرَّةً فِي أَيَّامِ نُوحٍ، إِذْ كَانَ الْفُلْكُ يُبْنَى، الَّذِي فِيهِ خَلَصَ قَلِيلُونَ، أَيْ ثَمَانِي أَنْفُسٍ بِالْمَاءِ". يُقرر يَسُوعَ لهذه الأرواح بأنه صنع إعلانًا- مِنَ المحتمل لانتصاره الذي ختم هلاكهم في النهاية. تكمن صلة قصد الطوفان بـ ١بط في إمدادها بمقابل ع. ق للمعمودية الْمَسِيحِية، التي كان يتسلمها قراء الرسالة "الآن" (٣: ٢١).

٤. في ٢بط ٢: ٤، ٥ يوضع حفظ نوح "وسبعة آخرين" في تناقض مع السجن في جهنم (← *tarlaroō*، ٥٤٣٤) للملائكة المتمردين حتى الدينونة الأخيرة (قا؛ يه ٦)- ضامناً لقوة الله كي يحفظ المؤمن ويعاقب الشرير. يُسمى نوح هنا "كارزًا للبر" في ٢بط ٣: ٥- ٧ يُنظر إلى فناء "العالم الكائن" بالماء كنذير لفناء العالم الحالي بالنار.

٥. بعد غياب أي ذكر لنوح في رسائل بُولُسُ جديرًا بالملاحظة؛ فبرغم أن نوحًا كان الأب الثاني للجنس البشري إلا أنه لا يُعامل كشخصية نموذجية، كما يُعامل آدم (رو ٥: ١٢- ٢١). كذلك لا يشير بُولُسُ نهائيًا إلى "القرارات النوحية" (تك ٩: ١- ٧)، التي جاءت في التَّعْلِيمَ الرباني لتمثل رابطًا في كل نسل نوح، الاممين واليهود. رأى بُولُسُ بلا مِنَ ذلك أن عدم إيمان العالم الكوني (رو ١: ١٨- ٣٢) كعصيان لقضاءات خليقة الله.

ربما تنعكس "القرارات النوحية" في الحكم الرسولي لـ أع ١٥: ٢٠، ٢٩؛ ٢١: ٢٥، خاصة في النص الغربي، حيث يعطي تأكيده على حق الطعام متطلبًا أخلاقيًا رئيسيًا بأن المهتدين الاممين إلى الْمَسِيحِية يجب أن يمتنعوا عن عبادة الأوثان، والفجور الجنسي، و"الدم" (يترك غير محدد إذا ما كان هَذا يعني لحمًا بدم فيه أو سفك الدم البشري).

Ξ xi

٣٨٢٥ (*xenia*، يشفق عَلَى الغرباء، منزل) ← ٣٨٢٨.

٣٨٢٦ (*xenizō*، ينزل، نازل، يضيف، يستغرب) ← ٣٨٢٨.

٣٨٢٧ (*xenodocheō*، يضيف الغريب) ← ٣٨٢٨.

٣٨٢٨ ξένος، ξένος، (*xenos*)، صفة؛ أجنبي، غريب، مضيّف إسم؛ غريب، أجنبي (٣٨٢٨)؛ ξενίζω، (*xenizō*)، ينزل، نازل، يضيف، يستغرب، غريب، يُستقبل كضيف (٣٨٢٦)؛ φιλοξενία، (*philoxenia*)، إضافة الغرباء (٥٨١٠)؛ φιλόξενος، (*philoxenos*)، مضيف للغرباء، مضيف (٥٨١١) ؛ ξενοδοχέω، (*xenodocheō*)، يضيف الغريب (٣٨٢٧)؛ ξενία، (*xenia*)، يشفق عَلَى الغرباء، منزل (٣٨٢٥).

ث ي& ع. ق ١. (أ) يُرى في المجتمعِ البدائي الغرباءِ عموماً كاعداء، لأنّهُمْ غيرِ معروفين. فالشعب كان يخاف مِنَ الغرباء وكذا الشعوبِ التي حولَهُ. لذا، وفي أغلب الأحيان كانوا يتجنبونهم وأمّا يقتلوهم أو يعزلونهم. وكذا لم يكن لَدَيهمْ أيةَ حقوقَ. غيرِ أنه، فيما بعد، ظهر هناك نمط للعلاقةِ مَع الغرباءِ، والذي تطوّرَ أصلاً بدافع الخوف. فالشعب في القديم كان يرى الغريب كرسول الآلهُة وهو ما دفع الشعب لتقديم يد المساعدة لَهُ، والضيافة، بدافع الخوف. ومنْ ثم فالغريبُ يتمتع بحمايةِ الدينِ والقانونِ.

(ب) لَهُوميروس قول مأثور، الغريب والشحاذ كمن يأتي مِنْ عند زيوسِ Zeus ؛ لِذلك فالغرباء يجب أنْ يُستضافوا بِإحترام. اليونانيون عُموماً كانَوا يرون أنه إذا إعتبر الغرباء بِإنّهُمْ بلاَ أيةَ حقوقَ ويُساء معاملتهم، فإن ذلك علامة عَلَى الهُمجيةِ. ولأن الغرباءُ وَقفوا تحت حمايةِ زيوسِ وديوسكيوري Dioscuri، فإنه إذا ما أصاب أحد غريباً فإنه يكون عرضة لغضب الأرينيات. بالمقابل، أولئك الذين يحترمون الآلَهُةَ عليهِم أن يحترموا الغرباءَ أيضاً. لِذلك فالمعبد والمذبح كانا يتوليانِ دوراً للجوء الغريبِ الذِي يرَغبَ في ان ياوى هناك أو يريدَ حمايةَ الكهنةِ. ظهرت أولى دورُ الضيافة للأجانب في القرنِ الرابع عَلَى مقربة مِنْ الأماكنِ المقدّسةِ حيثُ وفد إليها المتعبدين مِنَ كُل حدب وصوب والتي احتاجتَ لكي تُسكَنَ وتُغذي.

(ج) حدثت تغييراتِ مِنَ خلال الإتصال المباشرِ بالمُدنِ والأمم الغير اليونانيةِ في زمن الحروبِ الفارسيةِ. فالأجنبي كانَ ببساطةَ هُوَ الشَخص الذِي لَمْ يَعُدْ إلى ديانة جماعته أو *polis*. فمثل هَذا الشخص لا يَمْنَع مِنَ الإتفاقيات التي تجعلَهُ في مصاف الغرباءِ. فقط إذا وقع في مشاكل حينئذ يُمْكِنُ أنْ يُبعَد. لكن في حالةَ أن الديانة كانت متعارضة. فمن ناحية ، أن هؤلاء الناس عارضوا الآلَهُةِ "الجديدةِ" و"الغريبةِ"، لكونهم لَمْ يَعُودوا إلى الأمةِ والأخلاقِ المعرّضة للخطرِ. ومن ناحية أخرى، فُتِحتْ الأبواب عَلَى مصراعيها، وبلا حدود عَلَى الديانات الأجنبيةِ.

(د) في روما بحدود الفترةِ الإمبراطوريةِ، لم يكن للغريبِ نظرياً أية حقوقَ. أولئك الذين لديَهُمْ راعي لديهم وحدهم إمكانية السكن وحمايةِ القانون. كانت إمكانية طردُ الغريبِ المُسبب للمشكلات دائمة.

(هـ) إستمرّتْ عادة الضيافة الغرباءِ منتظمة حتى عصور القديمة المتاخّرة. كما أن دفاعُ كلا مِنَ اليونانيين والرومان لم يكن فقط خوفاً مِنَ الآلَهُةِ لَكن حبّاً للبشرِ أيضاً. ومن القوائم القديمةِ للنقائص، كان يُصنّفُ ظلم الأجانب مباشرةً بعد الإلحادِ وعدم توقير الآباءِ. حَثّتْ أخلاقُ الفلسَفةِ الشعبيةِ كُل شخص للكشف عن الصداقةِ للغريبِ. مِنَ جانب آخَرَ، كان عَلَى الأجانب المقيمون عليهُمْ الإلتزاماتُ نحو وضعهم، مثل دفع الضرائبِ والخدمة العسكريةِ.

(و) عملت الفلسفة اليونانيةَ مِنْ القرنِ الرابع عَلَى تطويرِ فكرة أن يكون الشخص غريبَ. فالرُوحُ كانت تُرى كأجنبي في العالم، إذ أن وطنها الحقيق يَقعَ وراء المجال المادي. فانْ تَكُونَ *xenos* أصبحَت صنفاً أنثروبولوجياً. فالجسمُ الإنْسَاني، مثل العالمِ، كَانَ فقط مسكن مؤقتَ للرُوحِ.

٢. الْكَلِمَةَ *xenos* تَرد ٢١ مرةَ في سب. (أ) في ع. ق، كانت الضيافة ممارسةً وعادة واضحَة (تك ١٨: ١-٨؛ ١٩: ١-١١؛ ٢صم ١٢: ٤؛ أي ٣١: ٣٢). هكذا أخلَت ياعيل بحقِ الضيفِ (قض ٤: ١٧-٢١)، غير أن هَذَا يُمْكِنُ أنْ يَكُونَ مُبَرّراً مِنَ طرف شعب الله في كفاحِهِم مِنَ أجلِ البقاءِ. حرّمَت شريعة إسْرَائيلَ الإضرار بالأجانب، لأن الأمةَ نفسها كانَت أجنبيةً في مصر (خر ٢٢: ٢١؛ ٢٣: ٩؛ تث ٢٤: ١٤). كما كان يتمتع الغريب براحةِ يوم السبت مثلَهُ في ذلك كالإسْرَائيلي (خر ٢٠: ١٠). ويِهوه أيضاً يحبهم ويَحْميهم (تث ١٠: ١٨). وفي تكريسِ الهُيكل تَوسّط سُلَيْمَانَ مِنَ اجل أن يسمع يهوه ويستجيب لدعوات الأجانب، لأنّهم يُعظمونه (١مل ٨: ٤١-٤٣).

(ب) شعب إسْرَائيلَ أنفسهم "تغربوا" في أرض كنعانِ (لا ٢٥: ٢٣). الأرضُ لا تَعُدْ ملكهم؛ إذ هي ملكيةِ يهوه ولا يُمَكن أنْ تُباعَ بشكل دائم. إذ أنهم كَانوا ملكيةَ الله، متّمتعين بحمايتِه (١أخ ٢٩: ١٥؛ مز ٣٩: ١٢؛٦١: ٤-٥؛ ١١٩: ١٩). في النهاية كان الإسْرَائيليون متغربين في العالم (إس ٣: ١٣؛ لكن قا؛ عد ٢٣: ٩)، تستندَ وجهة النظر هذه عَلى الإعتَرافِ بأن يهوه نفسه لَيسَ قوّةً جوهريةً ضمن العالمِ بل بالأحرى، كخالقه ويَحْكمُ هُوَ يَقِفُ فوقه، وأفْعالَهُ يُمكنُ أنْ تَكُونَ "غريبةً" و"عجيبةً" (أش ٢٨: ٢١).

(ج) كَانَ مِنَ سوءِ الحظ العظيمَ حينما غزاه أجانب وأخضعوا الأرضَ التي وَهبَها الله شعبه لَهُم كمسكن (مرا ٥: ٢). كما كان إقتيادهم إلى بلادِ غريبةِ خارجِ الأرضِ التي وهبهم الله إياها يُرى كعقاب مِنَ الرّبِ (ومثال عَلَى ذلك: - ، تث ٢٩: ٢٨؛ أر ٥: ١٩).

(د) الحمايةَ التي مُنحتْ للغريب في إسْرَائيلَ لَمْ تمتَدّ إلى الأديانِ الغريبةِ. فمثل هذه العباداتِ أدينتْ وعوقبَتْ كعبادة الأصنام (تث ٤: ٢٥-٢٨؛ يش ٢٤: ٢٣؛ ١مل ١١: ٤-٦؛ أر ٥: ١٩).

(هـ) يهوه هُوَ رب عَلَى كُلّ الأُمَمِ (قا؛ عاموس ٩: ٧). لِذلك تَكلّمَ الأنبياء عن الإعلانِ الآتي لمجدِ الله بين الامم (أش ٤٢: ٦-٧؛ ٦٦: ١٩) ووَعدَ بإرجاعهم إلى يهوه (١٤: ١؛ ٤٥: ١٤-٢٤؛ ٥٦: ١-٨؛ حز ٤٧: ٢٢-٢٣؛ زك ١٤: ١٦). بينما هُدّد الكفارِ بالإبادةِ (أر ٤٦-٥١؛ حز ٢٥-٣٢). عملياً بعد المنفى كان هناك تفرقةً صارمةً عنْ الأُمَمِ (نح ١٣: ١-٩). الزيجات المختلطةَ مُنِعتْ وانتهتْ (عزرا ٩-١٠؛ نح ١٣: ٢٣-٢٨).

٣. الرابانية اليهودية إعتبرَتِ الضيافة بإحترام كبير. فأولئك الذين يمارسونها وُعِدوا بمكافأة غنيةَ في العُمرِ الآتي. وهي مِنْ الأهميةِ

العظيمةِ للأجيالِ اللاحقةِ فسب أبَداً (ما عَدا أي ٣١: ٣٢) تُترجمَ الكَلِمَةَ العبرية *gēr* (غريبَ) بالكَلِمَةِ اليونانية *xenos* لكن بشكل دائم تقريباً مِن قِبل *prosēlytos* (← ٤٦٧٠) أو *paroikos* (← ٤٢٣٠). هَذا قادَ إلى تَعْليمَاتِ ع. ق وأوامر معلقة بكرمِ الضيافة للغرباء أنْ تَكُون تطبيقية فقط عَلى المهدين الكَاملين. بعضُ الممارسات اليونانية إخترقتْ اليهودية خلال الشتاتِ الهَليني: الضيافة المنتظمَة (طوبيا ٥: ٦) وأسيس الخاناتِ (قا؛ لو ١٠: ٣٤). أبقَى الأسينيين دورِ العجزة في كُل مدينة للغرباءِ.

٤. لجزءِ مِنَ الفترةِ الهَلينية كان هناك خطرٌ كبيرٌ عَلى وجود إسْرَائيلَ الغارقة في الممارساتِ الغريبةِ حتى في مجالِ الدين (١مك ١: ١١-١٥). وكانت ثورة الماكابيين ردُّ فعل وُجِّهَ ضدّ هذا. أولئك الموالين للشريعة حذّوا التجارةَ مع الأمم. ورَفضوا زمالَهُم والزواجَ مَنهم. بل كانوا حى خائفون مِنَ دُخُول بيوتِ الغير يهودِ خوفاً مِنَ الإنتهاكِ. إلا أن الرابيين *rabis* وافقوا عَلى العملِ التبشيري أيضاً بحماسة، ونجحوا أحياناً كثيرة في جُلبِ المهتدّين (قا؛ مت ٢٣: ١٥). جاهد فيلو ويوسيفوس لدَحْض تهمةِ العداوةِ للغرباءِ، التي كَانَت موجّه ضدّ اليَهُود.

ع.ج ١. تَرِدُ الكَلِمَةَ *xenos* في ع. ج ١٤ مرة. في مت ٢٥: ٣١-٤٦ (٤ مرات)، يُراد بالكَلِمَةَ xenos مكافئُ لإهْتِمام يَسُوعَ نفسه؛ رفضُ كرم الضيافة للغريبِ يَستثني يَسُوعَ. فطبقاً لـ ٢٧: ٧، بديّةِ القتيلِ " طَرحَ مِنَ قِبل يَهُوذَا ، فَأَخَذَ رُؤَسَاءُ الْكَهَنَةِ الْفِضَّةَ وَقَالُوا: «لاَ يَحِلُّ أَنْ نُلْقِيَهَا فِي الْخِزَانَةِ لأَنَّهَا ثَمَنُ دَمٍ». فَتَشَاوَرُوا وَاشْتَرَوْا بِهَا حَقْلَ الْفَخَّارِيِّ مَقْبَرَةً لِلْغُرَبَاءِ.، وبقول آخَرَ: " ، غير اليَهُود.

٢. تُظهرُ تسجلاتُ الإنجيلِ يَسُوعَ مقبلاً، وبشكل مألوف، للضيافةِ في رحلاته العامّةِ (ومثلاً؛ مر ١: ٢٩-٣١؛ ٢: ١٥-١٧؛ لو ٧: ٣٦-٥٠؛ ١٠: ٣٨-٤٢). كما تُمثل أيضاً الضيافةُ في أمثالِ يَسُوعَ (ومثلاً؛ ١٠: ٣٣-٣٥؛ ١١: ٥-٨). كماتُصور دعوة الله لمَلَكُوتَه كمأدبة (١٣: ٢٩؛ ١٤: ١٦-٢٤). وحين أرسل يَسُوعَ تلاميذه لإعلان المَلَكُوتَ، كان يَتوقّعِ بأنّهم يَتمتّعوا بالضيافةِ في البلداتِ والقُرى التي يدخلونها (مت ١٠: ١١-١٤؛ لو ١٠: ٥-١١). المُلاحظ بأن الضيافةِ اليهودية كانت مُلحة وبشكل خاص نحو الأحبار.

٣. تَمتّع المبشّرون بكرم ضيافة الكَنِيسَةِ الأولى (ومثلاً؛ أع ١٠: ٦؛ ١٦: ١٥). في رو ١٦ :٢٣ غايوس يَظهرُ كـ *xenos*، وبقول آخَرَ: كمضيّف لبُولُسُ. وفي ٣ يو ٥ نرى غايوس آخرِ مَمْدُوحُ مِنَ أجل عَمله مع المُؤمِنِينَ المغربين ، *xenia* (مرتين) تَدُلُ عَلى الإيواء حيث تقبّلَ الناس في روما بُولُسُ (أع ٢٨ :٢٣) وتمنّى بُولُسُ الإستقبالَ الرحيمَ مِنَ فيليمون لَهُ (فلم ٢٢).

٤. أحيانا، ما تُقدم فِكرة اللهُ كغريب لشخص ما يَحْدثُ بدون الكَلِمَةَ *xenos* مع أنها حقيقةُ مُستخدمة في (يو ٨: ١٩؛ قا؛ أع ١٧: ٢٣؛ قا؛ ١٧: ٢٠). فالْمَسِيحَ " لَيسَ مِنَ هَذَا العالم " بهذا المعنى فهو غريب (قا؛ يو ٨: ١٤، ٢٥-٢٩: ٢٩-٣٠).

٥. إف ٢: ١٩ يَقُولُ ذلك، قبل دعوتهم للإيمان بالْمَسِيحَ، الْمَسِيحَيون مِنَ غير اليَهُود كَانوا *xenoi* ("غرباء") وَ أجانب [ت.ت] *paroikoi* ("أجانب"؛← ٤٢٣٠). في حد ذاتهم، لم يكونوا جزءُ مِنَ دعوة إسْرَائِيلَ ليَكُونُوا شعب الله وكانوا مُستثنيين مِنَ وعودِه. لكنهم الآن في الْمَسِيحَ " مواطنين مَع شعب، الله " وبقول آخَرَ: ، يهودية مسيحيون، و" أعضاء في عائلةِ الله. "[ت.ت] فكما الْمَسِيحَيون هكذا هم أيضاً يُصبحونَ في نظرِ الله رعيّة، ولَديهُمْ حق المواطنة في السّمَاءِ (في ٣: ٢٠؛ قا؛ غل ٤: ٢٦؛ إف ٢: ٦؛ عب ١١: ١٥-١٦؛ ١٢: ٢٢-٢٣؛ ١٣: ١٤). فالآباءُ يُدعون بنفس النمط. هم لَمْ تتحقق لَهُم الوعودَ لكنهم مِنَ بعيدِ نظروها، بذلك يُرونَ بأنّهم عاشوا كـ *xenoi* ("غرباء") وَ أجانب *parepidēmoi* ("غرباء"؛ ٤٢١٥) عَلى الأرض (١١: ١٣). وهكذا الْمَسِيحَيون وَضعوا تحت ديانة جديدة شريعة الحَيَاة، التي تَحْميهم مِنَ مَلازمِة الوثنيين، المُعتبرُين كغرباء (*xenizō*، ١بط ٤: ٤).

٦. إفترضَ الأثينيين بأنّ بُولُسُ أرادَ التبشير بـ " آلِهَةٌ غريبةَ " (أع ١٧: ١٨). أي وَاحِدٌ كان يعيش في أثينا (سواء كان أثيني أو" أجنبي ") كَان مشتاقاً لما هُوَ جديد (١٧: ٢١). لكن بُولُسُ وَعظ بـ" أفكارَ غريبةَ " (جزء، *xenizō*) عَلى آذانِهم (١٧: ٢٠). هَذا بالتّبَايُن، مع أن الكَنِيسَةِ مُحَذّرةُ مُقدماً مِنَ أنْ تُضلّلَ مِن قِبل تَعَاليمَ " غريبةَ (*xenos*) " (عب ١٣: ٩). والآلامُ التي تَتعرضُ لَهُا الكَنِيسَةِ لَيستْ " شيئَ غريبَ " لكن يَعُودُ لقدر المَسِيحَي (١بط ٤: ١٢).

٧. *philoxenia* (كرم الضيافة) أمر متوقّعُ مِنْ كُلّ كنيسةِ (قا؛ ١بط ٤: ٩). مُوصَى بِها كمزيّة للمسيحيين (روم. ١٢: ١٣؛ عب ١٣: ٢). حتى أنها إرتبطت بالوعدِ: لأن البعضَ أضافوا (*xenizō*)، ملائكةً بدون أن يعْرفوها (١٣: ٢؛ قا؛ تك ١٨: ٣؛ ١٩: ٢-٣). في ع. ج فُتِحَت أبواب عديدةَ للرسول بميثاق جديدِ وهكذا كان يُبارك المضيّف. فقد إستقبلَ كورنيليوس بطرس، وقَبل بوبليوس ضِيافة بُولُسُ ورفاقِهِ (أع ١٠: ٢٣؛ ٢٨: ٧). طَلبَ بُولُسُ فيليمونِ أيضاً أنْ يَكُونَ لديه غرفةُ للضيافة (*xenia*) إستعداداً لَهُ (فلم. ٢٢). تُشيرُ الرسائل الرعوية إلى الأهميةِ المَوضعة لضيافةِ الكَنِيسَةِ الصغيرةِ. فليس الأسقف فقط الّذِي يَجبُ أنْ يَكُونَ مضيافاً (*philoxenos*، ١تي ٣: ٢؛ تي ١: ٨)، لكن حتى الأرملة الصَالِحة يجب أن تقبل ضيافة الغرباءِ (١تي ٥: ١٠).

انظر أيضاً *allotrios*، غريب، أجنبي (٢٥٩)؛ *diaspora*، شتات (١٤٠٢)؛ *parepidēmos*، يظل لفترة في مكان غريب، منْفِي، مسبي، غريب، أجنبي (٤٢١٥)؛ *paroikos*، غريب، أجنبي، نزيل (٤٢٣٠).

٣٨٣٠ **ξηραίνω**، ξηραίνω، (*xēraínō*)، يجف، ييبس، يُيَبّس، يابس، ينشف (٣٨٣٠)؛ ξηρός، (*xēros*)، يابس، يابسة، برّ (٣٨٣١).

ث ي& ع. ق في ث ي *xēraínō* ترد عموماً في صيغة المبني للمجهولِ في كلا مِنَ الفعلِ والاسم يَستعملان عادة بالمعنى الحرفي: نباتاتِ أو يابسة، لكن أحياناً مِنَ الأمراضِ الإنْسَانِيةِ. في سب شكلِ المعلوم مِنَ الكَلِمَةَ *xēraínō* يَرِدُ في أش ٤٢ :١٥ للإشارة إلى النباتاتِ (قا؛ أر ٥١ :٣٦ = سب ٢٨ :٣٦). المبني للمجهول أكثرُ استخداماً، عَلى أية حال، ويَرِدُ بالإرتباط مع الأشجار (حز ١٧: ٢٤؛ يوئيل ١: ١٢)، والماء (تك ٨: ٧؛ ١مل ١٧: ٧؛ ٥-٦)، ويَدِ يربعام اليابسة (١مل ١٣: ٤). *xēros* تَعْني، غالباً، اليابسةَ (ومثال عَلى ذلك: تك ١: ٩)؛ وَ يُمْكِنُ أيضاً أنْ تُستعملُ للبحرِ الّذِي جُفّفَ (يون ١: ٩؛ ١مك ٨: ٢٣، ٣٢). في هُوَ ٩: ١٤ مستعملةُ مع الصدور الي لا تُدِرُّ لبناً.

ع.ج في ع. ج *xēraínō* تَرِدُ في المعلوم فقط في يع ١: ١١، حيث تُشيرُ إلى التأثير المُحرق لحرارةِ الشمسِ عَلى العشبِ. هَذَا التأثيرِ يُشبّهُ لتحول غنى ثروةِ الإنْسَانِ.

يَرِدُ شكلُ المبني للمجهول في قصّةِ لَعْن يَسُوعَ لشجرةِ التين (مت ٢١: ١٩-٢٠؛ مر ١١: ٢٠-٢١)، الّذِي يُصوّرُ إدراك يَسُوعَ لليهودية في زمنه ـــ المظهر المُحاط بالأشجار مِنَ الصلاح لكنِ بدونِ ثمر. في متى، تَذْبلُ الشجرةَ حالاً، بينما في مرقس يَحْدثُ ذبولَها ليلاً. القضاء الرئيسي أيضاً في يو ١٥: ٦، حيث يُقطع الفرعِ ويُطرح في النار للإحتراق. وفي لو ٢٣: ٣١، يَأتي في سياق قصة الصلب، غصن يابس (*xēros*) يُمثّلُ أوقاتَ الإختبار والضيقةِ؛ مصير مفزع سَيَجتازه المذنب بالصلبِ في أقل أوقات مواتية التي تَجيءُ.

يَستخدمُ مثلُ الزارع الفعل للنباتاتِ المُفتقرة للجذورِ الجيدة، لذا فهي

لا تستطيعُ مُقاوَمَة حرارةِ الشمس (مت ١٣: ٦ وما يقابلَها). هنا مرة أخرى موضوع القضاء المركزيّ، لمجيئ المَلَكُوتُ الّذِي لا يعترفُ به العالم. في ١بط ١: ٢٤ (إقباس مِنْ أش ٤٠: ٧)، فكرة ذُبُول إجهادِ الّذِي الطبيعةِ المبدلةِ للوجودِ الإنْسَانِي مقارنة بديمومةِ كلمةِ الله. في رؤ ١٤: ١٥ يجب أنْ يُفْهَمَ الفعل كَأن يَكُونُ ناضجاً (أَو مِنَ المحتمل ناضجَ أكثر مِنَ اللازمَ)، وبقول آخَرَ: . ، ثمر جاهز للحصاد.

تَجفيف نهر الفِراتِ (رؤ ١٦: ١٢) يَظْهرُ أيضاً في سياقِ قضائي بوضوح؛ كمقدمةً للمعركةِ النهائيةِ بين الله وخصومه. في عب ١١: ٢٩ تُشيرُ الْكَلِمَةُ إلى تَجفيف البحر الأحمر. عندما يُشيرُ يَسُوعُ إلى نشاطِ الْفَرِّيسِيِّينَ في التَهويد مت ٢٣: ١٥، يستعمل الْكَلِمَةَ *xēros* مِنَ الأرضِ عُموماً.

في عدة حوادث، يُمكنُ أَنْ تَكُونَ قد ورد كلا الكلمتان بالإرتباط مع إرسالية يَسُوعَ للشفاء: إنْسَانٍ بيَدٍ ذابلةٍ (مت ١٢: ١٠ ومقا يقابلَها. ، ربما يكون شكل مِنَ أشكال الشللّ؛ قا؛ "عُسم[ت.ف]/ مشلولين [ت.ت]" في يو ٥: ٣)، المرأة نازفة الدمّ (مر ٥: ٢٩)، وحالة التيبس التي بها يُذِلّ الرُوح الشِرّيرَ الصبي (٩: ١٨).

٣٨٣١ (*xērós*، يابس، يابسة، برّ) ← ٣٨٣٠.

٣٨٣٣ ξύλον، ξύλον، (*xylon*)، خشب، خشبة، شجرة، عود، عصا، مقطرة (٣٨٣٣).

ث ي& ع.ق ١. *xylon* يُستعملُ عموماً في ث ية للخشبِ كمادة إنشائية، وكوقود، والذي تُصنع منه الأدوات والأشياء الدينية ، *xylon* كشجرة قليلة الكثافة.

٢. *xylon* مَذْكُورُ في سب (أكثر مِنَ ٢٠٠ مرة) كوقود (تك ٢٢: ٣). وَ مادة إنشائية (٦: ١٤؛ خر ٢٥: ١٠-١٣؛ ١مل ٦: ١٥)، وآلة التعذيب (قيودِ ، أي ٣٣: ١١). عَلَى خلاف ث ي، المعنى المشترك للشجرةِ، يَدُلّ عَلَى الأشجار المثمرة، أشجار السرو، وأشجارِ زَرِعتْ عَلَى المَاءِ الجاري (تك ١: ١١؛ مز ١: ٣؛ أش ١٤: ٨).

في جنّة عدنٍ، تُمثّلُ شجرةِ الحَيَاةُ حقيقة أنّ كُلّ الحَيَاةُ تَجيءُ مِنَ اللهَ كهبة؛ كما تُمثّل شجرةُ معرفةِ الخير والشرّ الشخصَ المُحسنَ لأوامرِ الله (تك ٢: ٩). في وضع شجرةِ المعرفةِ كحدّ، يَتْرِكُ اللهُ الإنْسَان يَعْرفُ بأنّ كلاهما مُعطى لَهُ ويَتطلّبُ طاعةً. لكن العصيانَ هُوَ تَحويلُ شيء مَخْلُوق إلى إلَهٍ، فتصبحُ الشجرةَ شيء مقدس والنقش معبودَ. لقد آدانَ الأنبياء إرتدادَ إِسْرَائِيل التي" زنت مع الحجرِ ومع الخشبِ " (أر ٣: ٩؛ قا؛ أش ٤٠: ٢٠؛ ٤٤: ١٣-١٤؛ حز ٢٠: ٣٢).

نادراً ما يُذْكَرُ الخشبُ في سب كآلة التعذيب والإعدام. عَلَى أية حال، أعدام المجرمين كَان " عُلِقوا عَلَى خَشَبَة " (تث ٢١: ٢٢-٢٣؛ قا؛ يش ١٠: ٢٦).

ع.ج ١. يَذْكُرُ ع. ج الْكَلِمَةَ *xylon* كسلاح (مت ٢٦: ٤٧؛ مر ١٤: ٤٣) وكمادة إنشائية (رؤ ١٨: ١٢). سَأَل يَسُوعَ مجازياً: " إِنْ كَانُوا بِالْعُودِ الرَّطْبِ يَفْعَلُونَ هَذَا فَمَاذَا يَكُونُ بِالْيَابِسِ؟" (لو ٢٣: ٣١). بكلمة أخرى، إذا يَسُوعَ نفسه لَمْ يُنقذْ مِنَ محاكمةً دينية، فكم بالأكثر سَيُحرقُ إِسْرَائِيلَ مثل الخشبِ اليابس في نارِ الدينونة؟

في ١كو ٣: ١٢ يُذْكَرُ الخشب مجازياً ضمن سياق سلسلةِ موادِ تَتراوحُ بينَ الذَهَبِ إلى القشّ. هناك مؤسسة محتملة واحدة وحيدة لكنيسةِ المَسِيحَ. لَكنّنا قَدْ نَبْني تَشْكِيلةَ التراكيب عَلَى هذه المؤسسةِ، جميعها سَيَكُونَ مُجرّباً بالنارِ. فما هُوَ عُرضةَ للتلف، مثل الخشبِ والقشّ، سَيَهلك، مع أن المؤسسةَ سَتَبْقى. عملُهُ قَدْ يُحترقَ، لكن الشخصَ سَيُنقذُ، فقط كمن بنارِ (٣: ١٣-١٥).

٢. إنّ المفاهيمَ عِنِ الشجرةِ (صليب) كلعنة وشجرة الحَيَاةُ بشكل لاهوتي أكثر مركزيةً. قد إتّهمَ بطرس القادة اليَهُود بقتل يَسُوعَ " مُعَلِّقِينَ إِيَّاهُ عَلَى خَشَبَةٍ " (أع ٥: ٣٠؛ قا؛ ١٠: ٣٩). هَذا التعبير، يشبه تث ٢١: ٢٣، حيث يُشدّدُ عَلَى خزي الصلبِ. فكما شُنقَ شخص ما عَلَى شجرةِ ، هكذا وَقفَ يَسُوعَ تحت لعنةِ الله (راجع غل ٣: ١٣). واجهَ بنفسه مكانتنا ولمنفعتِنا، لعنةَ الشريعة، وبموته حطمه (قا؛ ٢كو ٥: ٢١). تَلميح إلى أش ٥٣: ٤، ١٢، بطرس يُعلنُ: " الَّذِي حَمَلَ هُوَ نَفْسُهُ خَطَايَانَا فِي جَسَدِهِ عَلَى الْخَشَبَةِ، لِكَيْ نَمُوتَ عَنِ الْخَطَايَا فَنَحْيَا لِلْبِرِّ. الَّذِي بِجَلْدَتِهِ شُفِيتُمْ. " (١بط ٢: ٢٤). إنّ الشجرةَ هي المكانُ الَّذِي عُلّقَ عليه جسم المَسِيحَ، محمّل بذنبِنا، وقُتِل. مِنَ خلال موتِه عَلَى الصليبِ، أبطلت الْخَطِيَّة.

في رؤ ٢: ٧ تَظْهرُ شجرةُ الحَيَاةُ ثانيةً. التي مُنِعَ منها آدَمَ وحواء بعد سقوطِهم مُباحة الآن في أورُشَلِيمَ الجديدِ، حيث تلك الشجرة تَنمو عَلَى جانبي نهرَ الحَيَاةُ (٢٢: ٢). الأبرار وحدهم لَهُم حق الوصول إلى هذه الشجرة (٢٢: ١٤، ١٩). تُمثّلُ الحَيَاةُ وتُقدّمُ مقارنةً مع الصليبَ كالآلة الخشبيةِ للموتِ. لكن أهميةَ الصليبِ تبقى مُحتَفَظ بها، لأنها المكانُ حيث حمل الله وتَغلّبَ عَلَى المعاناة والموتِ، لكي يُعطي حَيَاةُ للعالمِ المغلوبُ بالحطية والموتِ (٢٢: ١٤).

انظر أيضاً *stauros*، صليب (٥٠٨٩)؛ *dendron*، شجرة (١٢٨٥).

O *omicron*

٣٨٣٨ (*ogdoos*، اليوم الثامن) ←٣٨٩٣.

٣٨٤٢ (*hodēgeō*، يقود، يرشد) ← ٣٨٤٧.

٣٨٤٣ (*hodēgos*، قائد، دليل) ← ٣٨٤٧.

٣٨٤٧ ὁδός، ὁδός، (*hodos*)، طريق، طريق سريع، طريقة حَيَاةً، مسيرة (٣٨٤٧)؛ μεθοδεία (*methodeia*)، طريقة، في الأدب التوراتي والمَسِيحِي فقط تأتي بمعنى غير مناسب، وبمعنى آخَرَ: مكيدة، حيلة، والجمع مكايد (٣٤٩٧)؛ εἴσοδος (*eisodos*)، دخول، مجيء (١٦٥٨)، ἔξοδος (*exodos*)، مغادرة، خروج (٢٠١٦)، ὁδηγέω (٣٨٤٣)؛ ὁδηγός (*hodēgos*)، قائد، دليل (٣٨٤٣)؛ ὁδηγέω، (*hodēgeō*)، يقود، يرشد (٣٨٤٢)؛ εὐοδόω (*euodoō*)، يقود على طريق جيد، ينجح (٢٣٣٨).

ث ي&ع. ق ١. (أ) كلمة *hodos* في ث ي تأتي بمعنى سير. مشي. رحلة، سفر بالبر أو البحر، بمعنى مكاني، الممر أو الطَّرِيقُ الذي يسلكه المرء، طرق خاصة، كذلك الممر الذي تسلكه السفينة. وهذا التعبير استخدم منذ القدم بمعنى مجازي يُقصد به الوسائل أو الطَّرِيقُ (أو الإجراءات) التي يصل بها الإنسان/ أو ينفذ شيئاً ما. كما يُقصد به، الأسلوب الذي يتبعه الإنسان في الحَيَاةُ. أحياناً تُشبّه الحَيَاةُ بالسبيل.

(ب) *eisodos* تأتي بمعنى دخول، أو اشتراك في..، بالمعنى المكاني الدخول أو الوصول إلى مكان أو مبنى، الباب مجازياً أيضاً، كلمة *exodos* هي العكس: يخرج، يرحل، باب، وبمعنى مجازي يختفي، نتيجة جاءت، نهاية. ونادراً ما تأتي بمعنى نهاية الحَيَاةُ (مَوْتٍ). وأي شخص لا يعرف الطَّرِيقُ يحتاج إلى *hodēgos* قائد ليريه الطَّرِيقُ *hodēgeō*، أحياناً، يُقصد بالفعل أن يقود في سياق رحلة الروح إلى السماء.

(ج) وفي ث ي، كثيراً ما يقابل المرء صورة الطريقين: *aretē* (الفضيلة)، *kakia* (الرذيلة). والذي يختار الفضيلة يتعين أن يكون مستعداً للقيام بالأعمال الشاقة وأن يتحمل الجهاد. وموضوع الطريقين كان يُستعمل كثيراً في الأزمنة الهلينية بالنسبة للقرارات الأخلاقية التي يتخذها البشر.

٢. ترد كلمة *hodos* في سب ٩٠٠ مرة وذلك بمعنييها الحرفي والمجازي. وفي معظم الحالات تأتي ترجمة للكلمة العبرية *derek* طريق. (أ) لقد قاد الله شعبه بطريقة ما - للخروج مِنَ مصر، وقضاء أربعين سنة في البرية، ثم بعد ذلك إلى أرض الميعاد. والطريق عبر البرية كان للتجربة والاختيار (تث ٨: ٢).

(ب) *hodēgeō*، يقود، وردت ٤٤ مرة، ودائماً بالإشارة إلى الله (مثل؛ خر ١٣: ١٧؛ ١٥: ١٣)، ومعظمها في مزامير تعترف بقيادة الله في حَيَاةُ الإنسان (٢٣: ٣ مثلاً) وطلباً لعنايته وهدايته (٥: ٨ مثلاً؛). والله في إش ٤٣: ١٦ و١٩؛ ٥١: ١٠، الله هُوَ الذي يصنع *the hodos*، لكن الحكمة ترد بدلاً مِنَ كلمة الله في هذه القيادة في كتابات الحكمة. وكلمة *hodēgos*، قائد، ترد في قليل مِنَ النصوص القديمة، وفي الحكمة ٧: ١٥ فقط تشير بالفعل إلى الله. وكلمة *exodos* تشير أحياناً إلى خروج بني إِسْرَائِيلِ مِنَ مصر (مثل؛ ١٩: ١؛ عد ٣٣: ٣٨؛ مز ١٠٥: ٣٨)، وفي مواضع أخرى ترد مع كلمة *eisodos* بمعنى الدخول والخروج الأمر الذي يشير إلى شركة مستمرة، أو إلى كافة أنشطة المرء (مثل؛ ١صم ٢٩: ٦؛ مز ١٢١: ٨).

(ج) وتعبير "طريق الله" كثيراً ما يشير إلى عمل الله في الخلاص (مز ٦٧: ٢؛ ١٤٥: ١٧). وطرقه تسمو على طرق البشر وعلى ذلك لا يمكن لهم فهمها بسهولة (إش ٥٥: ٨ - ٩). ومع ذلك فإنه أمر مختلف عن الطرق التي يعينها الله حين يَطْلُبُ منا أن نسلك في وصاياه (مثل؛ تك ١٨: ١٩). والتعبير المتكرر "السير في طرق الله" معناه أن تتصرف طبقاً لمشيئته المعلنة في ناموسه (١مل ٢: ٣؛ ٨: ٥٨). وهذا الناموس يُسمى "طريق الرَّبّ" (إر ٥: ٤)، الأمر الذي يجاهد الأنبياء كي يحملوا الناس على حفظه لأن إِسْرَائِيلِ كثيراً ما كانت تستسلم للتجارب كي تتجنب مطالبيه (خر ٣٢: ٨؛ مل ٢: ٨). كما استُخدمت أيضاً عبارات مماثلة مثل: "طريق شهاداتك"، "طريق الْحَقّ"، "طريق وصاياك" (مز ١١٩؛ انظر طرق [الحكمة] في أم ٣: ١٧).

(د) ويمكن أن يُطلق على حَيَاةُ الإنسان ككل، أو على كُلّ ناحية مِنَ مناحيها كلمة "طريق" (إش ٥٣: ٦؛ انظر مز ١١٩: ١٠٥). وعينا الله ترى كُلّ طرقنا (إر ١٦: ١٧؛ ٣٢: ١٩ = سب ٣٩: ١٩)، ذلك أن طرقنا في يده (دا ٥: ٢٣؛ ثيود). وهكذا فإنه أمر حسن أن نسلمه طرقنا (مز ٣٧: ٥)، ولا نسلك في "طريق الخطاة" (١: ١). وحين نموت، نذهب "في طريق الأرض كلها" (١مل ٢: ٢).

(هـ) الطَّرِيقُ الذي يقود الله فيه شعبه هدفه هُوَ الخلاص. ونفس الشئ ينطبق على الطرق التي يَطْلُبُ منا حفظها (تث ٣٠: ١٥ - ١٦)، والتي هي سبيل [طريق] الحَيَاةُ (مز ١٦: ١١؛ أم ٥: ٦). والانصراف عن هَذَا الطَّرِيقُ يؤدي إلى الهلاك ودينونة الله (انظر تث ٣٠: ١٧ - ١٨). والحكمة تقول بأن السلوك الحكيم يؤدي إلى النجاح في الحَيَاةُ، أما الحماقة فتؤدي إلى الْمَوْتِ (مز ١).

٣. (أ) استخدام فيلو لكلمة *hodos* تأثر باستعمالها بوجه عام في الناحية الفلسفية. والخطوط الهامة لاستخدام هذه الْكَلِمَة في ع. ق ("طرق الله" مثلاً) لا نجدها في كتاباته. والطريق "الملكي" الذي يؤدي إلى الله، ملك الكون، جُعلت مساوية للحكمة، التي بواسطتها تصل الروح إلى هدفها، الذي هُوَ معرفة الله. والزهد له دوره الهام هنا. ويتحدث فيلو أيضاً عن الحاجة إلى قائد، لأن البشرية لا تعرف طريقها. إنه اللوجوس - الذي هُوَ الله نفسه - وباعتباره الفادي الرحيم، هُوَ الذي يقود الـ *nous*، العقل، إلى الطَّرِيقُ الصَّحِيحَ.

(ب) وبقية الكتابات اليهودية تبين تأثير فكر ع. ق. والطريقة التي يريدنا الله أن نسلك فيها. تم التعبير عنها بشكل تام بكلمة "الطَّرِيقُ" (٢ أسد ١٤: ٢٢). وطريق الرَّبّ هُوَ طريق الناموس، أو طريق البر. ولعل أقدم إشارة محققة لتعبير "الطريقين" في الكتابات اليهودية كانت في وصية أشير ١: ٣" "طريق النور وطريق الظلمة". وهكذا أيضاً يتكلم مجتمع قمران عن طريقين: طريق الْحَقّ، وطريق الشر. وأبناء البر يسلكون في طرق النور، أما أبناء الإثم فيسيرون في طرق الظلمة (نج ٣: ١٧ - ٢١).

ع. ج ١. (أ) كلمة *hodos*، بالمعنى الحرفي وُجدت ٥٥ مرة في ع. ج، ومعظمها في الأناجيل الازائيّة. ولم تُذكر الطرق الذي أخذها يَسُوعَ، على الرغم مِنَ أنه كان في غالبية الأحوال *en tē hodō*، أي،

في الطَّريقُ مع تلاميذه (مثل؛ مت ٥: ٢٥؛ ١٥: ٣٢؛ مر ٨: ٣؛ ١٠: ٥٢)، والأحداث وقعت على الطَّريقُ (مت ٢٠: ٣٠؛ مر ١٠: ٤٦). "طريق يوم" (ترجمة حرفية، لو ٢: ٤٤)، والمقصود هنا المسافة التي يستطيع الشخص أن يقطعها في يوم وَاحِدٌ، رحلة يوم وَاحِدٌ. "على سفر سبت" (أع ١: ١٢) وتعني المسافة التي يمكن لليهودي أن يقطعها سيراً في يوم سبت دون انتهاك ما جاء في خر ١٦: ٢٩ (وهي عبارة عن نصف ميل تقريباً).

(ب) كلمة *hodos* ترد ٤٦ مرة بمعناها المجازي، وتنتشر في ع. ج كله. وهي تأتي - بشكل جزئي وعلى غرار ع. ق، لتعني أعمال الله ونشاطه في الخلق (مثل؛ رو ١١: ٢٣؛ عب ٣: ١٠؛ رؤ ١٥: ٣)، أو "طريق الله" (مثل؛ مت ٢٢: ١٦؛ مر ١٢: ١٤؛ لو ٢٠: ٢١)، بمعنى مشيئته، وكثيراً ما ترد في اقتباسات وعبارات مأخوذة مِنَ ع. ق (أع ٢: ٢٨؛ انظر مز ١٦: ١١)، ولسلوك الإنسان في الحَيَاةُ (أع ١٤: ١٦؛ رو ٣: ١٦؛ يع ١: ٨؛ ٥: ٢٠). وثمة خاصية أخرى في ع. ج، وهي الاستعمال المطلق لكلمة "الطَّريقُ" في سفر الأعمال كتعبير عن المجتمع المَسِيحِي وكرازته (انظر ما يلي).

(ج) *eisodos*، دخول، وصول، اقتراب، وردت ٥ مرات في ع. ج بمعنى دخول (أع ١٣: ٢٤؛ ١تس ١: ٩؛ ٢: ١؛ عب ١٠: ١٩؛ ٢بط ١: ١١)، وكلمة *exodos* وردت ٣ مرات (لو ٩: ٣١؛ عب ١١: ٢٢؛ ٢بط ١: ١٥).

٢. (أ) مت ٣: ٣؛ مر ١: ٣؛ لو ٣: ٤، تقتبس ما جاء في إش ٤٠: ٣ بدعوة "أعدوا طريق" الرَّبّ. ويوحنا المعمدان، السابق ليَسُوعَ، عمل هكذا بإعلانه مجئ يَسُوعَ، وبدعوة الشعب إلى التوبة وإلى أن يعتمدوا.

(ب) وفي موعظته على الجبل قدم يَسُوعَ الصورة المزدوجة للطريقين والبابين (مت ٧: ١٣ - ١٤). وكما في ث ي، فالأهداف التي يؤدي إليها الطريقان تم توضيحها. أما هنا فالأمر لا يتعلق بالمشكلة الأخلاقية للسلوك، بل موضوع الحَيَاةُ أو المَوْتِ، الخلاص أو الهلاك، هُوَ الذي طُرح للسامعين. وصورة الطريقين تناولتها الكتابات اليهودية والكتابات المَسِيحِية المبكرة، على الرغم مِنَ أن هَذَا القول مرتبط بشكل وثيق بما جاء في تث ٣٠: ١٩.

(ج) وبالارتباط مع مفهوم أن يَسُوعَ هُوَ "رئيس كهنة" (عب ٩: ٨؛ ١٠: ١٩ - ٢٠ تتحدث عن "طريق" أو "الدخول إلى الأقداس"، حيث أخذت *hodos* تقريباً معنى *eisodos*، دخول. ذلك أن يَسُوعَ "رئيس خلاصنا" فتح لنا طريقاً حياً لم يكن له وجود مِنَ قبل للدخول إلى الله بموته كذبيحة عنا. فالذي يفصلنا عن الله هُوَ الْخَطِيَّة، وبموت المَسِيح تحررنا مِنَ ضمير شرير (١٠: ٢٢). والتشبيه المجازي الأساسي هنَا هُوَ "طقس يوم الكفارة" (انظر لا ١٦)، الذي يدخل فيه رئيس الكهنة إلى قدس الأقداس مرة واحدة في السنة بواسطة دم الذبيحة. وطبقاً للعهد القديم رئيس الكهنة فقط هُوَ الذي يمكنه الدخول إلى الرّبّ: أما الآن فلنا جميعاً الدخول.

(د) وفي إنجيل يوحنا، طُبقت كلمة *hodos* على شخص يَسُوعَ بطريقة فريدة في ع. ج (١٤: ١ - ٦). فهناك يعلن يَسُوعَ عن نفسه لتلاميذه باعتباره الطَّريقُ الوحيد إلى الآب: "أنا هُوَ الطريقُ والحقِ والحَيَاةُ. ليس أحد يأتي إلى الآب إلا بي" (١٤: ٦) وهدف هَذَا الطريق هُوَ الشركة مع الآب.

(هـ) ترد كلمة *hodos* في أع ٢٠ مرة. وفضلاً عن الاستعمالات الأخرى التي سبق أن عرضنا لها، فإن أع يستخدم "الطَّريقُ" كاسم للديانة المَسِيحِية (مثل؛ ٩: ٢؛ ١٩: ٩ و٢٣؛ ٢٢: ٤؛ ٢٤: ١٤). ولعل هَذَا جاء مِنَ التعبيرات التي تصف الكرازة المَسِيحِية بأنها "طريق الخلاص" (١٦: ١٧)، "طريق الرَّبِّ" (١٨: ٢٥)، "طريق الله" (١٨: ٢٦). وحين اعترف بُولُسَ بأنه اضطهد أتباع "هَذَا الطَّريقُ" (٢٢: ٤)، كان يعني بهذا المجتمع المَسِيحِي ورسالته بقيامة "المصلوب". وهذا التعبير يتضمن حقيقة أن هذه الرسالة تتضمن أيضاً سلوكاً معيناً للحَيَاةُ.

(و) "الطَّريقُ الأفضل" الذي تحدث عنه بُولُسَ في ١كو ١٢: ٣١/ب معناه أن يحيا الإنسان حَيَاةُ تسيطر عليها المحبة *agape*، (← ٢٧)، والتي عُدّت قمة التطلعات إلى المواهب الروحية (انظر ١كو ١٤: ١؛ في ٢: ١ - ٥). لاحظ أيضاً ١كو ٤: ١٧. حيث يستخدم بُولُسَ تعبير "طرقي في المَسِيح". وهو يتحدث في مجال التشبيه بالمَسِيح، ودعا شعب الكَنِيسَة أن "يَتمثلوا به"، أي أن يسيروا في هَذَا الطَّريقُ.

(ز) في ٢بط، ولكي يقضوا على الهرطقة دُعيت المَسِيحِية "طريق الحَقّ" (٢: ٢) و"طريق البر" (٢: ٢١). وقد نُظر إليها مِنَ زاوية النواحي الأخلاقية الْجَدِيدَة التي جاءت بها والتي تميزها عن الوثنية. وعلى النقيض مِنَ ذلك الأنبياء الكذبة، فقد تركوا "الطَّريقُ المستقيم" واتبعوا "طريق بلعام" (٢: ١٥؛ انظر عد ٢٢ - ٢٤)، وبهذا أساءوا إلى سمعة المَسِيحِية. وهذا التعبير، والتعبير المشابه في يه ١١ ("طريق قايين"؛ انظر تك ٤: ٣ - ٨) يجب أن يُفهما مِنَ وجهة نظر التقليد اليهودي القديم، الذي كان ينظر إلى قايين وبلعام على أنهما أساس كُل الفجور والهرطقات.

٣. (أ) الاسم *hodēgos*، قائد، دليل يُوجد ٥ مرات فقط في ع. ج. وقد استخدمت الكَلِمَة بمعناها الحرفي في أع ١: ١٦ عن يَهُوذا، الذي أرشد أولئك الذين ألقوا القبض على يَسُوعَ. وفي مت ١٥: ١٤؛ ٢٣: ١٦ و٢٤، يشير يَسُوعَ إلى القادة اليهود بقوله "قادة عميان". وهكذا أيضاً في رو ٢: ١٩، ليصف بُولُسَ اليهود الذين تعلموا الناموس والذي يدّعي كُل وَاحِدٌ منهم أنه "قائد للعميان".

(ب) *hodēgeō*، يقود، يرشد، ترد أيضاً ٥ مرات. في مت ١٥: ١٤؛ لو ٦: ٣٩، وقد استُخدمت في قول يَسُوعَ عن الأعمى الذي يقود أعمى. لكنها استخدمت في يو ١٦: ١٣ بالإشارة إلى الروح القدس الذي "يرشد... إلى جميع الْحَقّ"، وفي رؤ ٧: ١٧ عن الخروف، الذي، كراع سوف "يقتاد" الذين كَملوا إلى ينابيع ماء حية. وفي أع ٨: ٣١، استُخدم هَذَا الفعل مجازياً لإرشاد شخص لفهم الأسفار المقدسة.

(ج) *methodeia* ترد مرتين فقط في ع. ج، وكلتاهما بمعنى سلبي يفيد التآمر والمكائد الخبيثة (أف ٤: ١٤؛ ٦: ١١) - وهذه تهديدات يتعرض لها المَسِيحِيون.

(د) *euodoō*، ومعناها يقود في طريق حسن، وتُستخدم دائماً في ع. ج استخداماً مجازياً بمعنى يزدهر، ينجح (رو ١: ١٠؛ ١كو ١٦: ٢؛ ٣يو ٢).

انظر أيضاً *anastrephō*، ينقلب، يرجع، يتحول؛ ومجازياً: يُحسن التصرف، يعيش (٤١٨)، *peripateō*، يمشي، يجول (٤٣٤٤)، *poreuomai*، يذهب، يرتحل، يمشي (٤٥١٣).

٣٨٥٧ οἶδα، οἶδα، (*oida*)، يعرف، يفهم (٣٨٥٧).

ث ي&ع. ق *oida* مِنَ الجذر -*eid*، بمعنى يرى، مع المضارع تعني يعرف. وبعبارة أخرى، إذا رأى شخص شيئاً ما، فإنه يعرف. ومع ذلك، فالتأكيد هنا ينصب على المعرفة العقلية أو النظرية (مثل؛ "لقد رأيت" = "أعرف"). وعلى النقيض مِنَ ذلك تأتي كلمة *ginōskō* التي يمثل إلى التأكيد على اكتساب المعرفة (يعرف ← ١١٨٢).

ومع ذلك، وبمرور الوقت، ولا سيما بالنسبة لتطور الهلينية اليونانية، أصبحت الكلمتان *ginōskō* و*oida* مترادفتين في الواقع. ومثل؛ في إش ٥٩: ٨ ("طريق السلام لم يعرفوه") سبب تستخدم كلمة *oida*،

وهناك ترجمة أخرى تُستخدم كلمة *ginōskō*. لاحظ أيضاً سي ٣٤: ٩ - ١٠ (= سب ٣١: ٩ - ١٠): "الرجل المتأدب يعلم [*ginōskō*] كثيراً ... الذي لم يختبر يعلم [*oida*] قليلاً".

ع. ج ١. ترد كلمة *oida* أكثر مِنَ ٣٠٠ مرة في ع. ج وبأكثر مِنَ كلمة *ginōskō*. ويستخدم بُولُسُ *oida*، ١٠٣ مرة، ويستخدمها يوحنا ٨٤ مرة في إنجيله، و١٦ مرة في رسالتي يوحنا ١: ٣، وتستخدمها الأناجيل السينوبتية ٧٠ مرة. ويكاد لا يوجد أي فرق جوهري بين هاتين الكلمتين في اللغة اليونانية العامية. ومع ذلك فإنه في دوائر المثقفين تلقى الأخيرة مزيداً مِنَ الاهتمام، ولعل ذلك مرجعه العلاقة بين *ginōskō*/*gnōsis* بالحركة الفلسفية المعروفة باسم الغنوسية (انظر *ginōskō*، ١١٨٢). وحين يبدو أن كتبة الأسفار المقدسة كانت لديهم في أذهانهم صيغة قديمة عن هذه الحركة في سياق كتابتهم، فإنهم كانوا يفضلون استخدام كلمة *ginōskō* على كلمة *oida* (ولو أنها بقدر أقل بالنسبة لإنجيل يوحنا).

٢. بالنسبة للتشابهات بين *ginōskō*، و*oida*، انظر الفقرات المتشابهة مثل مت ١٦: ٣ (*ginōskō*)؛ لو ١٢: ٥٦ (*oida*) "تعرفون أن تميزوا". وفي يو ٧: ٢٧؛ ٢كو ٥: ١٦، يستخدم يوحنا وبُولُسُ الكلمتين على أنهما مترادفتان وذلك في عبارتين متماثلتين بالفعل. لاحظ أيضاً الأماكن المختلفة حيث استُخدمت كلمة *oida* بدلاً مِنَ كلمة *ginōskō* لمجرد إضفاء شكل مغاير للنص (مثل؛ ١كو ٨: ٢؛ في ٢: ٢٢) والعكس بالعكس (مثل؛ لو ٦: ٨؛ يو ٢١: ٤؛ رو ١٥: ٢٩).

٣. وخلاصة القول، فإنه فيما يتعلق باستخدامات كلمة *oida* فالفاعل بصفة عامة يكون شخصاً (مثل؛ مر ١١: ٣٣)، أو كائن مِنَ الأرواح (مثل؛ ١: ٢٤ و٣٤). وفيما يتعلق بالمفعول، فبوسع المرء أن يعرف (أو لا يعرف) الله (يو ٨: ١٩؛ ١تس ٤: ٥؛ ٢تي ١: ١٢)، أو قد يكون شخصاً آخَرَ (مت ٢٥: ١٢؛ ٢٦: ٧٢ و٧٤؛ مر ١: ٢٤؛ يو ١: ٣١) - بمعنى إما أنه يعرف مِنَ هُوَ هَذَا الشخص وإما أنه يعرفه (أو يعرفها) شخصياً، وأنه يتميز بصفة خاصة في معرفة الحقائق والتَّعَالِيمَ (مثل؛ مر ١٠: ١٩، الوصايا، رو ٢: ٢، "دينونة الله"، ٢تي ٣: ٥ "الكتب المقدسة")، وفي هذه الحالات، كثيراً ما تكون *oida* متبوعة بكلمة *hoti*، أن ("أعلم أن..."، ومثل؛ يو ٥: ٣٢؛ رو ٥: ٣). ويمكن للإنسان أيضاً أن يعرف كيف يعمل شيئاً ما (مثل؛ مت ٧: ١١، كيف يعطي عطايا جيدة، في ٤: ١٢، يعرف كيف يتعامل مع الفقر ومع الوفرة). ويستخدم بُولُسُ هَذَا الفعل بمعنى يتذكر (١كو ١: ١٦).

وكانت لِيَسُوعَ القدرة على التعرف على أفكار الناس (مت ٩: ٤؛ ١٢: ٢٥؛ مر ١٢: ١٥)، على الرغم مِنَ أن "الابن" لا يعلم اليوم ولا الساعة التي حددها الآب لعودته (١٣: ٣٢). وكان التلاميذ في بعض الأحيان يجدون صعوبة في فهم ما يريد يَسُوعَ أن يقوله لهم - مثل؛ في أمثاله (٤: ١٣)، أو في إشارته إلى أنه بعد قليل يمضي وبعد قليل يعود (يو ١٦: ١٨).

انظر أيضاً *ginōskō*، يَعرف (١١٨٢)، *epistamai*، يعرف، يفهم (٢١٧٩).

٣٨٥٨ (*oikeios*، أهل، أهل البيت) ← ٣٨٧٥.

٣٨٦٠ (*oiketēs*، عبد، خادم البيت) ← ٣٨٧٥.

٣٨٦١ (*oikeō*، يسكن، يقيم، يقطن) ← ٣٨٧٥.

٣٨٦٤ (*oikia*، بيت، مسكن) ← ٣٨٧٥.

٣٨٦٦ (*oikodespoteō*، يدبر أهل منزله) ←١٣٠٥.

٣٨٦٧ (*oikodespotēs*، رب البيت) ←١٣٠٥.

٣٨٦٨ οἰκοδομέω، οἰκοδομέω، (*oikodomeō*)، يبني، يتقوّى (٥٨٦٥)؛ οἰκοδομή، (*oikodomē*)، عملية البناء، بناية (٣٨٦٩)، ἐποικοδομέω، (*epoikodomeō*)، يبني على شيء، يبني (٢٢٢٤)؛ ἀνοικοδομέω، (*anoikodomeō*)، يعيد البناء (٤٨٨)؛ συνοικοδομέω، (*synoikodomeō*)، مبني مع (٥٥٢٥).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *oikodomeō* في ث ي تعني يبني، يقيم، ولها استخدامات كثيرة سواء بمعنى حرفي أو مجازي. *oikodomē* بناء، بنيان، أو مبنى، وهي في الأساس تعني عملية البناء.

٢. كلمة *oikodomeō* ترد في سب ٣٥٠ مرة تقريباً، ومعظمها بمعناها الحرفي "يقيم بناء"، ومن ناحية أخرى ترد بشكل نادر وذلك في الكتابات اللاحقة في معظم الحالات والاستخدام المجازي لكلمة *oikodomeō*، والتي ترد بصفة خاصة في إرميا، أمر ملفت. حيث ترد كلمتا "ابني" "اغرس" جنباً إلى جنب (٢٤: ٦)، فهم مِنَ عمل الله، ولهما نقيضهما في دينونة الله "يقلع" و"يهدم" (١: ١٠). والله نفسه سيعيد بناء إِسْرَائِيلِ (٣١: ٤؛ ٣٣: ٧ = سب ٣٨: ٤؛ ٤٠: ٧) بوضع كلامه في أفواه الأنبياء (انظر ١: ٩ - ١٠). وهو يقود الأمم إلى صداقة إِسْرَائِيلِ وبهذا يبنيهم (١٢: ١٤ - ١٦). واستخدام ع. ق لهذا المفهوم أثر بصفة خاصة على استعمال بُولُسُ له (← ٣٨٧٥، *oikos*).

ع. ج ١. الكلمتان المتباينتان يبني (*oikodomeō*)، يهدم (*katalyō*) استُخدمتا في الاتهام الذي وُجه لِيَسُوعَ عند محاكمته (مت ٢٦: ٦١؛ مر ١٤: ٥٨؛ انظر أيضاً يو ٢: ١٩ - ٢٠)، وتتحدث هذه الفقرات عن نقض الْهَيْكَلِ بالأيدي وإقامة آخَرَ في ثلاثة أيام، غير مصنوع بأيدي. ويفسر ما جاء في يو ٢: ١٩ - ٢٢ هَذَا على أساس أنه إشارة إلى قيامة يَسُوعَ، بل وتُستخدم كلمة *egeirō* بمعنى يقيم بدلاً مِنَ *oikodomeō*. وعلى الرغم مِنَ ذلك، يمكن فهم ما جاء في مر ١٤: ٥٨، وبشكل تام على أنه نبوة عن إقامة الْهَيْكَلِ الرمزي الجديد، أي المجتمع الأخروي. ومثل هَذَا التفسير يتفق مع الوعد ببناء الْكَنِيسَةِ الذي ذُكر في مت ١٦: ١٨. وعلى أي حال، فإن الفقرتين كلتيهما تشيران إلى المجتمع المؤمن على أنه البنيان الاسخاتولوجي الذي سيقيمه الله.

٢. وهكذا أيضاً يجب النظر إلى استخدام مجموعة هذه الْكَلِمَةَ في سفر الأعمال على أساس خلفيتها في ع. ق كلمة *anoikodomeō* في أع ١٥: ١٦ تشير إلى عا ٩: ١١، وربما إلى إر ١٢: ١٥ - ١٦، وتعد بالاستعادة الأخروية لشعب إِسْرَائِيلِ.

٣. وأكثر الفقرات أهمية لفهم هَذَا المفهوم ترد في رسائل بُولُسُ، حيث تُوجد جميع المرات التي ورد فيها الاسم (على الرغم مِنَ أن الاستعمال الحرفي أكثر أهمية). وكلمة *oikodomē* جاءت بمعنى "بناء" في ١كو ٣: ٩؛ ٢كو ٥: ١، وما عدا ذلك فهي تشير إلى عملية البناء ويكون لها نفس معنى الفعل.

(أ) *oikodomē* تصف خدمة بُولُسُ الرسولية (٢كو ١٠: ٨؛ ١٢: ١٩؛ ١٣: ١٠) مقابل خلفية نماذج ع. ق (انظر إر ١: ١٠؛ ٢٤: ٦، ولا سيما العكس مِنَ كلمتي "يهدم"، "يبني") في ١كو ٣: ٥ - ١٧ يجمع بُولُسُ بين صورتي الغرس والبناء كي يوضح عملية بناء هَيْكَلَ الله (أي المجتمع الْمَسِيحِي، ٣: ١٦).

(ب) وبعيداً عن عمل الرسول، تصف كلمتا *oikodomeō* و*oikodomē* النمو الداخلي، والتوسع الخارجي للمجتمع بواسطة الروح القدس. وثمة قاعدة واحدة تنطبق على كُلِ شئ يقع داخل الْكَنِيسَةِ يجب أن يكون في خدمة بنيان المجتمع (رو ١٤: ١٩؛ ١٥: ٢؛ ١كو ١٤: ١٢ و١٧ و٢٦؛ أف ٤: ٢٩؛ ١تس ٥: ١١). وهكذا فإن مواهب النعمة ودورها يُحكم عليها على أساس ما تسهم به في هَذَا البنيان (١كو ١٤: ٣ - ٥؛ أف ٤: ١٢). ويوبخ بُولُسُ أهل كورنثوس: "العلم ينفخ ولكن المحبة تبني" (١كو ٨: ١). ولعل المتحمسين في كورنثوس كان

لديهم شعار "العلم يبني" والذي يصححه بُولُسُ هنا. وكذلك بالنسبة لما جاء في ١٠: ٢٣ يصحح شعار الكورنثوسيين "كُلُّ الأشياء تحل لي" وذلك بحثهم على أن يسألوا أنفسهم ما إذا كانت أعمالهم مِنَ شأنها أن تسهم في بنيان المجتمع.

(ج) الاستعمال الإيجابي لكلمة *oikodomeō* تشير دائماً إلى المجتمع. ويستخدم بُولُسُ كلمات صارمة لينتقد كُلّ مِنَ يتكلم بلسان لمجرد أن يبني (*oikodomei*) نفسه أو نفسها (١كو ١٤: ٤). والبنيان الذي لا يستهدف خدمة آخرين هُوَ أمر أناني عديم القيمة.

٤. في أف ٤: ١٢ و١٦ تظهر صورة جسد الْمَسِيحِ مع صورة البنيان. وهذا ما أدى إلى الفكر القائل بأن البنيان ينمو (مثل الكائن الحي). ونفس فكرة نمو البنيان (الذي فيه حجر الزاوية الذي هُوَ يَسُوعَ الْمَسِيحِ كان قد وُضع بالفعل في موضعه). تظهر في أف ٢: ١٩ - ٢٢ (انظر أيضاً مت ٢١: ٤٢؛ أع ٤: ١٠ - ١١؛ ١بط ٢: ٧). وأن تُبنى في هَذَا البنيان المتنامي معناه أن تُبنى فيه "كحجارة حية" (١بط ٢: ٥). وكل هذه الفقرات تتناول وحدة المجتمع الْمَسِيحِي وقداسته.

٥. استُخدمت كلمة *oikodomē* كتعبير انثروبولوجي في منظور فرداني في ٢كو ٥: ١ فقط. فخيمة الجسد الأرضي الزائلة قوبلت بـ *oikodomē* أبدي، أعده الله، وليس مصنوعاً بأيدي بشر.

٦. *synoikodomeō* (يبني معاً، في صيغة المبني للمجهول مبنيون معاً، أف ٢: ٢٢)، *epoikodomeō* (يبني على شئ ما) تبرز ثانية فكرة الشركة التي تتضمنها عبارة "مبنيين" في الْمَسِيحِ والمؤمنون متأصلون ومبنيون في الْمَسِيحِ (كو ٢: ٧). والمجتمع الْمَسِيحِي أعضاؤه مبنيون أيضاً معاً مِنَ خلال تعاون كُلّ المشاركين فيه (١كو ٣: ١٠ - ١٤) وبالاتحاد مع الرسل والأنبياء (أف ٢: ٢٠) كي يصبحوا جميعاً المجتمع الوَاحِدُ المقدس في الرّبّ.

انظر أيضاً *oikos*، بيت، مسكن (٣٨٧٥)؛ *oikonomia*، إدارة، تدبير (٣٨٧٣).

٣٨٦٩ (*oikodomē*، عملية البناء، بناية) ← ٣٨٦٨.

٣٨٧٢ (*oikonomeō*، يدير، وكيل، خطة) ← ٣٨٧٣.

٣٨٧٣ οἰκονομία، οἰκονομία (*oikonomia*)، إدارة، تدبير (٣٨٧٣)؛ οἰκονόμος (*oikonomos*)، وكيل مسئول عن التدبير (٣٨٧٤)؛ οἰκονομέω (*oikonomeō*)، يدير، وكيل، خطة (٣٨٧٢).

ث ي&ع.ق ١. كلمة *oikonomia* في ث ي كانت تشير في الأساس إلى إدارة البيت، ولكن استعمالها توسع ليشمل إدارة الدولة، وبعد ذلك أصبحت تشمل أي نشاط ينجم عن القيام بأية وظيفة. واستُخدمت *oikonomos* عن الناس وأصبح لها معنى أكثر تحديداً. فهي تشير إلى وكيل البيت، وتوسعاً أصبحت تشير إلى مديري الأقسام المختلفة داخل البيت الوَاحِدُ (مثل؛ الحمال، رئيس الطباخين، المحاسب، وكانوا مِنَ الموظفين الداخليين الذين يتم اختيارهم مِنَ بين العبيد). وهكذا أيضاً كلمة *oikonomeō* فهي تعني أن يعمل كوكيل للبيت، حيث يصدر الأوامر، وينظم العمل.

٢. استخدام هذه الكلمات في سب لم يقدم العون الكافي لمعرفة مفهوم ع. ج. كلمة *oikonomia* ترد في سفر إشعياء فقط ٢٢: ١٩ و٢١، حيث تعني إدارة أو وظيفة. كلمة *oikonomos* تُستخدم بالأكثر، كما تُستعمل أيضاً بالمعنى الفني لموظف في البلاط، وتُطلق أساساً على مدير القصر الملكي (مثل؛ ٢مل ١٨: ١٨ و٣٧؛ ١٩: ٢؛ إش ٣٦: ٣ و٢٢؛ ٣٧: ٢). وقد استُخدمت كلمة *oikonomeō* في مز ١١٢: ٥ لتصف كيف "يدير" المرء شئونه (انظر أيضاً ٢مكا ٣: ١٤؛ ٣ مكا ٣: ٢).

ع. ج مجموعة هذه الْكَلِمَة لا تظهر كثيراً في ع. ج: كلمة *oikonomia* ترد ٩ مرات، *oikonomos*، ١٠ مرات، *oikonomeō* مرة واحدة فقط (لو ١٦: ٢). ومع ذلك، وُجد استخدام في ع. ج له ناحيتان رئيسيتان مختلفتان.

١. (أ) استُخدمت الكلمات بمعناها الفني، سواء المعنى الحرفي، أو المعنى المجازي، وذلك لتشير إلى وكلاء البيوت أو مديري الجهات الحكومية ومهامهم (لو ١٢: ٤٢؛ ١٦: ١ - ٨، انظر استخدامها كلقب وظيفي مع اسم أراستس في رو ١٦: ٢٣). وتنتمي إلى هذه النوعية أيضاً غل ٤: ٢ حيث تصف كلمة *oikonomos* البشرية قبل مجيئها إلى يَسُوعَ كطفل قاصر لكنها في إطار التشبيه المجازي تأتي كوصف لمهنة بغية توضيح مفهوم قانوني: "هُوَ تحت أوصياء [*epitropous*] ووكلاء [*oikonomous*] إلى الوقت المؤجل مِنَ أبيه". في إنجيل لوقا، وهو الإِنْجِيلِ الوحيد الذي وردت فيه الكلمتان *oikonomos* و*oikonomia*، استُخدمت فيه كلمة *oikonomos* بالتناوب مع كلمة *doulos*، عبد (١٢: ٤٢ - ٤٧؛ لكني انظر ١٦: ١ - ٨). والواقع أن كلتا هاتين الفقرتين هما مِنَ الأمثال، وعلى ذلك وعلى هَذَا الأساس القول بأن هذه الكلمات استُخدمت استخداماً مجازياً بمعنى محدد.

(ب) هَذَا الاستخدام لمجموعة هذه الْكَلِمَة وُجدت في موضع آخَرَ في ع. ج. ومثل؛ يستخدم بُولُسُ كلمة *oikonomos* في ١كو ٤: ١ لوصف مهمته الرسولية ثم يذكر الأمانة على أنها مطلب أساسي يجب توافره في الوكيل (٤: ٢). وهكذا أيضاً يُشترط في تي ١: ٧ "أن يكون الأسقف بلاَ لَوْم كوكيل الله" [*oikonomos*] ونقرأ في ١بط ٤: ١٠ أن كُلّ وَاحِدُ مِنَ أعضاء المجتمع أنه أخذ موهبة يخدم كأنه وكيل صالح على نعمة الله.

(ج) ولكي نعرف مفاهيم مجموعة هذه الْكَلِمَة، علينا أن نلاحظ أن جذرها يقع في مفهوم البيت *oikos*، (← ٣٨٧٥). وشعب الله، ومجتمع الله يكونون بيته، الذي يبنيه بواسطة أولئك الذين دعاهم لهذه المهمة ووكل إليهم أمر إدارته. وهؤلاء الأشخاص يتوجب عليهم أن يعتبروا شئون هَذَا البيت كأنها شئونهم، وما هم سوى وكلاء المواهب التي أوكلت إليهم وأنهم سيقدمون حساباً عن أعمالهم (لو ١٦: ٢؛ انظر مت ٢٥: ١٤ - ٣٠؛ لو ١٩: ١١ - ٢٧، حيث تصفان نفس هَذَا المفهوم على الرغم مِنَ عدم استخدام كلمة *oikonomos*). وإلى جانب مواهب الروح (١بط ٤: ١٠)، فإن الإِنْجِيلِ على وجه الخصوص هُوَ الذي أوكل إلى وكلاء. ولذا أشار بُولُسُ إلى نفسه وإلى العاملين معه "كخدام للمسيح ووكلاء سرائر الله" (١كو ٤: ١). وهكذا أيضاً في ٩: ١٧؛ يدعو بُولُسُ الكرازة بالإنجيل إنها "وكالة" استؤمن عليها ()، والتي لا يمكنه أن ينسحب منها. ولعل ما جاء في أف ٣: ٢؛ كو ١: ٢٥ تنتميان إلى هذه النقطة أيضاً. وفي كافة هذه الفقرات فإن المهمة الإلهية التي أوكلت إلى الرسول كانت موضع نقاش.

٢. واستخدام ع. ج لكلمة *oikonomia* يتحرك نحو اتجاه ثان بمعنى خطة الله للخلاص. وهذا المعنى الذي يتصل بتاريخ الخلاص، ربما كان قد نشأ على أساس اتساع معنى الْكَلِمَة اليونانية. وقد استُخدمت في أفسس لخطة الله في الخلاص "السر المكتوم منذ الدهور في الله" (٣: ٩)، أما الآن، في ملء الزمان، فقد تحقق في الْمَسِيحِ (١: ١٠).

٣. والمعنيان اللذان يحملهما هَذَا التعبير ليسا مستقلين تماماً. لأن الله سمح لخطته المتعلقة بالخلاص أن تُعلن بواسطة بشر (١كو ٤: ١؛ أف ٣: ٩)، ذلك أن عمل الـ *oikonomos*، متأصل في الـ *oikonomia* الإلهية. وبالنظر إلى أن الوقت له دوره في خطة الله، فقد أعطيت للوكيل فترة زمنية محددة، على الرغم مِنَ أنه هُوَ نفسه قد لا يعرف مداها (لو ١٢: ٤٦). وفي النهاية لاَ بُدّ وأن يقدم المرء حساباً. وهكذا

فإنه في خطة الله للخلاص يُعد الوقت نفسه هبة استُؤمنا عليها، ويجب أن نستخدمها (أف ٥: ١٥ - ١٦؛ كو ٤: ٥)، وأن تُدار في إطار مِنَ المسئولية.

انظر أيضاً *oikos*، بيت، مسكن (٣٨٧٥)؛ *oikodomeō*، يبني، يتقوّى (٣٨٦٨).

٣٨٧٤ (*oikonomos*، وكيل مسئول عن التدبير) ← ٣٨٧٣.

٣٨٧٥ οἶκος οἶκος، (*oikos*)، بيت، مسكن (٣٨٧٥)؛ οἰκία، (*oikia*)، بيت، مسكن (٣٨٦٤)؛ οἰκέω، (*oikeō*)، يسكن، يقيم، يقطن (٣٨٦١)؛ κατοικέω، (*katoikeō*)، مسكن (٢٩٩٧)؛ κατοικητήριον، (*katoikētērion*)، مسكن، سكن (٢٩٩٩)؛ κατοικίζω، (*katoikizō*)، يؤهل بالسكان (٣٠٠١)؛ ἐνοικέω، (*enoikeō*)، يسكن في، يقيم في (١٩٤٠)؛ οἰκεῖος، (*oikeios*)، أهل، أهل البيت (٣٨٥٨)؛ οἰκέτης، (*oiketēs*)، عبد، خادم البيت (٣٨٦٠).

ث ي&ع. ق كلمة *oikia* كانت في ث ي تعني أساساً مكان السكنى المعين، وكانت *oikos* تعني البيت كله، المباني والأراضي التابعة لها، ملكية العائلة، بل وسكان البيت. وفي وقت لاحق ولا سيما بعد سب، لم تكن تُراعى أية فروقات، وأصبحت الكلمتان مترادفتين. وكلمة *oikos* في الكلام الشعبي، كان يُقصد بها بيت مِنَ أية نوعية، غير أنه في كثير مِنَ الأحيان، كان يُقصد بها بيت معين، حتى وإن كان هَيْكَلاً. وفي هذه الحالات كان الاسم الإلهي الذي يُنسب إلى *oikos* يشير إلى الله الذي كُرس له الهَيْكَل. والفعل *oikeō* إذا استُخدم كفعل لازم فيأخذ معنى أن يكون له مسكن، يسكن، وإذا استُخدم كفعل متعد فيأخذ معنى يسكن، أو يشغل.

٢. كلمتا *oikos* و*oikia* تردان كثيراً في سب، وكلاهما يعني مبنى (بيت، قصر، أو هَيْكَل). غير أنه بالنظر إلى أن اللغة العبرية، شأنها في ذلك شأن اللغة اليونانية ليس بها كلمة للوحدة الاجتماعية الصغيرة التي نسميها العائلة، *bayit* (ومن ثم كلمة *oikos*) اكتسبت أيضاً معنى أهل البيت (أولئك الذين يرتبطون معاً بالمشاركة في نفس مكان الإقامة)، وبمعنى أوسع، عائلة وعشيرة، بل وأكبر مِنَ ذلك، وحدة قبلية (على سبيل المثلا بيت يَهُوذَا). وحين يذكر مز ١٢٧: ١ أن لله يجب أن يُبنى البيت حتى يُكتب له البقاء، فإن هَذَا يشير إلى أولئك الذين يعيشون تحت سقف وَاحِدٍ، كما يشير إلى ورثتهم وأحفادهم (٢صم ٧: ١١ - ٢٩)، والذين يجب أن يقوموا بحماية بعضهم البعض دون أية شروط.

٣. (أ) وحين تُستخدم كلمة *oikos* مع اسم الله، فإنها تعني الهَيْكَل المقدس. وإلى جانب انتقاد فكرة أن كُلّ وَاحِدٍ بمقدوره أن يبني بيتاً لله (٢صم ٧: ٥ - ٦؛ ١مل ٨: ٢٧؛ إش ٦٦: ١)، نجد تعبيرات مخلصة عن الفرح لميزة أن يكون المرء في بيت الرَّبّ، وبصفة خاصة، ومثل؛ في (مز ٢٣: ٦؛ ٢٦: ٨؛ ٢٧: ٤؛ ٨٤: ٤ و١٠؛ ١٢٢: ١). وهذا الشعور يتناغم مع الاشتهاء إلى بيت الله مِنَ جانب أولئك الذي مُنعوا مِنَ أن يكونوا هناك (انظر ٤٢: ٤).

(ب) وإنه لأمر مشكوك فيه ما إذا كانت فكرة "بيت الله" مُوّلت مِنَ الهَيْكَل لتقال عن الجمهور الذي يتعبد في ذلك المكان، بنفس الطريقة التي أصبحت بها كلمة *oikos* تعني بيتاً، كما تعني عائلة. وكل الأقوال عن بيت الله، تظل متصلة بشكل وثيق بالمقدس الأرضي. والآية الوحيدة التي تقع صراحة خلف فهم ع. ج لجمهور المصلين على أنهم "بيت الله" (عد ١٢: ٧ = عب ٣: ٢ و٥) لا تشير بشكل مباشر إلى الهَيْكَل، بل إلى الأرض التي أقام فيها الرَّبّ (مِنَ خلال شعبه) ومن ثم ملك. ومن المرجح أن استخداماً موسعاً لعبارة "بيت دَاوُدَ" وإطلاقها على شعب الله هيّأت الطّرِيقَ لفكرة أن المجتمع هُوَ "بيت الله"، و"مبنى الله".

٤. وكلمة "بيت" في وثائق قمران، تشير إلى مجتمع قمران، الذي كان يرى أنه هَيْكَل أو مقدس (نج ٨: ٩؛ ٩: ٦؛ وثص ٣: ١٩).

ع. ج في الواقع أن كلمتي *oikos* و*oikia* ورداً في ع. ج على أنها كلمتان مترادفتان تحملان نفس المعاني كما في ث ي، وسب. ومع ذلك فإنهما تردان في عدد مِنَ العبارات ذات السمات الخاصة والتي ينفرد بها ع. ج. وفي هذه العبارات ترد كلمة *oikos* على نحو أكثر.

١. أكثر استعمالات الكلمتين *oikos* و*oikia* تأتي بمعناها الحرفي "بيت" (مثل؛ مت ٢: ١١؛ ٧: ٢٤ - ٢٧؛ ٩: ٧؛ مر ٧: ٣٠)، وبالمعنى المجازي البسيط عائلة، أهل البيت (مثل؛ مت ١٣: ٥٧؛ مر ٦: ٤؛ يو ٤: ٥٣؛ ١كو ١: ١٦؛ ١٦: ١٥؛ ٢تي ١: ١٦؛ ٤: ١٩).

٢. الفقرات التي تستخدم *oikos theou* ("بيت الله") بمعنى الهَيْكَل تفسر نفسها بنفسها (مثل؛ مر ٢: ٢٦؛ ١١: ١٧؛ يو ٢: ١٦ - ١٧). والسؤال الوحيد يرتبط بما جاء في أع ٧: ٤٦ - ٥٠، مِنَ ناحية ما إذا كان استفانوس هنا ينتقد بناء سليمان بيتاً لله (٧: ٤٧) على النقيض مِنَ طلب دَاوُدَ أن يُسمح له ببناء قصر ليسكن فيه (*skēnōma* في ٧: ٤٦؛ ← *skēnē*، ٥٠٠٨). والقول الذي تُوضح بإشارة إلى إش ٦٦: ١ بأن "العلي لا يسكن في هياكل مصنوعات الأيادي" (٧: ٤٨) قد تدعم مثل هَذَا التفسير. وعلى أي حال، تحمل كلمات سليمان بين ثناياها تهمة التجديف لليهود.

٣. الفقرات التي تتحدث عن "بيت إِسْرَائِيل"، "بيت يعقوب"، أو "بيت يَهُوذَا " (مثل؛ لو ١: ٣٣؛ أع ٧: ٤٢؛ عب ٨: ٨ و١٠) مرتبطة بالمعنى المجازي للبيت، العائلة، العرق (انظر "بيت.. دواد"، لو ١: ٦٩؛ ٢: ٤)، والتي توسعوا فيها لتشمل شعب الله. وهم في هَذَا يتبعون نهج ع. ق.

٤. (أ) تعريف ع. ج المجتمع الْمَسِيحِي أنه بيت الله يتجاوز نموذج ع. ق (عب ٣: ٢ - ٦؛ ١٠: ٢١؛ ١بط ٢: ٥؛ ٤: ١٧). ولعل في خلفية هَذَا مفاهيم ع. ق التي تقول بأن لدى الله حقوق ملكية شعبه (والتي تم التعبير عنها هناك بالأكثر عن طريق التشبيهات المجازية بالكرمة، والكرم، والغرس، مز ٨٠: ٨ - ١٦؛ إش ٥: ٧؛ إر ٢: ٢١؛ هُوَ ١٠: ١؛ انظر ١كو ٣: ٦ - ٩)، ولكن هَذَا ينطبق بنفس القدر في حالة البيت. وفضلاً عن ذلك، يُلاحظ أن لفائف قمران تنظر أيضاً إلى المجتمع على أنه بيت مقدس، مبني على أساس الْحَقّ (مد ٧: ٨ - ٩).

(ب) في شرحها لعدد ١٢: ٧؛ عب ٣: ١ - ٦ رُبط بينهما وبين ع. ق مِنَ حيث اللغة، غير أنها توسعت في الفكر. وقد علمت مقارنة بين موسى والْمَسِيح: كان موسى "أميناً في كُلّ بيت الله، كخادم، في حين أن يَسُوعَ الْمَسِيحَ هُوَ "الابن" و"باني" البيت، وهو بهذا أسمى منه. وأياً كان المعنى المقصود بكلمة "بيت" في عد ١٢: ٧ (إِسْرَائِيلِ كشعب الله، أهل بيت الله الملكي) بالنسبة لكاتب رسالة العبرانيين. فمعناها هُوَ أن المجتمع الْمَسِيحِي هُوَ "بيت الله"، وبحسب ما جاء في ٣: ٦/ب: "وبيته نحن إن تمسكنا بثقة الرجاء وافتخاره".

(ج) والمهم في هَذَا الصدد ليس فقط أنه نُظر إلي الله أو الْمَسِيح على أنه باني البيت، بل والمهم أيضاً هُوَ أن المجتمع الْمَسِيحِي ككل وُصف بأنه بيت. وفضلاً عن ذلك فإن إشارات بُولُسَ إلى الجسد باعتباره هَيْكَلَ الروح القدس (١كو ٣: ١٦؛ انظر ٦: ١٩) - وهي فكرة لا ريب أنها متصلة بفكرة بيت الله - يجب فهمها على أن المقصود هُوَ المجتمع الْمَسِيحِي والمشاكل النابعة عن الشركة.

(د) يبين مما جاء في أف ٢: ١٩ - ٢٢ أن الأفكار التي تضمنتها عبارات "أهل بيت" الله، "هَيْكَل" الله، مِنَ الطبيعي أنها تتصادم. وهنا، استخدمت ما لا يقل عن ستة مشتقات مختلفة مِنَ كلمة *oikos* (على

الرغم مِنَ عدم استخدام كلمة *oikos* نفسها) لوصف الحقيقة الروحية للمجتمع في إطار التشبيه المجازي بالهَيْكَلِ والمبنى. وتتداخل التشبيهات أيضاً في ١بط ٢: ٤ - ٥. يتوجب على المَسِيحِيين أن يسمحوا لأنفسهم أن يُبنوا كحجارة روحية في بيت روحي (← ٣٨٦٨، *oikodomeō*) لكي نقدم ذبائح روحية لله (هنا تغيرت الصورة) كهنوتاً روحياً. وحين يشير ما جاء في ٤: ١٧ إلى أن الدينونة ستبدأ مِنَ "بيت [*oikos*] الله"، فالافتراض الطبيعي هنا هُوَ أن الإشارة هي للمجتمع المَسِيحِي. وعلى نحو مماثل، ما جاء في ١تي ٣: ١٥ يشير بوضوح إلى أن "بيت [*oikos*] الله" هُوَ "كَنِيسَةِ الله الحي، عمود الْحَقِّ وقاعدته".

(هـ) إذا أخذنا في الاعتبار الاستخدام المجازي لهذه العبارات، كان مِنَ المحتم تقديم المفاهيم والتشبيهات العديدة ذات الصلة، بغية توضيح الْحَقِّ المتعلق بالمجتمع المَسِيحِي باعتباره بيت الله. وهناك فكرة الأساس (١كو ٣: ١٠ - ١٢؛ أف ٢: ٢٠؛ ٢تي ٢: ١٩)، والمَسِيح كحجر الزاوية أو رأس الزاوية (أع ٤: ١١؛ أف ٢: ٢٠؛ ١بط ٢: ٤)، والمَسِيحِيين كأحجارٍ حية (١بط ٢: ٥)، وكأعمدة (١تي ٣: ١٥)، والأهم مِنَ ذلك كله، الهَيْكَل (١كو ٣: ١٦ - ١٧؛ ٦: ١٩؛ ٢كو ٦: ١٦؛ أف ٢: ٢١).

٥. (أ) فكرة أن الْكَنِيسَةِ هي بيت الله ظهرت إلى الوجود في المجتمع المَسِيحِي الأول مِنَ خلال كنائس البيوت. وأهل البيت كمجتمع (العائلة كانت تشمل العبيد) شكلوا أصغر وحدةٍ وأساس لشعب الْكَنِيسَةِ. وليس ثمة شك في أن كنائس البيوت والتي ذُكرت في ع. ج (أع ١١: ١٤؛ ١٦: ١٥ و٣١ و٣٤؛ ١٨: ٨؛ ١كو ١: ١٦؛ ٢تي ١: ١٦؛ ٤: ١٩؛ فل ٢)، ظهرت إلى الوجود مِنَ خلال استخدام البيوت كأماكن للاجتماع. كان يُكرز بالإنجيل فيها (أع ٥: ٤٢؛ ٢٠: ٢٠)، وكان يُحتفل فيها بعشاء الرَّبّ (٢: ٤٦). وكان إيمان كبير العائلة يستبعد أن تصبح العائلة كلها ضمن شعب الْكَنِيسَةِ - أي تؤمن بالمَسِيحِ - (١٦: ٣١ و٣٤؛ ١٨: ١٨).

ويتحدث ع. ج أيضاً عن تعميد أهل البيت جميعاً بنفس الطريقة (أع ١٦: ١٥؛ ١كو ١: ١٦؛ انظر أع ١٦: ٣٣؛ ١٨: ٨). بالنسبة لموضوع ما إذا كان يُستخلص مِنَ هَذَا أن الْكَنِيسَةِ الأولى كانت تمارس عماد الأطفال، ← *baptizō*، ٩٦٦).

(ب) تكوين كنائس البيوت كان أمراً بالغ الأهمية لانتشار الإنْجِيل. ومعها أخذت الْكَنِيسَةِ الأولى النظام الطبيعي للحَيَاةِ دون أن تسقط في إضفاء النزعة المثالية على كنائس البيوت. والطريقة التي تناولت بها الأناجيل بنوّة ميخا عن نهاية الأزمنة (مي ٧: ٦؛ انظر مت ١٠: ٣٥ - ٣٦؛ لو ١٢: ٥٣) يشير إلى أن الْكَنِيسَةِ كان عليها أن تأخذ في حسبانها تمزق العائلة مِنَ أجل الإنْجِيلِ. والذين يؤمنون بالمَسِيحِ وُعدوا "في هَذَا الزمان ... بيوتاً وإخوة وأخوات وأمهات وأولاداً" مر ١٠: ٣٠ = مت ١٩: ٢٩؛ لو ١٨: ٢٩ - ٣٠). ومكان العائلة التي تمزقت تأخذه عائلة الله الْجَدِيدَةَ، أي المجتمع المَسِيحِي.

٦. وعد المَسِيح تلاميذه في يو ١٤: ٢ بـ"منازل كثيرة" في بيت أبيه، والذي سيُستقبل فيه التلاميذ حين يعود الرَّبّ لإقامة مَلَكُوتَ الله. ومن المحتمل للغاية، أنه في خلفية هَذَا تكمن فكرة أن أتباع المَسِيحِ يشكلون بيتاً أو عائلة.

٧. (أ) الفعل *oikeō*، يسكن، يرد في ع. ج بمعنييه الحرفي والمجازي. ينتمي إلى النوعية الأولى ما جاء في ١كو ٧: ١٢ - ١٣، والتي تتناول موضوع زيجات المَسِيحِيين بغير المَسِيحِيين، في حين أن ١تي ٦: ١٦ - الله "ساكناً في نور لا يُدنى منه" - تقع على الحدود بين المعاني الحرفية والمعاني المجازية. وكلمة *oikeō* تصف بمعنى مجازي العمليات الداخلية في الإنسان، ومثل؛، فإن عبارة "الْخَطِيَّة الساكنة فيّ" (رو ٧: ٢٠؛ انظر ٧: ١٨) تصور الإنسان العتيق، في حين أن الحقيقة الخاصة بالإنسان الجديد عُكست في اعتراف الإيمَانِ "روح الله ساكناً فيكم" (٨: ٩؛ انظر ٨: ١١؛ ١كو ٣: ١٦). وكلمة *katoikizō* ترد بنفس المعنى في يع ٤: ٥.

(ب) الْكَلِمَةَ المركبة *katoikeō* ترد في ع. ج أكثر مِنَ كلمة *oikeō*. وإلى جانب انتشار استعمال الْكَلِمَةَ بمعناها الحرفي، فإنها تُستعمل في امتلاك الإنسان بواسطة الله، المَسِيح، أو بواسطة قوى شريرة. فالشياطين "تسكن" في الإنسان (مت ١٢: ٤٥). وقصد الله بالنسبة للمؤمنين هُوَ أن "يحل المَسِيح بالإيمَانِ في قلوبكم" (أف ٣: ١٧)، وما جاء في كو ٢: ٩ يعلن أنه في المَسِيحِ: "يحل كل ملء اللاهوت جسدياً" (انظر ١: ١٩ ← *plēroō*، ٤٤٤٤). الاسم *katoikētērion* مكان السكنى، بيت، يرد في علاقته بالصورة العظيمة للمجتمع المَسِيحِي باعتباره المبنى الروحي والهَيْكَل (أف ٢: ١٩ - ٢٢).

(ج) وفعل مركب آخَرَ وهو *enoikeō*، يسكن في، يقيم، لم يُستخدم إلا بالمعنى المجازي في ع. ج، وهكذا أيضاً بالنسبة للفعل *katoikeō*. الله نفسه سيسكن وسطنا (٢كو ٦: ١٦)، والروح القدس يسكن الآن في المُؤمِنِينَ (رو ٨: ١١؛ ٢تي ١: ١٤). غير أن كلمة المَسِيحِ (كو ٣: ١٦) والإيمَانِ (٢تي ١: ٥) ذُكِر أنهما يسكنان فينا. ومن ناحية أخرى، يمكن أن يُقال نفس الشئ عن الْخَطِيَّة (رو ٧: ١٧، *oikeō*).

(د) الصفة *oikeios* استُخدمت فقط كاسم substantive، بمعنى عضو مِنَ ضمن أهل البيت. ويظهر المعنى الحرفي في ١تي ٥: ٨. وفي الفقرتين الأخريين جاءت بمعنى أن شعب الْكَنِيسَةِ هُوَ بيت الله.ت وما جاء في أف ٢: ١٩ يؤكد للأميين أنهم لم يعودوا بعد غرباء بل قُبلوا رعية مع أهل بيت الله. أما غل ٦: ١٠ فتذكر المَسِيحِيين بواجبهم بضرورة عمل الخير للجميع، ولكن ليبدأوا بأهل الإيمان.

(هـ) *oiketēs* كلمة استُعملت أحياناً ٤ مرات فقط لتشير إلى عبد مِنَ أهل البيت. واستعمالها أقل بكثير جداً مِنَ استعمال كلمة *doulos*، (← ١٥٢٨). ويستخدمها لوقا في ١٦: ١٣ في العبارة التي تقول "لا يقدر خادم أن يخدم سيدين" (مت ٦: ٢٤ يستخدم كلمة "أحد" في الفقرة المماثلة). والعبيد في أع ١٠: ٧ أطلقت عليهم نفس الْكَلِمَةَ، كما أن بطرس ينصح الخدام أن يخضعوا للسادة (١بط ٢: ١٨).

انظر أيضاً *oikodomeō*، يبني، يتقوّى (٣٨٦٨)؛ *oikonomia*، إدارة، تدبير (٣٨٧٣).

٣٨٧٦ οἰκουμένη، οἰκουμένη، (*oikoumenē*)، الأرض، المسكونة (٣٨٧٦).

ث ي&ع.ق *oikoumenē* (مع *gē* تُفهم ضمنياً) يكون المضارع اسم مفعول مبني للمجهول لـ *oikeō*، بمعنى، يسكن. ويُقصد بها (الأرض) المسكونة، وقد قُصد بها أولاً العالم الذي يسكنه اليونانيون بالتباين مع الأراضي التي كان يسكنها "البرابرة"، وبعد ذلك استُخدمت بالنسبة للعالم المسكون برمته (بالتناقض مع المناطق غير المأهولة بالسكان). وفي الحقبة الرومانية أصبحت بالأكثر مفهوماً سياسياً - وليس مفهوماً ثقافياً - وأخذت معنى الإمبراطوية الرومانية.

سب تستخدم الْكَلِمَةَ ٤٦ مرة، وبصفة خاصة في المزامير، إش. وهي في المزامير ترد غالباً في الجمل الاعترافية: "وهو يقضي للمسكونة بالعدل" (٩: ٨؛ انظر ٦٧: ٤؛ ٩٦: ١٣؛ ٩٨: ٩)، "إلى أقصى المسكونة" (١٩: ٤؛ انظر ٧٢: ٨)، "كُلّ سكان المسكونة" (٣٣: ٨؛ انظر ٤٩: ١). وفي إش، ترد بصفة خاصة في أقوال الوحي الإلهي ولا سيما تلك التي جاءت ضد بعض الشعوب (مثل؛ ١٣: ٥ و٩ و١١؛ ١٤: ١٧ و٢٦؛ ٢٣: ١٧) وفي المرات العديدة التي وردت فيها في ع. ق جاءت هذه الْكَلِمَةَ بمعنى العالم المأهول بالسكا (مثل؛ خر ١٦: ٣٥، حيث وُصفت كنعان بعبارة "أرض عامرة").

ع. ج *oikoumenē* وُجدت ١٥ مرة في ع. ج ومن الواضح أن استعمالها السياسي والإمبريالي هُوَ الاستعمال الرئيسي لها في لو ٢: ١ حيث أصدر الإمبراطور أوغسطس قيصر أمراً بأن يُكتتب كل "المسكونة"، أي الأراضي الخاضعة لحكمه. وسكان الـ *oikoumenē* اجمعين، كانوا يعانون تحت وطأة القوى الشَّيْطَانيَّة لأسباب دينية، ولأسباب سياسية بشكل أساسي (انظر رو ٣: ١٠؛ ١٢: ٩؛ ١٦: ١٤). وفي قصة تجربة المَسِيح، استخدام لوقا كلمة *oikoumenē* في ٤: ٥ (انظر *kosmos* في مَت ٤: ٨) يوحي بمفهوم سياسي قوي، حتى وإن كانت عبارة "ممالك المسكونة"، لا يمكن أن تكون صفة مباشرة للإمبراطورية الرومانية. ولقد استُخدمت في لو ٢١: ٢٦؛ أع ١١: ٢٨؛ رؤ ٣: ١٠ في نبوات رؤيوية. وفي لوقا ١٧: ٦، هُوجم الرسل مِنَ قبل أعدائهم بإصرارهم على أن الكرازة هي جريمة سياسية موجهة ضد الإمبراطور مِنَ قبل هؤلاء الذين فتنوا المسكونة *oikoumenē* (انظر أيضاً ١٩: ٢٧؛ ٢٤: ٥).

والأمر اللافت هُوَ أن بُولُسُ لم يستخدم هذه الْكَلِمَةَ إلا في رو ١٠: ١٨، حيث يقتبس مز ١٩: ٤. ولعل بُولُسُ كان ينظر إلى الدولة بطريقة ودية بأكثر مما كان عليه الحال بالنسبة للوقا ولكاتب سفر الرؤيا، وعلى ذلك تجنب الإشارة إليها بعبارة تحمل دلالات سلبية. ومكان شركة الْمُؤْمِنِينَ هُوَ الـ *ekklēsia*، (١٧١١)، وليس الـ *oikoumenē*. وعلى الرغم مِنَ ذلك تعيش الْكَنِيسَةِ في الـ *oikoumenē*، وهي تنسبها لربها، الذي أدخل إلى *oikoumenē* باعتباره بكر الله (عب ١: ٦) وعلى ذلك يكون هُوَ حاكمه.

انظر أيضاً *gē*، أرض، بر، عالم، تربة (١١٧٨)؛ *agros*، حقل، ضيعة، برية (٦٩)، *chous*، تربة، تراب (٥٩٦٧)؛ *kosmos*، العالم، الزينة (٣١٨٠).

٣٨٨٠ οἰκτιρμός οἰκτιρμός (*oiktirmos*)، رأفة، شفقة (٣٨٨٠)؛ οἰκτίρω (*oiktirō*)، يُشفق، يتراف، يُظهر شفقة أو رحمة (٣٨٨٢) οἰκτίρμων، (*oiktirmōn*)، عطوف، شفوق، رحيم (٣٨٨١).

ث ي&ع. ق ١. جذر الْكَلِمَةَ *oiktos* في ث ي معناه يرثي أو يلتاع لمحنة لحقت بشخص أو لموته، وبمعنى مجازي يظهر تعاطفاً وشفقة. *oiktirmos* كانت في الأصل صيغة شعرية مِنَ *oiktos*. كلمة *oiktirmōn* ومعناها شفوق أو رحيم فنادراً ما ترد. الفعل *oiktirō* معناه أن يتعاطف أو يرحم، بمعنى مجرد إظهار هذه المشاعر بعمل رحيم، ويأتي هَذَا الفعل كثيراً كمرادف للفعل *eleeō*، (← *eleos* ١٧٩٩).

٢. ترد فئة هذه الكلمات حوالي ٨٠ مرة في سب وبنفس سلسلة المعاني التي ترد بها في ث ي. وهي تأتي ترجمة لنفس الكلمات العبرية مثل *eleos* ومشتقاتها. وهي توجد بكثرة في المزامير (مثل؛ ٢صم ٢٤: ١٤؛ مز ٢٥: ٦؛ ٤٠: ١١؛ ٥١: ١؛ إش ٦٣: ١٥).

ع. ج ١. الكلمات التي تنتمي إلى هذه المجموعة ترد ١٠ مرات في ع. ج، وهذا أقل بكثير جداً مِنَ عدد مرات ورود كلمة *eleos*. وبالنظر إلى أن الله هُوَ "أبو الرأفة" (حرفياً: "الرحمات")، وهو بهذه الصفة يعزي البشر في كُلِّ ضيقة (٢كو ١: ٣)، وقد استخدم بُولُسُ "رأفة الله" في رو ١٢: ١ كجسر بين العقيدة والنصيحة الأخلاقية. وكما أن هذه العبارة تلخص أعمال الله الخلاصية وخطة الخلاص كما ذُكِرت في رو ١١، فإن نفس هذه الرأفة هي التصور المسبق - أساس كلمة "فأطلب" (١٢: ١) - للحَيَاةُ المَسِيحِية. وبالنظر إلى أن الله رؤوف، فمن ثم يتوجب على الْمُؤْمِنِينَ أن يتّسموا هم أيضاً بالرأفة في معاملتهم بعضهم البعض (في ٢: ١؛ كو ٣: ١٢). وما جاء في عب ١٠: ٢٨ - ٢٩ يوضح أن عقاب مِنَ "ازدرى بروح النعمة"، و"داس ابْنَ الله" سيكون "أشرّ" مِنَ عقاب "مِنَ خالف نَامُوس موسى".

٢. الفعل *oiktirō* جاء في رو ٩: ١٥ فقط (اقتباس مِنَ خر ٣٣: ١٩)، حيث جاء مناظراً للفعل *eleeō*، يرحم.

٣. الصفة *oiktirmōn* في يع ٥: ١١ (تشير إلى مز ١٠٣: ٨؛ ١١١: ٤) تعبر عن "الرحمة" كصفة مِنَ صفات الله. وفي العظة على الجبل (لو ٦: ٢٠ - ٤٩) يَطْلُبُ منا يَسُوعَ أن نكون رحماء (٦: ٣٦)، ووضع موقف الله الرحيم كمعيار يُقاس عليه عمل الإنسان.

انظر أيضاً *eleos*، رحمة، نعمة، شفقة (١٧٩٩)؛ *splanchnon*، أحشاء، لذا فهي مركز المشاعر، القلب، المحبة (٥٠٧٣).

٣٨٨١ (*oiktirmōn*، عطوف، شفوق، رحيم) ← ٣٨٨٠.

٣٨٨٢ (*oiktirō*، يُشفق، يُظهر شفقة أو رحمة) ← ٣٨٨٠.

٣٨٨٤ (*oinopotēs*، شرّيب خمر) ← ٣٠٦.

٣٨٨٥ (*oinos*، خمر) ← ٣٠٦.

٣٨٨٦ (*oinophlygia*، السُكر، إدمان الخمر) ← ٣٠٦.

٣٨٩٣ ὀκτώ ὀκτώ (*oktō*)، ثمانية (٣٨٩٣)؛ ὄγδοος، (*ogdoos*)، اليوم الثامن (٣٨٣٨).

ع. ج الرقم ثمانية، مثل الرقم ستة الوارد في لو ١٣: ١٤، كثيراً ما يُستخدم لبيان أهمية الرقم ٧، غير أنه نادراً ما يكون مهماً في حد ذاته. وهكذا جاءت عبارة "ثمانية أيام" لمجرد الإشارة إلى "أسبوع" (٩: ٢٨؛ يو ٢٠: ٢٦). وكان الطفل اليهودي يُختتن في اليوم الثامن (*ogdoos*) إذا كان ذكراً (انظر تك ١٧: ١٢؛ لا ١٢: ٣؛ لو ١: ٥٩؛ ٢: ٢١؛ في ٣: ٥).

وثمة صعوبة تتعلق بفقرتين كثيراً ما دار الجدال حولهما، ١بط ٣: ٢٠؛ ٢بط ٢: ٥. ففي الفقرة الأخيرة "نوحاً ثامناً" (ترجمة حرفية، مِنَ الثامن) تعطي معنى "نوحاً ... وسبعة آخرين". وفي هذه الحالة تكون مناظرة لما جاء في ١بط ٣: ٢٠ ("خلص قليليون أي ثماني أنفس") وللفقرتين شاهد مماثل. وتأكيد بطرس كان منصباً على العدد الصغير للذين خلصوا مِنَ الطوفان. والمفاهيم التي جاءت في ٣: ٢٠ كانت موضوع تفسير مجازي ليوستين الشهير (القرن الثاني الميلادي)، حيث كانت عبارة ثماني أنفس ترمز إلى اليوم الثامن الذي هُوَ يوم القيامة والخلاص.

٣٨٩٧ ὄλεθρος ὄλεθρος (*olethros*)، دمار، خراب، مَوْتٍ (٣٨٩٧)؛ ὀλοθρευτής (*olothreutēs*)، مُهلك (٣٩٠٤)؛ ἐξολεθρεύω (*exolethreuō*)، يبيد (٢٠١٧)؛ ὀλοθρεύω، (*olothreuō*)، يهلك (٣٩٠٥).

ث ي&ع. ق *olethros* ترد بمعنى هلاك، دمار، مَوْتٍ، كما أنها قد تشير إلى ما يسبب الهلاك. وهي في الغالب تعني الهلاك المفاجئ، ولا سيما هلاك الحَيَاةُ. وفي بعض الحالات قد تعني خسارة أشياء. كلمة *exolethreuō* فهي الصيغة المشددة لكلمة *olothreuō* ومعناها يهلك تماماً، يبيد.

وفي سب كلمات هذه المجموعة تحمل معنى هلاك أخروي نتيجة دينونة الله (مثل؛، إر ٥: ٦؛ ٢٢: ٧؛ ٢٥: ٣٦ = سب ٣٢: ٢٢؛ حز ٦: ١٤؛ ١٤: ١٦؛ حج ٢: ٢٢ = سب ٢: ٢٣). الفعل *exolethreuō* استُخدم في تث، يش ومز، ليصف عقوبة مِنَ الله. ويعبر عن غضبه بسبب خطية الإنسان وعصيان شعبه إِسْرَائِيل.

ع. ج *olethros* ترد ٤ مرات فقط، وكلها في رسائل بُولُسُ، والكلمات *olothreutēs olothreuō exolethreuō* استُخدمت كُلّ منها مرة واحدة فقط. وبمقارنتها بكلمة *apōleia*، (← ٧٢٤)،

فإن مجموعة هذه الْكَلِمَة النادرة الاستعمال لا تُستخدم إلا بالنسبة لهلاك الأشخاص.

١. ترد *exolethreuō* في أع ٣: ٢٣ في إطار اقتباس مِنَ تث ١٨: ١٥ و١٨ - ١٩، والتي في الواقع ازدادت قسوة باستخدام هذه الْكَلِمَة - وفي حين أن ما جاء في تث ١٨: ١٩ مفاده أن الله يطالب (الخاطئ) بتقديم حساب، لعصيان أقوال النبي، نجد أن العقوبة الحقيقية قد ذُكرت الآن وهي أن هَذَا الشخص يُقطع مِنَ شعبه (لا ٢٣: ٢٩). ولعل بطرس قد خفف مِنَ نص ع. ق هَذَا لكي يفهم سامعيه مدى خطورة موقفهم وحاجتهم إلى التوبة. ونفس الغرض قد يكون وراء استخدام بُولُسُ لكلمة *olothreutēs* في ١كو ١٠: ١٠، حيث يحذر مؤمني كورنثوس مِنَ "المهلك" في البرية. وهذا أيضاً مغزى كلمة *olothreuōn* (الذي أهلك) الواردة في عب ١١: ٢٨، وهذه أيضاً جاءت في سياق رسالة مِنَ تاريخ ع. ق (خر ١٢: ١٢ - ١٣، ٢٣؛ حك ١٨: ٢٥).

٢. كلمة *olethros* في ١تس ٥: ٣ تشير إلى هلاك أسخاتولوجي (أخروي) يأتي بغتة في وضع كان يبدو آمناً ويأخذ الناس بغتة، مثل آلام المخاض التي تفاجئ المرأة الحامل. وهؤلاء الذين سيحيق بهم هَذَا الهلاك النهائي هم الأغنياء الذين ستكون نهايتهم *olethros* و*apōleia*، (١ تي ٦: ٩). وهؤلاء بالطبع ما هم إلا مجموعة واحدة بين الأشرار، الذين سيلحق بهم جميعاً "هلاك أبدي" (٢تس ١: ٩؛ انظر مز ٣٧: ١٧).

٣. ويُستشف مِنَ سياق ١كو ٥: ٥ أن عقوبة *olethros* قد تكون في إطار الْكَنِيسَة. ويبدو أنه كانت في كَنِيسَةِ كورنثوس حالة فسوق أخلاقي كبير، ولذلك حثَّ بُولُسُ على أن "يُرفع مِنَ وسطهم" هَذَا الآثم (٥: ٢). والغرض مِنَ وراء هذه العقوبة هُوَ "أن يُسلم مثل هَذَا للشَّيْطَانَ لهلاك *eis olethron* الجسد [*sarx*، الطبيعة الخاطئة] لكي تخلص الروح في يوم الرَّبِّ يَسُوعَ" (٥: ٥. ويرى بُولُسُ هنا الطرد مِنَ الْكَنِيسَةِ (انظر ١تي ١: ٢٠؛ وأيضاً رو ٦: ٦) إلى العالم الذي يسوده "إله هَذَا الدهر" (٢كو ٤: ٤). والخاطئ الذي نحن بصدده يجب أن يُطرد مِنَ عالم النعمة ومواعيدها والتي يتم الحصول عليها بواسطة "الْكَلِمَة" والأسرار المقدسة، على أمل أن يعود ثانية إلى الله بالتوبة. وهذا الطرد يتم في اجتماع رسمي للكنيسة (١كو ٥: ٤). وتوصيات بُولُسُ هذه تقترح الإجراءات الواردة في مت ١٨: ١٥ - ٢٠، حيث أعطيت الْكَنِيسَةِ سلطة الربط والحل في السماء وعلى الأرض حيث تجتمع باسم يَسُوعَ.

وفي موضع آخَرَ في الكتاب المقدس، صُوِّر الشَّيْطَانَ بأنه بسماح مِنَ الله يمكنه أن يؤذي الجسد وذلك مِنَ أجل خير هَذَا الشخص في نهاية الأمر. لقد سُمح للشَّيْطَانَ أن يبتلي أيوب، وعلى الرغم مِنَ كُل التجارب، إلا أن أيوب احتفظ بإيمانه واستقامته (أي ٢: ٣ - ١٠). والشوكة التي كان يعاني منها بُولُسُ في الجسد، كانت مِنَ قبل الشَّيْطَانَ (٢كو ١٢: ٧)، جعلته يدرك أن قوة الله تكمل في ضعف الإنسان (١٢: ٩). ومع ذلك، فإن كلمة *olethros* وظروف الْخَطِيَّة التي ارتُكبت توحي بأنها خطية خطيرة لدرجة أن العقوبة بالطرد مِنَ الْكَنِيسَةِ، ومن ثم مِنَ مملكة النعمة كانت أمراً ضرورياً. والهدف الذي ذكره بُولُسُ هُوَ أن الشخص قد يعاني مِنَ مرض شديد، أو حتى يتعرض للموت الجسدي، مثلما حدث لحنانيا وسفيرة (أع ٥: ١ - ١١؛ انظر ١كو ١١: ٣٠). وأن يُقطع المرء مِنَ جسد الْمَسِيح (١كو ١٢: ١٢ - ٢٦) معناه أنه سيكون معرضاً لحكم الشر والموت. وخراب هَيْكَلِ الله يستتبعه خراب مِنَ الله (١كو ٣: ١٧).

وفي ذات الوقت، فالغرض الذي عبّر عنه بُولُسُ هُوَ "لكي تخلص الروح [روح هَذَا الشخص] في يوم الرَّبِّ يَسُوعَ" (١كو ٥: ٥؛ انظر ١: ٨؛ ٣: ١٣؛ ١٥: ٢٢ - ٢٨). والهلاك هنا ليس العقوبة الرئيسية والتامة لغضب الله (كما هُوَ الحال في ٢تس ١: ٩؛ ١تي ٦: ٩). فالجسد قد يذوى نهائياً، غير أن الروح تتجدد يوماً فيوماً (٢كو ٤: ١٦؛ ٥: ٤). وربما يخلص هَذَا الرجل "ولكن كما بنار" (١كو ٣: ١٥). وإما أن بُولُسُ كان يأمل في أنه سينجم عن عقوبة دنيوية قد تولد في هَذَا الشخص حزناً بحسب مشيئة الله ينشئ توبة للخلاص "وليس حزن العالم" الذي ينشئ موتاً (٢كو ٧: ١٠). والبعض يرى أن ملاحظات بُولُسُ في ٢كو ٢: ٥ - ١١ على أنها تتصل بنفس الوضع الذي ذكر في ١كو ٥، ولو أن هَذَا ليس بالأمر المؤكد بأي حال.

انظر أيضاً *apōleia*، دمار، هلاك (٧٢٤)؛ *phtheirō*، يحطّم، يُخرّب، يُفسد، يُتلف (٥٧٨٠)؛ *exaleiphō*، يمسح، يمحو (١٩٨١).

٣٩٠٠ (*oligos*)، قليل، صغير، يسير) ← ٣٦٢٥.

٣٩٠١ (*oligopsychos*)، جبان، خجول، صغير النفس) ← ٦٠٣٤

٣٩٠٢ ὀλιγωρέω، ὀλιγωρέω، (*oligōreō*)، يحتقر (٣٩٠٢).

ث ي&ع. ق كلمة *oligōreō* في ث ي معناها يستهين بـ، يحتقر. واستُخدمت في سب في أم ٣: ١١ فقط، والتي تتضمن تحذيراً مِنَ احتقار تأديب *paideia* الرَّبِّ وتدريبه.

ع. ج التحذير الذي ورد في أم ٣: ١١، اقتُبس في عب ١٢: ٥ كنصيحة مِنَ الآب السماوي لأولاده المضطهدين طالباً منهم أن يعتبروا آلامهم كوسيلة تستخدمها العناية الإلهية لتقديسهم للحَيَاةُ التي يحتفظ بها الله لهم.

٣٩٠٤ (*olothreutēs*، مُهلك) ← ٣٨٩٧.

٣٩٠٥ (*olothreuō*، يهلك) ← ٣٨٩٧.

٣٩٠٦ (*holokautōma*، محرقة) ← ٢٦٠٤.

٣٩١٥ (*ombros*، عاصفة مطرية) ← ٨٤٧.

٣٩٢٠ (*homichlē*، سحب، ضباب) ← ٨٤٧.

٣٩٢٣ ὀμνύω، ὀμνύω، (*omnyō*)، يحلف، يقسم (٣٩٢٣)؛ ὅρκος، (*horkos*)، قسم (٣٩٩٢)؛ ὁρκίζω، (*horkizō*)، يستحلف، يناشد (٣٩٩١)؛ ἐνορκίζω، (*enorkizō*)، يستحلف، حالة شخص ما في قسم (١٩٤١)؛ ἐπιορκέω، (*epiorkeō*)، يقسم يميناً كاذباً، يحلف يميناً كاذبة، يحنث (٢١٥٥)؛ ἐπίορκος، (*epiorkos*)، القاسم يميناً كاذبة، الحانث بقسمه (٢١٥٦)؛ ὁρκωμοσία، (*horkōmosia*)، التوكيد بقسم، يأخذ قسم (٣٩٩٣).

ث ي&ع. ق ١. (أ) في ث ي كلمة *omnyō* صيغة مماثلة لكلمة *omnymi*، وكلتاهما بمعنى يتمسك بموقفه ومن ثم يحلف. *horkos* يُقصد بها أساساً العصا التي كان يُمسك بها وتُرفع عالياً عند الحلف وهكذا تعني كُلّ نوعيات الحلف بصفة عامة. الفعل المناظر *horkizō* معناه يستحلف أو يناشد. أما الفعل المركب *enorkizō* فهو صيغة قوية ووسيلة للاستحلاف. *epiorkos* معناه أن يحلف كذباً، أو يحنث باليمين، وعلى هَذَا كلمة *epiorkos* تعني مِنَ عُرف عنه أنه يلجأ دائماً إلى الحلف الكاذب. الاسم *horkōmosia* نادراً ما يُستخدم ومعناه يؤكد حلفه.

(ب) الفكرة الأساسية مِنَ الحلف هي ضمان الشخص لوعد قطعه على نفسه. ولا ريب أن قضاة محكمة الاستئناف يحلفون باسم الله على أن يحكموا بالعدل. وصيغة القسم كانت تشترط أن تحل اللعنة على القاضي إذا ثبت أن حكماً قد صدر مخالفاً للحقيقة. ويمكن للمرء أن يفرق بين الحلف التأكيدي الذي يتعلق بأحداث الماضي والحاضر

والذي يتم أساساً في محكمة، والحلف التعهدي الذي يتضمن وعداً بأمر مستقبلي، وهذه النوعية لها دورها الهام في الحَيَاةُ الدينية كما في الحَيَاةُ الشخصية أيضاً.

(ج) كان اليونانيون يستخدمون الحلف في نواح كثيرة ولأسباب عديدة، وبصيغ كثيرة. والوضع الأساسي للحلف هُوَ في مجال العبادة، غير أن ممارسته الحلف امتدت إلى مجالات السياسة والقانون، حيث خصصت نوعية مِنَ الحلف، لكل مِنَ موظفي الحكومة، والمواطنين والقضاة. بل إن الآلهة المناسبة كانت تحدد بواسطة المشرّع، حتى يلقي الحلف في مجال الحَيَاةُ العامة موافقة دينية. وكان الحلف يُستخدم أيضاً في العقود حتى تُضمن جدارتها وذلك عن طريق رهن شئ ذي قيمة (أولاد، فراش الزوجية، أو أسلحة). كما أن اليونانيين استخدموا القسم (الحلف) في مجال الطب. و"يمين أبقراط" يُنسب عادة إلى أبقراط (٤٦٠ ت - ٣٥٧ ت قبل الميلاد). وكان طبيباً مِنَ مواطني جزيرة كوس.

(د) كان الناس في الأزمنة القديمة يحلفون غالباً بالآلهة. أما في الحقبة الهلينية، كان الحلف بالآلهة يُدعم أو يُستبدل بالحلف بالملوك والأباطرة، سواء بشخص الإمبراطور، أو بأسرة الحاكم الذي في السلطة بأسرها. والعادة التي كانت سائدة بين الرومانيين أن يمسك الشخص الذي سيحلف بحجر في يده وأن يَطْلُبُ بأن يُقذف به مثل هَذَا الحجر إذا حنث بحلفه.

(هـ) والتكرار المتزايد للحلف في كُلّ مناسبة أدى إلى نقصان قوة الحلف وسلطانه، بل إن بعض المصادر القديمة (ولا سيما الرومانية) قدمت دليلاً على محاولة منع الحلف. ومثلاً، منع الفيثاغوريون تلاميذهم مِنَ اللجوء إلى الحلف. وأعلن بلوتارك أن الحلف، باعتباره قيداً على روح الإنسان الحر، فمن ثم يُعدّ إهانة. وهذه الجهود التي كانت ترمي إلى إلغاء الحلف لم تلق نجاحاً في اليونان.

٢. (أ) سب تترجم عادة المبني للمجهول hiph، (*sābaᶜ*) بكلمة *omnyō*، والمبني للمعلوم hiph، بكلمة *horkizō*. والمعنى الأساسي لكلمة *sābaᶜ*، هُوَ أن يقع تحت تأثير سبعة أشياء (انظر *sebaᶜ* سبعة). وما جاء في تك ٢١: ٣٠ - ٣١ يقدم دليلاً على أنه في الأزمنة القديمة كانت المصادقة تتم على الحلف بذبح سبعة حيوانات (انظر ١٥: ١٠).

(ب) وثمة صيغة قديمة للحلف كانت تتضمن دعوة الرّبّ للشهادة بين الطرفين: "الله شاهد بيني وبينك" (تك ٣١: ٥٠؛ انظر ١صم ٢٠: ١٢). وثمة قوة تُعطى للحلف بأن يستمطر الشخص على نفسه اللعنة إذا ما حنث بحلفه: "فهكذا يفعل الرّبّ لـ ... وهكذا يزيد، إن ..." (١صم ٢٠: ١٣). وأكثر الصيغ شيوعاً يتمثّل في عبارة "حي هُوَ الرّبّ" (٢٠: ٣)، ويمكن أن تُستبدل هذه بحلف بحَيَاةُ الملك (١٧: ٥٥) أو بحَيَاةُ الشخص المخاطب (١: ٢٦؛ ٢٠: ٤).

(ج) في المعاهدات (بين إبْرَاهِيمَ وأبيمالك، تك ٢١: ٢٣؛ يعقوب ولابان، ٣١: ٥٠)، ووصايا التوريث مِنَ الأب للابن (يعقوب ويوسف ٤٧: ٣١)، يكون للحلف وظيفته التعهدية الأصلية: يضع الطرفان نفسيهما تحت قوة الرّبّ وحكمه الذي تتم مناشدته والاعتراف به كشاهد على صحة الوعد. وهكذا كان الحلف في ع. ق يشمل ضمناً الاعتراف بالإيمان بالرب (تث ٦: ١٣؛ ١٠: ٢٠). وعلى هَذَا كان الحلف الكذب يُعدّ بمثابة سوء استغلال لاسم الرّبّ (خر ٢٠: ٧؛ لا ١٩: ١٢). ولم يكن ع. ق يعرف الحلف الجازم للشاهد أمام المحكمة، وعوضاً عن ذلك، كان هناك ما سمي بحلف التطهير والذي مِنَ خلاله يؤكد المتهم - في غياب شهود وثيقي الصلة بالموضوع - براءته أمام الرّبّ ويعزز هَذَا باستمطار اللعنة على نفسه إذا حنث بحلفه (عد ٥: ١١ - ٢٨). وبالنظر إلى أن الحلف الكذب نادراً ما يُكتشف، فإن الشخص الذي يُتهم بذلك كثيراً ما يُترك أمره لحكم الله (١مل ٨: ٣١ - ٣٢).

(د) وفي حين أننا نقرأ في سفر التكوين وبصفة رئيسية عن الحلف الذي يقوم به البشر، إلا أن مواضع أخرى في الأسفار الخمسة تتناول حلف الرّبّ. والرب يحلف بنفسه وصيغة الحلف هي: "حيٌ أنا ..." عد ١٤: ٢١؛ تث ٣٢: ٤٠). ويضمن الرّبّ بحلف حقيقة قَسَمه، وعلى ذلك فإن حلفه يُعد تعزيزاً لوعده. لقد أقسم أن يعطي أرض كنعان للآباء (١: ٨؛ ٦: ١٠ و١٨ و٢٣) وختم بحلف العهد الذي قطعه مع آباء إسْرَائِيلَ (٤: ٣١؛ ٧: ٨ و١٢؛ ٢٩: ١٢ - ١٥). والعناصر الأساسية الَّتي تضمنتها مواعيد الرّبّ للآباء (الناس [تك ١٢: ٢]، الأرض [١٣: ١٥]، والعهد [١٧: ٧])، ذُكرت ثانية في النصائح التي تضمنها سفر التثنية ولقد تدعمت صحتها بإشارات إلى قَسَم الرّبّ (٨: ١ و١٨).

(هـ) وقسم الرّبّ أيضاً يأخذ صيغة لعنة يعاقب بها تمرد شعبه. وهكذا فإن الإسْرَائِيليين المتذمرين سيموتون في البرية (عد ١٤: ٢١ و٢٨؛ تث ١: ٣٤ - ٣٥؛ ٢: ١٤)، وموسى لن يدخل أرض الميعاد (٤: ٢١)، وخطية عالي لن يُكفر عنها (١صم ٣: ١٤). وطبيعة قسم الرّبّ ذي الجانبين تجعله يأتي كدعم لوعده، ولعنة للعصيان، تتناغم مع بنية البَرَكةِ واللعنة (انظر تث ٢٨؛ ٣٠: ١٩).

٣. انتشرت ممارسة أخذ القسم بين معلمي اليهود. ونقرأ عن النوعيات التالية مِنَ القسم: قسم تعزيزي، قسم للشهادة، قسم بعهد، قسم القاضي، قسم الرابانيين، القسم الكاذب. وكما في الثقافة الهلينية، بُذلت جهود للحد مِنَ الإفراط في استخدام القسم (سي ٢٣: ٩ - ١١). ويؤيد فيلو، مثل الرواقيين، إلغاء القسم. وهو يرى أن الأفضل هُوَ ألا تحلف، وفي المقام الثاني، أن يكون حلفك صادقاً، أما الأسوأ هُوَ أن تنكث بقسمك. وأقصى رفض جذري لاستخدام القسم وُجد بين الأسينيين، الذين كانوا عوضاً عن ذلك يقدرون الوعد البسيط، على الرغم مِنَ أنهم كانوا يستخدمون قسم الدخول في العضوية.

ع. ج ١. (أ) ترد كلمة *omnyō* في ع. ج ٢٦ مرة ومعظمها في متى والعبرانيين. والفعل المناظر *horkizō* يرد فقط في مر ٥: ٧؛ أع ١٩: ١٣، *enorkizō* في ١تس ٥: ٢٧ فقط، *epiorkeō* في مت ٥: ٣٣ فقط، *epiorkos* في ١تي ١: ١٠ فقط، *horkōmosia* في عب ٧: ٢٠ - ٢١ و٢٨.

(ب) مت ٥: ٣٣ - ٣٧، في الموعظة على الجبل، تتضمن قرار يَسُوعَ الحاسم بالنسبة للأقسام. وقد ضُمّ إلى تحريم ع. ق الحلف بالباطل (لا ١٩: ١٢) والوصية الخاصة بالالتزام بالحلف (عد ٣٠: ٣ - ٤؛ تث ٢٣: ٢٣). وعلى النقيض مِنَ ع. ق، أعلن يَسُوعَ تحريماً تاماً: "لا تحلفوا البتة" (مت ٥: ٣٤). وبغية استبعاد أي سوء فهم قد يضعف التّعْلِيمَ، أضيفت أربع عبارات توضيحية لإضفاء المزيد مِنَ الشدة والوضوح: فليس مِنَ المسموح لك أن تحلف "لا بالسماء .. ولا بالأرض .. ولا بأورشليم .. ولا برأسك" (٥: ٣٤ - ٣٦). وهذا يشكل هجوماً على ممارسة اليهود المعاصرة للحلف، والتي جرت محاولة لتجنب إساءة استعمال اسم الله في كثير مِنَ نوعيات الحلف عن طريق الالتفاف حول المعنى.

وعلى أساس ما جاء في المشنة، الحلف بالسماء والأرض لا يلزم الشهود (في *Sheb*، ٦: ١٣). وعلى هَذَا فإن مثل هَذَا القسم سيكون غامضاً والواقع أنه سيكون متناقضاً مع بعض بنوده. في مت ٥: ٣٥، عبارة "بأورشليم" معناها "تجاه أورُشَلِيمَ"، ولعل هَذَا يعكس وجهة نظر معلمي اليهود في أن الحلف "بأورشليم" لا يُعد شيئاً ما لم يتم الحلف والشخص يواجه اتجاه أورُشَلِيمَ، والحلف "برأسك" أُشير إليه في المشنة، سنهد ٣: ٢، فرأس الإنسان، الله هُوَ الذي يحدد مصيرها. والاستشهاد بهذه السلطات الأخرى - وبعبارة أخرى. المرء لايزال لديه الله ليعتمد عليه، لأنه ربهم جميعاً.

(ج) وويل يَسُوعَ الثالث ضد الكتبة والفَرِّيسِيِّين (مت ٢٣: ١٦ - ٢٢) يهاجم بنفس الشدة موقفهم الذي يتحايلون فيه للتحلل مِنَ الأقسام. فالذين يحلفون بالمذبح، الهَيْكَلِ أو السماء يضمنون حلفهم ذاك الذي أعطى هذه الأشياء سلطانها، وهو الله. وعلى ذلك فقواعد المماحكة والتحايل التيت كانت تحكم ممارسة اليهود للحلف أصبحت سخيفة ومنافية للعقل. ومع هذه التوضيحات، فمن المستحيل أن يُثار أي هاجس بالنسبة لصحة منع يَسُوعَ الشامل للحلف: منع يَسُوعَ كُلَّ حلف، سواء كان في المجال الديني، أو في المحكمة، أو في الحَيَاة اليومية أو الشخصية. لأن الحلف لا يضيف شيئاً للتأكيد أو النفي.

(د) بالنظر إلى الحرية التي يتم التعامل بها مع ممارسة الحلف في ع. ق، فلماذا يحرم يَسُوعَ ذلك؟ لقد وُجد الحلف لمحاربة الكذب، وطلب الأمانة التامة فيما يقوله المرء، وهذا بشكل غير مباشر يفترض الكذب في كُلِّ ما يقوله الإنسان. ومع ذلك، فقد زحف الكذب حتى بالنسبة لممارسة الحلف، وذلك عن طريق الحلف الكاذب والإساءة إلى اسم الله. ولذلك منع يَسُوعَ الحلف وذلك للمحاربة ضد الكذب. وغرضه مِنَ وراء ذلك ذُكر في العبارة الأخيرة مِنَ التَّعْلِيمِ: "ليكن كلامكم نعم نعم لا لا. وما زاد على ذلك فهو مِنَ الشرير" (مت ٥: ٣٧؛ انظر أيضاً يع ٥: ١٢). وأتباع يَسُوعَ ليسوا في حل مِنَ هذه المسئولية أمام الله. بل على العكس مِنَ ذلك فليست أقوال بعينها، بل كُلَّ ما يقوله الإنسان يكون في محضر الله العارف بكل شئ. ولا يجب أن تكون كُلَّ كلمة سوى الْحَقِّ. ولا شئ غير الْحَقِّ. وبالنظر إلى أن الحلف يلقي بظلال مِنَ الشك على كُلِّ أقوال المرء الأخرى، وعلى ذلك، "فهو مِنَ الشرير".

(هـ) أقوال يَسُوعَ كثيراً ما تُستهل بالصيغة: "الْحَقِّ [٢٩٧، *amen* و*Amen*] أقول لكم" (مت ٥: ١٨؛ انظر إنجيل يوحنا). وهذه ليست صيغة قَسَم، بل بالأحرى، بيان أن أقوال يَسُوعَ صادرة بناء على سلطانه الشخصي (انظر مت ٥: ٢٢ و٢٨ و٣٢ و٣٤ و٣٩ و٤٤). فهو "الْحَقِّ" (انظر يو ١٤: ٦)، وعلى ذلك كلامه حق. وكما قال بُولُسَ: "مهما كانت مواعيد الله فهو فيه النعم وفيه الأمين لمجد الله بواسطتنا" (٢كو ١: ٢٠). وإنه مِنَ المسلم به، أنه قد تم الضغط على يَسُوعَ أمام السنهدريم ليقول بقسم إنه ابْنُ الله، لكن يَسُوعَ رفض أن يقسم وأكد ببساطة ما قاله سأله رئيس الكهنة، حيث قال يَسُوعَ: "أنت قلت" (مت ٢٦: ٦٣ - ٦٤).

(و) مت ١٤: ٧ - ٩ (انظر مر ٦: ٢٣) تقدم لنا مثالاً على الاندفاع في ممارسة الحلف. وإذ لعبت الخمر برأس هيرودس في حفل عيد ميلاده فقد أقسم دون قصد أن يمنح ابنة زوجته أي شئ تطلبه. فانتهزت أمها هيروديا الفرصة وطلبت رأس يوحنا المعمدان، الذي كان هيرودس قد سجنه لشجبه العلاقة الآثمة بين هيرودس وهيروديا. وعند إنكار بطرس ليَسُوعَ ادّعى أنه لا يعرف يَسُوعَ ودعم كذبه بحلف ولعن (مت ٢٦: ٧٢ - ٧٤؛ مر ١٤: ٧١؛ انظر لو ٢٢: ٦٠). ويبين هَذَا الحدث خطورة استخدام الحلف، وكما سبق ووضح يَسُوعَ هَذَا الأمر.

٢. لا توجد أية صيغة للحلف في كتابات بُولُسَ، وإنما استخدم تأكيدات جازمة ليبرز صدق أقواله. وبصفة خاصة في معركته مِنَ أجل كنائس غل وكورنثوس، ولقد طلب مِنَ الله أن يشهد على صدق ما قاله عن نفسه (غل ١: ٢٠) وعن أعماله (٢كو ١: ٢٣). ويؤكد بُولُسَ في رومية صدق إنجيله (١: ٩) ويؤكد بما لا يدع مجالاً للشك اهتمامه بشعبه: "أقول الصدق في الْمَسِيحِ. لا أكذب وضميري شاهد لي بالروح القدس" (٩: ١).

٣. وكما في ع. ق، هكذا أيضاً في ع. ج نقرأ عن قسم الله. في لو ١: ٧٣؛ أع ٢: ٣٠؛ عب ٦: ١٣، وقسم الله لا يعني أكثر مِنَ مواعيده التي أعطاها لإِبْرَاهِيمَ وَدَاوُدَ. بل إن رسالة العبرانيين تذكر قسم الله السلبي، لعنته على الإِسْرَائِيليين العصاة في البرية (٣: ١١ و١٨؛ ٤: ٣؛ انظر عد ١٤: ٢١ - ٢٣؛ ٢٦؛ تث ١: ٣٤) كي يضيف نصيحة تحذيرية للطاعة والحماسة للراحة التي وُعد بها شعب الله (عب ٤: ٩ - ١١). وتشير عب ٦: ١٦ - ١٧ إلى ممارسة اللجوء إلى الحلف لكي يبين الفرق بين القسم البشري بشخص أو بشئ أعظم، وبقسم الله البسيط بنفسه.

عب ٧: ٢٠ - ٢٢ (*horkōmosia*) يذهب إلى أبعد مِنَ ذلك، حيث تبين الفرق بين كلمة الله الخالصة، وكلمته التي أقسم عليها. وعلى النقيض مِنَ تعيين اللاويين والكهنة، الذي تم بدون قسم، لقد أقسم الله في مز ١١٠: ٤ أن يوضح بكل ثقة أن كهنوت الْمَسِيحِ هُوَ الأفضل والذي لا يتغير.

٤. رؤ ١٠: ٦ تردد صدى ما جاء في دا ١٢: ٥ - ٧، حيث أعلن ملاك النهاية بقسم.

انظر أيضاً *exorkistēs*، تعويذي (٢٠٢٠).

٣٩٢٤ ὁμοθυμαδόν ، ὁμοθυμαδόν،
(*homothymadon*)، جماعي، بفكر وَاحِدٍ، بقلب وَاحِدٍ (٣٩٢٤).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *homothymadon* في ث ي تعني بالإجماع، على الرغم مِنَ أنها ضعفت فيما بعد وأصبحت ببساطة تعني معاً. أما في المجال السياسي فقد أصبحت تُستخدم ببساطة لتعني الوحدة المرئية، الداخلية لجماعة في مواجهة واجب أو خطر مشترك. وهذا الإجماع لا يقوم على أساس مشاعر شخصية مشتركة، بل على أساس قضية أعظم مِنَ الفرد.

٢. تستخدم سب هذه الْكَلِمَةَ ٣٦ مرة. وفي الأسفار القانونية، تأتي كلمة *homothymadon* بوجه عام بمعناها الأضعف وهو "معاً" (مثل؛ خر ١٩: ٨؛ أي ٢: ١١؛ إر ٥: ٥). وفي أسفار الأبوكريفا تأتي بالمعنى السابق لها وهو "بالإجماع" (مثل؛ يه ٤: ١٢؛ ١٥: ٢؛ ٥؛ حك ١٠: ٢٠) كما ترد أيضاً بالمعنى الأضعف "معاً" (مثل؛ ١٨: ٥؛ ٣ مك ٤: ٤).

ع. ج ١. باستثناء رو ١٥: ٦، استُخدمت كلمة *homothymadon* فقط في سفر الأعمال ١٠ مرات. في أع ١٢: ٢٠ لا تعني سوى أن صور وصيدا انضما معاً في إرسال مندوبيهما إلى الملك هيرودس أغريباس الأول. وفي الحالات الأخرى أشير إلى الإجماع: الأحد عَشَرَ مع النساء ومريم في الصلاة (١: ١٤)، الْكَنِيسَةِ النامية كانوا يصلّون في الهَيْكَلِ (٢: ٤٦ - ٤٧؛ ٥: ١٢)، والصلاة بعد إطلاق سراح بطرس ويوحنا (٤: ٢٤)، إرسال يَهُوذَا وسيلا مع قرارات اجتماع أُورُشَلِيمَ (١٥: ٢٥). وكان هناك إجماع حتى في الاهتمام الشديد الذي أولي لرسالة فيلبس (٨: ٦)، وفي كراهية اليهود (٧: ٥٧؛ ١٨: ١٢ - ١٣)، واليونانيين (٩: ٢٩) وذلك حين وُجهوا برسالة يَسُوعَ المصلوب، والذي رُفع إلى المجد.

وهكذا يبين لنا سفر الأعمال نوعية مزدوجة مِنَ الإجماع - إجماع الْكَنِيسَةِ، وإجماع أعدائها. والسبب وَاحِدٌ، الكرازة بالْمَسِيحِ مخلصاً ورباً. وردّة الفعل إما أن تكون إيماناً وعبادة، وإما كراهية ورفضاً. لقد اتّحد أعداء الْكَنِيسَةِ حين رفضوا ادّعاءات الْمَسِيحِ، لأَنَّهُمْ رأوا فيها تهديداً لتقاليدهم الدينية أو مصالحهم التجارية. وبنفس الطريقة، لم يقم إجماع الْكَنِيسَةِ على المشاركة في نفس المشاعر والمعتقدات الإنسانية أو الدينية، بل على حقيقة الْمَسِيحِ، الذي جمع اليهود والأمميين معاً (انظر أع ١٥: ١١).

وحين تعيش الْكَنِيسَةِ المحلية وتعمل *homothymadon* فإن ذلك يتناغم مع أصلها. وإذا كان لوقا قد قلّل مِنَ شأن معظم العناصر التي تعمل ضد هَذَا الإجماع في الصورة التي رسمها للكنيسة الأولى (أع

٦: ١ - ٦؛ ١٥: ٣٧ - ٤٠؛ انظر ٨: ١) فذلك بالكاد مرده أنه يود أن يضفي عليها صورة مثالية. فقد كان للكنيسة بالفعل توتراتها وخلافاتها (انظر مثل؛ ١ و٢كو؛ غل. بل كان لوقا يريد بالأحرى أن يبين الوحدة الأساسية للكنيسة، تعبيراً عن طبيعتها، وبهذا يقدم نموذجاً للأجيال اللاحقة. وهي كجسد موحد، تقوم بعملها في الشهادة (أع ١: ٨) في عالم يرفض الخلاص المقدم له.

٢. ويتصور بُولُسُ نفس الهدف، بالإجماع وبصوت وَاحِدٌ. في رو ١٥: ٥ - ٦ يصلي إلى الله مِنَ أجلِ أن يعطيهم "نفساً واحدة" في الخدمة بحسب الْمَسِيحِ لكي يتغلبوا على كُلّ الخلافات في الفهم والمعرفة.

٣٩٢٦ (*homoiopathēs*، بنفس الطبيعة) ← ٣٩٢٧.

٣٩٢٧ ὅμοιος، ὅμοιος، (*homoios*)، مثل؛ نفس الطبيعة، شبيه (٣٩٢٧)؛ ὁμοίως، (*homoiōs*)،على نفس النمط، كذلك، بنفس الطريقة، بالطريقة نفسها (٣٩٣١)؛ ὁμοιόω، (*homoioō*)، يتشبّه بـ، يُشبّه بـ (٣٩٢٩)؛ ὁμοιότης، (*homoiotēs*)، مثل؛ تشابه (٣٩٢٨)؛ ὁμοίωμα، (*homoiōma*)، شبه، شكل، هيئة (٣٩٣٠)؛ ὁμοίωσις، (*homoiōsis*)، شبه، صورة (٣٩٣٢)؛ ὁμοιοπαθής، (*homoiopathēs*)، بنفس الطبيعة (٣٩٢٦)؛ παρόμοιος، (*paromoios*)، مثل؛ شبه (٤٢٣٥)؛ παρομοιάζω، (*paromoiazo*)، يشبه (٤٢٣٤)؛ ἀφομοιόω، (*aphomoioō*)، شبه، مماثل (٩٢٦).

ث ي&ع. ق ١. الصفة *homoios* لها أربعة معان مختلفة وإن كانت متصلة. (أ) مِنَ نفس النوعية أو الوضع، وتشير إلى أشخاص أو أشياء. وحين بـ *isos*، (← ٢٦٩٨) يمثل كلمة *homoios* إلى تأكيد التشابه في النوعية وليس التماثل التام، (ب) في نفس الطبع، يتمتع بنفس الحقوق (زميل في الحزب، زميل متفق في الرأي). وهكذا فإن *hoi homoioi* تعني نظراء المرء، المواطنين الذين لهم نفس الحَقّ في الحصول على الوظيفة، (ج) ما يُقسّم بالتساوي بين الجميع. (د) في الهندسة، الأشكال المتماثلة بمعنى التساوي.

٢. (أ) الفعل *homoioō* يظل في إطار هَذَا المعنى. ومعناه (المبني للمعلوم): أن تجعل شخصاً ما، مثل شخص أو شئ، توليه نفس الاعتبار، يُشبّه بـ. (المبني للمجهول) يكون مثل؛ يشبه. (ب) الأسماء *homoiosis* .*homoiotes* و*homoioma* هي في الواقع مترادفات، تعني الشبه، التماثل، (ج) *homoiopathes* تعني حرفياً، يعاني نفس الشئ، وبعد ذلك أصبحت تعني بوجه عام له ميول مماثلة، (د) الْكَلِمَةَ النادرة *paromoios* معناها مشابه بمعنى يكاد يكون نفس الشئ (مع فروق بسيطة)، *paromoiazo*، أن يكون مشابهاً، وقد وردت أولاً في ع. ج (مت ٢٣: ٢٧). (هـ) *aphomoioō* تعني يجعله مثل؛ ينسخ، يصبح مثل.

٣. استُخدمت كلمة *homoios* في سب في المقارنات بين نفس النوعيات أو النوعيات المتشابهة، مثل؛: الحيوانات في لا ١١: ١٤ - ٢٢. كلمة *homoioō* معناها يكون مثل *homoiosis* و*homoioma*، معناها: مثال، شكل، شبه، صورة (مثل؛، خر ٢٠: ٤؛ تث ٤: ١٦ - ١٨)، شبه. في حز ١: ٥ و١٦ و٢٢ و٢٦؛ ٢: ١؛ ٨: ٢ - ٣؛ ١٠: ١ و٨ و١٠ و٢١ - ٢٢؛ ٢٣: ١٥ تأتي كلمة *homoioma* بمعنى الأشياء الغامضة التي رآها النبي. كلمة *homoioō* - كما في ث ي - ترد كثيراً في مقدمة التوضيحات والأمثال (مثل؛، مز ١٤٤: ٤؛ نش ٢: ١٧؛ ٧: ٨ = سب ٧: ٧؛ سي ١٣: ١). كما ترد أيضاً في الأقوال التي تتحدث عن أن الله ليس له مثيل أو شبيه، مثل؛: "بمن تشبهونني؟" (إش ٤٦: ٥).

وعلى العكس مِنَ أن الله ليس له شبيه، جاء في تك ١: ٢٦ أن الله خلق الإنسان على صورته [← ١٦٣٥ و*eikon*]، كشبهنا [*homoidsis*].

ولقد أُعطي الإنسان قيمة خاصة عند خلقه، بل ومجداً خاصاً (انظر مز ٨: ٥). غير أن موضع التركيز الأساسي في هذه العبارة ليس على الشكل الذي يبدو عليه الإنسان، بل على الغرض الذي مِنَ أجله أعطيت له هذه الصورة، وأعني بهذا أن يكون وكيل الله المعتمد على الأرض.

ع. ج غالبية ورود هذه الكلمات بصيغة الصفة والظرف والفعل كانت في الاناجيل، على الرغم مِنَ أن كلمة *homoios* وردت أيضاً ٢١ مرة في سفر الرؤيا. أما بالنسبة للأمثلة الخاصة بصيغ الأسماء، فعلى العكس مِنَ ذلك جاءت في رسائل بُولُسَ والرسالة إلى العبرانيين. وكلمتا *homoioō* و*aphomoioō* فقد وردت كُلّ منهما مرة واحدة في الرسالة إلى العبرانيين، في حين أن كلمة *homoiopathes* وردت مرة واحدة في كُلّ مِنَ سفر الأعمال، ورسالة يعقوب.

١. في معظم الحالات ترد كلمتا *homoios* و*homoioō* في الأناجيل في الصيغة الاستهلالية لأمثال الْمَسِيحِ وبصفة خاصة في إنجيل متى: مثل؛: "يشبه مَلَكُوتَ السموات.." (١٣: ٢٤ و٣١ و٣٣ و٤٤ و٤٥ و٤٧؛ ١٨: ٢٣؛ ٢٠: ١؛ ٢٢: ٢). ونقطة المقارنة في ١٣: ٤٥ ليست، مثل؛ في التاجر، بل في اللؤلؤة. في ٢٢: ٢ ليست في الملك بل في وليمة العرس، إلخ.

٢. في فقرات أخرى وُجدت كلمة *homoios* في سياقات مختلفة، (أ) في مت ٢٢: ٣٩، في الوصية المزدوجة، فقد وُضعت محبة القريب إلى جانب محبة الله، كمتمم وموضوع لها. وطبقاً لما جاء في يو ٨: ٥٥، كان يَسُوعَ سيعد كاذباً مثل خصومه لو لاذ بالصمت وتجنب الرد عليهم.

(ب) ترد كلمة *homoios* أيضاً في سياق الجدل ضد عبادة الآلهة الكاذبة. في أع ١٧: ٢٩ فكرة أن الله لا يمكن وصفه مِنَ الناحية المادية كان لها صدى بين اليونانيين المتعلمين، لكن بالنسبة لهؤلاء الذين كان يخاطبهم بُولُسَ في أريوس باغوس وأمثالهم أراد بُولُسَ أن يقدم لهم دفاعاً عن الْمَسِيحِية باعتبارها نموذج العبادة الحقة الوحيدة "للإله المجهول" (١٧: ٢٣). رو ١: ٢٣ أيضاً تنتمي إلى الجدل ضد عبادة الآلهة الزائفة. ومن خلال صورهم أبدل الوثنيون "مجد الله الذي لا يفنى بشبه صورة [*en homoidmati*] الإنسان الذي يفنى والطيور والدواب والزحّافات". وعلى ذلك أنكر الإِعْلاَنِ الإلهي عن الله الحقيقي.

في أع ١٤: ١١ اعتقد الجمهور أن آلهتم "زفس" و"هرمس" تشبهوا بالناس (*homoioō*) في شخص برنابا وبُولُسَ. فاحتج الرسولان، وقالا إنهما بشر مثل شعب (*homoiopathes*) لسترة، وإنهما مجرد رسولين مِنَ الإله الحي (١٤: ١٥). وكلمة *homoiopathes* ترد أيضاً في يع ٥: ١٧، حيث ذُكر أن إيليّا كان إنساناً تحت الآلام مثلنا.

(ج) بوسع الْمَسِيحِيين أن يتوقعوا أنهم سيكونون "مثل" (*homoioi*) يَسُوعَ عند مجيئه الثاني لأننا سنراه كما هُوَ (١يو ٣: ٢). أما بالنسبة للوقت الحاضر فقد تعلمنا أن نطلب معرفة الْمَسِيحِ الحقيقية وذلك في كلمته، والتي تتيح لنا أن نعرفه بعض المعرفة عنَ حقيقته (انظر ١كو ١٣: ١٢). ومع ذلك، فإنه عند المجئ الثاني سيصبح مِنَ الممكن إقامة علاقة لا تشوبها شائبة. وعلي الرغم مِنَ ذلك، لم يقصد الكاتب أن تكون هذه الملحوظة العابرة وصفاً تخمينيا لشبه مستقبلي بالله.

عبارة "شبه ابْنُ الإنسان" الواردة في رؤ ١: ١٣؛ ١٤: ١٤ يجب تفسيرها في إطار كريستولوجية ابْنُ الإنسان (← *huios tou anthropou* under *huios*، ٥٦٢٦). "فابن الإنسان" في دا ٧: ١٣)، الملك الإلهي ديان العالم، هُوَ الْمَسِيحِ الممجد، الْمَسِيحِ الآتي.

(د) كلمة *homoios* في مواضع مقارنات، دون أن يكون لها تركيز معين في حد ذاتها، مثل؛، انظر "وأمثال هذه" في غل ٥: ٢١؛ انظر

أيضاً المقارنات في رؤ ٢: ١٨؛ ٤: ٣ و٦ - ٧؛ ٩: ٧ و١٠ و١٩ في مقارنات رمزية، واستُخدمت كلمة *homoioma* في مقارنة وردت في ٩: ٧.

٣. كلمة *homoioma* لها دور هام في الأقوال الكريستولوجية في رسالتي رومية وفيلبي لتعبر عن لاهوت ذاك الذي كان موجوداً قبل الوجود، وبشرية ذاك الذي تجسد. (أ) يؤكد ما جاء في رو ٥: ١٤ أن البشرية قاطبة، مثل آدم أخضعت لحكم الْمَوْتِ، حتى وإن لم تكن قد ارتكبت الْخَطِيّة بنفس الطريقة "على شبه تعدي آدم". وآدم هُوَ مثال الْمَسِيح آدم الأخير (انظر ١كو ١٥: ٤٥). وما حققه الْمَسِيح بالنعمة يفوق وإلى حد بعيد الآثار التي ترتبت على سقوط آدم الأول.

(ب) تثير رو ٦: ٥ بعض الصعوبات التفسيرية المعنية: "لأنه إن كنا متحدين معه بشبه [*homoioma*] موته نصير أيضاً بقيامته". والتفسير يعتمد على ما إذا كنا سنفهم كلمة *homoioma* المذكورة هنا على وجه صحيح بأنها تعني صورة (التمثيل الرمزي لشئ آخَرَ)، أم نفهمها على أنها التحقيق الفعلي لحدث ما بواسطة تمثيل رمزي. وإذا فضلنا البديل الثاني، هنا سيكون معنى النص هو: "في عملية المعمودية، مَوْتِ الْمَسِيح يكون حاضراً. ولو أن ذلك بشكل مختلف عما كان عليه في الجلجثة "ونحن قُبلنا في نفس العمل الخلاصي".

(ج) رو ٨: ٣ تشكل صعوبات أيضاً: "لأنه ما كان الناموس عاجزاً عنه في ما كان ضعيفاً بالجسد فالله إذ أرسل ابنه في شبه [*homoioma*] جسد الْخَطِيّة ولأجل الْخَطِيّة دان الْخَطِيّة في الجسد". وهذا النص يتسم بالصعوبة، بسبب المشكلة اللاهوتية المتمثلة في فهم عقيدة التجسد أي التناقض الظاهري مِنَ ناحية كيف يكون الْمَسِيح إله كامل وإنسان كامل، وتطبيق ذلك على تبرير الخاطئ. ولكن إذا ظلّ يَسُوع مطيعاً وهو في الهيئة كإنسان، وتحمل أثقال الجسد، فعلى ذلك أصبح وبطريقة فريدة علامة على بر الله.

(د) وهكذا أيضاً في في ٢: ٧ الْكَلِمَةَ المتجسد وُصف أنه أخذ "صورة عبد" صائراً في شبه [*homoioma*] الناس. لقد أخذ شكل إنسانٍ وأصبح كإنسان. وبدلاً مِنَ أن نفهم هذه الآية على أنها تعكس شبهاً ظاهرياً وليس حقيقياً (الأمر الذي يميل إلى الدورستية الظاهرية) أو أخلاقياً (مجئ يَسُوعَ في جسد إنسان هُوَ مجرد نموذج لطاعة الإيمان)، هذه الفقرة تطبق دون لبس ما ذُكر للتو مِنَ رو ٨: ٣. لقد أخذ يَسُوعَ في الحقيقة شكل إنسان وكان هَذَا حدثاً تاريخياً فريداً لا لبس فيه. وقد سُلم بالفعل للموت، وحمل عنا لعنة الْخَطِيّة (انظر غل ٣: ١٣)، على الرغم مِنَ أنه هُوَ نفسه كان بلا خطية (انظر عب ٤: ١٥). وهكذا فإنه في لحظة معينة مِنَ الزمن حطّم قوة الْخَطِيّة والموت.

٤. (أ) كذلك رسالة العبرانيين تستخدم أيضاً الكلمات *homoioō* و*aphomoioō* و*homoiotēs* في سياق الأقوال الكريستولوجية. والْمَسِيح "كان ينبغي أن يُشبه [مبني للمجهول مِنَ *homoiōo*] إخوته في كُلِّ شئ" (٢: ١٧) - فإنه "مُجرب في كُلِّ شئ مثلنا [*homoiotēs*]" (١٥ :٤)). وأما وأن الْمَسِيح أخذ جسداً ودماً، وبذا وُضع في موضع البشرية أمام الله وهذا نُظر إليه على ضوء التأمل اللاهوتي كأمر كان ضرورياً. ولأنه مِنَ خلال ذلك فقط يمكن تفادي حكم الْمَوْتِ الذي كان لاَ بُدّ وأن يُنفذ في البشرية.

(ب) في عب ٧، شُبّه ابْنُ الله بملكي صادق في شكل رمز ومرموز إليه. وقيل عن ملكي صادق أنه "مُشبّه [*apho-moiōo*] بابن الله" (٧: ٣). وكهنوته لا يحده زمن. ولم تُذكر أية سلسلة أنساب تخصه، ولم يأت ذكر لولادته أو موته في ع. ق. وعلى ذلك كان له كيان خاص ووظيفته خاصة. وهكذا حينما نُصب يَسُوعَ في وظيفته الكهنوتية "على شبه [*homoiotēs*] ملكي صادق" (٧: ١٥)، وكان له وظيفة لا يحدها زمن، ونصيب في "قوة حَيَاةٌ لا تموت" (٧: ١٦)، فتح لنا طريق الدخول إليها (انظر ١٠: ١٩ - ٢٢) باعتباره رئيس إيماننا ومكمله (١٢: ٢).

٥. الآية الوحيدة التي وردت فيها كلمة *homoiōsis* (يع ٣: ٩) تحذرنا ضد خطايا اللسان. واللسان قادر على أن ينطق بالمتناقضات والنطق بالشئ وبما هُوَ ضده: يبارك الله ويلعن الناس الذين خُلقوا على صورة الله كشبهه (انظر تك ١: ٢٦). وخلاصة القول، مِنَ يلعن الناس دائماً هُوَ يلعن الله وإن كان ذلك بطريقة غير مباشرة.

٦. وعبارة *homoousios* ("مِنَ نفس الجوهرة"، لم ترد في ع. ج) أصبحت ضرورية للغاية في تاريخ العقيدة الْمَسِيحية بالنظر إلى أهميتها الأساسية في مواجهة بدعة أريوس. فقد أنكر أريوس وأتباعه لاهوت الْمَسِيح - وقالوا بصفة خاصة إنه ليس مِنَ نفس جوهر الآب. وفي مجمع نيقية (٣٢٥م) وُضعت كلمة *homoousios* في قانون الإيمَان لتعبر عن إيمان الْكَنِيسَةِ. وقد نجمت عن هَذَا مناقشة مِنَ ناحية ما إذا كانت *homoiousios* ("مِنَ جوهر مماثل") قد لا تعبر بشكل أفضل عن العلاقة بين الآب والابن. غير أنه بعد ذلك بستين سنة تقريباً، وفي مجمع القسطنطينية (٣٨١م)، تم تثبيت كلمة *homoousios*. ولمزيد مِنَ المعلومات عن هَذَا الموضوع ارجع للكتب التي تتناول تاريخ العقيدة الْمَسِيحية.

انظر أيضاً *isos*، نظير، مقابل، مُعادل، يساوي (٢٦٩٨).

٣٩٢٨ (*homoiotēs*، مثل؛ تشابه) ← ٣٩٢٧.

٣٩٢٩ (*homoioō*، يتشبه بـ، يُشبه بـ) ← ٣٩٢٧.

٣٩٣٠ (*homoiōma*، شبه، شكل، هيئة) ← ٣٩٢٧.

٣٩٣١ (*homoiōs*، ،على نفس النمط، كذلك، بنفس الطريقة، بالطريقة نفسها) ← ٣٩٢٧.

٣٩٣٢ (*homoiōsis*، شبه، صورة) ← ٣٩٢٧.

٣٩٣٣ ὁμολογεω ὁμολογεω (*homologeō*)، يعد، يعترف، يصرّح، يعلن، يقر (٣٩٣٣)؛ ἐξομολογέω (*exomologeō*)، يعترف، يحمد، يقر (٢٠١٨)؛ ὁμολογία (*homologia*)، إعتراف، إقرار (٣٩٣٤).

ث ي&ع. ق ١. كلمتا *homologeō* و*homologia*، هما كلمتان مركبتان مِنَ كلمة *homos* نفس الشئ، مشابه، وكلمة *legō* ومعناها يقول. وعلى ذلك يكون معنى *homologeō* هُوَ يقول نفس الشئ، أي يتفق في أقواله، كلمة *homologia* معناها اتفاق، موافقة. والمعنى القانوني هُوَ المسيطر. ولعل الاستخدام الديني لهذه الكلمات مستمد مِنَ استخدام الْكَلِمَةَ في لغة المعاهدات وفي المحاكم. وأولئك الذين يلزمون أنفسهم بحلف (*homologeō*) يدخلون في معاهدة صداقة مع الإله. ومعنى الاعتراف الجدي بارتكاب الخطأ أمام المحكمة أدى إلى استخدام هذه الْكَلِمَةَ كاعتراف بالخطية للإله.

٢. كلمة *homologeō* استُخدمت في سب في لغة الحلف أو القسم. ومع ذلك، فالأكثر شيوعاً هي كلمة *exomologeō*، (١٢٠ مرة)، يمجد، يعترف. وأحياناً تُستخدم مع كلمة *psallō*، يترنم بالحمد، أو *aineō*، يُسبح. وموضوع الاعتراف بحمد الله هُوَ عظمة الله وقوته (١أخ ٢٩: ١٢ - ١٣)، وأعماله المعجزية في التاريخ (مز ١٠٥: ١ - ٦). وصلاحه ورحمته (١١٨: ١ - ٤)، وانقاذه الشعب مِنَ المحن (١٠٧: ١ و٨ و١٥ و٢١ و٣١)، وخلاصه مِنَ الأعداء (٩: ١). سب تستخدم أيضاً هذه الْكَلِمَةَ ومجموعتها للاعتراف بالخطأ إلى الله (يش ٧: ١٩؛ ١مل ٨: ٣٣ - ٣٦؛ ٢أخ ٦: ٢٤ - ٢٧). والجمع بين الاعتراف بالخطية وحمد الله قد يبدو لنا أمراً غريباً (على الرغم مِنَ ذلك، لاحظ أننا نستخدم بالفعل كلمة "يعترف" سواء بالنسبة لاعتراف الإيمان، أو الاعتراف بالخطية).

وحمد الله في إِسْرَائِيل يرتبط بعمل محدد مِنَ أعمال الله في الماضي، مع حدث خلاص وقع في التاريخ، أو حتى مع عمل مِنَ أعمال الدينونة. وحين يعترف الشخص الذي يصلي في إطار مِنَ الشكر على أن الله عادل وبهذا يعترف بخطئه وأنه يستحق العقوبة الناجمة عن هَذَا الخطأ، هنا تسقط القضية ضد هَذَا الشخص. وهذا ما يعطينا مفتاح فهم فقرات مثل يش ٧: ١٩، حيث استُدعى عخان ليعطي مجداً لله، قبل إعدامه.

ع. ج وردت كلمة *homologeō*، ٢٦ مرة في ع. ج، وكانت لها استعمالات كثيرة. ونفس الشئ بالنسبة لكلمة *exomologeō* والتي وردت ١٠ مرات. ومع ذلك، فقد اقتصر استعمال الاسم *homologia* (ورد ٦ مرات) على الاعتراف الْمَسِيحِي (٢كو ٩: ١٣؛ ١تي ٦: ١٢ - ١٣)، وقد استُخدم في إطار معنى ديني محدد (انظر عب ٣: ١؛ ٤: ١٤؛ ١٠: ٢٣).

١. وعد هيرودس بقسم أنه سينفذ رغبة (مت ١٤: ٧ و*homologeō*) ابنة زوجته. وألزم يَهُوذا نفسه بقسم أن يسلم يَسُوعَ (*exomologeō*، لو ٢٢: ٦). وفي كلتا الحالتين، كان الاعتراف بمثابة وعد أو حلف (انظر أيضاً أع ٧: ١٧). وما جاء في عب ١١: ١٣ إما أنه يعني الآباء وهم على عتبة أرض الميعاد "اعترفوا" أنهم ليسوا سوى غرباء على الأرض وإما أنهم كانوا في الواقع يعلنون ذلك.

٢. *homologeō* و*exomologeō* يمكن أن تحملا معنى الحمد الذي ورد في سب. لقد حمد يَسُوعَ الله على أعماله بأن قبل بسرور خطته مِنَ أجل حياته (مت ١١: ٢٥؛ لو ١٠: ٢١). والحمد لمجد الله والذي بُدئ في الْمَسِيح، يجب أن يتولاه الأمميون ويستمر على أيديهم (رو ١٥: ٩). وما جاء في عب ١٣: ١٥ يدعو الْكَنِيسَةِ إلى أن تحمد اسم الله بالْمَسِيح.

٣. هذه الْكَلِمَةَ (ومجموعتها) استُخدمت بالأكثر بمعنى يعترف، أو يعلن صراحة. (أ) بُولُسَ أثناء محاكمته أمام فيلكس، اعترف صراحة أنه يعبد إله إِسْرَائِيل مِنَ خلال انضمامه إلى جماعة الطَّرِيقُ الْمَسِيحِية (أع ٢٤: ١٤). وهكذا أيضاً يوحنا المعمدان اعترف صراحة أنه ليس ذاك الذي ينتظره اليهود (يو ١: ٢٠)

(ب) في ١يو ١: ٩ كلمة *homologeō* معناها اعتراف وإقرار بالخطايا. والذين اعترفوا بخطاياهم بأمانة يختبرون أمانة الله وعدله مِنَ خلال غفران خطاياهم. والاعتراف علامة على التوبة وهكذا يكون علامة على حَيَاةُ الإِيمَانِ الْجَدِيدَةَ. لاحظ مر ١: ٥ حيث الاعتراف العلني بالخطايا يعني أيضاً التحرر منها (انظر أيضاً أع ١٩: ١٨؛ يع ٥: ١٦).

(ج) المؤمنون يستجيبون لعمل الله الخلاصي في يَسُوعَ الْمَسِيح بالاعتراف علانية بيَسُوعَ الْمَسِيح رباً وتأكيد قيامته (رو ١٠: ٩ - ١٠)، والتي بلا ريب تعكس صيغة اعترافية مسيحية قديمة، انظر ١تي ٦: ١٢، والتي ربما تشير إلى المعمودية). وحين يتحد الإِيمَانِ والاعتراف، القلب والفم، يوجد وعد بالتبرير والخلاص الأبدي. وطاعة الإنسان لاعترافه تؤدي به إلى القيام بعمل محبة عملية (٢كو ٩: ١٣؛ انظر تي ١: ١٦).

والاعتراف بابن الله المتجسد يُعد جزءاً لا يتجزأ مِنَ الإِيمَانِ الحقيقي (١يو ٤: ٢؛ انظر يو ١: ١٤)، والشركة مع الله تعتمد على هَذَا الاعتراف (١يو ٢: ٢٣؛ ٤: ١٥). وإنه علاقة على الكريستولوجية الحقيقية في مواجهة الحركات الهرطوقية التي أنكرت أن يَسُوعَ هُوَ الْمَسِيح (٢: ٢٢؛ ٤: ٢ - ٣). في يو ٩: ٢٢؛ ١٢: ٤٢، يقول الرسول أن أيّ شخص يعترف بيَسُوعَ أنه الْمَسِيح كان يُطرد مِنَ المجمع. وهو يدعو الْكَنِيسَةِ أن تميز في اجتماعاتها بيَن الاعترافات الحقيقية، وتلك الزائفة (انظر ١يو ٤: ١ - ٢).

وحين ترد *homologeō* بالتعارض مع نقيضها *arneomai* - ينكر (يَسُوعَ) (← ٧٦٦، انظر لو ١٢: ٨ - ٩؛ يو ١: ٢٠؛ تي ١: ١٦؛ ١يو ٢: ٢٢ - ٢٣) - تكون الناحية الأخروية مِنَ الاعتراف قد تأكدت بصفة خاصة. القرار الذي اتّخذ يحدد كيف سيتصرف الله في الدينونة (مت ١٠: ٣٢ - ٣٣؛ رؤ ٣: ٥ و٨؛ انظر مر ٨: ٣٨). وهكذا فإن الْمُؤْمِنِينَ الذين يعترفون بيَسُوعَ أمام أناس آخرين، فإنهم كمن يقدمون هَذَا الاعتراف - إذا جاز القول - أمام كرسي دينونة الله. والاعتراف هنا لا يتضمن ما يقوله المرء فقط، بل يتضمن أيضاً ما إذا كان هَذَا الشخص خاضعاً لمشيئة الله. والافتقار إلى الطاعة التامة يعادل الإنكار. وسوف يقول يَسُوعَ [لمثل هؤلاء الناس] بكل وضوح (*homologeō*) في يوم الدينونة: "إني لم أعرفكم قط" (مت ٧: ٢٣). وفي النهاية سيعترف كُل لسان بيَسُوعَ الْمَسِيحِ أي أنه يقر بربوبيته ويقدم له فروض الولاء والإجلال (في ٢: ١١).

٣٩٣٤ (*homologia*، إعتراف، إقرار) ← ٣٩٣٣.

٣٩٤١ ὄναρ، ὄναρ (*onar*)، حلم (٣٩٤١).

ث ي&ع. ق ترد كلمة *onar* كثيراً في ث ي، ولكن ليس في سب التي تستخدم كلمة *enypnion* بمعنى حلم. وفي الشرق الأدنى قديماً، كانت الأحلام بوجه عام تُؤخذ على أنها تتضمن رسائل مِنَ الله (أي ٣٣: ١٤ - ١٨)، ولا سيما أحلام الملوك والكهنة. والأحلام ذات المضمون الإلهي تحدث في الغالب في المقادس (مثل؛ يعقوب في بيت إيل [تك ٢٨: ١٢ - ١٧]، صموئيل في شيلوه [١صم ٣]، سليمان في جبعون [١مل ٣: ٤ - ١٥]). وفي سفر التكوين كانت الأحلام وسيلة منتظمة للاتصال الإلهي (مثل؛ ٢٠: ٣؛ ٢٨: ١٢؛ ٣١: ١١). وكان الحلم أيضاً وسيلة يُوصل الْحَقّ مِنَ خلالها إلى النبي (عد ١٢: ٦)، وفي حين أن أحلام الشيوخ تُعد جزءاً مِنَ الاتصال بالله والتي تُختبر في الأيام الأخيرة (يؤ ٢: ٢٨؛ اقتُبس في أع ٢: ١٧).

وفي معظم الحالات كان مضمون الرسالة الإلهية يُنقل إلى الشخص في الحلم بكل وضوح وبلا أي غموض (مثل؛ تك ٢٠: ٣؛ ٣١: ١٠ - ١٣؛ ١مل ٣: ٤ - ٥). ولكن في سلسلتين مِنَ القصص، كانت مهارات مفسري الأحلام المحترفين مطلوبة: قصص يوسف (تك ٣٧: ٥ - ١٠؛ ٤٠: ٥ - ١٣؛ ٤١: ١ - ٣٢)، وقصص دانيال (دا ٢). وهذه المهارات الخاصة معطاة مِنَ الله (تك ٤٠: ٨؛ دا ٢: ٢٧ - ٢٨) وهي تتضمن قدرة على قراءة نماذج الأحداث المستقبلية في الملامح الرمزية المختلفة في الحلم.

ومع ذلك، فالأحلام، ومفسروها لم تكن تسلم مِنَ الانتقاد مِنَ الجميع. والجدل ضد النبوّة الزائفة في سفر إرميا تتضمن انتقاداً قاسياً للذين يكذبون بشأن أحلامهم (٩: ٢٧؛ ٣٢: ٢٣)؛ يقدم زكريا انتقاداً مشابهاً (١٠: ٢) والحالم الذي تشجع كلمته على الارتداد كان يحكم عليه بالموت (تث ١٣: ٢ - ٦). ومبدأ النزوع إلى الشك عند كوهليث Qoheleth's امتد إلى عالم الأحلام (جا ٥: ٧)، وشهادة على زوالها، وُجدت شخصية ضعيفة (وهمية) في أي ٢٠: ٨؛ مز ٧٣: ٢٠؛ ٩٠: ٥.

ع. ج لم ترد كلمة *onar* إلا في إنجيل متى، ٥ مرات في قصة ميلاد يَسُوعَ، ليوسف، حيث فسّر له ملاك موضوع حَبل مريم (١: ٢٠)، وللمجوس، يحذرهم بألا يعودوا إلى هيرودس (٢: ١٢) وليوسف، لإخباره عن طريق الملاك أن يهرب مع عائلته إلى مصر (٢: ١٣)، وليوسف لإخباره بأن يعود مِنَ مصر (٢: ١٩)، وليوسف لتحذيره في الإقامة في اليهودية (٢: ٢٢). ووسيلة الاتصال والإرشاد هذه كانت تنقل تدبيرات الله الخاصة للطفل يَسُوعَ في مواجهة الكثير مِنَ التهديدات. وقد استُخدمت لتدعيم أحد موضوعات إنجيل متى وهو أن يَسُوعَ هُوَ مختار الله ومسيحه.

والمرة الوحيدة الأخرى التي وردت فيها كلمة onar كانت في مت ٢٧: ١٩، حيث قامت زوجة بيلاطس - عند محاكمة يَسُوعَ - بالإبلاغ عن حلمٍ مزعج آلمها كثيراً بسبب يَسُوعَ. وفي سفر الأعمال كثيراً ما كان بُولُسَ يتلقى الإرشاد والتشجيع مِنَ خلال رؤى الليل (أع ١٦: ٩؛ ١٨: ٩؛ ٢٣: ١١؛ ٢٧: ٢٣ - ٢٤) ولكن لم تستخدم كلمة onar في هذه الحالات.

٣٩٤٣ ὀνειδίζω، ὀνειδίζω، (oneidizō)، يهين، يُعيّر، يوبّخ (٣٩٤٣)؛ ὀνειδισμός، (oneidismos)، عار، تعيير (٣٩٤٤)؛ ὄνειδος، (oneidos)، عار (٣٩٤٥)؛ ἐμπαίζω، (empaizō)، يسخر، يهزأ (١٨٥٠).

ث ي&ع. ق ١. المعنى الأساسي لمجموعة كلمات oneidizō هُوَ خزي، عار، يوبخ، يعير. ومعظم العالم القديم كان يتشكل على أساس ما أطلق عليه ثقافة. "الشرف - العار" (لاتزال سائدة في الشرق الأوسط). ومن أسوأ ما يمكن للإنسان عمله هُوَ أن يجلب العار والخزي على نفسه أو على عائلته وذلك بارتكابه ما هُوَ غير أخلاقي أو ما هُوَ ضد القانون. وعلى النقيض مِنَ ذلك، في المعارك التي بين الأشخاص، يحاول الشخص أن يلحق العار أو الإهانة بعدوه.

٢. (أ) تذكر سب كيف أن الإنسان كثيراً ما يتعرض للإهانة أو الخزي أو العار. وفي بعض الأحيان يتأتى ذلك نتيجة وضع الشخص. وعدم الزواج، ومهما كان السبب، يجلب العار (إش ٤: ١)، ونفس الشئ بالنسبة لعدم إنجاب أطفال (تك ٣٠: ٢٣). وحين عزم ناحاش تقوير العين اليمنى لرجال يابيش جلعاد، إنما كان يبغي مِنَ وراء ذلك إلحاق العار بهم (١صم ١١: ٢). وعلى وجه العموم "عار [elassonousi] الشعوب الْخَطِيَّة" (أم ١٤: ٣٤).

(ب) ولقد أهان جليات شعب الله بتعبيراته المزرية (١صم ١٧: ١٠ و٣٦)، وهذا ما فعله أيضاً قائد جيش سنحاريب (٢مل ١٩: ٤). كما أن الأشرار بوسعهم أن يسخروا مِنَ الأتقياء (مثل؛ مز ٤٢: ١٠؛ ٤٤: ١٦؛ ٦٩: ٩). ومن الممكن وبنفس القدر تحدي الله ومعايرته (إش ٦٥: ٧). وفي المستقبل، سينتقم الله للإهانات التي وُجهت إليه (صف ٢: ٨ و١٠) ويجلب العار على هؤلاء الناس وذلك بكشف عورتهم ومعايرهم (إش ٤٧: ٣). والله إذ يفعل هَذَا يزيل عنا ما يخزينا (٥٤: ٤).

ع. ج ١. ترد كلمة oneidizō، ٩ مرات في ع. ج، وكلمة empaizō، ٣ مرات، oneidismos، ٥ مرات، ولم ترد كلمة oneidos إلا في لو ١: ٢٥، حيث تتعامل مع فكرة الخزي الاجتماعي، وعقم أليصابات، الذي أزيل بولادة يوحنا المعمدان. في لو ١٤: ٢٩ - ٣٠، يقول يَسُوعَ المثل الخاص بالرجل الذي يقوم بمشروع بناء كبير، ولكنه غير قادر على إكماله، ومثل هَذَا الشخص يكون موضع السخرية.

٢. oneidizō استخدمها يَسُوعَ مرتين لتوبيخ المدن التي رفضت الإيمَانِ به (مت ١١: ٢٠)، والتلاميذ الذين رفضوا أن يصدقوا أنه قام مِنَ الأَمْوَاتِ (مر ١٦: ١٤).

٣. وعبارات الاستهزاء والإهانة انهالت على يَسُوعَ فيما كان معلقاً على الصليب. واستُخدمت كلمة empaizō في استهزاء الجماهير بيَسُوعَ (مثل؛ مت ٢٠: ١٩؛ ٢٧: ٢٩ و٣١ و٤١)، واستُخدمت كلمة oneidizō في سخرية اللصين المصلوبين وتعييرهما يَسُوعَ (٢٧: ٤٤ مر ١٥: ٣٢). والواقع أن صلب الْمَسِيحِ في حد ذاته يمكن أن يُوصف بأنه حمل العار (عب ١٣: ١٣).

٤. وفي مواضع عديدة استُخدمت كلمات مِنَ مجموعة oneidizō في الإهانات والمعايرات التي كان يوجهها غير الْمُؤْمِنِينَ للمؤمنين. وكان يَسُوعَ يعرف أن هَذَا سيحدث، وقال لأتباعه أنه يتوجب عليهم أن يعتبروا أنفسهم قد نالوا بركة حين يحدث هَذَا لهم (مت ٥: ١١؛ لو ٦: ٢٢). ولقد كُتبت كُلّ مِنَ الرسالة إلى العبرانيين، وكذلك رسالة بطرس الأولى لأناس كانوا يختبرون مثل هذه الإهانات والتعبيرات (عب ١٠: ٢٣؛ ١٣: ١٣؛ ١بط ٤: ١٤). وبإحساس مرهف فضل موسى أن يُذل مع شعب الله "حاسباً عار الْمَسِيحِ غنى أعظم مِنَ خزائن مصر" (عب ١١: ٢٦).

انظر أيضاً blasphēmeō، يجدف، يفتري، يطعن (١٠٥٩)؛ katalaleō، يذم، يتكلم بالشر على، يفتري (٢٨٩٥)؛ loidoreō، يهين، يسبّ، يسيء إلى (٣٣٦٦).

٣٩٤٤ (oneidismos، عار، تعيير) ←٣٩٤٣.

٣٩٤٥ (oneidos، عار) ← ٣٩٤٣.

٣٩٥٠ ὄνομα، ὄνομα، (onoma)، اسم، يُسمي (٣٩٥٠)؛ ὀνομάζω، (onomazō)، يُسمي، يدعو (٣٩٥١)؛ ἐπονομάζω، (eponomazō)، يُسمي، يُلقب (٢٢٢٦)؛ ψευδώνυμος، (pseudōnymos)، كاذب الاسم (٦٠٢٤).

ث ي&ع. ق كلمة onoma في ث ي معناها "اسم". ولقد اشتُق مِنَ الاسم فعلان (١) onomazō يسمي، يخصص، يعين، يقول، (٢) eponomazō، يستخدم كلمة كاسم، يعطي اسماً ثانياً، أو لقباً. كلمة pseudōnymos مركبة مِنَ إضافة pseud ومعناها زائف، وعلى ذلك يكون معنى الْكَلِمَة المركبة هُوَ يحمل اسماً زائفاً، أو سُمي على وجه غير صحيح، أو بشكل غير مناسب.

(أ) الواقع أنه بحسب فكر كُلّ الناس أن اسم الإنسان ملتصق به بشكل لا يمكن فصمه، سواء بالنسبة لإنسان أو إله أو شَيْطَانِ. وأي وَاحِدٌ يعرف اسم كائن ما، بوسعه أن يمارس قوته على هَذَا الكائن. وفي السحر، القوة المحتملة التي تسكن في الاسم يمكن تحويلها إلى قوة فعّالة إذا ذُكر الاسم أو استُخدم في قسم.

(ب) والفلسفة اليونانية دخلت في صراع مع العلاقة بين الاسم والشئ الذي سُمي. ومثل؛، يرى أفلاطون أن الكلمات رموز ملفوظة تستمد معانيها مِنَ العادات وهي على ذلك ليس لها علاقة تُذكر للمعرفة الحقيقية. وعلى النقيض مِنَ ذلك، يرى الرواقيون أن الكلمات التي مثلت أشياء طبقاً لطبيعتها، وأخذت في اعتبارها المضمون، والْكَلِمَة الملفوظة، والمفهوم، والموضوع نفسه، كلها متشابهة

(ج) ولقد أُدخلت أسماء الآلهة في هذه المناقشات. وقد حاول هيسيود أن يعثر على مفتاح معرفة طبيعة هذه الآلهة وذلك مِنَ دراسة أصل هذه الأسماء. وآخرون يصرون على أنه كلما علت منزلة الإله زادت أسماؤه. وحاول الرواقيون التغلب على تعدد الآلهة بتحويل كُل الأسماء الكثيرة إلى إله وَاحِدٌ هُوَ "زيوس"، وكان تعدد الأسماء هنا يعبر عن ملء هَذَا الكائن. وتكشف الصيغ السحرية التي وُجدت في برديات تعود إلى عصور قديمة أنه كان هناك اعتقاد بقوة أسماء الآلهة والشياطين وفعاليتها.

٢. الْكَلِمَة العبرية šēm ترد ٧٧٠ مرة في ع. ق، والْكَلِمَة اليونانية onoma ترد أكثر مِنَ ١٠٠٠ مرة في سب. (أ) كان الإسْرَائِيلِيون يدركون تماماً أهمية الأسماء والألقاب الشخصية. وأشهر مثال على ذلك هُوَ "نابال"، "نابال اسمه والحماقة عنده" (١صم ٢٥: ٢٥). وهذا السياق يشمل أيضاً التفسيرات الإيتمولوجية العديدة التي قُدمت عند إطلاق الأسماء على الأشخاص أو الأماكن، مثل؛، حوار "لأنها أم كُل حي" (تك ٣: ٢٠)، بابل "لأن الرّبّ هناك بلبل لسان كُل الأرض" (١١: ٩). وأن تعطي الاسم معناه أنك تمارس السيادة والسلطان: مثل؛: دعا آدم أسماء جميع الحيوانات في ٢: ١٩ - ٢٠. وباعتبار أن الرّبّ هُوَ الذي يعطي أسماءً للنجوم، فمن ثم فهو خالقها وربها (مز ١٤٧: ٤).

(ب) تغيير الاسم يشهد أيضاً بأهميته (تك ٤١: ٤٥؛ ٢مل ٢٣: ٣٤). والرب قد يغير اسم شخص ما حينما يعطيه أهمية جديرة للحاضر أو للمستقبل. وهكذا أصبح أبرام إِبْرَاهِيمَ ، وأصبح "أباً لجمهور مِنَ الأمم" (تك ١٧: ٥)، كما أن يعقوب أصبح إِسْرَائِيلِ، لأنه جاهد مع الله (٣٢: ٢٨).

٣. (أ) وثمة أهمية بالغة لاسم "يهوه"، والذين أعلنه هُوَ نفسه في وحيه الإلهي (خر ٣: ١٤؛ ٦: ٢؛ انظر تك ١٧: ١؛ ← ٢٥٣٦ و*theos*). وثمة ملمح رئيسي في الوحي الكتابي يتمثل في حقيقة أن الله ليس بدون اسم: ذلك أن له اسماً شخصياً يمكن أن نتوسل إليه به. وحين يلجأ الناس إلى يهوه، فإنه يقترب ويحقق وعده: "في كُلِّ الأماكن التي فيها أصنع لاسمي ذكراً آتي إليك وأباركك" (خر ٢٠: ٢٤؛ انظر عد ٦: ٢٤ - ٢٦). والكهنة واللاويون، بل وحتى الملك، يباركون باسم الرَّبِّ (٦: ٢٧؛ تث ١٠: ٨؛ ٢صم ٦: ١٨). والواقع أن اسم يهوه "يُعد تعبيراً قوياً عن حكمه ونشاطه الشخص حتى إنه يمكن استخدامه كطريقة بديلة للكلام عن الرَّبِّ نفسه (لا ١٨: ٢١؛ مز ٧: ١٧؛ عا ٢: ٧؛ مي ٥: ٤).

(ب) ومعاملات الرَّبِّ التاريخية مع شعبه في الماضي (خر ٣: ٦؛ و١٣؛ و١٥)، والحاضر (٢٠: ٧)، المستقبل (حز ٢٥: ١٧؛ ٣٤: ٣٠) مرتبطة باسمه بشكل لا يمكن معه إطلاقاً الفصل بينهما. وإساءة استخدام اسمه في السحر، أو في الحلف الكاذب أمر محرم (خر ٢٠: ٧). واسم الرَّبِّ يهوه، استؤمنت عليه إِسْرَائِيلِ، والوثنيون لا يعرفونه (مز ٧٩: ٦). ومهمة إِسْرَائِيلِ هي أن تُقدس اسمه، وذلك في العبادة، وعند تقديم الذبيحة، وفي الصلاة، وفي المباركة، وعند اللعن، وكذلك في الحرب المقدسة (٢٩: ٢٨) - وبتعبير آخَرَ، في عبادة الرَّبِّ، وعبادته وحده، وفي إطاعة وصاياه. وعلى ذلك فإن الاشتراك في عبادة إله آخَرَ مِنَ شأنه أن يدنس اسم الرَّبِّ (لا ١٨: ٢١).

(ج) وطبقاً لما جاء في تث، الرَّبِّ يسكن في السماء، ولكنه اختار مكاناً على الأرض "ليحل" فيه اسمه (١٢: ١١؛ ١٤: ٢٣ - ٢٤؛ ١٦: ٢ و٦ و١١؛ انظر ٢صم ٧: ١٣؛ ١مل ٣: ٢؛ ٥: ٣). ومادام اسم الرَّبِّ يسكن في الهَيْكَلِ، فإن حضوره مضمون، ولكن بطريقة تسمح بأنه في حالة تدنيس الهَيْكَلِ، فإن سمو الرَّبِّ يظل محفوظاً (انظر ٨: ١٣ و٢٧ - ٢٨). فاسم الرَّبِّ، مثل الرَّبِّ نفسه، يظل مهيمناً.

(د) وهكذا فإن اسم الرَّبِّ له وجود قوي ومستقل في حد ذاته، على الرغم مِنَ أنه مازال مرتبطاً بشكل وثيق مع الرَّبِّ نفسه. ومن خلال سيطرته القوية، يختبر التقي حماية الرَّبِّ وعونه (انظر مز ٥٤: ٦؛ أم ١٨: ١٠؛ مل ١: ١١). ويكاد اسم الرَّبِّ أن يصبح مِنَ طبيعة الرَّبِّ نفسه (انظر مز ٥٤: ١؛ ٨٩: ٢٤؛ ١١٨: ١٠ - ١٢).

(هـ) في كتابات ع. ق الأخيرة كثيراً ما يُستخدم اسم الرَّبِّ بمعنى "مدحه" أو "مجده" (إش ٢٦: ٨؛ ٥٥: ١٣). والعبارات التي مِنَ قبيل "رب الجنود اسمه" (مثل، ٥١: ١٥؛ إر ١٠: ١٦؛ عا ٤: ١٣) تشير إلى مطالبة الرَّبِّ أن يسود مجده في العالم، وبين الشعوب التي عَرفت إِسْرَائِيلِ فيها اسمه (إش ١٢: ٤).

٤. (أ) المصطلح العبري *bšēm* ("باسم") يرد كثيراً في ع. ق. وإذا جاء مرتبطاً بأسماء الأماكن أو الناس، هنا يكون معناه "المسماة" (يش ٢١: ٩)، أو "باسم" (قض ١٨: ٢٩)، انظر (١مل ٢١: ٨؛ إس ٣: ١٢؛ ١صم ٢٥: ٩). وهذه العبارة ترد غالباً مرتبطة باسم الرَّبِّ، وبمعناها الرئيسي وهو أن يدعو الرَّبِّ باسمه، أي يعبده (انظر تك ٤: ٢٦؛ ١٢: ٨). كما استُخدمت هذه الصيغة في القَسَم، لأنه باستخدام هَذَا التعبير يُطلب مِنَ قوة الرَّبِّ أن تتدخل (تث ١٠: ٨؛ ٢صم ٦: ١٨؛ ٢مل ٢: ٢٤). ومناشدة الأنبياء الكذبة للرب غير مشروعة، لأَنَّهُمْ لم يُكلفوا أو يتلقوا أقوالهم منه (تث ١٨: ٢٠؛ إر ١٤: ١٤ - ١٥؛ ٢٣: ٢٥؛ ٢٩: ٩).

٥. (أ) ومن المحتمل أن يوسيفوس كان - باعتباره كاهناً - يعرف الاسم العبري يهوه، لكنه لم يستعمله أبداً. بل إنه لم يستخدم الاسم اليوناني *kyrio* (الرَّبِّ)، وهو الاسم الذي استخدمته سب ترجمة للاسم "يهوه". وهذا يبين إلى أي مدى تلاشى الخوف مِنَ النطق باسم الله. وعوضاً عن ذلك استخدم *onoma*، وكان مولعاً بكلمة *prosēgoria*، العنوان، الاسم، اللقب، حتى عندما يكون اسم الله موضع اعتباره وفي ترجمته (خر ٣)، أضاف أنه غير مسموح له أن يقول شيئاً عن اسم الله. وهَيْكَلِ إِسْرَائِيلِ يحمل اسم الله، مثل معابد الوثنيين التي كانت تحمل أسماء آلهتهم.

(ب) وكتابات قمران كانت تتبع نفس النهج الذي ينهجه ع. ق فيما يتعلق باستخدام اسم الله.

(ج) اسم الله له أهميته في التقليد الرباني. ولن يكون بوسع المرء أن يروج لعقيدة أو تقليد إلا إذا ذكر المصدر الذي تلقى منه هذا. ومع ذلك، كان يتم تجنب اسم الرَّبِّ عندما يكون ذلك ممكناً، بغية الابتعاد عن انتهاك الوصية الثالثة (خر ٢٠: ٧). وكان اسم الرَّبِّ لايزال يستعمل في مباركة رئيس الكهنة يوم الكفارة، غير أنه في الاقتباسات الكتابية كانت كلمة "يهوه" (الرَّبِّ) تُستبدل بكلمة *šēm* (كلمة عبرية ترجمتها "اسم"). ولذلك فإن كلمة يهوه المكونة مِنَ أربعة حروف منفصلة (YHWH) يبدو أنه قد تم التوقف عن استعمالها، ونسي الناس نطقها. وهكذا أصبح اسم الله اسماً سرياً يُستخدم كوسيلة لقوى سحرية، ولا سيما في الأعمال التقوية لأدنى طبقات المجتمع.

ع. ج في ع. ج كلمة *onoma* (والتي قد تعني شهرة [مر ٦: ١٤؛ رؤ ٣: ١] و[أع ١: ١٥؛ رؤ ٣: ٤؛ ١١: ١٣]) ترد ٢٣١ مرة، أكثرها في كتابات لوقا (٣٤ مرة في إنجيل لوقا، ٦٠ مرة في سفر الأعمال). كلمة *onomazō* وردت ١٠ مرات، في حين أن كلمة *eponomazō* لم ترد إلا في رو ٢: ١٧، واستُخدمت كلمة *pseudōnymos* في ١تي ٦: ٢٠ فقط.

١. أسماء البشر والكائنات الأخرى: (أ) أسماء الرسل الاثنى عَشَرَ على حجارة الأساس الاثنى عَشَرَ في أورُشَلِيمَ الجَدِيدَةَ (رؤ ٢١: ١٤) وأسماء أسباط إِسْرَائِيلِ الاثنى عَشَرَ على أبوابها (٢١: ١٢) تعلن الوحدة النهائية لشعب الله القديم والجديد. وقد أثبت يَسُوعَ أنه الراعي الصالح بدعوته خرافه الخاصة بأسماء ومعرفته لها شخصياً (يو ١٠: ٣). وبإعطاء يَسُوعَ تلاميذه أسماء جديدة، فإنه بذلك جذبهم بطريقة خاصة لخدمته (مت ١٠: ٢ - ٤؛ مر ٣: ١٦ - ١٩؛ لو ٦: ١٤ - ١٦): فقد أطلق على سمعان اسم "بطرس" (← *petra*، ٤٣٧٦)، ونعرف مِنَ مر ٣: ١٧ أن يعقوب ويوحنا ابني زبدي "جعل لهما اسم بوانرجس أي ابني الرعد". وحقيقة أن أسماء التلاميذ مكتوبة في السماء (لو ١٠: ٢٠) معناه أنهم ينتمون إلى الله وإلى مَلَكُوته (رؤ ٣: ٥). والإسم الجديد الذي يُعطى لمن يغلب يعبر عن الشركة التي لا تُفصم مع المَسِيحِ نفسه (٢: ١٧).

(ب) الأرواح الشريرة أيضاً لها أسماء، التي تنم بقدر ما عن طبيعتهم أو قوتهم. في مر ٥: ٩ يكتشف يَسُوعَ أن اسم الشياطين الكَثِيرِينَ هُوَ "لجنون" وقد تغلب عليهم. و"الوحش" في رؤ ١٣: ١ على رؤوسه اسم تجديف - وقد أعطي أسماء وألقاباً شرفية تخص الله أو المَسِيحِ. واسمه متضمن في عدد (١٣: ١٧ - ١٨)، والذي يحمله أتباعه أيضاً (١٣: ١٧؛ ١٥: ٢) واسم "الزانية العظيمة" (١٧: ١ و٣) هُوَ "بابل العظيمة"، "أم الزواني ورجاسات الأرض" (١٧: ٥)، وهي تأتي على النقيض مِنَ المرأة التي ذُكرت في رؤ ١٢، والتي ولدت ابنها ذكراً، وهي أم "الذين يحفظون وصايا الله".

٢. اسم الله. اسم الله مرتبط بإعلانه الإلهي. وهو يعلن عن نفسه

باعتباره الآب الحنون، والذي تمجد اسمه في عمل يَسُوعَ الخلاصي (يو ١٧: ١٢ و٢٦). وهكذا، فإن يَسُوعَ، ويَسُوعَ وحده هُوَ الذي يعلن اسم الله كالآب (١٧: ٦). في ١٢: ٢٨ "الآب"، "مجد"، "اسم" مرتبطة معاً ارتباطاً وثيقاً. أما وأن التلاميذ يُحفظون في اسم الله، فهذا يشير إلى أنهم يعيشون في إطار قوة فعّالة، تحميهم مِنَ الهلاك وتوحد بين قلوبهم (١٧: ١١ - ١٢). والهدف مِنَ إعلانِ اسم الله أنه "الآب" هُوَ أن محبة الآب للابن تكون في المُؤْمِنِينَ (١٧: ٢٦). وفي تأكيدات إنجيل يوحنا هذه، بل وقبل كُل شئ في صلاة يَسُوعَ باعتباره رئيس الكهنة (١٧: ١ - ٢٦)، نجد التفسير الكريستولوجي لتأكيدات ع. ق الخاصة باسم الرّبّ.

وهكذا يتصرف يَسُوعَ باسم الله، ونيابة عنه في تحقيق مشيئته، وكدليل على بنوته (مر ١١: ٩ - ١٠؛ يو ١٠: ٢٤ - ٢٥). وفي مجيئه الثاني، سوف يأتي "باسم الرّبّ" (مت ٢٣: ٣٩). وحين يُضم اسم الله مع اسم الابن والروح القدس، فهذا يعني سمة الإتمام والإكمال (٢٨: ١٩)، وهذا فكر عقيدة الثالوث القدوس، حتى وإن لم ترد صيغة دقيقة للثالوث القدوس. والطلبة الأولى في الصلاة الربانية خاصة بتقديس اسم الله (٦: ٩)، ولعل المقصود هُوَ مِنَ خلال حياتنا. فالشخص الذي يزدري بمشيئة الله ووصاياه، أو العبد المَسِيحِي الذي يتمرد على سيده، إنما هُوَ في حقيقة الأمر يسيئ إلى اسم الله (رو ٢: ٢٤؛ ١تي ٦: ١).

٣. اسم يَسُوعَ. (أ) أهمية حَيَاةُ يَسُوعَ وعمله واضحة في اسمه (مت ١: ٢١ ← *Iēsous*، ٢٦٢٥، *Emmanouēl*، ١٨٤٢). وهو يحمل الاسم المهيب "الابن" (عب ١: ٤ - ٥). "اسمه كلمة الله" (رؤ ١٩: ١٣؛ انظر يو ١: ١) واسم الله الذي هُوَ الرّبّ أصبح أيضاً اسمه (في ٢: ٩ - ١٠؛ رؤ ١٩: ١٦). وقبل هَذَا وبعده، له اسم يعرفه هُوَ وحده (١٩: ١٢). والاسم "يَسُوعَ" يمكن ببساطة أن يُستبدل بـ "الاسم" (أع ٥: ٤١؛ ٣يو ٧). ومضمون حق الله الخلاصي كله الذي أعلن في يَسُوعَ متضمن في اسمه (أع ٤: ١٢؛ ١كو ٦: ١١). وأن تؤمن باسم الابن (يو ٣: ١٨) فهذه هي وصية الله (١يو ٣: ٢٣؛ ٥: ١٣). وكل مِنَ يؤمن به ينال باسمه غفران الخطايا (أع ١٠: ٤٣؛ ١يو ٢: ١٢)، وتكون له حَيَاةُ أَبَدِيَةَ (يو ٢٠: ٣١؛ ١يو ٥: ١٣)، ويهرب مِنَ الدينونة (يو ٣: ١٨). وحَيَاةُ المَسِيحِي برمتها يجب أن يسيطر عليها اسم يَسُوعَ (كو ٣: ١٧).

واسم يَسُوعَ هُوَ أساس الكرازة بالإنجيل لجميع الأمم (أع ٨: ١٢؛ ٩: ١٥؛ رو ١: ٥). ولقد منعت سلطات أورُشَلِيمَ الرسل مِنَ الكرازة "باسم يَسُوعَ" (أع ٥: ٤٠). والإيمَان والكرازة يتضمنان الاعتراف بهذا الاسم (رؤ ٢: ١٣؛ ٣: ٨) والاستعداد لتحمل الآلام مِنَ أجله (مت ١٠: ٢٢؛ ٢٤: ٩). واسم المَسِيحِ يحتوي على مضمون المجد، ولذلك جاء في ١بط ٤: ١٤ "إن عيرتم باسم المَسِيحِ فطوبى لكم لأنِ روح المجد والله يحل عليكم" (انظرِ إش ١١: ٢). وفضلاً عن ذلك، كل مِنَ يدعو باسم الرّبّ ينتمي إلى الكَنِيسَةِ (أع ٩: ١٤؛ ١كو ١: ٢)، ويخلص (أع ٢: ١٧ - ٢١؛ رو ١٠: ١٣؛ انظر يؤ ٢: ٣٢). وقد دُعي المؤمنون مسيحيين بسبب اسم المَسِيحِ (أع ١١: ٢٦؛ انظر ٢٦: ٢٨؛ ١بط ٤: ١٦؛ ← *Christianos*، ٩٥٨٥). ومن بين عطايا الاكتمال النهائي هُوَ أن كُلّ مِنَ يغلب سيحمل اسم الخروف (رؤ ٣: ١٢؛ ١٤: ١؛ ٢٢: ٤).

(ب) صيغة "باسم يَسُوعَ". الله يعطي الروح القدس باسم يَسُوعَ (يو ١٤: ٢٦). والشكر قُدم في ذلك الاسم (أف ٥: ٢٠). وعلى اسمه رجاء الأمم (مت ١٢: ٢١؛ انظر إش ٤٢: ٤)، والكنيسة تصلي بهذا الاسم (يو ١٤: ١٣ - ١٤؛ ١٥: ١٦)؛ وهذا هُوَ سبب سماع صلواتهم. وبالنظر إلى أن التلاميذ أرسلوا مِنَ قبل يَسُوعَ، فمن ثم استطاعوا عمل المعجزات وأعمال الرحمة باسمه (لو ١٠: ١٧؛ انظر مر ٩: ٣٨ - ٣٩). وبعد عيد القيامة، واصل اسم يَسُوعَ الاحتفاظ بقوته (أع ٣: ٦؛ ٤: ١٠). ويَسُوعَ نفسه يقدم العون باسمه (٩: ٣٤)، ولو أن هَذَا لا يحدث إذا حاول غير المُؤْمِنِينَ أن يسيئوا استغلال اسمه في أعمال السحر والتعويذات، (١٩: ١٣ - ١٦). والعبارات التي مِنَ هَذَا القبيل تبين أن طريقة ع. ق في الكلام عن اسم الرّبّ قد نُقلت إلى الكلام عن يَسُوعَ واسمه.

(ج) "المعمودية باسم يَسُوعَ". المعمودية مِنَ الناحية الرمزية تعين الشخص الذي اعتمد للمسيح لغفران الخطايا (أع ٨: ١٦؛ ١٩: ٥؛ ١كو ١: ١٣ و١٥؛ انظر مت ٢٨: ١٩). وملء عمل المَسِيحِ الخلاصي، متضمن في اسمه (كما أن عمل يهوه الخلاصي كان في اسمه). وموجود في الكَنِيسَةِ. وهذا رُمز إليه بمعمودية الشخص، لأنه بمعموديته شارك في مَوْتِ يَسُوعَ وقيامته (رو ٦: ١ - ١١؛ كو ٢: ١٢؛ انظر ٢كو ٤: ١٠).

٤. الفعل *onomazō* ورد ١٠ مرات في ع. ج. واسم الرسول وخدمته يُرجعان إلى يَسُوعَ (لو ٦: ١٣). والشخص الذي يحمل اسم أخ، ولكنه يعيش عيشة غير جديرة بهذا الاسم يجب أن يُحرم مِنَ الشركة (١كو ٥: ١١). وأعضاء الكَنِيسَةِ انفصلوا عن الخَطِيّة حتى إن مِنَ يرتكب الفاحشة لا يُسمى بينهم (أف ٥: ٣؛ انظر ٢تي ٢: ١٩). والله يسمي كُلّ عشيرة في السموات وعلى الأرض، وعلى ذلك فهو أبو الجميع (أف ٣: ١٥). والفعل *eponomazō*، يدعو باسم، يعطي لقباً، يرد فقط في رو ٢: ١٧ "هوذا أنت تُسمى [*eponomazē*] يهودياً". كلمة يهودي هنا هي لقب شرف، يشير إلى وريث للإرث الذي ذكر في ٢: ١٧ - ٢٠. ويهاجم بُولُسَ التنافر بين ادّعاء المرء أنه يهودي ولكنه في نفس الوقت ينغمس في الخَطِيّة. فاليهود يخضعون للدينونة الإلهية مثل الأمميين تماماً.

٥. كلمة *pseudōnymos* ترد فقط في ١تي ٦: ٢٠: "... معرضاً عن الكلام الباطل الدنس ومخالفات العلم الكاذب الاسم [*pseudonymou*]. ويُولُسَ يحذر هنا مِنَ حركة تتخذ لنفسها اسماً كاذباً وتقود الناس بعيداً عن الإيمَانِ (انظر ٦: ٢١).

٣٩٥٧ (*onomazō*، يُسمى، يدعو) ← ٣٩٥٠.

٣٩٥٤ (*oxos*، خلّ) ← ٥٩٥٨.

٣٩٥٧ (*opisthen*، مِنَ خلف، وراء) ← ٣٩٥٨.

٣٩٥٨ ὀπίσω، ὀπίσω، (*opisō*)، وراء، بعد (٣٩٥٨)؛ ὄπισθεν، (*opisthen*)، مِنَ خلف، وراء (٣٩٥٧).

ث ي&ع. ق *opisō*، ظرف مكان معناها وراء، بعد. كذلك *opisthen* تعني وراء ومرادفة لكلمة *opisō*. وكل منهما ترد كظرف، أو اسم، أو حرف.

١. في سب هذه الكلمات تأتي بمعنى يتبع مِنَ الخلف، مثل الموكب الذي يسير وراء تابوت العهد (رج يش ٣: ٣؛ ٦: ٩ = سب ٦: ٨)، أو وراء القائد في الحرب (١صم ١١: ٧)، الولاء السياسي (قض ٩: ٣ - ٤؛ ٢صم ٢: ١٠؛ حز ٢٩: ١٦)، أو يتبع كخادم لنبي (١مل ١٩: ٢٠ - ٢١)، أو إخلاص لمحب (را ٣: ١٠، وبتعبير مجازي في إر ٢: ٥؛ هُوَ ٢: ٥ و١٣)، أو وراء أشياء روحية (٢مل ١٣: ٢؛ إش ٦٥: ٢؛ إر ٣: ١٧)، والتكريس والطاعة لإله/ لله (تث ١٣: ٤؛ قض ٢: ١٢ - ١٣؛ ١مل ١٩: ٢١؛ إر ٢: ٢٣؛ ٧: ٦ و٩؛ حز ٢٠: ١٦).

٢. كتعبير يستخدمه معلمو اليهود، اتبّاع شخص يشير إلى أنه تلميذ الذي يتبعه، وإلى حد كبير باحترام للحَيَاةُ المشتركة مع المعلم (← ٣٤١٢، *mathētēs*).

ع. ج *opisō* يمكن أن يُستعمل time preposition معناه "بعد" (مثل؛ مت ٣: ١١؛ يو ١: ١٥ و٢٧ و٣٠)، وكعبارة يشير إلى المشي مع.. أو الارتباط بـ (مثل؛ لو ٢١: ٨؛ يو ٦: ٦٦؛ ١٢: ١٩؛ أع ٥: ٣٧؛ ٢٠: ٣٠؛ رؤ ١٣: ٣). وتُستعمل كثيراً في ع. ج مع the gen الأشخاص. وهذه الفقرات حيث الـ gen *opisō mou* يشير إلى يَسُوعَ

(مثل؛ مت ١٠: ٣٨؛ مر ١: ١٧ = ٨: ٣٤) لها أهمية خاصة. فكلمة *opisō* هنا تأخذ معنى *akoloutheō*، يتبع، يسير خلف شخص (انظر مر ٢: ١٤). ومر ١: ١٧ تتضمن هذه الدعوة إلى التلمذة في أبسط صورها: (حرفياً): "هَلُم ورائي (*opisō mou*)، فأجعلكما تصيران صيادي الناس".

و"السير خلف" تعني أن له نصيب في شركة حَيَاةُ يَسُوعَ وآلامه (مت ١٠: ٣٨ = ١٦: ٢٤ = انظر لو ٢٣: ٢٦). وعلى أساس ما جاء في مت ١٦: ٢٣؛ وإن هَذَا النموذج مِنَ الآلام هُوَ بعينه الذي لم يفهمه بطرس. وفي التلمذة يسير يَسُوعَ في الأمام ويصف الطّريق. والنظر إلى الوراء أمر خارج عن الموضوع بالنسبة للشخص الذي يهرب مِنَ الاضطهاد (لو ١٧: ٣١ - ٣٢ =) أو الذي يضع يده على المحراث (٩: ٦٢)، أو العداء، الذي "يسعى نحو الغرض" (في ٣: ١٣ - ١٤). ولا ينبغي للمرء أن ينظر إلى الوراء للارتباطات التي تركتها وراءه، أو بالنسبة لإنجازاته السابقة.

انظر أيضاً *akoloutheō*، يتبع، تابع (١٩٩)؛ *mathētēs*، متعلّم، تلميذ، تابع (٣٤١٢)؛ *mimeomai*، يتمثّل بـ، يتبع (٣٦٢٨).

٣٩٥٩ (*hoplizō*، يتسلّح) ← ٤٤٨٣.

٣٩٦٠ (*hoplon*، سلاح) ←٤٤٨٣.

٣٩٦٥ (*optasia*، رؤيا، كشف) ← ٣٩٧٢.

٣٩٦٩ (*horama*، رؤيا، هيئة) ← ٣٩٧٢.

٣٩٧٠ (*horasis*، هيئة، رؤيا) ← ٣٩٧٢.

٣٩٧١ (*horatos*، مرئي، ما يُرى) ← ٣٩٧٢.

٣٩٧٢ ὁράω ὁράω، (*horaō*)، ينظر، يرى، يبصر، يُعاين (٣٩٧٢)؛ ἰδού، (*idou*)، أنظر، شاهد، لاحظ (٢٦٢٧)؛ ὁρατός، (*horatos*)، مرئي، ما يُرى (٣٩٧١)؛ ἀόρατος، (*aoratos*)، محجوب، غير مرئي، لا يُرى (٥٤٨)؛ ὅραμα، (*horama*)، رؤيا، هيئة (٣٩٦٩)؛ ὅρασις، (*horasis*)، هيئة، رؤيا (٣٩٧٠)؛ ὀπτασία، (*optasia*)، رؤيا، كشف (٣٩٦٥)؛ ἐποπτεύω، (*epopteuō*)، يُلاحظ (٢٢٢٧)؛ καθοράω، (*kathoraō*)، يفحص بعناية (٢٧٧٥)؛ θεάομαι، (*theaomai*)، مشهد، هيئة (٢٥١٧)؛ θεωρέω، (*theōreō*)، ينظر، يرى، يبصر (٢٥٥٥)؛ ὀφθαλμός، (*ophthalmos*)، عين (٤٠٥٧).

ث ي&ع. ق ١. (أ) الفعل *horaō* يرد فقط مع الجذر -*hor* في المضارع جذر الْكَلِمَة وفي الفعل التام عمل جذر الْكَلِمَة. المستقبل والمبني للمتوسط (فعل مجهول الصيغة معلوم المعنى) *opsomai* وفي المستقبل/ الماضي البسيط، والمبني للمجهول تكون *ōphthēn* مشتقة مِنَ الجذر اليوناني -*op*، والماضي البسيط والمعلوم تُشتق *eidon* مِنَ الجذر -*id*. والفعل شائع الاستعمال، وفي المبني للمعلوم يأتي بمعنى يرى، ينظر، يدرك، يلاحظ، وكذلك كثيراً ما يأتي بمعنى ينظر تجاه شئ ما. وكان على أيام هوميروس يأتي بمعنى يدرك أو يختبر، بل وبمعنى أن يكون حاضراً في..، أو يساهم في ... وبتعبير مجازي يأتي بمعنى يفهم، يدرك، يتأمل، يلازم أو يشهد .. ومِن المبني للمجهول، مع فعل غير متعد يأتي بمعنى يظهر، يصبح مرئياً.

(ب) النعت الفعلي، والصيغة السلبية *horatos* تعني على التوالي مرئي، وغير مرئي. وقد صيغت ثلاثة أسماء هامة مِنَ *horaō*، وهي = *horasis* رؤية، ظهور، *horama*، ما يُرى، مشهد، رؤية.

(ج) والأفعال المركبة تشمل *prooraō*: يتنبأ بالمستقبل، يرى شيئاً سبق رؤيته، *epopteuō* و*kathoraō*: ينظر إلى، يلاحظ يأخذ بعين الاعتبار.

(د) الاسم *ophthalmos*: عين، مشتق مِنَ الجذر -.*op*، ويمكن أن يستخدم استخداماً خاصاً بالمعنى الشعري: عين السماء، والشمس والقمر، كما أنه يعبر عن الأفكار المتعلقة بالنور، السعادة، وما يجلب الراحة. والعين بصفة عامة، هي أسمى وسيلة للاتصال بالعالم المحيط بنا. وهي عضو الإدراك الحسي، وكلمة *ophthalmos* بالمعنى المجازي يُقصد بها أعز شئ والأحب إلى القلب (انظر بؤبؤ العين). وكثيراً ما ترتبط العين بعلاقة الإنسان بالله، وإخوانه مِنَ البشر، وبالعالم الذي مِنَ حولنا. وفي اليونانية "عين الروح" التي تتأمل في نظام الكون. وهناك مفاهيم أخلاقية مرتبطة بالعين (مثل؛ ينظر باشتهاء نظرات تنم عن الغيرة).

(هـ) *theaomai* معناه: يفحص، يشاهد، يراقب، يسهر، يلاحظ، ينظر، *theōreō*: معناها أيضاً يراقب، ينظر إلى شئ، ولها معان مجازية مثل: يفكر ملياً في، يلاحظ، يفهم، يدرك، وفي المبني للمجهول: يُرى، يُنظر إليه.

(و) والأفعال اليونانية المتعلقة بالرؤية أو المشاهدة لها معان دينية وفلسفية، لأن الديانة اليونانية، مثل الديانات القديمة على وجه العموم، كانت ديانة تقوم على الرؤية والمشاهدة، وعلى العكس مِنَ ذلك كانت اليهودية، التي كانت تؤكد على دور السمع. والتبصر في نظام الكون والأساس المنطقي لهذا العالم، كانت تُفهم مِنَ وجهة نظر دينية. وهذا ينطبق على العالم بوجه عام، بمعنى الكون الكبير، وكذلك على الكون بمقياس صغير بمعنى العالم الصغير. و"بمعنى الروح" لها أهمية خاصة في هَذَا الصدد.

وكانت أعمال الإنسان تخضع لتأثير هذه النظرة إلى الكون. ويرى أفلاطون أن الله مفعول object، أكثر مما هُوَ فاعل subject، أما بالنسبة لإمكانية رؤيته فهذا أمر مناط به هو. ويخلص أفلاطون مِنَ ذلك إلى مفهوم رؤية "المُثُل" (← *eidos*، شكل، مظهر، ١٦٢٦)، الأمر الذي يعني معرفة الأشياء الخارقة بواسطة الروح، مثال، فكرة، جوهر.

والإله اليوناني يُعد بصفة عامة أنه غير مرئي. ومع ذلك، فمنذ أيام هوميروس وما بعد ذلك، ظهرت فكرة الآلهة التي تجول في شكل إنسان (خلع الصفات البشرية على الله). فالآلهة "يظهرون" متنكرين في صورة بشر، ولهم سمات البشر وميولهم. غير أن كونهم "غير مرئيين" أمر مازال يتم التأكيد عليه. و"رؤية الله" تُوخذ على أنها السبيل لأن يكتسب الناس صفة الخلود كالآلهة.

٢. (أ) *horaō* (في الماضي البسيط *eidon*) يرد ١٤٥٠ مرة تقريباً في سب. ويأتي على وجه العموم بمعنى يرى بعيني رأسه، يدرك (تك ٢٧: ١). ومن الناحية المجازية تأتي بمعنى يدرك مِنَ الناحية الذهنية أو الروحية، يلاحظ، يعي (مز ٣٤: ٨)، يختبر، يعاني (مثل؛ يرى الْمَوْتِ (٨٩: ٤٨). كما أنه يعني يلاحظ (مثل؛ محنة، ضيقة، ١٠٦: ٤٤)، يرى، يعرف (١١: ٢)، أو ينتابه القلق لأمر ما (تك ٣٧: ١٤). والرؤية (المشاهدة) في ع. ق يمكن أن يشير إلى الفهم بواسطة حواس أخرى، مثل؛ السمع (إر ٣٣: ٢٤ في النص الماسوري) أو الاستنتاج (١صم ١٢: ١٧؛ ١مل ٢٠: ٧ = سب ٢١: ٧). وفي المبني للمجهول، تستخدم بالنسبة للشخص الذي يتعمد أن يُرى، والفكرة هنا هي الفهم الحقيقي على العكس مِنَ الخيال. ولقد سمح الله لنفسه أن يُرى، أو يُبدي للعيان، أو يُعلن عنه في رؤى (*horama*). ومن خلال هَذَا العمل، فإن الشخص الذي رأى وكذلك الذي سمع، يتم تشجيعه، أو تكليفه (تك ١٥: ١؛ ٤٦: ٢).

(ب) التبصر (الرؤية) قد يشير أيضاً إلى الإدراك النبوي. والبصيرة النبوية والتي تتسم أحياناً بسمة الرؤية، كثيراً ما ترد في ع. ق. وعلى ذلك يمكن أن يُقال عن النبي أنه راء (بالعبرية *hōzeh*، سب *horōn*،

١أخ ٢١: ٩؛ ٢ أخ ٩: ٢٩). ورؤى الرائي يكون لها بصفة عامة صورة مِنَ وجهين: الشئ الذي تمت رؤيته، الرؤية (*horama*)، أو شكل الرؤية (خر ٣: ٣؛ دا ٧: ١)، وتأثيرها على الرائي، الذي يتم تشجيعه، اختياره، صدمته، أو مسامحته، إلخ. (تك ١٥: ١؛ دا ٧: ١٣). وهذه الرؤية النبوية تتضمن في المقام الأول إعلاناً مِنَ الله وكلمته، وعندئذ فقط يحدث تأثير بصري: يجعل الله ما يريده معروفاً، أو ما يزمع عمله و"يريه" لشخص يكون قد اختاره.

(ج) ولقد ذُكر في ع. ق ببساطة أن الله يرى البشر ويراقبهم. فهو يرى الظلم (مرا ٣: ٣٤ - ٣٦ و٥٠ و٥٩ - ٦٠)، مَوْتِ نبيّه (٢ أخ ٢٤: ٢٢)، ومحنة خاصته (خر ٣: ٧). وعيناه على الأمناء (مز ١٠١: ٦)، ويطلب الثقة (إر ٥: ٣). وعيناه أيضاً على المملكة الخاطئة (عا ٩: ٨). وليس بمقدور أحد أن يختبئ منه (مز ١٣٩: ٣ و٧ و١٦). والله يرى في عمق أعماقنا (١صم ١٦: ٧).

(د) وعلى الرغم مِنَ أن ع. ق يتحدث عن أن الله يمكن أن يُرى في الرؤى (الظهورات الإلهية) إلا أنه لا يتضمن تأملات يمكن التحقق مِنَ صحتها بالنسبة لهيئته. وقد ظهر الله لإِبْرَاهِيمَ ، ولإسحق، وليعقوب، ولموسى (عد ١٢: ٨) وذلك وجهاً لوجه أو في شكل بشري. وهناك العديد مِنَ الفقرات التي تتحدث عن هذه التخيلات المادية (تك ٣: ٨؛ خر ٣٣: ٢٣؛ إش ٦: ١ - ٤؛ عا ٩: ١١ - ١٥). ومن أساليب الظهور الإلهي هذه، عرف قديسو ع. ق طبيعة الله. وقد ذكرت النار، والأعاصير والسحب وما إلى ذلك كعناصر هامة في هذه الظهورات.

وفي الظهور الإلهي يظهر مجد (← ١٥١٨، *doxa*) الله (خر ٣٣: ١٨؛ عد ١٤: ٢٢؛ حز ١: ٢٨ = سب ٢: ١). وتنفتح السماء (١: ١)، ويقتحم المجد الإلهي المشهد ويكون مرئياً. ويكون هناك نور خارق للطبيعة (مز ١٨: ١٢؛ ٥٠: ٢؛ حب ٣: ٤)، وكالفجر (هُوَ ٦: ٣)، وعاصفة وبَرَد غزير (أي٣٨: ١، نح ١: ٣) وقد ذكرت كظواهر مصاحبة للحضور الإلهي.

(هـ) في سياق الظهورات الإلهية يشير وجه الله إلى شخصه الإلهي (٤٧٢٥، وجه *prosōpon*). وأجزاء هيئة الله التي ذُكرت (العين، الأذن، اليد) توضح أمانته وعنايته. والأمر المهم هنا أن سمات كتلك التي نُسبت لآلهة اليونانيين (مثل؛ الجنسانية)، لم تُنسب لله في ع. ق وبدلاً مِنَ ذلك، يسعى ع. ق إلى الإفصاح عن طبيعة الله. وليس إلى تقديم صورة مرئية وصحيحة له. وقداسة الله وعظمته تحولان دون أن يرى الإنسان وجهه. وشعورنا بالإثم يؤدي إلى الإحساس بالبعد (إش ٦: ٥). ورؤية مجد الله قد تقتل الإنسان (انظر خر ٣٣: ٢٠).

والظهورات الإلهية في ع. ق تعبر عن الشركة بين الله والإنسان. والشعب في ع. ق كانوا يرون أنهم مخلوقات الله، وفي ذات الوقت كانوا يعرفون أنهم شركاء له. وإله ع. ق، هُوَ الإله الذي يتقابل معنا، ويتّحد بنا، وهو يُعرف هكذا.

(و) المستقبل في ع. ق يظهر بصفة مستمرة في الرؤى. وفي هَذَا الصدد نذكر الخلاص الآتي، قهر الأعداء، إقامة مَلَكوتَ الله (١أخ ٢٩: ١١؛ مز ٢٢: ٢٨ - ٢٩؛ إش ١١: ٦ - ٩؛ ٥٧: ١٩). والهدف هُوَ أن نرى الله وجهاً لوجه (مز ٤٢: ٢) ولعل ذلك يكون في حَيَاةُ مستقبلية. ومع ذلك، لم تُذكر هذه النقطة الأخيرة بوضوح في ع. ق (انظر ١٧: ١٥). والوعد الذي جاء في متى ٥: ٨؛ والتأكيد الواثق في ١يو ٣: ٢، ليس لهما نظير في ع. ق.

٣. في اليهودية، وفي فترة ما بين العهدين، حلّ السمع محل الرؤية، ولاسيما عند فيلو. وكثيراً ما كان يتم فصل الرؤية عن فهم المدركات الحسّية. وأصبحت كلمة *horaō* ومشتقاتها تعني الوصول إلى المعرفة، وأحياناً، رؤية الله. وكان فيلو على قناعة بأن العالم (الخليقة) ينبغي أن تؤدي إلى معرفة الله (انظر رو ١: ٢٠، *kathoraō*).

ع. ج ١. استعراض الكلمات. مجموعة الكلمات هذه ترد كثيراً في ع. ج: كلمة *horaō*، وصيغة المستقبل *opsomai* ترد ١١٠ تقريبا. والماضي البسيط *eidon*، ٣٣٦ مرة. وعادة تكون لهم نفس المعنى الذي كان لهم في ث ي وع. ق. (أ) *horaō*, *opsomai*، *eidon* تعني بصفة عامة يرى، يدرك (مثل؛ مت ٢٨: ٧؛ مر ١٦: ٧؛ يو ١٦: ١٦). ويمكن استخدام هذه الأفعال في تشبيهات مجازية بمعنى الفهم، التذكر، التأكيد، الإدراك (مثل؛ مت ١٣: ١٤)، وكذلك بالنسبة لرؤيا متعلقة بالروح أو العقل (لو ٢: ٣٠؛ رؤية الخلاص، أع ٢: ١٧؛ ٢٦: ١٦، رؤية رؤى أو ظهورات).

(ب) الصفات الفعلية اللفظية، *horatos*، *aoratos* تعني مرئياً، غير مرئي على التوالي. وهي تؤكد استحالة رؤية الله (رو ١: ٢٠؛ كو ١: ١٥ - ١٦؛ ١تي ١: ١٧).

(ج) الأسماء *optasia*، *horasis*، *horama*، استُعملت بنفس المعنى في ع. ق. *horasis* معناها "شبه"، أو "رُؤيا" (أع ٢: ١٧؛ رؤ ٩: ١٧)، *horama* ما رُؤي، الرؤيا (مت ١٧: ٩؛ أع ١٨: ٩)، بما في ذلك الرؤيا التي كانت في حلم (١٦: ٩). وتمشياً مع مفهوم ع. ق، يقدم ع. ج تأثيراتها على الذي رأى الرؤية مثل المغفرة، والتشجيع أو التكليف (٩: ١٠ و١٢؛ ١٠: ٣). "*optasia*" مظهر الرؤيا، ونجدها في (لو ١: ٢٢؛ ٢٤: ٢٣ عن ظهورات الملائكة، وفي ٢كو ١٢: ١ ربما عن اختبارات نشوة وجدانية.

(د) وهناك مشتقات مركبة عديدة لكلمة *horaō*. *kathoraō* معناها "مدركة"، هكذا وردت في رو ١: ٢٠، وهي تشير إلى غير المرئي، التي تُدرك في الناحية الخارجية والمرئية. *epopteuō* يلاحظ، ولقد استخدمت في ١بط ٢: ١٢؛ ٣: ٢ في معرض الإشارة إلى أسلوب الحَيَاةُ المَسِيحِية الذي سيلاحظه الأمميون. بالنسبة للفعل *proorao*، يتنبأ انظر ما يلي ← ٤٦٣٢.

(هـ) *theaomai*، معناها، يزور (رو ١٥: ٢٤)، ينظر (مت ٢٢: ١١)، ويلاحظ شيئاً (لو ٢٣: ٥٥). *theōreō*: ينظر، يلاحظ، ولكنه يعني أيضاً يختبر (مت ٢٧: ٥٥؛ لو ١٤: ٢٩)، وتستَخدم أيضاً للرؤية العقلية (يو ٤: ١٩؛ أع ٤: ١٣). وفي المبني للمجهول تعني يصبح مرئياً (يُرى).

(و) *ophthalmos*، عين، ترد ١٠٠ مرة في ع. ج، في حين أن الأذن ذُكرت ٣٦ مرة فقط. وكثيراً ما ترد مرتبطة بالمفاهيم الأخلاقية، ولا سيما في الأناجيل الازائيّة؛ "عين شريرة" (مت ٢٠: ١٥؛ مر ٧: ٢٢)، أو ببراءة أو بشر (مت ٦: ٢٢ - ٢٣). وقد تدفعك إلى تحمل الإساءة، أو تغريك بالوقوع في الخَطِيّة (٥: ٢٩؛ ٢بط ٢: ١٤). وهي أيضاً عضو الفهم والمعرفة. وتشير أف ١: ١٨ إلى "عيون أذهانكم". ونادراً ما يشير ع. ج إلى عيون الله (عب ٤: ١٣؛ ١بط ٣: ١٢).

(ز) استخدام *idou* ، أو *kai idou* ولا سيما في الأناجيل الازائيّة (على أساس خلفية مِنَ ع. ق، ولكنها غير موجودة في ث ي) أمر يجدر ذكره أيضاً. وقد استخدم هَذَا التركيب لجذب الانتباه، وبصفة خاصة عند بداية الحديث (مر ٣: ٣٢؛ ١٠: ٢٨). ويستخدمها متى ومرقس أيضاً مع الإعلان المبني على شئ يدعو للدهشة، أو شئ جديد (مت ١٢: ٢؛ مر ٢: ٢٤). وهذه الصيغة تأتي أيضاً في سياق إعلان الخلاص (لو ٢: ٣٤) في حين أنها تُستخدم في أوقات أخرى للفت الانتباه إلى تحقيق وعد ما (مت ١٢: ٤١؛ مر ١٤: ٤١ - ٤٢؛ يو ٤: ٣٥)، وتؤكد تحقيق ما سبق إعلانه (مر ١٠: ٣٣؛ يو ١٦: ٣٢). وهاتان الكلمتان تخدمان غرضاً كرازياً، حيث تخاطب السامع الذي أعلنت الرسالة أمام عينيه.

٢. مفهوم يوحنا عن الرؤية. أفعال الرؤية في يوحنا تحمل معاني لها أهمية خاصة. وهو يحب استخدام *horaō* بالنسبة لما شاهده الابن الأزلي حين كان مع الله أبيه (يو ٣: ١١ و٣٢؛ ٦: ٤٦؛ ٨: ٣٨).

theaomai استُخدم لرؤية مجد *doxa* يَسُوعَ (١: ١٤)، ونزول الروح القدس (١: ٣٢).

(أ) يستخدم يوحنا أفعال الرؤية بمعنى ثلاثي (i) استُخدمت فيما يتعلق برؤية الأشياء الأرضية والأحداث التي تقع (يو ١: ٣٨ و٤٧؛ ٩: ٨). (ii) وهي تشير إلى مفهوم العناصر الخارقة للطبيعة، والتي يتمتع بها أناس معينون. وهكذا رأى المعمدان الروح نازلاً في هيئة حمامة (١: ٣٢ - ٣٤). (iii) وينظر يوحنا أيضاً إلى الرؤية على أنها حدث إلهامي. وهذا عمل روحي عن طريق الرؤية (البصر) رؤية إيمانية. لقد رأى التلاميذ مجد الابن (١: ١٤)، والذي أعلن لهم أيضاً في معجزاته (انظر ٢: ١١).

وطبيعة الابن الحقيقية، *doxa*، يُعلن للذين يؤمنون. فالذي أُعلِنَ في ع. ق، وكان يظهر بالرمز فقط، أصبح الآن حقيقة تاريخية في الكَلِمَةِ المتجسد. والإيمان، إذ يدرك هَذَا بواسطة السمع والرؤية، يستجيب للإعْلاَنِ الإلهي في يَسُوعَ الْمَسِيحِ. كما يدرك *doxa* يَسُوعَ الْمَسِيحِ في المعجزات (٢: ١١). أما غيرُ الْمُؤْمِنِينَ فلا يرونه، لأَنَّهُمْ عميانٌ مِنَ الناحية الروحية (انظر ٩: ٣٩ - ٤١). وفي الابن، يرى المؤمنون الآبَ الذي أرسله (١٢: ٤٥؛ ١٤: ٩). والذين يرون الابن يرون الآب أيضاً.

(ب) وعلى الرغم مِنَ أن الرائي ليس له أهمية في ع. ج إلا بين آونة وأخرى (انظر يوحنا في بطمس، رؤ ١: ٩)، غير أنه يوجد تأكيد قوي على شهود العيان في كتابات يوحنا (انظر "والذي عاين ..." في يو ١٩: ٣٥) وشهادته حق (١يو ١: ١؛ انظر لو ١: ١ - ٤).

(ج) ورؤية يَسُوعَ لها أهميتها بالنسبة للإعْلاَنِ الإلهي (يو ١٢: ٤٥؛ ١٤: ٩). فقد رأى الآب (١: ١٨). وهذه سمة في علاقة يَسُوعَ الخاصة معه، وهي أساس رسالته. وهو يرى ما بداخلنا ويخبرنا به. لقد رأى نثنائيل تحت التينة (١: ٤٨)، كما يرى أفكار الشخص وطبيعته الداخلية (انظر ٢: ٢٥).

(د) والسمع والرؤية يمكن استخدامهما بالتبادل بالنسبة للإيمان (انظر يو ٥: ٢٤؛ ٨: ٤٥ مع ٥: ٣٧ - ٣٩؛ ٦: ٤٠)، ومفهوم الحَيَاةُ الأَبَدِيَّة مرتبط بالرؤية. والرؤية والسمع مراراً وتكراراً يولدان الدافع إلى الإيمَان (٢: ١١؛ ٢٠: ٨)، ويؤديان إلى المعرفة (١٤: ٩)، ويخدمان الإدراك الداخلي (مثل؛ "أرى أنك نبي" (٤: ١٩). والإيمَانِ يعترف بالمسيا الآتي. والرؤية والحال هذه هي لقاء مع يَسُوعَ. ومع ذلك، الإيمَانِ على أساس الرؤية ليس له ميزة، لأن يَسُوعَ أعلن بركة للذين آمنوا ولم يروا (٢٠: ٢٩).

٣. المعنى اللاهوتي لهذه الكلمات في بقية ع. ج: (أ) عينا الإنسان وأذناه ليست للإدراك الحسي فقط، لأنها رموز للإدراك الروحي. فهي ترى الله وتسمعه يتكلم.

(ب) والإدراك الروحي كوظيفة مِنَ وظائف الرؤية أصبح يعني سبيل التعرف على (لو ٢٣: ٨)، واللقاء (أع ٢٠: ٢٥)، النظر والسهر (انظر مر ١٣: ٣٣؛ في ٣: ٢). والرؤية الروحية هي في الوقت ذاته خبرة (لو ٢: ٢٦؛ يو ٨: ٥١) أو رؤية أو اختبار محبة الله (١يو ٣: ١).

(ج) الرؤية تحقق مفهوماً جديداً بالنسبة للإيمان. وقد استُخدمت في الأناجيل الازائيّة للتعبير عن الحصول على نصيب في الخلاص (لو ٢: ٢٦). ولذلك تتخذ الرؤية طابع القرار (مت ٢١: ٣٢؛ مر ٨: ١٨)، ولكن غير المؤمن لا يرى ولا يفهم (مت ١٣: ١٣ - ١٤؛ مر ٤: ١٢).

(د) الظهورات لا ترد في ع. ج، على الرغم مِنَ أن ظهور الملائكة ذُكر في إطار مجئ يَسُوعَ (لو ٢: ١٣)، والتجربة (مت ٤: ١١)، والآلام (لو ٢٢: ٤٣)، والقيامة (مت ٢٨: ٢ و٥). كما ذُكرت أيضاً بعض الأحلام التي تضمنت وحياً إلهياً (مثل؛ مت ١: ٢٠؛ ٢: ١٣ و١٩). وهناك قصص عديدة عن أعطاها الله عن رؤى تتعلق بالْمَسِيحِ المقام (*horama* و*optasia*)، الذي يجعل ابنه يُرى (أع ٩: ١٠ و١٢؛ ١٠: ٣). وكان لها تأثير كبير على أولئك الذين رأوه.

٤. الله بالنسبة للعهد الجديد غير مرئي على الإطلاق (يو ٦: ٤٦؛ كو ١: ١٥؛ ١تي ١: ١٧ و٦: ١٦)، على الرغم مِنَ أن قصص القيامة تشدد على أن الْمَسِيحِ المقام يمكن رؤيته. وفي هذه القصص تقابل مع شخص لم يعرفه في البداية، لكنه عرفه مِنَ أعماله (مت ٢٨؛ لو ٢٤)، ولاسيما عند الأكل. وتستخدم الأناجيل كلمات قوية لوصف هذه اللقاءات المرئية معه هُوَ بالجسد (مت ٢٨: ١٧؛ لو ٢٤: ٣١ و٣٦ - ٣٧؛ يو ٢٠: ١٤ - ٢٩). ولقد آمن التلاميذ نتيجة رؤيتهم الْمَسِيحِ المقام ("قد رأينا الرَّبِّ"). وهذه اللقاءات أدت إلى الإيمان، والالتزام، والشهادة، والإرسال.

ويشهد بُولُسُ أن الْمَسِيحِ المقام قد رُؤي، أو ظهر (باستخدام الماضي البسيط، والمبني للمجهول مِنَ *horaō*، (١كو ١٥: ٥ - ٨). ولم تكن الظهورات على الإطلاق مرئية فقط، ولكنها كانت دائماً مرتبطة بسمع كلمة الْمَسِيحِ المقام، ومع ذلك، لا يجب التشديد على السمع على حساب الرؤية. وهكذا لُخصت رسالة الفصح في يو ١٩: ٣٥: "والذي عاين شهد وشهادته حق وهو يعلم أنه يقول الْحَقَّ لتؤمنوا أنتم".

٥. وقد استُخدمت أفعال الرؤية في ع. ج بالنسبة للمستقبل. والوعد الخاص بالمستقبل يتضمن ثلاثة عناصر أساسية: (أ) رؤية مجد الله (يو ١٧: ٢٤)، (ب) رؤية حكم الله الملكي (٣: ٣)، (ج) سنراه ونحن في حالة أسمى (مت ٥: ٨؛ ١يو ٣: ٢)، ونعيش في شركة معه (رؤ ٢١: ٣). وسبق للملائكة أن رأوا وجه الله (مت ١٨: ١٠). وفي حقبة الاكتمال الآتية، سيعيد الله الشركة معنا والتي سبق وأن قطعت بسبب الْخَطِيَّة. وهم لم يضع نفسه تحت تصرفنا، بل ولم يسلم نفسه لقبضة البشر، ولكنه فتح بالفعل الطَّرِيقُ إلى الشركة معه. ونحن مازلنا ننتظر بإيمان ومع ذلك، فالمجتمع الساهر يعرف أن اليوم آت، حين نعاين الله (مت ٥: ٨).

انظر أيضاً *kollourion*، كحل (٣١٤١)؛ *blepō*، ينظر، يبصر (١٠٦٣)؛ *atenizō*، ينظر، يشخص (٨٦٧)؛ *theatron*، مسرح، مركز التجمّع، منظر، مشهد (٢٥١٩).

٣٩٧٣ **ὀργή**، ὀργή، (*orgē*)، غضب، سخط (٣٩٧٣)؛ ὀργίζω، (*orgizō*)، يكون أو يصبح غاضباً، يُغضب (٣٩٧٤)؛ ὀργίλος، (*orgilos*)، غضوب، يميل للغضب (٣٩٧٥)؛ παροργίζω، (*parorgizō*)، يغضب، يغيظ (٤٢٣٩)؛ παροργισμός، (*parorgismos*)، غضب (٤٢٤٠)؛ παροξύνω، (*paroxynō*)، يُثير للغضب (٤٢٣٦)؛ παροξυσμός، (*paroxysmos*)، خلاف حاد (٤٢٣٧).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *orgē*، وهي مشتقة مِنَ كلمة *orgaō* (يكون منتفخاً، يتكبر، يُستثار) معناها حافز طبيعي، ميل، غضب، عقاب إلهي. كلمة gen في حالة الجر تتبعها، تشير إلى موضوع الغضب، أو مناسبته. وموضوع الغضب يُعرف دائماً بالحروف *eis*، *pros*، أو *epi* مع حالة النصب.

(أ) *orgē*، يُرى في الناس أساساً كعيب في الشخص عليه أن يبذل كل جهده للتخلص منه. والغضب كتعبير انفعالي غير مكبوح أمر يتعارض مع العقل ويناقض صورة الإنسان الحكيم. واستخدامه المناسب بالنسبة للإنسان يقتصر على القاضي في اتّباعه الْحَقّ.

(ب) ولكن *orgē* سمة بارزة لآلهة اليونانيين، وهو إما أنه مُوجه ضد آلهة أخرى، أو ضد البشر. والغضب يُثار عادة بانتهاك أحد مطالب الحَيَاةُ الأساسية، سواء مِنَ الناحية الأخلاقية، أو مِنَ الناحية القانونية.

وفي العالم الروماني، نجد أن فكرة الآلهة التي يتملكها الغضب، وأحكامهم العقابية، حيث يعاقبون الناس بالرضى، والألم، والكوارث الطبيعية، أصبحت أمراً محفوراً في التاريخ بقوة. وكتبة التاريخ الكبار، كثيراً ما يشيرون إلى غضب الآلهة على أنه السبب الفعّال للأحداث التاريخية.

٢. (أ) كثيراً ما يتكلم ع. ق عن غضب الله وغضب البشر. وهناك سبع كلمات عبرية مختلفة تُرجمت في سب إما بكلمة *thymos*، أو بكلمة *orgē*.

(ب) في بعض أجزاء ع. ق تُقال كلمتا *orgē* و*thymos* عن ردة فعل الإنسان بمعنى محايد بل وحتى إيجابي. وغضب زبول (قض ٩: ٣٠) مثل؛ له ما يبرره تماماً. بل والأكثر شرعية هُوَ غضب دواد مِنَ الرجل الغني في قصة ناثان (٢صم ١٢: ٥)، وغضب موسى بسبب خطية الشعب الذي كان يرقص حول العجل الذَّهَبي قُدم على أنه غضب بحسب مشيئة الله، حيث انحاز موسى إلى جانب الله (خر ٣٢: ١٩؛ انظر ١٦: ٢٠؛ ١صم ١١: ٦؛ أي ٣٢: ٢ - ٣؛ إر ٦: ١١).

غير أنه في مواضع أخرى في ع. ق، احتدام الغضب صُوّر على أنه رذيلة (انظر أي ٣٦: ١٣؛ مز ٣٧: ٨) ورُفض (انظر تك ٤٩: ٧، حيث لَعن الغضب). فهو ليس قساوة فحسب (أم ٢٧: ٤) بل يؤدي إلى الخصام والتشاحن (انظر ٣٠: ٣٣). وهو يفرق بين الناس (١صم ٢٠: ٣٠) ويمكن أن يؤدي إلى القتل (تك ٤٩: ٦). والإنسان بغضبه يظهر غباءه (أم ٢٩: ٨)، لأنه مِنَ سمات الحمقى (١٢: ١٦؛ ٢٧: ٣)، ويتوجب علينا تجنبه مهما كلفنا الأمر (أي ٣٦: ١٨).

(ج) ودور الغضب الإلهي في ع. ق له أهميته الكبيرة. وكثيراً ما وُصف الرَّبّ بأنه إله غيور وغضوب. ويمكن أن يوصف غضبه بعبارات صارمة (مز ٢: ٥؛ إش ١٣: ١٣؛ ٣٠: ٢٧ - ٢٨؛ إر ٣٠: ٢٣ - ٢٤ = سب ٣٧: ٢٣ - ٢٤). والمواجهة بين الإنسان والله قد تكون عواقبها وخيمة (تك ٣٢: ٢٥ - ٣١؛ خر ٤: ٢٤ - ٢٦؛ ١٩: ٩ - ١٣؛ إش ٦: ٥)، لأن غضب الرَّبّ يعبّر عن قداسته وبره. وهو يشير إلى طبيعة الله الشخصية الحية، الذي طرقه بعيدة عن الاستقصاء (خر ٤: ٢٤؛ ١صم ٢٦: ١٩؛ ٢صم ١٦: ١٠ - ١٢؛ ٢٤: ١).

وملوك بعض الأشخاص المعينين قد يثير غضب الله (خر ٤: ١٤؛ عد ١٢: ٩؛ تث ٢٩: ٢١؛ ٢صم ٦: ٧؛ ٢أخ ١٩: ٢؛ ٢٥: ١٥؛ انظر سي ٤٧: ٢٠؛ صل منس ٩ - ١٠)، غير أنه في الغالب الأعم يثور نتيجة الردة، والخيانة، وتمرد شعب عهد الله (عد ٢٥: ٣؛ ٣٢: ١٠؛ تث ٢٩: ٢٥ - ٢٨؛ قض ٢: ١٤ و٢٠؛ مز ٧٨: ٢١). والأنبياء (ولا سيما عا، وَ هو، وَ إش، وَ مي) أشاروا إلى غضب الله على أنه رد فعل مناسب لطريقة الناس في الحَيَاةُ، ومواقفهم الاجتماعية والاقتصادية، وسلوكهم السياسي، ولاسيما ممارستهم للعبادات السرية. وفي إطار الفكر اللاهوتي للعهد، يُعد غضب الله تعبيراً عن محبته الجريحة المرفوضة. وهذا هُوَ أعمق سبب للغضب، وعلى ضوء هذا، يمكن للمرء أن يفهم تماماً القوة الطاغية لهذه الرسالة.

وغضب الله يمكن أن يوجه، وبنفس القدر إلى الشعوب (إش ١٠: ٢٥؛ ١٣: ٣؛ إر ٥٠: ١٣ = سب ٢٧: ١٣؛ حز ٣٠: ١٥؛ مي ٥: ١٥)، على الرغم مِنَ أن ذلك لم يكن إطلاقاً دون تحذير مسبق (انظر خر ٢٢: ٢٣ - ٢٤؛ ٣٢: ١٠؛ تث ٦: ١٣ - ١٥). "الأمم الذين لم يسمعوا [للرب] (مي ٥: ١٥؛ انظر إر ٤: ١٨ = سب ٤٩: ١٨؛ مرا ٣: ٤٢ - ٤٣) الذين لم يسلكوا حسب فرائض الله (حز ٩: ٨ - ١٠؛ ٢٢: ٣١) يُعاقبون. ودينونة الله ستلحق بشعوب بأكملها (ومن ضمنها شعبه)، حيث يسلط عليهم السيف والجوع والوباء (٦: ١١ - ١٤)، حيث تُداس تحت الأقدام (إش ٦٣: ٦؛ حب ٣: ١٢) والإبادة (تث ٢٩: ٢٢ = سب ٢٩: ٢٣)، والخراب (إر ٢٥: ٣٧ - ٣٨ = سب ٣٢: ٣٧ - ٣٨)، وحرق الأرض (إش ٩: ١٨ - ١٩؛ ٣٠: ٢٧). وهو يدوس الشعوب في معصرته (إش ٦٣: ١ - ٣) ويعطيهم كَأسُ غضبه ليشربوا (٥١: ١٧؛ انظر إر ٢٥: ١٥ - ١٦).

غير أن غضب الله لن يدوم إلى الأبد. وكثيراً ما نقرأ عن "لحظة" غضبه (انظر مز ٣٠: ٥؛ إش ٢٦: ٢٠؛ ٥٤: ٧ - ٨)، وخلفها تسطع تباشير الرجاء (انظر ٢صم ٢٤: ١٦؛ إش ٤٠: ٢؛ ٥١: ٢٢؛ ٥٤: ٨ - ١٠؛ هُوَ ١٤: ٤)، والتي تدعمها ملاحظة أن خلاص الله هُوَ الذي يسود المرة تلو الأخرى (مز ٧٨: ٣٨؛ ١٠٣: ٦ - ١٣). ويكون بمقدور الناس أن يتمسكوا بهذا الرجاء بالتذلل أمام الله (انظر ٢ أخ ١٢: ١٢؛ ٣٢: ٢٦)، وإذا ما رجعوا إلى الله تائبين متضرعين (خر ٣٢: ١٢ و١٤؛ ٢صم ١٢: ١٣؛ مز ٦: ٢؛ دا ٩: ١٥ - ١٦؛ حب ٣: ٢)، وعادوا لتأكيد العهد م[illegible]لال الطاعة والخضوع (عد ٢٥: ٦ - ١١؛ يش ٧: ١ - ٢٦؛ انظر يون ٣: ٧ - ١٠). وهنا سكون غضب الله قد أنجز مهمته، وحقق العودة إلى الله (إش ٤٢: ٢٥؛ إر ٤: ٤؛ ٣٦: ٧ = سب ٤٣: ٧).

٣. في اليهودية وقمران نجد فقرات تتناول الغضب الذي له ما يبرره (الموجه ضد الخطاة). غير أن الدينونة السلبية ضد الغضب باعتباره رذيلة تتنافر مع الحكمة قد توضحت بقوة (حك ١٠: ٣؛ سي ٢٧: ٣٠). والأغنياء (٢٨: ١٠)، والحكام (٧: ٢٠ - ٢١؛ ٢مك ١٤: ٢٧)، ويبدو أنهم على وجه الخصوص الأكثر عرضة للغضب. وفي كُلّ حالة يُعد الغضب والغيظ مكروه يتسم به الأشرار (حك ١١: ٩؛ ١٩: ١؛ سي ٥: ٧؛ ١٦: ٦ - ٧). وهذا يجب أن يؤخذ بجدية مثلما هُوَ الحال بالنسبة لرحمته (١٦: ١٢). وهذه نصيحة للتوبة النصوح (٥: ٧).

ولقد تحدث يَهُوذَا أيضاً عن يوم الغضب الأخير، حيث يَجْلِسُ الله للدينونة (انظر حز ٧: ١٩؛ دا ٨: ١٩؛ صف ٢: ٢ - ٣). ولقد قُدم هَذَا اليوم بسمات رؤيوية قوية مثل: "... يوم خراب ودمار يوم ظلام وقتام" (صف ١: ١٥)، وهو يوم "حمو غضب الرَّبّ" (٢: ٢). وعندئذ سيتم الفصل بين الأبرار والأشرار، بحسب ما كان عليه سلوكهم (حز ٧: ٣). وسوف يقبل الله الذين يعودون إليه تائبين، غير أن غضبه الذي له ما يبرره سوف يهلك الآخرين.

ع. ج الاسم *orgē* يرد في ع. ج ٣٦ مرة، ويُشار به إلى غضب الإنسان وغضب الله أيضاً. وكل الكلمات المشتقة الأخرى يُشار إلى غضب البشر فقط: *orgizō*، يغضب ٨ مرات، *orgilos* غضوب (مرة في تي ١: ٧) فقط، *paroxynō* احتد غضب (أع ١٧: ١٦؛ ١كو ١٣: ٥)، *parorgizō* يغيظ (رو ١٠: ١٩؛ أف ٦: ٤)، *parorgismos* غيظ (أف ٤: ٢٦)، *paroxysmos* خلاف حاد (أع ١٥: ٣٩)، أو تحريض (عب ١٠: ٢٤).

١. و*orgē* كعاطفة بشرية تأتي على وجه العموم مرادفة لكلمة *thymos*. والأخيرة كثيراً ما تُفضل لوصف نوبات الغضب المفاجئة (لو ٤: ٢٨؛ أع ١٩: ٢٨)، في حين أنه في *orgē* نجد عنصراً في الفكر المتعمد الذي يأتي عارضاً. وعلى كلٍ، لقد شجبت الكلمتان باعتبارهما مِنَ الرذائل، وفي بعض الحالات في نفس الوقت (أف ٤: ٣١؛ كو ٣: ٨).

وعلى الرغم مِنَ أن غضب الملك في مثل وليمة العرس (مت ٢٢: ٧؛ انظر لو ١٤: ٢٠) ربما كان له ما يبرره، غير أن غضب الأخ الأكبر في مثل الابن الضال (١٥: ٥٨) مِنَ المؤكد أنه لم يكن كذلك. وتحريم غضب الإنسان على أخيه الإنسان تم التعبير عنه بوضوح في الموعظة على الجبل (مت ٥: ٢٢).

وفي معظم بقية ع. ج، معظم الأقوال التي تتحدث عن الغضب البشري تتحرك في إطار نفس هذه الخطوط. فقد نُصح الآباء ألا يغيظوا أولادهم (*parorgizō*) وفي يع ١: ١٩ - ٢٠ نجد قاعدة عامة: "ليكن

كُلّ إنسان مسرعاً في الاستماع مبطئاً في التكلم مبطئاً في الغضب. لأن غضب الإنسان لا يصنع مشيئة الله". وحين يغضب المرء (سواء كانت الأسباب مبررة أم شريرة) لا ينبغي على هَذَا الشخص أن يدع الشَّمْس تغرب على غيظه (*parorgismos*) حتى لا يعطي إبليس مكاناً فِي حياته (انظر أف ٤: ٢٦ - ٢٧). وعلاوة على ذلك، الصلاة تتنافر مع الغضب (١تي ٢: ٨).

وعلى ذلك، فإنِ تكرار إدراج الغضب في قوائم الخطايا المذكورة في ع. ج أصبح أمراً مفهوماً (أف ٤: ٣١؛ كو ٣: ٨؛ تي ١: ٧). و*orgē* ذكرت مِنَ بين الأسباب التي مِنَ أجلها "يأتي غضب الله على أبناء المعصية" (أف ٥: ٦؛ انظر كو ٣: ٦). لاحظ ما جاء في أف ٤: ٣٢ "وكونوا لطفاء بعضكم نحو بعض شفوقين متسامحين كما سامحكم الله أيضاً في الْمَسِيحِ". والمحبة هي الموقف وأسلوب الحَيَاةُ الذي يجب أن ينتهجه الْمَسِيحِيون (كو ٣: ١٤؛ انظر ٣: ٨). والإنسان الغضوب *orgilos* (تي ١: ٧). لا يصلح أن يكون أسقفاً (*episkopos*).

٢. ومع ذلك، ففي مواضع قليلة لا يُقيّم غضب الإنسان سلبياً ولعل ما جاء في أف ٤: ٢٦، اقتباساً مِنَ مز ٤: ٤ يمكن إعادة صياغته على النحو التالي: "يمكنكم أن تغضبوا، شريطة ألا تخطئوا". وغضب الملك على أولئك الذين رفضوا دعوته (مت ٢٢: ٧؛ انظر لو ١٤: ٢١)، بل والأوضح مِنَ ذلك هُوَ غضب الملك مِنَ العبد غير المتسامح (مت ١٨: ٣٤) الذي يبدو هكذا أنه مبرر للغاية. ولعل الغضب في مثل هذه الحالات نُظر إليه على أنه مشاركة لله في غضبه. وحقيقة غضب يَسُوعَ (مر ٣: ٥) توحي بهذا الاحتمال، حتى وإن كانت الكلمات نفسها لا ترد دائماً (مثل؛ ضد بطرس، مت ١٦: ١٣؛ مر ٨: ٣٣؛ والْفَرّيسِيّينَ مت ٢٣؛ أو حين يُساء إلى كرامة الله، مت ٢١: ١٢؛ مر ١١: ١٥ - ١٧؛ لو ١٩: ٤٥ - ٤٦؛ يو ٢: ١٤ - ١٧).

وبوسع بطرس أن يعتبر الحاكم الدنيوي للدولة أنه "خادم الله منتقم للغضب مِنَ الذي يفعل الشر" (رو ١٣: ٤). ولا يجب على الْمُؤْمِنِينَ أن ينتقموا لأنفسهم، بل يعطوا مكاناً للغضب لأنه مكتوب لي النقمة أنا أجازي يقول الرَّبِّ" (١٢: ١٩؛ انظر لا ١٩: ١٨؛ تث ٣٢:٣٥؛ عب ١٠: ٣٠).

٣. (أ) كما هُوَ الحال في ع. ق، يستخدم ع. ج أيضاً كلمة الـ *orgē* ومجموعتها لتوضيح طبيعة الله. ودينونة الله وغضبه الآتي لها دورها الهام في كرازة يوحنا المعمدان (مت ٣: ٧؛ لو ٣: ٢ - ١٧). وفي كرازة يَسُوعَ (لو ٢١: ٢٣؛ انظر مت ٢٢: ٧). والذين يتوبون (← *metanoia*، ٣٥٦٧) سيتمكنون مِنَ الهروب مِنَ ذلك الغضب، ولن يكفي أحد الاعتماد على أنه مِنَ أولاد إِبْرَاهِيمَ (انظر يو ٨: ٣١ - ٤١).

(ب) ولقد أُشير بشكل واضح وعلى نطاق واسع إلى غضب الله الآتي في سفر الرؤيا، الذي يتحدث عن غضب الأمم (١١: ١٨)، وغضب التنين، وهو قوة معارضة لله (١٢: ١٧). وهذا الغضب سيصل أخيراً إلى ذروته في الدينونة، والذين يدمرون الأرض سيُدمرون (١١: ١٨؛ ٦: ١٦). وأوصاف الدينونة تتضمن صور عصا مِنَ حديد ومعصرة خمر سخط وغضب الله القادر على كُلِّ شيْءٍ (١٩: ١٥؛ انظر ١٤: ١٩)، "كَأْسُ غضبه" (١٤: ١٠)، الذي لاَ بُدّ وأن يشرب منه الذين يعبدون الوحش، وكذلك بابل (١٦: ١٩؛ انظر ١٧: ٤؛ ١٨: ٣).

٤. وفي حين أن الانتباه جُذب بقوة إلى غضب الله الرهيب في المستقبل، إلا أن ذلك نُظر إليه في الفكر اللاهوتي البوليسي على أنه في إطار حالة أخروية تحققت فعلاً في التاريخ منذ مجئ الْمَسِيحِ. والبشر، باعتبارهم أولاد هَذَا العالم فإنهم بالطبيعة تحت غضب الله (أف ٢: ٣؛ انظر رو ١: ١٨ - ٣: ٢٠). وهذا الغضب لا ينتظرهم فحسب يوم الدينونة (انظر يو ٣: ٣٦)، على الرغم مِنَ أن بُولُسَ تحدث عنه كحدث مستقبلي (رو ٢: ٥؛ انظر أف ٥: ٦؛ كو ٣: ٦).

وغضب الله وُجه أولاً ضد الأشرار، ومنتهكي القانون وَ غير الجيرين بالاحترام، (← *sebō*، ٤٩٣٦)، وأولئك الذين يزدرون بالخالق (رو ١: ١٨ و٢١ - ٣٢). غير أن غضبه يثيره أيضاً موقف مِنَ يُسمون أتقياء، والذين مِنَ خلال حفظهم الناموس يسمحون لأنفسهم بأن ينزلقوا إلى الشعور بالغرور. وما مِنَ أحد بوسعه إرضاء الناموس الموسوي، وعلى ذلك، فإن الناموس يُنشئ غضباً (٤: ١٥). والوضع اليائس للبشر جميعاً باعتبار هم أسرى الْخَطِيّة ومن ثم تحت غضب الله، كشف عنه الله الآن بإرساله يَسُوعَ الْمَسِيحِ. وهذا ما ركزت عليه رو ١: ١٨. ذلك أنه في الْمَسِيحِ بيّن الله بره (*dikaiosynē*) للعالم، والذي يتضمن غضبه (*orgē*)، ونعمته (*charis*)، وشفقته (*eleos*).

وعلى أساس الناحيتين اللتين يتضمنهما هَذَا الإِعْلاَنِ الإلهي، أصبح الناسِ في وضع لا يستطيعون منه فراراً، حيث مطلوب منهم أن يتخذوا قراراً. فمن ناحية، فإنهم قد يصرون على أن يكونوا "آنية غضب" (رو ٩: ٢٢)، وهذا - ما أسف له بُولُسَ - ما كان يعمله معظم اليهود على أيامه (١تس ٢: ١٦). وعلى صعيد آخَرَ، قد يلجأون إلى يَسُوعَ الْمَسِيحِ ويتيحون له أن ينقذهم مِنَ غضب الله فِيْ إطار محبته (رو ٥: ٨ - ٩؛ ١تس ١: ١٠). وهكذا، فإن مجئ يَسُوعَ لا يعني ببساطة "نعمة رخيصة" للكل. ولذا كان الله قد سبق فأعدنا "آنية رحمة" (رو ٩: ٢٣) و"لاقتناء الخلاص" (١تس ٥: ٩)، لذلك فإن عرض الخلاص، يتطلب القبول. والقبول يتحقق بالإيمان. وأولئك الذين يؤمنون بالابن هم الذين ليسوا في حاجة بعد للخوف مِنَ دينونة الله، لأنِ لهم وحدهم أعطي وعد الحَيَاةُ الأَبَدِيّةُ. وفي كُلِّ مِنَ كتابات يوحنا وبُولُسَ، تصف الحَيَاةُ الأَبَدِيّةُ التناقض بين الهلاك الذي هُوَ نتيجة الغضب الإلهي، والشفقة، التي هي ثمرة الرحمة الإلهية (يو ٣: ٣٦؛ رو ٢: ٧).

انظر أيضاً *thymos*، سخط، غضب (٢٥٩٦).

٣٩٧٤ (*orgizō*، يكون أو يصبح غاضباً، يُغضب) ← ٣٩٧٣.

٣٩٧٥ (*orgilos*، غضوب، يميل للغضب) ← ٣٩٧٣.

٣٩٧٧ ὀρέγω، ὀρέγω، (*oregō*)، يكافح، يجاهد (٣٩٧٧)؛ ὄρεξις، (*orexis*)، يبتغي، يتوق إلى (٥٩٧٩).

ث ي&ع. ق *oregō* معناه يمد أو يتمدد. وتُستخدم بصفة خاصة بمعنى مجازي. *orexis* تشير إلى جهاد القلب والعقل، أو (بشكل نادر نسبياً) عن شهوة الجسد. وقد أضفى الرواقيون على هذه الْكَلِمَةَ المعنى الخاص بجهاد النفس، اتباعاً لقرار مدروس للإرادة مدفوعاً بسبب بشري

oregō لا يرد في سب، *orexis* يرد في أسفار الأبوكريفا فقط. وقد استُخدمت الْكَلِمَةَ بمعنى طيب في حك ١٦: ٢ - ٣، حيث أشبع الله رغبة إِسْرَائِيلِ في البرية بالسلوى. ونجدها بمعناها السئ في سي ١٨: ٣٠؛ ٢٣: ٦ حيث يحذر ابْنُ سيراخ مِنَ عدم اتباع الشهوة في الولائم.

ع. ج ترد *oregō* ثلاث مرات في ع. ج، وترد *orexis* كلمة مرة. في ١تي ٣: ١؛ عب ١١: ١٦، وترد الكلمات بمعنى طيب. والْكَلِمَةَ الأخيرة تتحدث عن رغبة الإِيمَانِ في وطن أفضل سماوي، نستوطن مع الله. وهذه الرغبة لا تتأتى مِنَ داخل الإنسان، بل تجاوباً مع وعد الله (انظر عب ١١: ٩ و١٣ و١٥). وهي تعبر عن نفسها في الاتكال على وعد الله وطاعة الإِيمَانِ (١١: ٨ و١٧). وفي ١تي ٣: ١ تشير كلمة *oregō* إلى الرغبة المناسبة التي قد تراود الإنسان لوظيفة في الْكَنِيسَةِ.

وبمعنى سئ، حين لا يكون الهدف مِنَ كفاحنا هُوَ الخلاص، هنا نقع فريسة لقوى مدمرة، مثل محبة المال (١تي ٦: ١٠). وفي رو ١: ٢٧،

استُخدمت في هجمات بُولُسَ على الأشكال المنحرفة للشهوة الجنسية، مثل الجنسية المثلية.

انظر أيضاً *epithymia*، رغبة، شهوة، اشتهاء (٢١٢٣)؛ *hēdonē*، لذة (٢٤٥٤).

٣٩٧٨ (*oreinos*)، جبلي، ذو مرتفعات) ← ٤٠٠١.

٣٩٧٩ (*orexis*)، يبتغي، يتوق إلى) ← ٥٩٧٧.

٣٩٨٠ (*orthopodeō*)، يسلك باستقامة) ← ٣٩٨١.

٣٩٨١ ὀρθός، ὀρθός، (*orthos*)، مستقيم، منتصب (٣٩٨١)؛ ὀρθῶς، (*orthōs*)، بصواب، بشكل صحيح، بالإستقامة (٣٩٨٧)؛ διόρθωσις، (*diorthōsis*)، تحسين، إصلاح، أمر جديد (١٤٨١)؛ ἐπανόρθωσις، (*epanorthōsis*)، تصحيح، تقويم، تحسين (٢٠٦١)؛ ὀρθοτομέω، (*orthotomeō*)، يُفصّل بشكل صحيح، أو على نحو واضح (٣٩٨٢)؛ ὀρθοποδέω، (*orthopodeō*)، تصرّف بشكل صحيح، يسلك باستقامة (٣٩٨٠).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *orthos* في ث ي تعني يقف مستقيماً، مستمراً في اتجاه مستقيم، وبمعنى مجازي صحيح، حقيقي. وهي في كثير مِنَ الأحيان تشير إلى سلوك صحيح مِنَ الناحية الأخلاقية. وسواء في الفترة الكلاسيكية أو عند الرواقيين، تشير الكَلِمَة إلى سمة موضوعية أو فضيلة. وتشير كلمة *diorthōsis* إلى إصلاح ما تعرض للفوضى، أو إلى المعالجة الصحيحة، ومن الناحية المجازية، تصويب خطأ *epanorthōsis* معناها استعادة (مثل؛ ما سبق ودُمر)، ومن الناحية المجازية: تحسين (مثل؛، القوانين).

٢. استُخدمت كلمة *orthos* أيضاً في سب بمعنى يسير مستقيماً (مي ٢: ٣). ثم إن لها استعمال خاص في كتابات الحكمة، حيث تجئ بمعنى مستقيم، صحيح، حقيقي (مثل؛ أم ٨: ٦ و٩؛ أقوال صحيحة، ١١: ٦، شخص مستقيم، ١٦: ٢٥ طريق مستقيمة). وهكذا تشير كلمة *orthos* إلى نوعية الموقف، الكلام، العمل الصَحِيحَ الذي يتناغم مع العلاقة الصحيحة مع الرّبّ. وهي لا تصف فضيلة بقدر ما تصف علاقة ما.

ع. ج ١. في رسائل ع. ج لم ترد أية كلمة مِنَ هذه أكثر مِنَ مرة واحدة أو مرتين. وفي الأناجيل فقط ترد الصفة *orthōs*، حيث استُخدمت لتؤكد صحة كلام أو إجابة (لو ١٠: ٢٨؛ ٢٠: ٢١). وفي أع ١٤: ١٠ ترد كلمة *orthos* بمعناها الحرفي، حيث شفى بُولُسُ بأن قال له "قم على رجليك منتصباً". أما في عب ٩: ١٠ فيتحدث عن وقت نظام صحيح وأفضل (*diorthōsis*)، والذي بدأ بمجئ المَسِيح، وكان على النقيض مِنَ الطبيعة المؤقتة للعهد الذي قُطع في ع. ق.

٢. وهناك أمثلة أخرى لهذه الكَلِمَة ومجموعتها وردت في نطاق النواحي الأخلاقية والنصائح التي جاءت في ع. ج. (أ) عب ١٢: ١٣ تنصح كَنِيسَةِ مرهقة بالا تحول نظرها عن الرّبّ المقام والهدف الذي تسعى نحوه. و"المسالك المستقيمة" (اقتباساً مِنَ أم ٤: ٢٦) تشير إلى الاتجاه الأخلاقي الصَحِيحَ الذي وُضع لشعب الله. وهكذا استُخدمت كلمة *orthos* هنا بمعنى الطرق المستقيمة للكنيسة المَسِيحِية.

(ب) غل ٢: ١٤ تتناول الموضوع الحساس المتعلق بسلوك بطرس (*ouk orthopodeō*: لا يسلكون باستقامة") مع مسيحي أنطاكية الأممين، لأنه حينما جاء مِنَ أورُشَلِيمَ أناس مِنَ طرف يعقوب، غير بطرس مسلكه. وبالسلوك المستقيم، أو السير الصَحِيحَ يقصد بُولُسُ إطاعة إنجيل المَسِيحِ في تحرره مِنَ الناموس.

(ج) يذكر بُولُسُ في ٢تي ٣: ١٦ استخدامات الكتاب المقدس في النواحي الأخلاقية والتَعْلِيمِيَة. وقد خدموا على نحو متدرج في الهداية إلى الإيمان، وفي التجديد، والتحسين (*epanorthōsis*)، والتأديب في البر.

٣. *orthotomeō* (رج أم ٣: ٦؛ ١١: ٥ في تقويم الطَرِيقُ في اتجاه مستقيم) ترد فقط في ٢تي ٢: ١٥ : "اجتهد أن تقيم نفسك لله مُزكى عاملاً لا يخزى مفصلاً كلمة الْحَقّ بالاستقامة" [*orthotomeō*]. البعض يقول إن هَذَا قد يعني توجيه كلمة الْحَقّ على طريق مستقيم، مثل الطَرِيقُ الذي يتجه مباشرة نحو غايته. آخرون يقولون إن المعنى هُوَ تَعْلِيمَ الكَلِمَة باستقامة وتفسيرها بشكل صحيح، وإعطائها الشكل السليم، والكرازة بها بلا خوف.

انظر أيضاً *axios*، مساوي للقيمة، ملائم، مُسْتَحِقّ (٥٤٥)؛ *artios*، مناسب، يُكمل، كامل، سليم (٧٨٧).

٣٩٨٢ (c‥otomeō)، يُفصّل بشكل صحيح، أو على نحو واضح) ← ٣٩٨١.

٣٩٨٧ (*orthōs*)، بصواب، بالإستقامة) ← ٣٩٨١.

٣٩٨٨ ὁρίζω، ὁρίζω، (*horizō*)، يُعيّن، يتعين، يحتّم، محتوم (٣٩٨٨)؛ ἀφορίζω، (*aphorizō*)، يُفرز، يميز، يفصل، يعيّن (٩٢٨).

ث ي&ع. ق كلمة *horizō* تعني أساساً يضع الحدود، وعلى ذلك أخذت معنى يقيم، يحدد. الآلهة تضع القوانين أو تحدد مصير البشر. وثمة كتبة لاحقون نقلوا قوة الفعل إلى علاقات زمنية. والفعل المركب *aphorizō* معناه: يفصل، يختار، يحدد.

وردت كلمة *horizō*، ٢١ مرة في سب. ومعناها يضع حداً (عد ٣٤: ٦؛ يش ١٣: ٢٧؛ ١٥: ١٢؛ ١٨: ٢٠)، يلزم نفسه بقسم (عد ٣٠: ٣ - ١٢)؛ ٩ مرات، ويفصل، ويختار (أم ١٨: ١٨)، كلمة *aphorizō* تُوجد أكثر مِنَ خمسين مرة في سب، وتأتي بمعنى، يفصل، يفرق، يقطع (انظر تك ١٠: ٥ "تفرقت..."، لا ١٣: ٤؛ تث ٤: ٤١).

ع. ج ١. وردت كلمة *horizō* في ع. ج (٨ مرات) بمعنى يحدد، يقيم، يعين. وادعاء يَسُوعَ المسياني، وموته على الصليب كان مِنَ الأمور العكسية المتضاربة بالنسبة لليهود. ولقد واجه بطرس هذه الإهانة. ببيانه أن يَسُوعَ صُلب بواسطة شعب اليهود الأعمى نتيجة لخطة وغرض "موضوعين" مسبقاً (أع ٢: ٢٣). وعلى غرار ذلك نقرأ في لو ٢٢: ٢٢ أن الابن "ماض كما هُوَ محتوم". "ولكن ويل لذلك الإنسان الذي يسلمه". ويَسُوعَ هَذَا هُوَ "المعين" مِنَ الله دياناً للبشر أجمعين (أع ١٠: ٤٢).

وفي أقوال بُولُسَ في أريوس باغوس، قال إن الله بعد أن حدد الأوقات المعينة، ووضع حدوداً للجنس البشري حتى يطلبوه، "عيّن" رجلاً ليدين العالم في يوم أقامه وعينه له (أع ١٧: ٢٦ و٣١). وجاء في عب ٤: ٧ أنه بعد يوم التجربة في البرية (٣: ٨) "أقام" الله يوماً آخَرَ، فترة زمنية للخلاص تبدأ بالمَسِيحِ، وتتيح الفرصة للتوبة.

ولعل بُولُسَ في رو ١: ٣ - ٤ كان يقتبس عقيدة مسيحية قديمة حين قال إن الإنسان يَسُوعَ الذي مِنَ نسل دَاوُدَ "تعيّن" بقوة أنه ابْنُ الله بالقيامة. وهذا لا يعني أن يَسُوعَ تعيّن ابْنُ الله لأول مرة بعد القيامة لأن بُولُسَ يؤمن أن يَسُوعَ كان ابْنُ الله منذ الأزل (انظر ٨: ٣). وكلمة *horizō* هنا تعني سبق أن حُدد مِنَ قبل، وأعلن علانية الآن.

وفي موضع وَاحِدٌ فقط (أع ١١: ٢٩)، كان الفاعل لهذا الفعل مِنَ البشر. لقد "حتم" التلاميذ أن يرسلوا معونة لإخواتهم المَسِيحِيين المحتاجين.

٢. ترد كلمة *aphorizō*، ١٠ مرات بمعنى، يفصل، يختار، يفرز، يعين. فلقد فُرز الأشرار مِنَ بين الأبرار (مت ١٣: ٤٩؛ ٢٥: ٣٢). والأشرار يفرزون المُؤْمِنِينَ (لو ٦: ٢٢)، وعلى النقيض مِنَ ذلك

اعتزلت الْكَنِيسَةِ عن غير الْمُؤْمِنِين (أع ١٩: ٩؛ ٢كو ٦: ١٧). وفي غل ٢: ١٢ يوجه بُولُسُ الاتهام إلى بطرس بأنه يفرز نفسه ولا يشارك الأمميين الْمَسِيحِيين الأكل بعد أن جاء مسيحيون يهود مِنَ أُورُشَلِيمَ إلى أنطاكية، الأمر الذي أثار غضب بُولُسُ، لأن بطرس بذلك كان يعترف بصحة قوانين الطعام اليهودية وهو بذلك كسر وحدة الْكَنِيسَةِ.

كان بولس يعرف عن نفسه أنه "أُفرز" لخدمة الإِنْجِيلِ (رو ١: ١؛ غل ١: ١٥). وهو لم يعين نفسه كرسول، لكن الله هُوَ الَّذي فعل ذلك (أع ١٣: ٢).

انظر أيضاً *kathistēmi*، يقيم، يُجعل، يُعيّن، يصاحب (٢٧٧٠)؛ *paristēmi*، يحضر، يُحضر، يُقدّم، يقوم، يقيم، يقف، يثبت (٤٢٢٥)؛ *procheirizō*، يقرر، يُعيّن (٤٧٤١)؛ *tassō*، يرتب، يُعين (٥٤٣٥)؛ *tithēmi*، يضع، يودع، يُعيد، يُعين (٥٥٠٢)؛ *prothesmia*، وقت مُعيّن (٤٦٠٧)؛ *cheirotoneō*، يُعين (٥٩٣٦)؛ *lanchanō*، يقترع، تصيبه القرعة (٣٢٧٥).

٣٩٩١ (*horkizō*، يستحلف، يناشد) ← ٣٩٢٣.

٣٩٩٢ (*horkos*، قسم) ← ٣٩٢٣.

٣٩٩٣ (*horkōmosia*، التوكيد بقسم، يأخذ قَسم) ← ٣٩٢٣.

٤٠٠١ ὄρος، ὄρος (*oros*)، جبل، منطقة أو سلسلة جبلية (٤٠٠١)؛ ὀρεινός (*oreinos*)، جبلي، ذو مرتفعات (٣٩٧٨).

ث ي&ع. ق ١. أدرك سكان ما بين النهرين ارتفاع الجبال وقوتها، وكان اليونانيون ينظرون إلى جبل الأوليمب على أنه المسكن الأسمى للآلهة. وفي نصوص راس شمرا نقرأ أن تل زافون شمالي رأس شمرا هُوَ مسكن البعل.

٢. كلمة *oros* في سب تأتي بوجه عام ترجمة لكلمة *har*. الجبال والوهاد ravines قد تشكل عقبة بالنسبة للاتصال (٢مل ١٩: ٢٣؛ إش ٣٧: ٢٤). ونمو العشب عليها للرعي يُعد علامة على محبة الله (مز ١٤٧: ٨). ومعظم التلال في فلسطين لا يزيد ارتفاعها عن ٣٠٠٠ قدم، وعلى ذلك يمكن استخدامها في إقامة أبراج للتحذير. واستخدام الرايات مِنَ على الجبل للتحذير عند الغزو استُخدمت في نبوّة عن الدينونة (إش ٢٣: ٢٢ انظر ٣٠: ١٧). والمنظر الذي رآه موسى مِنَ رأس الفسجة كان إعلاناً إلهياً عن كُلّ ما سيعطيه الله لإِسْرَائِيلِ (تث ٣٤: ١ - ٤)، على الرغم مِنَ أنه لم يُسمح لموسى بأن يطأ بقدميه أرض الموعد. والنبوات والأمثال كانت تُسلّم مِنَ الجبال (قض ٩: ٧)، وكانت الجماهير تُخاطب منها (٢ أخ ١٣: ٤؛ انظر ٢صم ٢: ٢٥ - ٢٦). كما أن الجبال يمكن أن تكون ملاجئ يلوذ الناس إليها (قض ٦: ٢؛ مز ١١: ١.

٣. كثيراً ما كانت الجبال ترتبط بحضور الرّبّ. كان على إِبْرَاهِيمَ أن يقدم اسْحَاقَ مِنَ على جبل (تك ٢٢: ٢). وأثناء المعركة مع عماليق صلى موسى عن مِنَ على رأس التلّة (خر ١٧: ٩ - ١٠). وصعد إِيلِيّا إلى قمة جبل الكرمل ليصلي (١مل ١٨: ٤٢)، وفي وقت لاحق شَهِد ظهور إلهي على جبل حوريب (١٩: ٨ - ١٨). والبركات واللعنات كانت تُستمطر مِنَ جبل عيبال وجبل جرزيم (تث ١١: ٢٩؛ ٢٧: ١٢ - ١٣). وقد وُضع تابوت العهد على أكمة في أرض الموعد (١صم ٧: ١؛ ٢صم ٦: ٣)، وكانت الذبائح تُقدم على المرتفعات (١صم ٩: ١٢ - ١٤ و٢٥؛ ١مل ٣: ٤). وقد استولى دَاوُدَ على قلعة اليبوسيين "حصن صِهْيَوْنَ" في أُورُشَلِيمَ (٢صم ٥: ٦ - ١٠)، والتي أصبحت بعد ذلك موقع الْهَيْكَلِ الذي بناه سليمان.

٤. الجبال - بصفة خاصة - في المزامير والكتابات النبوية تبين قوة الرّبّ. لقد خلقها، وكان موجوداً قبلها، وله القدرة على تدميرها، على الرغم مِنَ أنها متأصلة في الأرض (أي ٢٨: ٩؛ ٦٥: ٦؛ ٨٣: ١٤؛ ٩٠: ٢؛ ٩٥: ٤؛ حب ٣: ٦).

٥. كذلك يأتي ذكر الجبال في التوقعات الرؤيوية. وسوف تقطر الجبال عصيراً كرمز على كثرة الخير (يؤ ٣: ١٨؛ عا ٩: ١٣). وتسوية التلال والوديان تُعد علامة على هيمنة الله عند العودة مِنَ السبي (إش ٤٠: ٤؛ ٤٥: ٢). وجبل الزيتون المطل على الْهَيْكَلِ سوف ينشق (زك ١٤: ٤). وجبلِ صِهْيَوْنَ (← *Ierousalēm*، أُورُشَلِيمَ، ٢٦٤٧)، سوف يرتفع فوق كُلّ الجبال، وتتدفق عليه شعوب كثيرة (إش ٢: ٢ - ٤؛ مي ٤: ١ - ٣). وصِهْيَوْنَ هنا هي النقطة الأساسية لِلقاء مع الرّبّ. وسوف يُضم الأمميون إلى إِسْرَائِيلِ. ويعم السلام الأرض.

ع. ج ١. كلمة *oros* يتراوح معناها مِنَ موقع جغرافي بسيط، يتضمن عدة إشارات إلى جبل الزيتون، إلى ممرات لها مغزى لاهوتي كبير. ومن الجلي أن يَسُوعَ كثيراً ما كان يقصد الأماكن المنعزلة والوعرة في مواقع مرتفعة لكي يصلي أو يكون على انفراد مع تلاميذه (مت ١٤: ٢٣؛ مر ٣: ١٣؛ ٦: ٤٦؛ لو ٦: ١٢). والموقع الذي حدث فيه التجلي غير معروف. وكان جبل تابور محتلاً بواسطة قلعة على أيام يَسُوعَ، ويبدو أن جبل حرمون كان بعيداً جداً سواء بالنسبة للجموع التي كانت عند قاعدته، والتي كان مِنَ بينها بعض الكتبة (مر ٩: ١٤)، ولأن الإشارة إلى رحلة العودة بعبارة "اجتازوا الجليل" (٩: ٣٠). وأعلى جبل في الجليل هُوَ جبل حرمون (٣٩٢٦ قدماً)، وهذا يتناغم مع الوصف الذي جاء في مت ١٧: ١؛ مر ٩: ٢٠).

٢. الصفة "عال" [*hypsos* ← *hypsēlos*، ٥٧٣٧] جاءت لتصف كلمة *oros*، ٤ مرات في ع. ج: مرة لتصف جبل التجربة (مت ٤: ٨؛ انظر لو ٤: ٥)، ومرتين بمعنى الإشارة إلى جبل التجلي (مت ١٧: ١؛ مر ٩: ٢) ومرة واحدة لتصف المكان المميز الذي أخذ إليه يوحنا الرائي (رؤ ٢١: ١٠).

٣. والأمر البالغ الأهمية هُوَ الناحية اللاهوتية التي ترمز إليها الجبال. والأمر المؤكد أن علاقة جبل سيناء بقصة التجلي قوية جداً، مثل؛ ظهور موسى، السحابة، الإشارة إلى خيمة الاجتماع، وذكر "خروجه" الذي كان وشيكاً (لو ٩: ٣١، باليونانية *exodos*، حرفياً، الخروج). وكذلك أيضاً الجبل الذي ألقى منه يَسُوعَ الموعظة وما تضمنته مِنَ تعليقات جازمة على الناموس (مت ٥ - ٧) قد يرمز إلى سيناء جديدة (← *Sina*، ٤٩٨٢)، على الرغم مِنَ أن هذه الصلة تقوم على أساس افتراضات بأن متى كان يقصد أن يضع رمزاً للخروج في قصته (وهذا أمر قابل للجدل).

٤. إشارة لوقا إلى تسوية الجبال والمرتفعات بالأرض وجعلها مستقيمة عند مجئ الرّبّ (لو ٣: ٤ - ٦)، وإغفاله ذكر جبل الزيتون في ٢١: ٥ - ٧ (انظر مت ٢٤: ١ - ٣) أثارت التكهنات مِنَ ناحية ما إذا كان يتصور مشهداً آخَرَ تخلو منه الجبال. غير أن المعقول بالأكثر افتراض أنه يشاطر وجهة النظر الكتابية عن سيادة الله حتى على الجبال العظيمة. ومن حيث أن الرّبّ يأتي "بالخلاص" (لو ٣: ٦) فكل شئ يجب يهيئ الطّريقَ لمجيئه. والهروب إلى الجبال أثناء المحنة الأخروية (مت ٢٤: ١٦؛ مر ١٣: ١٤؛ لو ٢١: ٢١) ما هُوَ إلا إشارة عادية إلى الجبال وكهوفها كأماكن يلجأ إليها الإنسان.

٥. القول الخاص بقوة الإِيمَانِ على نقل الجبال (مت ١٧: ٢٠؛ مر ١١: ٢٣) ربما تكون خلفيّته قول مأثور عن التغلب على الصعاب (انظر إش ٤٠: ٤؛ ٤٩: ١١؛ ٥٤: ١٠)، غير أن عبارة "هَذَا الجبل" في السياق الذي وردت فيه ربما تشير إلى جبل التجلي (مت ١٧: ١ و٩). وعلى أساس هذه الصلة فإن القوة التي عُزيت إلى الإِيمَانِ مِنَ ناحية نقل "هَذَا الجبل" أمر يدعو إلى الدهشة البالغة. ذلك أنه باستخدام هذه القوة يمكن لأتباع يَسُوعَ أن يأتوا بأعمال خارقة مِنَ أجل مَلَكُوتَ الله (انظر في ٤: ١٣).

٦. تضمنت الموعظة على الجبل عبارة "لا يمكن أن تُخفى مدينة موضوعة على جبل" (مت ٥: ١٤/ب). وتسبقها عبارة "أنتم نور العالم" (٥: ١٤/أ)، وتتبعها عبارة وضع سراج على منارة، والنصيحة بأن يضيئ نور المرء أمام الآخرين (٥: ١٦). وهذا القول يركز على سبب وجود التلاميذ. ذلك أنه بسبب دعوتهم، ليس بوسعهم أن يظلوا مغمورين، بل يجب أن يكون نمط حياتهم على النحو الذي يحمل الآخرين على أن يمجدوا الله نتيجة شهادتهم (انظر إش ٢: ٢ و٥). ولعله مِنَ واجبنا أيضاً أن نرى هنا تحققاً للوعد بأنه في إبْرَاهِيمَ ونسله تتبارك جميع قبائل الأرض (تك ١٢: ٣؛ ١٨: ١٨؛ ٢٢: ١٨؛ ٢٦: ٤؛ ٢٨: ١٤؛ انظر أع ٣: ٢٥؛ غل ٣: ٨). وكما أن النور يظهر في مجتمع التلاميذ باعتبارهم شعب الله، فعلى ذلك ستأتي إليهم الشعوب كأورشليم الْجَدِيدَة لينالوا بركة ويمجدوا الله.

٧. لعل ما جاء في رؤ ٨: ٨ يشير إلى ثوران بركان فيزوف سنة ٧٩م، الذي اعتُبر تحقيقاً لما جاء في إر ٥١: ٢٥. أما رؤ ١٧: ٩ فتستخدم في إشارتها إلى القوى الكبرى في العالم "سلسلة جبال" التي أسست روما فوقها، في حين أن ٦: ١٤؛ ١٦: ٢٠ تتجاوز توقعات ع. ق مِنَ ناحية تسوية الجبال بالأرض وتمهيدها، فتقول إن الجبال ستختفي، فنرى محلها "سماء جديدة وأرضاً جديدة" (انظر ٢٠: ١١؛ ٢١: ١).

انظر أيضاً erēmos، خالٍ، خلاء، مقفر، مهجور (٢٢٤٥)؛ Sina، سيناء (٤٨٩٢).

٤٠٠٣ ὀρφανός، ὀρφανός (orphanos)، يتيم (٤٠٠٣).

ث ي&ع. ق ١. كلمة orphanos في ث ي تعني بدون والدين، أو على وجه أعم مفجوع، وكاسم: يتيم. وكان الأطفال اليتامى يلقون عناية كبيرة في اليونان قديماً. وكان يعين عليهم "وصياً" يُختار عادة مِنَ أقرب أقاربه، وكان مسئولاً عن رعاية هَذَا اليتيم وتَعْلِيمه. وكان يتم الحفاظ على ميراث اليتيم حتى يبلغ سن الرشد. وكان اليتامى يُعفون مِنَ الضرائب العادية orphanos: استُخدمت أيضاً بمعنى مجازي عن التلاميذ الذين تُركوا بدون سيدهم.

٢. orphanos في سب هُوَ الشخص الذي فقد أباه، بغض النظر عما إذا كانت والدة هَذَا الطفل قد ماتت أم لا (انظر أي ٢٤: ٩). وبدون الأب "بيت الأب"، لا يصبح هناك وجود للوحدة الأساسية للحَيَاةُ العائلية. أما الأعضاء المتبقين مِنَ أهل البيت يصبحون معرضين لسوء الاستغلال. وهذا هُوَ السبب في أن الأيتام يأتي ذكرهم في كثير مِنَ الأحيان إلى جانب الأرامل (مثلاً تث ١٠: ١٨؛ مز ١٤٦: ٩). وبالنظر إلى أن الأيتام لا حول لهم ولا قوة - فهم "يستعطوا ..." (مز ١٠٩: ١٠) - وليس هناك ما هُوَ أشرّ مِنَ استغلالهم (تث ٢٧: ١٩؛ أي ٦: ٢٧؛ ٢٢: ٩؛ ٢٤: ٣ و٩؛ مز ١٠: ١٨ = سب ٩: ٣٩؛ إر ٥: ٢٨؛ حز ٢٢: ٧).

وهكذا فإن قوانين ع. ق كانت تطلب حفظ حقوق الأيتام وتلبية احتياجاتهم. وكان للأيتام نصيب في العشور الخاصة (تث ١٤: ٢٨ - ٢٩؛ ٢٦: ١٢ - ١٥) وكان يتوجب دعوتهم للاحتفال بالأعياد السنوية (١٦: ١١ و١٤). وبقايا الحزم والزيتون والعنب المتبقية في الحقل بعد الحصاد تكون "للغريب واليتيم orphanos والأرملة" (٢٤: ١٩ و٢١). والتوبة والتجديد الأخلاقي اللذان نادى بهما الأنبياء يجب أن تتضمنا رعاية الأيتام (إش ١: ١٧؛ إر ٧: ٦؛ ٢٢: ٣؛ زك ٧: ١٠).

وفي خلفية هَذَا الإصرار على كفالة الأيتام نجد القناعة التي مفادها أن الرَّبِّ نفسه وبصفة أساسية هُوَ "الصانع حق اليتيم" (تث ١٠: ١٨؛ انظر خر ٢٢: ٢٢ - ٢٤؛ مز ١٤٦: ٩؛ أم ٢٣: ١٠ - ١١؛ هُوَ ١٤: ٣ = سب ١٤: ٤). وهو "أبو اليتامى" (مز ٦٨: ٥؛ انظر ١٠: ١٤ = سب ٩: ٣٥).

ورعاية الأيتام ترد أيضاً في مخطوطات قمران (وثص ٦: ١٦ - ١٧؛ ١٤: ١٤). ومن بين المزامير غير الكتابية لمجتمع قمران مزمور يحمد الرَّبّ الذي لم يتخل عن اليتيم (مد ١٣: ٢٠). ويستخدم فيلو أسلوب التشبيه البلاغي باليتيم كرمز جماعي لشعب الله. وواصل معلمو اليهود حماية حقوق الأيتام، ووضعوا التشريعات الخاصة برعايتهم، واعتبروا رعايتهم عملاً جديراً بالثناء والتقدير. وإلى أن يكبر الطفل اليتيم (سواء كان ولداً أو بنتاً) ويتزوج، يتم إعالته مِنَ صندوق التبرعات الخيرية. والذي يستحق مديحاً خاصاً ومجازاة هُوَ الشخص الذي رعى اليتيم في بيته (أو في بيتها).

ع. ج ١. ترد كلمة orphanos في ع. ج مرتين. في يع ١: ٢٧، يوصي يعقوب بعناية عملية عملية لأولئك الذين هم أقل الناس قدرة على مساعدة أنفسهم: "الأيتام والأرامل". وهو يتبّع نهج ع. ق في ذكر المجموعتين معاً، وبشكل جوهري بالأكثر في إصراره على أن التدين لا طائل مِنَ ورائه ما لم تصحبه ممارسة العدالة والرحمة.

٢. يقول يَسُوعَ في يو ١٤: ١٨ "لا أتركِكم يتامى". وكلمة orphanos هنا استعملت مجازياً، الأمر الذي يذكرنا استخدامها في ث ي لوصف مشاعر التلاميذ الذين حُرموا مِنَ معلمهم. غير أن هَذَا التشبيه البلاغي يستمد قوته مِنَ تقدير ع. ق للعائلة على أنها أساساً "بيت الأب"، أسرة تعيش حَيَاةُ مشتركة واحدة مركزها وعائلها هُوَ الأب. وبموت الأب، لا تقم للبيت بعده قائمة، وهكذا فإن مصيبة اليتيم هي خسارته كل ما كان يعينه على حياته. وعلاقة يَسُوعَ بتلاميذه، قدمت هنا كعلاقة الأب بأولاده (انظر ١٣: ٣). وموته سيجعلهم "يتامى".

غير أنهم لن يُتركوا في وضع يدعو إلى الرثاء. ذلك أنه سيعود إليهم. ووقت عودته هُوَ على الأرجح "القيامة" (وليس مجئ الروح القدس أو المجئ الثاني)، وبالنسبة لليتامى، ما لم يتم التدخل سريعاً، لن يكون ثمة أمل يُذكر في نجدتهم. وعيد القيامة سينهي حزن التلاميذ ومخاوفهم مِنَ أن يُتركوا يتامى.

٤٠٠٨ ὅσιος، ὅσιος (hosios)، ورع، قدوس، تقي (٤٠٠٨)؛ ὁσιότης (hosiotēs)، قداسة، تقوى، ورع (٤٠٠٩)؛ ἀνόσιος (anosios)، دنس (٤٩٥).

ث ي&ع. ق ١. أقدم كلمة مِنَ المجموعة التي تنتمي إليها هذه الْكَلِمَة في ث ي هي كلمة hosiē، والتي كانت تُقال على ما يتمشى مع التوجه الإلهي وعنايته. hosios يمكن أن تعني الالتزامات الملقاة على الشخص في الطقوس والاحتفالات الدينية مثل طقوس دفن الموتى. ثم اكتسبت الْكَلِمَة بعد ذلك المعنى العام مثل الموافقة أو السماح على أساس الناموس الإلهي أو الطبيعي، لكنها لم تكن تعني شيئاً مقدساً بطبيعته، ولقد استخدم الناس كلمة hosios بمعنى تقي، ديني، وعن الأعمال نقية، نظيفة.

٢. hosios، جاءت على وجه الإجمال ترجمة لكلمة hāsîd، التي تُقال عن الشخص الذي يقبل عن طيب خاطر الالتزامات الناجمة عن علاقة الناس بالله، أي الشخص المخلص، التقي. هذه الْكَلِمَة العبرية ترد في الغالب بصيغة الجمع، وتعني الشعب الذي اجتمع مِنَ أجل العبادة (مثلاً، مز ٥٠: ٥؛ ٨٥: ٨)، وخدمة الله (مز ٧٩: ٢). والشعوب الأممية ليسوا hāsîd، وفي إطار شعب الله فإن الـ hsîdîm ذكروا بالتباين مع أولئك الذين أعلنوا أنهم أثمة (مز ١٥). وحتى في نطاق الالتزام الصارم بالناموس، يمكن أن تأخذ hāsîd معنى الثقة (مثلاً؛ مز ٣٢: ٦؛ انظر ٥٢: ٩ - ١٠). والحاسيديم كاسم لمجموعة معينة في اليهودية لم ترد إلا أيام المكابيين (١مك ٢: ٤٢؛ ٧: ١٣؛ ٢مك ١٤: ٦). ويبدو أن هذه المجموعة كانت ملتزمة تماماً بالتوراة. ومع ذلك فإن عدم

ورود الْكَلِمَةَ في وثائق قمران، أمر يدعو إلى الدهشة.

٣. وُصف الله مرات عديدة بأنه *hosios* في سب (انظر تث ٣٢: ٤؛ مز ١٤٥: ١٣ و١٧). فهم يقيم الساقطين، ويشبع الجوعى، وقريب مِنَ الذين يدعونه. والله يتخذ *hosiotēs* كدرع غير مرئي (حك ٥: ١٩؛ انظر رؤ ١٥: ٤). *ta hosia* (تث ٢٩: ١٩) هي التعطفات الجزيلة التي ينتظرها المرء مِنَ الله، وفي إش ٥٥: ٣، تعبر عن النجاحات التي يمكن أن يتوقعها دَاوُدَ مِنَ الله.

ع. ج ١. كلمة *hosios* نادرة في ع. ج (وردت ٨ مرات، مِنَ بينها ٥ مرات في اقتباسات). كلمتا *hosiotēs* و*anosios* وردت كلتاهما مرتين. وأهم استعمال في ع. ق لكلمة (*hosioi*، بمعنى تجمع الشعب للعبادة، لم ترد. بل بالأحرى أعضاء المجتمع الْمَسِيحِي دُعوا "المختارين" (١٧٢١و*eklektoi*، ← *eklegomai*)، وقديسين (٤١ و*hagioi*). استُخدمت كلمة *hosiotēs* في لو ١: ٧٥ عن الأتقياء اليهود، وفي ١تي ١: ٩ الاسم السالب *anosios* يشير إلى الناموس الذي وُضع للأشرار (انظر ٢تي ٣: ٢). أف ٤: ٢٤ تذكر كلمة *hosiotēs* كأحد سمات الشخص المولود جديداً في الْمَسِيحِ.

٢. دُعي الله *hosios* مرتين في اقتباسين. والترنيمة الواردة في رؤ ١٥: ٣ - ٤ ترجع إلى مز ١٤٥: ١٧ وسياقها. رؤ ١٦: ٥ تذكرنا بما جاء في تث ٣٢: ٤ والله *dikaios* (عادل) كما أنه بنفس القدر *hosios* (رحيم) في حكمه حين يدين فاعلي الإثم.

٣. استعمال *hosios* في عب ٧: ٢٦ جاء فريداً. لقد استُخدمت بشكل مطلق وبطريقة لا يمكن أن تُقال في موضع آخَرَ إلا عن الله. والْمَسِيحِ بصفته رئيس كهنة فهو "قدوس" تماماً، وهو بلا خطية على الإطلاقَ، وكلي الطهر، ولذلك فإذ قدم نفسه ذبيحة، فقد كانت ذبيحة كافية، قُدمت مرة واحدة وإلى الأبد. أع ٢: ٢٧؛ ١٣: ٣٥ (اقتباساً مِنَ مز ١٦: ١٠) تشير إلى وعد الله بأنه لن يدع قدوسه (*hosios*) يرى فساداً - وهذا وعد لم يتحقق في دَاوُدَ بل في الْمَسِيحِ فقط. وبفضل القيامة يَسُوعُ هُوَ القدوس الحقيقي على الرغم مِنَ أن السلطات الدينية أدانته كمجرم ديني.

انظر أيضاً *hagios*، قداسة، تقديس (٤١)؛ *hieros*، مُقدّس (٢٦٤١).

٤٠٠٩ (*hosiotēs*، قداسة، تقوى، ورع) ← ٤٠٠٨.

٤٠١١ ὀσμή، ὀσμή (*osmē*)، رائحة، نسيم (٤٠١١)؛ εὐωδία (*euōdia*)، عطر، رائحة (٢٣٨٠).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *osmē* في ث ي تعني يشم، يعطر. ومفهوم العصور القديمة عن الرائحة هُوَ أن تكون رائحة مادية قوية، ولذلك اعتقدوا أن جذع الشجرة يستمد حَيَاةُ جديدة وحيوية مِنَ رائحة الْمَاء (انظر أي ١٤: ٩). والرائحة تتضمن قوة تعطي الْحَيَاةُ. وهذه الفكرة المادية عن الرائحة على أنها شئ محمل بالطاقة تظهر أيضاً في المجال الديني. عند الإعْلاَن الإلهي تكون للرائحة التي تتقدمه أهمية بالنظر إلى أنها تحمل حَيَاةُ إلهيةَ.

٢. بعض فقرات ع. ق تشير إلى قوة الرائحة المادية. العريس في نشيد الأنشاد يتغنى برائحة أطياب محبوبته بأنها أطيب رائحة على الإطلاق (مثلاً؛ نش ٤: ١٠)، ورائحة جلد الحيوان المذبوح للتو عرف منها اسْحَاقَ حضور ابنه البكر الصياد القوي الذي يتسم بالرجولة (تك ٢٧: ٢٧). وبمعنى مجازي شُبهت قوة موآب "برائحة" الخمر المعتقة الطيبة (إر ٤٨: ١١ = سب ٣١: ١١). وقيل عن الحكمة أن رائحتها تنتشر كالعطر (سي ٢٤: ١٥)، في حينأن شعب الله وصف حمده بأنه رائحة ذكية (سي ٣٩: ١٤). غير أن الخلفية المادية لا تزال حاضرة في هذه الأمثلة، مِنَ ناحية أن الرائحة الطيبة التي تنشرها الحكمة والتقوى تتضمن قوة توهب الْحَيَاةُ.

وفي المجال الديني في ع. ق، كانت الذبائح تُقدم للرب لكي يتنسم الرَّبّ "رائحة الرضا" (تك ٨: ٢١؛ لا ٢: ١٢؛ انظر ١: ٩ و١٣ و١٧؛ عد ٢٨: ١ - ٢). لكن لاحظ ما جاء في لا ٢٦: ٣١؛ عا ٥: ٢١، والتي تبين أن الله لا يعتمد على الذبائح ورائحتها.

ع. ج ١. كلمة *osmē* وردت ٦ مرات فقط في ع. ج، مرتان منها في عبارة *osmē euōdias* رائحة طيبة (أف ٥: ٢؛ في ٤: ١٨؛ ترجمة حرفية "عطراً طيب الرائحة". "ذبيحة لله طيبة". وفي موضع آخَرَ ترد كلمة "الذكية" في ٢كو ٢: ١٥، وتأتي بين آيتين نجد في كُلّ منهما كلمة *osmē* (رائحة).

٢. في قصة دهن الْمَسِيحِ بالطيب في بيت عنيا (يو ١٢: ٣)، نقرأ عبارة "فامتلأ البيت مِنَ رائحة الطيب". وعلاوة على المعنى الحرفي، لاريب أننا نجد أسلوباً رمزياً هنا: فيما ملأت رائحة الطيب البيت، فإن رائحة الإنْجِيلِ ستملأ العالم كله. في أف ٥: ٢ عبارة "رائحة طيبة" تصف مَوْتِ الْمَسِيحِ كذبيحة ... رائحة طيبة ... لله". والاستعمال المجازي واضح بصفة خاصة في (في ٤: ١٨) حيث وصف بُولُسُ المساعدة المالية التي وصلته بمعرفة أهل فيلبي بأنها نسيم رائحة طيبة ذبيحة .. لله". والفكرة هنا ليست ذبيحة بالمعنى الدقيق للكلمة، بل المعنى بالأحرى هُوَ أن تقدمة كَنِيسَةِ فيلبي تُعد رمزاً لكل تقدمة نقدمها لله.

٣. فكرة *osmē* كقوة تعطي الْحَيَاةُ أو الْمَوْتِ نجدها سائدة في ٢كو ١٤ - ١٦. ورائحة معرفة الله الذكية، قد انتشرت نتيجة عمل الرسول. والواقع أن بُولُسُ نفسه هُوَ حامل رائحة الْمَسِيحِ الذكية. والرائحة لها نتيجة مزدوجة: فهي تعطي حَيَاةُ أَبَدِيَّةُ لأولئك الذين يطيعون الإنْجِيلِ، في حين أنها تعطي موتاً أبدياً للذين يرفضون رسالته. بمعنى أن الإنْجِيلِ يقسم البشر إلى نوعين، ويطلب مِنَ كُلّ شخص أن يتخذ قراره، ويؤكد القوة الإلهية الكامنة في الإنْجِيلِ.

وعلاوة على ما تقدم، يؤكد الرسول هنا أنه على الرغم مِنَ كُلّ ضعفه وآلامه والمعارضة التي يلقاها في كرازته برسالة الصليب، فهو مثل رائحة الْمَوْتِ بالنسبة لأولئك الذين لا يرونها كرسالة رهيبة لن تلقى سوى الهزيمة. غير أن الواقع هُوَ أن خدمته التي يعتبرها كذبيحة مِنَ أجل إنجيل ذبيحة الْمَسِيحِ هي خدمة ذكية تذكرنا برائحة ذبائح ع. ق الذكية (انظر تك ٨: ٢١؛ خر ٢٩: ١٨؛ لا ١: ٩؛ عد ٢٥: ٣؛ حز ٦: ١٣؛ دا ٤: ٣٤). وبتعبير آخَرَ، الرسل هم الدخان الذي يتصاعد مِنَ ذبيحة الْمَسِيحِ لله، وفيما تنتشر، تنشر معها معرفة الله التي عرفناها عن طريق الصليب.

٤٠١٧ ὀστράκινος، ὀστράκινος (*ostrakinos*)، مصنوع مِنَ الأرض أو الطين، خزفي، فخار (٤٠١٧).

ث ي&ع. ق كلمة *ostrakeus* في ث ي كانت تعني "الخزاف". في الفترات الكلاسيكية والهلينية، كان الاسم المفرد *ostrakon* يعني إما إناء خزفي، أو شظية مِنَ هَذَا الإناء، كسرة إناء خزفي. ومن الممارسة التي كان معمولاً بها في أثينا وفي أماكن أخرى فيما يخص استعمال الكسر الخزفية عن التصويت على قرار نفس أحد المواطنين، صيغ الفعل *ostrakizō* بمعنى ينفي دون محاكمة. الصفة *ostrakinos* استُخدمت في الكتابات الهلينية لوصف الأصنام الوثنية المصنوعة مِنَ التراكوتا بأنها تافهة ليس لها حَيَاةُ.

٢. (أ) الصفة *ostrakinos* في سب تعني ببساطة المادة التي صُنع منها إناء خزف (لا ٦: ٢٨؛ ١١: ٣٣؛ ١٤: ٥ و٥٠؛ عد ٥: ١٧؛ إر ٣٢: ١٤ = سب ٣٩: ١٤). والكلام اللطيف الذي يخفي وراءه قلباً شريراً يُشبه بإناء خزفي موشى مِنَ الخارج بفِضَّةُ زغل (أم ٢٦: ٢٣، *ostrakon*). وبنو صِهْيَوْنَ الذين أذلوا "الموزنون بالذَّهَبِ"، لم ينظر إليهم مِنَ أسروهم سوى أنهم أوان خزفية عادية (مرا ٤: ٢). وفي دا

٢: ٣٣ و٣٤ و٤١ - ٤٢، جاءت كلمة *ostrakinos* لتصف تمثال نبوخذنصر العظيم الذي رآه في حلم، والذي قدماه بعضها مِنَ حديد والبعض مِنَ خزف.

المعنى الذي نُسب للكسر الخزفية، نجده أيضاً في سب. لقد أُعلنت الدينونة على عدم إيمان إِسْرَائِيلَ في صورة تحطيم آنية الخزاف بلا رحمة بحيث أصبحت كِسراً صغيرة (إش ٣٠: ١٤). والمنظر المألوف لكسر الخزف التي قُصرت بتعريضها لحرارة الشَّمْس الحارقة قدمت لنا صورة للشخص المتألم الذي أحرقته الشَّمْس وأنه قد يبست مثل شقفة قوته (مز ٢٢: ١٥؛ *ostrakon*). والفارقان الضئيلان للكلمة نجدهما واضحين بجلاء في التَّعْلِيمَات التي صدرت لإرميا بأن يشتري "إبريق فخاري" مِنَ الفخاري وأن يحطمه أمام الشيوخ توضيحاً لما سيحدث لأورشليم بسبب خطاياها (١٩: ١ و١١). وفي سي ٢٢: ٧ صورت "عدم الجدوى" بمحاولة جبر إناء خزفي مكسور (*ostrakon*).

ع. ج ١. كلمة *ostrakinos* ترد مرتين في ع. ج. في ٢كو ٤: ٦ يصف بُولُسُ الإِنْجِيلِ بأنه ينور "معرفة مجد الله في وجه يَسُوعَ الْمَسِيحِ"، غير أنه يقول في ٤: ٧ "ولكن ... هَذَا الكنز في أوان خزفية". وهذا تشبيه مجازي، يشبه الرسول وزملاءه بأوان خزفية عادية. والتناقض الصارخ بين فخامة الكنز، والطبيعة العادية للإناء الذي حُفظ فيه، يبعد انتباهنا مِنَ الكارزين لكي نركزه على مجد رسالتهم. ولم يكن أمراً غير عادي في العالم القديم أن تُخفى كنوز قيمة في أواني فخارية. ومن ينتقصون مِنَ شأن بُولُسُ وصنعوا مظهره البدني بأنه ضعيف، ورفضوا كلامه بأنه غير منطقي (١٠: ١ و١٠؛ ١١: ٦). ووصفه لنفسه أنه *ostrakinos*، يُعد شهادة على أن ضعف الإنسان لا يشكل عائقاً أمام إنجاز قصد الله حين تسانده قوة إلهية.

٢. استخدم بُولُسُ كلمة *ostrakinos* حين حيث تيموثاوس على أن يبتعد عن المُعَلِّمِينَ الكذبة مثل هيمنياس وفيليتس اللذين أفسدا إيمان بعض مؤمني أفسس (٢تي ٢: ١٤ - ١٩ و٢٢ - ٢٦). ولكن لماذا يوجد أناس غير مخلصين بين شعب الْكَنِيسَةِ؟ يرد بُولُسُ على هَذَا السؤال بتشبيه الْكَنِيسَةِ ببيت كبير مِنَ الأمور المألوفة فيه أن ترى آنية مِنَ مواد مختلفة لها مهام مختلفة (٢: ٢٠). وكما أن وجود الأواني الخشبية والخزفية (*ostrakinos*) التي تخصص لاستعمالات حقيرة أمر لا يدعو إلى الدهشة، هكذا الحال أيضاً وجود قيادة وضعية في الْكَنِيسَةِ أمر يمكن توقده. ولكن سواء كانت الآنية مصنوعة مِنَ ذَهَبٍ، أو فضة، أو خزف، يمكن أن تكون نظيفة لتكون جاهزة لخدمة محترمة. وبتجنب تيموثاوس المُعَلِّمِينَ الكذبة وبتطهير نفسه مِنَ أعمالهم الدنيئة، سيكون عندئذ مستعداً لأية مهمة يدعوه الله للقيام بها.

انظر أيضاً *keramion*، آنية فخارية، جرّة (٣٠٤٠)؛ *pēlos*، وحل، طِين، حمأة (٤٣٨٤)؛ *phyrama*، مزيج، كتلة (٥٨٧٨).

٤٠٢٦ οὐαί ،οὐαι ،(*ouai*)، واحسرتاه!، ويل (٤٠٢٦).

ث ي&ع. ق كلمة *ouai* مِنَ الكلمات التي تُسمى بحسب صوتها عند النطق بها، وهي صيحة تنجم عن الألم أو الغضب، واستعمالها قليل في ث ي. وقد وردت ٦٩ مرة في سب، وعادة ما تمثل الْكَلِمَةَ العبرية *hôy*. وكلمة *ouai* يمكن أن تعبر عن الحزن (أم ٢٣: ٢٩)، اليأس (اصم ٤: ٨)، والنواح (امل ١٣: ٣٠)، وعدم الرضا (إش ١: ٤)، والألم (إر ١٠: ١٩)، والخوف في حالة وجود تهديد (حز ١٦: ٢٣). والْكَلِمَةَ العبرية *hôy* استُخدمت ببساطة لجذب الانتباه (إش ٥٥: ١، وذكرت في سب كما هي دون ترجمة).

ع. ج كلمة *ouai* في ع. ج تعبر أساساً عن الدينونة، على الرغم مِنَ أنه في بعض الحالات تكون فكرة الأسف المتعاطف موجودة أيضاً.

١. (أ) في مت ١١: ٢١؛ لو ١٠: ١٣ يصرخ يَسُوعَ بويلات الشجب والإدانة لكورزين وصيدا (في وقت لاحق كفرناحوم، القاعدة التي اتخذها يَسُوعَ لخدمته، انظر ٤: ١٣؛ ١١: ٢٣ - ٢٤) لتعرف افتقارهما التام إلى الاستجابة لرسالته ومعجزاته. وقد شبّه يَسُوعَ عدم استجابة هاتين المدينتين بردة الفعل التي كانت ستصدر عن صور وصيدا (التوبة)، إن هاتين المدينتين المعروفتين بشرهما المستطير (إش ٢٣) لو أتيحت لهما فرصاً مماثلة لرؤية معجزات الله القوية. مت ١٨: ٧ ("ويل للعالم") تُعد تحذيراً الذين يعثرون الضعفاء والأبرياء للوقوع في الْخَطِيَّةِ. وهذه خطية جديرة باللوم.

(ب) والويلات السبع التي أعلنها يَسُوعَ على الكتبة والْفَرِّيسِيِّينَ في مت ٢٣: ١٣ - ٢٩ هي ويلات للشجب والتحذير. وتحايل هؤلاء القادة في تفسير الناموس على هواهم يجعل مِنَ غير الممكن في الواقع أن يكرس هؤلاء الناس أنفسهم للولاء الذي يفضي إلى مَلَكُوتَ السموات. والأسف المتعاطف نجده أيضاً هنا، كما يتضح مِنَ الويل الختامي المتعلق بأورشليم (٢٣: ٣٧ - ٣٩).

الويل الأول (مت ٢٣: ١٣) موجه ضد الناموسيين، الذين يسدون الطَّرِيقُ إلى مَلَكُوتَ السموات بسوء تفسيرهم للأسفار المقدسة. والثاني (٢٣: ١٥) يدين المدى الذي يذْهَب إليه هؤلاء الناس ليكسبوا دخلاء، ولكن ليس للإيمان الحقيقي بل لنزعتهم الفريسية الدنيوية. الويل الثالث (٢٣: ١٦ - ٢٢) يكشف تفسيراتهم المغرضة للناموس لإفساد الناحية الأخلاقية، بقولهم إنه حتى بعد الحلف، الناس ليسوا مضطرين لقول الحقيقة إذا لم يكن الحلف قد تم بطريقة معينة. الويل الرابع (٢٣: ٢٣ - ٢٤) يشير إلى التشكك الفريسي في تطبيق وصية العشور (لا ٢٧: ٣٠ - ٣٣؛ تث ١٤: ٢٢ - ٢٩). والويل الخامس (٢٣: ٢٥ - ٢٦) يدين حرصهم على الشكليات في النظافة الطقسية في المطبخ وإهمالهم الالتزامات الأخلاقية الواضحة. في الويل السادس (٢٣: ٢٧ - ٢٨) القبور المبيضة تبدو نظيفة وجميلة مِنَ الخارج، أما مِنَ الداخل فمملوءة نجاسة، هكذا كان حال الْفَرِّيسِيِّينَ. وأخيراً، الويل السابع (٢٣: ٢٩ - ٣٣) يدين رياء الْفَرِّيسِيِّينَ ببناء قبور جميلة تكريماً للأنبياء مع أن آباءهم هم الذين قتلوهم، فضلاً عن أنهم كانوا يتآمرون للقضاء على يَسُوعَ، النبي الحي الذي كان يعيش بينهم.

(ج) نطق يَسُوعَ بأربع ويلات في لو ٦: ٢٤ - ٢٦، وذلك لتحذير أولئك الذين لم يتبعوه وللتعبير عن حزنه لما يعرفه عن نهايتهم المحتومة. ومثل هؤلاء الناس قد يكونوا أغنياء بحسب مفهوم العالم، ولكنهم مفلسون مِنَ ناحية الأمور التي لها أهمية حقيقية، الأمور المتعلقة بالروح.

(د) ويل نطقه يَسُوعَ بالنسبة لمصير يَهُوذَا (مت ٢٦: ٢٤؛ مر ١٤: ٢١؛ لو ٢٢: ٢٢) وهو يجمع بين الغضب الإلهي والأسف العميق، لأن هَذَا وضع نفسه خارج نطاق رحمة الله.

(هـ) في يه ١١، نطق الكاتب بويل نبوي على المُعَلِّمِينَ الهرطوقيين، الذين وصفهم بخطايا ومصير قايين، وبلعام وقورح، والأمثلة الكلاسيكية لما حدث لأولئك الذين كانوا يتسمون بالغيرة والطمع والكبرياء. وفي أزمنة ع. ج، لم يكن قايين قاتلاً فقط بل كان تجسيداً والغرور الذاتي، واستخدام قوته لإيذاء حَيَاةُ الآخرين وكان بلعام صورة للشخصية العديمة المبادئ والتي كانت معروفة في اليهودية الهلينية، كما كان نموذجاً للمرتزقة لا يتورعون عن القيام بأي شئ في سبيل تحقيق ربح مالي. وقورح هُوَ الشخص الذي أضل آخرين وضمهم معه في تمرده وتجديفه (عد ١٦).

٢. في مت ٢٤: ١٩ (مر ١٣: ١٧؛ لو ٢١: ٢٣) تعبّر كلمة *ouai* أساساً عن الشفقة والتعاطف مع الذين ستعطلهم مسئولياتهم العائلية عن الهروب مِنَ مدينة أُورُشَلِيمَ التي مصيرها الخراب.

٣. في ١كو ٩: ١٦ يستخدم بُولُسُ كلمة *ouai* استخداماً خاصاً. ويشدد في هَذا السياق على قراره الشخص بألا يقبل دعماً مِنَ كَنِيسَةِ كورنثوس أثناء خدمته هناك. غير أن هناك ناحية معينة ليس له حرية بشأنها ألا وهي الكرازة، ذلك أنه يتحتم عليه القِيام بها. وشعوره بالضرورة الملقاة عليه مِنَ ناحية الكرازة بإنجيل المَسِيح، وذلك نتيجة إلزام إلهي كان يشعر به في داخله، وعبء خارجي كانَ يلح عليه مِنَ الخارج (انظر إش ٨: ١١؛ إر ٢٠: ٩). "ويل لي إن كنت لا أبشر"، وليس معنى هَذا أن الله سيعاقبه، بل معناه أنه إذا لم يكن بُولُسُ أميناً على الوكالة التي استؤمن عليها سيكون ذلك بالنسبة له أكبر مصيبة يمكنه أن يتصورها.

٤. ترد كلمة *ouai* في سفر الرؤيا ١٤ مرة. في ٨: ١٣ التحذير الثلاثي مِنَ نسر طائر يماثل أصوات الأبواق الثلاثة المزمع أن يبوقوا على التعاقب بواسطة الثلاثة الملائكة الذين يعلنون دينونات قاسية تلحق على عالمِ غيرِ المُؤْمِنِينَ (٩: ١٢؛ ١١: ١٤). وفي ١٢: ١٢ بعد أن يُطرد الشَّيْطَانَ بواسطة ميخائيل وملائكته، يفرح سكان السماء، غير أن *ouai* عالياً يحذر بأن خلاص السماء معناه مضاعفة غضب الشَّيْطَانَ ضد الأرض. في ١٨: ١٠ و١٦ و١٩ ترد كلمة *ouai* كصيحة شفقة على الذات يطلقها ملوك الأرض (١٨: ٩)، التجار (١٨: ١١)، وملاحو السفن التجارية (١٨: ١٧؛ انظر حز ٢٧: ٢٩ - ٣٦) بالنسبة للانهيار العظيم لبابل المدينة التجارية العظيمة لأنانيتها وخطاياها، وهم يعرفون أن كُل أموالهم وممتلكاتهم قد ذَهَبت أدراج الرياح.

٤٠٣٩ (*ouranios*، سماوي) ← ٤٠٤١.

٤٠٤٠ (*ouranothen*، مِنَ السماء) ← ٤٠٤١.

٤٠٤١ οὐρανός، οὐρανός (*ouranos*)، سماء (٤٠٤١)؛ οὐράνιος (*ouranios*)، سماوي (٤٠٣٩)؛ ἐπουράνιος (*epouranios*)، سماوي (٢٢٣٠)؛ οὐρανόθεν (*ouranothen*)، مِنَ السماء (٤٠٤٠).

ث ي تتضمن كُلّ شئ، وهي لذلك مقدسة. وفي الأساطير اليونانية نشأ أورانوس مِنَ الأرض "جايا" وقد حملت منه في زواج مقدس. وقد خصاه وعزله كإله كرونوس، وهو ابْنُ أورانوس وجايا. وفي كتابات هوميروس، تقوم السماء على عُمُد يحملها أطلس. ويسكن فيها الآلهة وبصفة خاصة زيوس.

وكما تقول الأساطير القديمة، أصبح أورانوس السماء نفسها، *ouranos* (ما في السماء سماوي) هُوَ الأشياء التي تظهر في هذه السماء. وفي كتابات أفلاطون السماء تعادل الكل، الكون. السماء العامرة بالنجوم، مسكن الآلهة، أصبحت نقطة البداية للبحث في الوجود والمعرفة المطلقة. ولذلك استخدم أفلاطون *ouranios* للإشارة إلى ما هُوَ كائن بالفعل وما سيكون حقاً. ومنهم الرواقيون السماء على أنها الطبقة الخارجية للأثير، وكذلك هي القاعدة التي توجه العالم. وعبارة "الأرض والسماء" معناها العالم كله.

ع. ج ١. مفهوم ع. ق عن السماء (أ) مفاهيم ع. ق عن السماء تردد صدى ما كان القدماء يعرفونه عن العالم. العالم السفلي، الأرض والسماء معاً، يكونان مبنى كونياً. وهناك إشارات عديدة في ع. ق تصور الأرض كقرص مسطح تحيطه المحيطات وفوقه السماء التي تشكل قبة على شكل تجويف مقلوب، وفوق هَذا نجد المحيط السماوي (تك ١: ٨؛ مز ١٤٨: ٤ - ٦). وعلى أساس ما كان يعرفه العالم القديم عن الكون، هناك الكثير مِنَ الكواكب السماوية الأخرى وراء القبة الزرقاء والتي يمكن رؤيتها مِنَ الأرض، ومثل هذه المفاهيم نجد صداها في تعبير "سماء السموات" (تث ١٠: ١٤؛ ١مل ٨: ٢٧؛ مز ١٤٨: ٤).

ويستخدم ع. ق تشبيهات مجازية لوصف السماء شعرية تعكس لغة الأساطير القديمة. للسماء طاقات (تك ٧: ١١؛ ٢مل ٧: ٢) والتي مِنَ خلاله يمكن للمياه التي يحتجزها الجلد أن تنهمر. وفوق الجلد مخزن للثلج والبرد (أي ٣٨: ٢٢) والريح (٣٧: ٩؛ مز ١٣٥: ٧؛ إر ٤٩: ٣٦). والمياه (أي ٣٨: ٣٧؛ مز ٣٣: ٧)، والأعاصير (٣٧: ٩؛ مز ١٣٥: ٧؛ إر ٤٩: ٣٦)، المياه (أي ٣٨: ٣٧؛ مز ٣٣: ٧) والتي تعود إلى السماء، بعد أن تنزل كمطر (أي ٣٦: ٢٧؛ إش ٥٥: ١٠). والسماء تستند على أعمدة (أي ٢٦: ١١) أو على أسس (٢صم ٢٢: ٨). وهي تشبه خيمة منصوبة (مز ١٠٤: ٢؛ إش ٤٠: ٢٢؛ ٤٤: ٢٤). وهي كدَرْج غير مطوي يمكن تمزيقه (٦٤: ١). والسماء مع الْمَاءِ والأرض مِنَ تحتها تشكل الكون (انظر خر ٢٠: ٤؛ مز ١١٥: ١٥ - ١٦ = سب ١١٥: ٢٣ - ٢٤). وقد شُبه الكون ببيت والسماء فيه مثل غرفة علوية (١٠٤: ٣؛ عا ٩: ٦).

(ب) وبمعنى تمدد أفقي، مِنَ الممكن أن نتحدث عن أربعة أطراف السماء (إر ٤٩: ٣٦ = سب ٢٥: ١٥؛ دا ٧: ٢؛ زك ٦: ٥). وليس بوسع البشر الصعود إلى السماء (تث ٣٠: ١٢؛ أم ٣٠: ٤ = سب ٢٤: ٢٧) ومحاولة عمل ذلك يُعد حماقة (انظر قصة برج بابل (تك ١١: ٤ - ٩).

(ج) السموات تجسيد لما هُوَ دائم وباق (تث ١١: ٢١؛ مز ٨٩: ٢٩)، على الرغم مِنَ أن العظات النبوية تشير إلى كارثة قد تلحق بالسماء نتيجة دينونة الله (إش ١٣: ١٣؛ ٣٤: ٤؛ ٥٠: ٣؛ ٥١: ٦؛ إر ٤: ٢٣ - ٢٦). ويتحدث إشعياء عن خلق سماوات جديدة (٦٥: ١٧؛ ٦٦: ٢٢).

(د) "جند السماء"، القوات السماوية "يُقصد بها النجوم (تث ٤: ١٩؛ انظر تك ٢: ١)، أو كائنات خارقة (١مل ٢٢: ١٩؛ أي ١: ٦؛ ٢: ٢). والأخيرة لها رئيس (يش ٥: ١٤) ولها خيل مِنَ نار (٢مل ٢: ١١؛ انظر ٦: ١٧). ومع ذلك، لم تُنسب للسماء إطلاقاً في ع. ق وظيفة سلطوية. فحتى النجوم في السماء هي مجرد أنوار لتفصل بين النهار والليل (تك ١: ١٤)، وهي ليست آلهة. ووجهة النظر العالمية في هَذا الخصوص قد تخلت عن الأساطير. والأفكار الخاصة بالتنجيم التي كانت قد انتشرت بشكل كبير في أماكن أخرى في الشرق الأدنى القديم عرفت طريقها إلى الانكماش (تث ١٨: ٩ - ١٣؛ إش ٤٧: ١٣؛ إر ١٠: ٢). غير أنه نتيجة التأثير الأجنبي أصبح هناك مِنَ يعبدون نجوم السماء، وهذا أمر جاريه الأنبياء (مثل؛ ٢مل ١٧: ١٦؛ ٢١: ٣).

(هـ) يعكس ع. ق تماثلاً بين الأمور السماوية والأرضية ولاسيما تلك التي لها قيمة مقدسة. وهكذا بُنيت خيمة الاجتماع على أساس نموذج سماوي (خر ٢٥: ٩ و٤٠). ويتحدث حزقيال عن درج كان له وجود مسبق في السماء (خر ٢: ٩ - ٣: ٢). والنظام الاسخاتولوجي للخلاص سبق التنبوية وحدث في السماء، ولذلك فقد سبق الحدث الأرضي (زك ٢ - ٣).

٢. الرّبّ والسماء. (أ) والأكثر أهمية للإيمان مِنَ هذه المفاهيم الكونية هُوَ القول بأن الرّبّ خلق السموات والأرض، أي الكون كله (تك ١: ١؛ انظر مز ٣٣: ٦؛ إش ٤٢: ٥). وكبقية الخليقة كلها، فإن الفلك والسماء تسبحان للرب (مز ١٩: ١). والكائنات السماوية تسبح الرّبّ لأعماله، ولأن كُل شئ حدث على الأرض يعلن مجده (٢٩: ٩).

(ب) ولم يكن اهتمام كتبة ع. ق منصباً على مكان سكنى الرّبّ، بل على معاملاته مع إِسْرَائِيلِ والأمم. وهكذا يمكن للرب أن يسكن على جبل سيناء (مثل؛ تث ٣٣: ٢؛ قض ٥: ٤ - ٥)، أو على جبل صِهْيَوْنَ (إش ٨: ١٨؛ عا ١: ٢). وذُكر في ١مل ٨: ١٢ - ١٣ أن الرّبّ يسكن في الضباب في قدس الأقداس، أي في الهَيْكَل. وعلى النقيض مِنَ ذلك، يقول سليمان بعد عدة آيات (٨: ٢٧) هوذا السموات وسماء السموات لا تسعه. ولا يمكن للعالم المنظور أو غير المنظور أن يسع الرّبّ، لأنه خلقهما كليهما.

(ج) تُوجد فقرات عديدة تصف الرَّبّ أنه إله السماوات وملك السموات (عز ٥: ١١ - ١٢؛ ٦: ٩ - ١٠؛ ٧: ١٢ و٢١ و٢٣؛ دا ٢: ٢٨ و٣٧ و٤٤؛ انظر تك ١١: ٥؛ ٢٤: ٣؛ مز ٢٩: ١٠). وهو يركب السماء (تث ٣٣: ٢٦؛ مز ٦٨: ٤؛ إش ١٩: ١). والذي بنى قصره على البحار السماوية (مز ١٠٤: ٣). وقد جلس الرَّبّ على عَرْشِه في السماء، محاط بالكائنات السماوية، وكان يتحدث معهم (١مل ٢٢: ١٩ - ٢٢؛ أي ١: ٦ - ١٢؛ مز ٨٢: ١؛ إش ٦: ٣ - ٨؛ دا ٧: ٩ - ١٠). ولقد أصبح آلهة الكنعانيين عبيداً للرب، وهو إله السماء والأرض الوحيد، ولا إله غيره (تث ٤: ٣٩؛ ١٠: ١٤).

(د) وطبقاً للفكر اللاهوتي لسفر التثنية، فالرب يسكن السماء ويتكلم مِنَ هناك (٤: ٣٦؛ ٢٦: ١٥). واسمه فقط هُوَ الذي يسكن على الأرض (١٢: ٥؛ ١١ و٢١). وكلمة الله الأزلي لها مكانها في السماء (مز ٨٩: ٢؛ ١١٩: ٨٩). والأتقياء، إذ يصلون في احتياجهم، يشكون عن أن الرَّبّ كاسد في مخابئ (مرا ٣: ١ - ٩) ويسألونه أن يشق السموات وينزل (إش ٦٤: ١ = سب ٦٣: ١٩). وفي الصلاة، يرفع المتضرعون أيديهم نحو السماء (خر ٩: ٢٩ و٣٣).

(ج) مِنَ الممكن للرب أن يأخذ لنفسه أشخاصاً مختارين إلى السماء (٢مل ٢: ١١؛ انظر تك ٥: ٢٤؛ مز ٧٣: ٢٤). وهذا يُعد فضلاً وكرامة خاصة، لأنه على أساس وجهة نظر ع. ق السماء ليست مكاناً يذْهَبِ إليه الموتى أو الأرواح.

٣. سب واليهودية. (أ) ناهيك عن استثناءات قليلة، كلمة *ouranos* في سب (وردت ٦٦٧ مرة) تأتي دائماً ترجمة لكلمة *šāmayim*. وهي بصيغة الجمع، ٥١ مرة (مِنَ بين الأسباب أن الكَلِمَةَ العبرية في صيغة الجمع، أي مزدوجة). في الكتابات اللاحقة ازدادت استعمالات صيغة الجمع، الأمر الذي يشير إلى أن المفهوم الشرقي القديم عن وجود عدة سنوات بدأ في التأثير (طوبيت ٨: ٥؛ حك ٩: ١٠؛ ٢مك ١٥: ٢٣؛ ٣مك ٢: ٢).

والميل إلى تجنب استخدام اسم الله في الكتابات اليهودية أخذ يزداد قوة (انظر خر ٢٠: ٧). وقد استخدموا بدائل له ومن بينها "السماء" (١مك ٣: ١٨ - ١٩؛ ٤: ١٠ - ١١؛ ١٢: ١٥). كلمة *ouranios* ترد ٩ مرات فقط في سب - نيابة عن إله إسْرَائِيل (١ إسد ٦: ١٥)، قوته (دا ٤: ٢٣، ثيود)، الملائكة كجنود سماوية (٤مك ٤: ١١؛ انظر لو ٢: ١٣)، وأولاد الله (٢مك ٧: ٣٤). *epouranios* وردت ٧ مرات فقط في سب.

(ب) الاتصال بالمناخ الثقافي للشرق الأدنى القديم نجمت عنه تخمينات كونية متنوعة في الكتابات المنسوبة لغير مؤلفيها الحقيقيين. وفي كتابات معلمي اليهود. وفي هذه الكتب يقوم الكتبة الرؤيون ومعلمو اليهود برحلات إلى السماء،ت ويتحدثون عن إعْلاَنات إلهية عن أمور تتعلق بالعالم الآخر، ولكنهم لم يصلوا إطلاقاً إلى تَعَالِيمَ ملزمة خاصة بهذه الأمور. وبعض الكتبة الرؤيويين لم يعرفوا إلا سماء واحدة (أخنوخ الأول، ٤ إسد؛ ٢ با). وآخرون يتحدثون عن ثلاث سماوات (عهد لاوي ٢ - ٣)، أو خمس سموات (٣ با)، أخنوخ الثاني، عهد إبْرَاهِيمَ . وتتحدث تقاليد معلمي اليهود عن سبع سموات. وهناك نتيجة أخرى للتأثير الشرقي تتمثل في التَّعْلِيمَ القائل إن كُلّ شئ له نموذج أصلي في السماء، وأن كُلّ الأحداث الأرضية سبق التنبؤ بها في السماء (← *anō*، ٥٣٩).

(ج) بعض الكتابات تقول إن الفردوس في السماء، إما في الثالثة (أخنوخ ٨: ١ - ٨؛ وحي موسى ٣٧)، أو - بصفة خاصة في تقليد معلمي اليهود - في السابعة. بل وحتى جهنم (← ١١٤٧، *geenna*) قد تكون في السماء. وبعد المَوْتِ يذْهَبِ الأبرار إلى مساكن سماوية. كما أن الشَّيْطانَ يمكن أن يوجد في السماء. أما بالنسبة لتقاليد ع. ق، فإنه يُنظر إليه على أنه المشتكي على الإنسان أمام الله (انظر أي ١ - ٢)، وكذلك قوة شريرة معارضة لله. والتقاليد اليهودية عن خزائن سماوية لها أهميتها. ذلك أنه تُحفظ فيها أعمال الإنسان الصالحة، ومصير الكائنات الأرضية. كما تُسجل أيضاً المكافآت والعقوبات التي تنتظر الدينونة الأخيرة.

(د) جمع فيلو بين الأفكار اليونانية وأفكار ع. ق. الـ *ouranos noētos*، السماء الروحي في التفكر والمفاهيم والتي هي مجرد فكرة، يجب التمييز بينها وبين الـ *ouranos aisthētos*، السماء الحقيقية، والتي لا يجب أن تُعبد. والسماء تحقق وحدة الكون. ويتحدث فيلو عن الشخص السماوي على أنه *ouranios*، نسخة مِنَ الله. وبقدر ما يكون كُلّ شخص جزء منه، فكل شخص يكون أيضاً مِنَ سكان السماء.

ع. ج ترد كلمة *ouranos* في ع. ج ٢٧٣ مرة، وبالأكثر في إنجيل متى (٨٢ مرة) وبصفة خاصة في عبارة "مَلَكُوتَ السماوات". وباستثناء متى، فهي ترد في معظم الأحوال بصيغة المفرد *ouranios* (٩ مرات)، مِنَ بينها ٧ مرات في إنجيل متى في عبارة أبوكم/ أبي السماوي (٥: ٤٨؛ ٦: ١٤ و٢٦ و٣٢؛ ١٥: ١٣؛ ١٨: ٣٥؛ ٢٣: ٩).وُجدت *epouranios* ١٩ مرة في ع. ج، ومن الجلي أنها كانت تُفضل على *ouranios*. وأحياناً تأتي كلمة *ouranos* بمعنى "سماء" (لو ٤: ٢٥؛ رؤ ١١: ٦)، غير أنها عادة ما تحمل فروقاً لاهوتية أكثر.

١. أقوال عامة. (أ) يحتوي سفر الرؤيا على معظم الأقوال المتعلقة بالكائنات والأشياء السماوية، ولو أن الاهتمام ليس كونياً بل لاهوتياً وخلاصياً. وليس ثمة محاولة - كما في كتابات معينة لمعلمي اليهود - لإعطاء تَعْلِيمَ محدد عن جغرافية السماء. ومما يدعو للدهشة أنه لا يوجد ذكر لسماوات عديدة في سفر الرؤيا، بل سماء واحدة. وهناك فقرة واحدة فقط في ع. ج تتحدث عن ثلاث سماوات (٢كو ١٢: ٢ - ٤) غير أنه لم تُعط لنا أية معلومات أكثر دقة. وكما في ع. قن فإن تعبير "السماء والأرض" يعني الكون (انظر مثلاً؛ مت ٥: ١٨ و٣٤ - ٣٥؛ ١١: ٢٥). وأحياناً يُضاف إليهما البحر، الأمر الذي يمهد لصيغة ثلاثية (أع ٤: ٢٤؛ ١٤: ١٥؛ رؤ ١٤: ٧).

وبالنظر إلى أنه - على أساس الفكرة السائدة في هَذَا العالم - السماء "فوق" (← ٥٣٩، *anō*)، فإن الناس يرفعون أيديهم أو أعينهم نحوها (مر ٦: ٤١؛ ٧: ٣٤؛ لو ١٨: ١٣؛ يو ١٧: ١؛ أع ١: ١١؛ ٧: ٥٥؛ رؤ ١٠: ٥). والهواء يمكن أيضاً أن يُدعى سماء (مت ٦: ٢٦؛ ٨: ٢٠؛ ١٦: ٢؛ مر ٤: ٣٢؛ لو ٨: ٥؛ أع ١٠: ١٢؛ ١١: ٦ ← ١١٣، *aēr*). وفي السماء، أي في القبة السماوية، وُضعت النجوم، والتي - في معرض الحديث الاسخاتولوجي عن المجئ الثاني للمسيح، سوف تسقط على الأرض (مر ١٣: ٢٥؛ لو ٢١: ٢٦؛ رؤ ٦: ١٣؛ ٨: ١٠؛ ٩: ١؛ ١٢: ٤). والآيات العظيمة تُرى في السماء.

(ب) تُوجد ملائكة في السماء، يخدمون كرسل لله وكعبيد (مت ١٨: ١٠؛ مر ١٢: ٢٥؛ ١٣: ٣٢؛ أف ٣: ١٥؛ رؤ ١٢: ٧؛ ١٩: ١ و١٤). وهم يأتون مِنَ السماء ويعودون إليها (مت ٢٨: ٢؛ لو ٢: ١٥؛ ٢٢: ٤٣). وقد ظهروا في رؤى يوحنا (رؤ ١٠: ١؛ ١٨: ١). وقد طرح الشَّيْطانَ مِنَ السماء نتيجة عمل يَسُوعَ الخلاصي، حتى لا يستطيع بعد أن يتّهم تلاميذ يَسُوعَ (لو ١٠: ١٨؛ يو ١٢: ٣١؛ رؤ ١٢: ١٢). ولقد فرحت السماء والشهداء الذين مِنَ السماء نتيجة هَذَا (٥: ١٣؛ ١١: ١٢؛ ١٨: ٢٠). وهكذا، فكل ما هُوَ مظلم أو شرير يختفي مِنَ السماء، وعلى ذلك أصبحت عالماً مِنَ النور الخالص. وحين تُذكر قوى الشر في السماء، تكون الإشارة أساساً إلى الهواء أو إلى القبة السماوية (أع ٧: ٤٢؛ أف ٢: ٢ و٣ و١٠؛ ٦: ١٢). وعلى ذلك فإن مجال تأثيرهم، يقع تماماً في هَذَا الجانب مِنَ مملكة نور الله.

(ج) وعلى غرار ع. ق، ذُكر أن الله خلق السماوات والأرض (أع ٤: ٢٤؛ ١٤: ١٥؛ ١٧: ٢٤؛ رؤ ١٠: ٦؛ ١٤: ٧) وأنه سيعيد خلقهما (٢بط ٣: ١٣؛ رؤ ٢١: ١). وسوف تزول السماء الحالية مثل الأرض (مر ١٣: ٣١؛ عب ١٢: ٢٦؛ ٢بط ٣: ٧ و١٠ و١٢؛ رؤ ٢٠: ١١)، لكن كلام يَسُوعَ سيبقى (مر ١٣: ٣١). والله هُوَ رب السماء والأرض (مت ٥: ٣٤؛ ١١: ٢٥؛ أع ٧: ٤٩؛ ١٧: ٢٤؛ انظر إش ٦٦: ١).

(د) قيل أن الله يسكن "في السماء"، ولكن ليس هناك إشارة إلى أية صعوبات كامنة في هَذا القول. وأحياناً يُشار إلى الله بالتعبير المأخوذ عن ع. ق: "إله السماء" (رؤ ١١: ١٣؛ ١٦: ١١). والسماء نفسها هي عَرْشِ الله (مت ٥: ٣٤؛ أع ٧: ٤٩؛ عب ٨: ١؛ رؤ ٤ - ٥). ويُفهم مِنَ هَذا أن السماء يمكن أن تُستخدم بديلاً عن الله (مت ٥: ١٠؛ ٦: ٢٠؛ مر ١١: ٣٠؛ لو ١٠: ٢٠؛ يو ٣: ٢٧)، وبصفة خاصة في التعبير الذي كان يستخدمه متى، وهو "مَلَكُوتَ السماوات".

والمهم بالأكثر مِنَ الناحية اللاهوتية أن الله سُمي "الآب الذي في السموات" (مت ٥: ١٦ و٤٥؛ ٦: ١ و٩؛ ٧: ١١ و٢١؛ ١٠: ٣٢ - ٣٣؛ ١٢: ٥٠). وبالنظر إلى أن الله هُوَ في السماء، فإن إعْلاَنِه يبدأ مِنَ هناك (١١: ٢٧). وعند معمودية يَسُوعَ، وفي نكبات أخرى في خدمته على الأرض، سُمع صوت الله مِنَ السماء (مر ١: ١١؛ يو ١٢: ٢٨؛ انظر عب ١٢: ٢٥). لقد سمع الرائي أصواتاً مِنَ السماء (رؤ ١٠: ٤ و٨ و١١ و١٢ و١٤: ١٣؛ ١٨: ٤؛ انظر ٢١: ٣)، ونزل الروح القدس مِنَ السماء (مر ١: ١٠؛ أع ٢: ٢؛ ١بط ١: ١٢). وهكذا أيضاً غضب الله يُعلن مِنَ السماء (لو ١٧: ٢٩؛ رو ١: ١٨).

(هـ) جاء في أع ١٤: ١٧ أن الله يعطينا أمطاراً وأزمنة مثمرة "مِنَ السماء" *ouranothen*، الأمر الذي يشير إلى المصدر المادي والروحي. والمرة الأخرى الوحيدة التي وردت فيها هذه الكَلِمَة كانت في ٢٦: ١٣؛ حيث جاءت بدلاً مِنَ *ek tou ouranou* ("مِنَ السماء": ٩: ٣).

(و) ع. ج يتحدث أيضاً عن كنوز للخلاص في السماء (مت ٦: ٢٠). كما أن هناك مكافآت عظيمة في السماء (٥: ١٢)، كما أن أسماء التلاميذ قد كُتبت في السماء (لو ١٠: ٢٠؛ انظر عب ١٢: ٢٣). كما أن ميراثهم أيضاً هناك (١بط ١: ٤). والمَسِيحِيون لهم بناء (٢كو ٥: ١ - ٢) ووطنهم في السماء (في ٣: ٢٠). وهناك ذكر لأورشليم السماوية، والتي هي وطن المَسِيحِيين الحقيقي (غل ٤: ٢٦؛ عب ١٢: ٢٢؛ رؤ ٣: ١٢؛ ٢١: ٢ و١٠)، بل ولهم هَيْكَل في السماء (١١: ١٩؛ لكن انظر ٢١: ٢٢).

٢. أقوال كريستولوجية (أ) تكتسب الأقوال المتعلقة بالسماء أهمية خاصة حين تكون لها علاقة بيَسُوعَ المَسِيح. عند عماده انفتحت السماء، ونزل الروح القدس عليه، واعترف به الله الآب (مت ٣: ١٦ - ١٧)، وكانت السماء مفتوحة مِنَ فوقه لأنه هُوَ نفسه باب السماء، وبيت الله على الأرض (يو ١: ٥١؛ انظر تك ٢٨: ١٢). ولقد علّم يَسُوعَ تلاميذه أن يصلوا مِنَ أجل أن تكون مشيئته كما في السماء كذلك على الأرض (مت ٦: ١٠). وحين أعطى يَسُوعَ السلطان لبطرس، أو للتلاميذ، كانت أعمالهم تُعتمد في السماء، أي مِنَ قبل الله (١٦: ١٩؛ ١٨: ١٩).

وسوف يَجْلِسُ يَسُوعَ الناصري عن يمين الله وسوف يأتي في سحاب السماء (مر ١٤: ٦٢؛ انظر مز ١١٠: ١؛ دا ٧: ١٣). وعند المجئ الثاني، ستظهر علامة ابْنُ الإنسان في السماء (مت ٢٤: ٣٠)، وفي ذلك الحين سوف يجمع مختاريه مِنَ أقصاء الأرض إلى أقصاء السماء (مر ١٣: ٢٧). ولقد أعطي للمسيح المقام كُلّ سلطان في السماء وعلى الأرض (مت ٢٨: ١٨). وهو رب (← ٣٢٦١، *kyrios*) سوف تجثو له كُلّ ركبة على الأرض وفي السماء (في ٢: ١٠). وهو يهب الروح القدس مِنَ السماء ويعطي عجائب وآيات في السماء (أع ٢: ١٧ - ٢٠ و٣٢ - ٣٦). ومهمة المجتمع المَسِيحِي هي أن ينتظروا مجيئه ليدين ويخلص (في ٣: ٢٠؛ ١تس ١: ١٠؛ ٤: ١٦؛ ٢تس ١: ٧)، لا أن يشخصوا إلى السماء (أع ١: ١٠ - ١١).

وباعتباره الحمل الذي رُفع إلى عَرْش الله، المَسِيح له السلطان أن يفتح السفر المختوم، وهكذا يحرك المرحلة الأخيرة مِنَ تاريخ العالم (رؤ ٥: ٣ - ٦: ١). وهكذا، تسبحه كُلّ الخلائق (٥: ١١ - ١٤). وفضلاً عن ذلك، فهذا يعني أن المَسِيح لا ينتمي إلى مملكة العالم، بل إلى مَلَكُوتَ الله. وباعتباره الوحيد الذي جاء مِنَ السماء وعاد إلى هناك، فقد أعلن يَسُوعَ المَسِيح نفسه أنه الخبز الحقيقي النازل مِنَ السماء، والذي بواسطته يعطي اللهَ حَيَاةُ أَبَدِيَة (يو ٦: ٣١ - ٣٣ و٣٨ و٤١ - ٤٢ و٥٠ - ٥١؛ انظر خر ١٦: ٤ و١٣ - ١٥).

(ب) كما في ع. ق (خر ٢٥: ٩)، فإن الهَيْكَلَ الأرضي في عبرانيين يُعد نسخة مِنَ الهَيْكَل السماوي. لكنه مجرد ظل، ذلك أن الهَيْكَل السماوي هُوَ الهَيْكَل الوحيد والحقيقي. وهذا الهَيْكَلَ السماوي - إذا تحدثنا مِنَ الناحية الأخروية، لم يأت بعد (عب ٨: ٥؛ ٩: ٢٣ - ٢٤). وبالنظر إلى أن المَسِيح دخل المسكن السماوي فمن ثم أظهر أنه رئيس الكهنة الحقيقي (٨: ١ - ٢). والدعوة المَسِيحِية إلى الإيمَان هي أيضاً *epouranios*، (٣: ١؛ انظر في ٣: ١٤)، كذلكَ الحال بالنسبة للمواهب السماوية، والخلاص الذي تذوقه المَسِيحِيون (عب ٦: ٤؛ انظر ٩: ٢٨). ثم إن وطن شعب الله الذين يعتبرون أنفسهم نزلاء في العالم (١١: ١٦)، ومدينتهم أورُشَلِيمَ، واللذين يُنظر إليهما على أنهما هدف أخروي، هما أيضاً *epouranios*، (١٢: ٢٢).

وعلى أساس ما جاء في الرسالة إلى العبرانيين، يشير ارتفاع يَسُوعَ إلى المجد (١: ٣؛ ٨: ١) إلى أنه حقق وظيفته كرئيس كهنة. لقد اجتاز السماوات وصار أعلى منها (٤: ١٤؛ ٧: ٢٦؛ ٩: ١١ و٢٣ - ٢٤)، لأنه وصل إلى نفس عَرْش الله. وهناك يقوم بوظيفته الكهنوتية الحقيقية (٨: ١ - ٢)، وفي نفس الوقت يحقق ما جاء في ع. ق ويتفوق عليه.

(ج) وُجدت تأكيدات خاصة ومعينة في رسالتي أفسس وكولوسي. كان المَسِيح موجوداً قبل أن يخلق أي شئ، وهو نفسه لم يُخلق (كو ١: ١٦). وكانَ هُوَ الوسيلة، الوكيل، والهدف مِنَ الخليقة، وبدونه لا يمكن أن يوجد شئ (انظر أيضاً يو ١: ٣). وقد نُبر بشكل خاص على حقيقة أن كُلّ شئ، بما في ذلك القوات السمائية، خُلقت "في المَسِيح" وتصالحه بواسطته (كو ١: ١٥ - ٢٣). والمَسِيح رأس كُلّ السيادات والرئاسات.

وقد اجتاز المَسِيح الممجد كُلّ المجالات السماوية ونزل إلى الأرض. ولقد حطم الحواجز التي أقامتها قوى الشر والتي فصلت الإنسان عن الله (أف ١: ١٠؛ ٤: ٩). وهكذا أيضاً ١: ٢٣؛ ٤: ١٠ تطبق على المَسِيح ما جاء في ع. ق مِنَ أن الرّبّ يملأ السماء والأرض. وهذا نتيجة للفكر الذي ورد في ١: ١٠ (انظر كو ١: ١٦ و٢٠) بأن هدف كُلّ شئ مخلوق أن يتحد بالمَسِيح وألا يكون له وجود مستقل بعيداً عنه. والخليقة تُنسب تماماً للفادي والفداء.

٣. (أ) كلمة *ouranos*، السماء، ترد بصيغة المفرد فقط. ومشيئة الله في أن يخلص، والخلاص الذي عمله يَسُوعَ المَسِيح يحددان الأقوال المتعلقة بالسماء. لقد جاء يَسُوعَ مِنَ السماء ثم عادَ إلى هناك. ومن حيث المبدأ، فإن ابْنُ الإنسان الذي نزل مِنَ السماء، لديه الكثير ليقوله عن الأمور السماوية (*epourania*) وعن خطط الله المستترة هناك. ولكن ليس بمقدور كُلّ إنسان أن يؤمن بهذه الأمور ويفهمها، وعلى ذلك ركز يَسُوعَ على نشاط الله الحالي على الأرض (يو ٣: ١٢ - ١٣ و٣١ - ٣٢).

(ب) يشير بُولُس إلى الهيئة الجسدية للكائنات السماوية - سواء كانت نجوماً أو قوى ملائكية - في ١كو ١٥: ٤٠. المَسِيح، الذي كان قبل الوجود، المقام مِنَ الأمْوَاتِ، والذي سيأتي، هُوَ الإنسان السماوي،

والذي صورته، أي هيئته بالجسد، سيتسلمها المَسِيحِيون عند مجيئه الثاني (١٥: ٤٨ - ٤٩). لقد أجلس الله يَسُوعَ "على يمينه في الأعالي (*ta epourania*، كناية السماء)، وهكذا بارك المَسِيحِيين ببركة روحية (أف ١: ٢٠؛ انظر ١: ٣). ومن الناحية الروحية، لقد قمنا بالفعل مع المَسِيح وأجلسنا معه في السماء (٢: ٦؛ انظر مز ١١٠: ١). وحكمة اللهَ المتنوعة ستعلن للرؤساء والسلاطين في السماء (أف ٣: ١٠)، وهكذا فإن الخلاص الذي حققه يَسُوعَ كانت له أهميته بالنسبة للكون كله. وطبقاً لما جاء في ٢تي ٤: ١٨، فإن مَلَكُوتَ المَسِيح *epouranios*، أي أنه يمتلك سلطاناً ومجداً سماويين، وعلى ذلك فهوَ اسمى مِنَ كُل تجربة أو اضطهاد قد يواجهه الرسول.

انظر أيضاً *anabainō*، يصعد، يزداد (٣٢٦)؛ *anō*، فوق، يصعد، عال (٥٣٩).

٤٠٤٥ (*ousia*، ثروة، ممتلكات) ← ٥٩٧٥.

٤٠٥٠ (*opheiletēs*، المدين، المديون) ← ٤٠٥٣.

٤٠٥١ (*opheilē*، تعهّد، مدينونية) ← ٤٠٥٣.

٤٠٥٢ (*opheilēma*، دين، مدين) ← ٤٠٥٣.

٤٠٥٣ ὀφείλω، ὀφείλω، (*opheilō*)، يدين بكذا لـ، يكون مديناً (٤٠٥٣)؛ ὀφείλημα، (*opheilēma*)، دين، مدين (٤٠٥٢)؛ ὀφειλέτης، (*opheiletēs*)، المدين، المديون (٤٠٥٠)؛ ὄφελον، (*ophelon*)، ليت (٤٠٥٤)؛ ὀφειλή، (*opheilē*)، تعهد، مدينونية (٤٠٥١).

ث ي&ع. ق ١. (أ) هذه الكَلِمَةَ ومشتقاتها والتي تكونت مِنَ الجذر *opheil*، تنتمي أساسا إلى مجال القانون وحين تتصل بالمفعول فإن كلمة *opheilō* تعني أن يكون مديناً لأحد بشيِ ما، مثل؛ نقود، وحين تُستعمل المصدر، يصبح المعنى يكون مديناً. والـ *opheiletēs* هُوَ الدائن، أو شخص عليه التزام بأن ينجز شيئاً. كلمة *opheilē* (وهي نادرة) والأكثر شيوعاً *opheilēma* تشير إلى دين، ولاسيما ذي طبيعة مالية. *ophelon* (وهي أساساً an aor. part، of *opheilō* مع إضافة *estin* [is] تصبح التعبير الفعال: ليت .. لو أن ... كنت أتمنى ..

(ب) هناك التزام أدبي أيضاً سواء مِنَ ناحية الناس أو مِنَ ناحية قوانين الدولة. وهكذا فإن الجاني قد يُعاقب بدفع تعويض للطرف الذي لحقه الأذى (المتضرر) وانتهاك القوانين الإلهية، وتجاهل الشكر على إحسانات الآلهة يجعل البشر مدينين، ومطلوب منهم عمل كفاري.

٢. (أ) ترد كلمة *opheilō* في سب ٢٢ مرة فقط (١٠ مرات في كتب الأبوكريفا) سواء في صيغة التمني *ophelon* (مثل؛، عد ١٤: ٢ = سب ١٤: ٣؛ ٢٠: ٣)، أو بالارتباط مع قانون الدين (مثل؛، ٢٤: ٢؛ حز ١٨: ٧). وفي تث ١٥: ٢ نُظرت القروض بطريقة تجعل الناموس المقدس في إسْرَائِيل - على عكس مِنَ الأمم الأخرى في الشرق الأدنى القديم، لا يجعل الديون المالية قائمة طوال الحَيَاةَ. بل على الدائن أن يلغيها كُل سبع سنوات. والترتيبات الخاصة بالرهن (*opheilēma*) في تث ٢٤: ١٠ له طبيعة إنسانية ملحوظة (انظر ١مك ١٠: ٤٣؛ ١٣: ٣٩).

(ب) لم يستغل ع. ق مفهوم الدين القانوني لكي يصف التزاماً نحو الرّبّ. وهذا مرده حقيقة أن علاقة الإنسان بالله في ع. ق لم يكن يُنظر إليها على أنها مثل الاتفاق التجاري الذي يُعقد بين شركاء، بل إطاعة مشيئته (انظر *dei*، ١٢٥٦).

وكان الوضع مختلفاً في اليهودية في فترة ما بعد العهدين، حيث أصبحت *opheilō* تعني ينتهي به الأمر إلى وضع سئ للغاية (بسبب ما هُوَ مطلوب منه). أي يصبح مذنباً، معرضاً للعقوبة، (ومن الناحية العملية) يصبح مديناً *opheilēma* تشير إلى التأخير في السداد بالنسبة لدين، التزام ما. وفي هَذا السياق لم يعد يُنظر إلى الخَطِيَّة بعد على أنها عصيان جوهري، بل كدين غير مسددن يمكن للمرء أن يعوض عنه بوسائل مناسبة.

ع. ج *opheilō* تُستعمل هذه الكَلِمَة بصفة أساسيين في مجموعتين كُل منهما لها سياقها الخاص بها: لتعيين علاقتنا بالله (في الأناجيل وبصفة خاصة إنجيل متى)، وكمفهوم paraenetic (في الرسائل ولا سيما رسائل بُولُس).

١. مِنَ وجهة نظر فعلية كان يَسُوعَ يتحدث عن البشر باعتبارهم مدينين لله مثل اليهودية. ولكن الاختلاف يتمثل في حقيقة أن يَسُوعَ - على العكس مِنَ اليهودية - لم يتناول مسألة العلاقة الحقيقية، بل تحدث عن مثال يصور علاقتنا بالله. وهكذا، فإن مفهوم الدين (*opheilēma*) ربطه يَسُوعَ ليس بإنجازات أو متطلبات تتعلق بسداد المتأخرات، بل ربطه بالمغفرة (← ٩١٨، *aphesis* ← *aphiēmi*).

(أ) وقد توضح هذان الاختلافان في مثل العبد القاسي (مت ١٨: ٢٣ - ٢٥). وصورة الدائن والمدين (*opheiletēs*) تكشف عن اتكالنا على الله ومسئوليتنا أمامه وأنه هُوَ الذي سيسوي الحسابات مع عبيده (١٨: ٢٣). ومبلغ الدين الخيالي (عشرة آلاف وزنة) يشير إلى دين لا يمكن وجود أمل في سداده، إنما هُوَ مِنَ البداية، ذكر كتلميح إلى أمر خطير. لا يمكن إلغاؤه إلا على أساس رحمة الدائن. غير أن المثل يكشف أيضاً عن واجبنا (١٨: ٣٣؛ *del*، ١٢٥٦). واستناداً إلى الدين الكبير الذي غفره الله لنا، مِنَ واجبنا نحن أيضاً أن نغفر بعضنا بعضاً الديون الصغيرة المستحقة لنا.

(ب) وثمة أمر مماثل عُرض في مثل المدينين الذي ذكره لوقا في إطار قصة المرأة الخاطئة (لو ٧: ٤١ - ٤٣) لكي يبين العلاقة بين درجة الحب الكثير أو الأقل ودرجة الدين الكبير أو الصغير والذي غُفر (انظر أيضاً ١٦: ٥ - ٧).

(ج) كلمة *opheilēma* في مت ٦: ١٢ معناها دين (كناية عن الخَطِيَّة. وهذه الطلبة الخامسة مِنَ الصلاة الربانية تشدد على بيان التشابه بين غفران الله للديون، واستعداد البشر للغفران. وغفران البشر يُعد صدى والتزاماً للمغفرة التي نالها البشر (انظر ٦: ١٤ - ١٥).

٢. كلمة *opheilō* في رسائل ع. ج تشير وبشكل بارز إلى المعنى الإيجابي للمسئولية التي نجمت عن انتمائنا للمسيح. ويستخدم بُولُس في رو ١٣: ٨ المعنى المزدوج لكلمة *opheilō* لينصح قراءه بالمحبة التي تعد مهمة وديناً للقريب وهو دين لا يمكن سداده على الإطلاق. وفي ١٥: ١ - ٣ نجد أن العلاقة بين اللالتزامات الأخلاقية، والقاعدة وضعهما لنا المَسِيح عملياً أصبحت واضحة تماماً: "فيجب علينا [*opheilomen*] نحن الأقوياء أن نحتمل أضعاف الضعفاء ولا نرضي أنفسنا ... لأن المَسِيح أيضاً لم يرض نفسه ...".

في ١كو ١١: ٧ و١٠ يتكلم بُولُس عن واجب تلميذ المَسِيح في الكَنِيسَة، وفي ٢كو ١٢: ١٤ يتكلم عن مسئولية الوالدين. وفي ١يو ٤: ١١ يتكلم يوحنا كذلك عن المحبة الأخوية، وفي ٣: ١٦ عن التضحية بالنفس. وهذه الأفكار لُخصت في ٢: ٦: "مِنَ قال إنه ثابت فيه ينبغي [*opheilei*] أنه كما سلك ذاك هكذا يسلك هُوَ أيضاً". وهو يستخدم كلمة *opheilō* بالتوازي مع *prepei* و*dei*، كي يبرز القصد الإلهي مما لحق بيَسُوعَ (٢: ١٧؛ انظر ٢: ١ و١٠؛ انظر أيضاً ٥: ٣).

٣. أداة التمني *ophelon* وردت فقط في كتابات بُولُس (١كو ٤: ٨؛ ٢كو ١١: ١؛ غل ٥: ١٢)، وفي رؤ ٣: ١٥. وكلمة *opheilē* ترد بمعنى دين مالي في مت ١٨: ٣٢، وبمعنى ديون مدينة في رو ١٣: ٧، والوصية بالعلاقات الجنسية في ١كو ٧: ٣. وردت *opheiletēs*

بمعنى مدين (مت ٦: ١٢) وبمعنى شخص عليه التزام (بُولُسُ في رو ١: ١٤) نحو الإرسالية العالمية. في غل ٥: ٣ تعبر عن الالتزام بالعمل بكل الناموس بالنسبة للشخص الذي يختتن. وعلى النقيض مِنَ ذلك، تتحدث رو ٨: ١٢ عن مؤمنين بأنهم "مديونون" - ولكن ليس لطبيعة الإنسان الخاطئة (للجسد)، و١٥: ٢٧ تتحدث عما يدين به المؤمنون الأمميون للمؤمنين اليهود.

انظر أيضاً *anankē*، إلزام، إضطرار (٣٤٠)؛ *dei*، مِنَ الضروري، يجب أن، ينبغي (١٢٥٦)؛ *prepō*، يكون ملائماً، يليق أو مُناسب (٤٥٦٠).

٤٠٥٤ (*ophelon*، ليت) ← ٤٠٥٣.

٤٠٥٧ (*ophthalmos*، عين) ← ٣٩٧٢.

٤٠٥٨ ὄφις، ὄφις، (*ophis*)، ثعبان، حية (٤٠٥٨).

ث ي&ع. ق ١. موقف الإنسان مِنَ الحية كان دائماً يتأرجح بين الشئ ونقيضه. فمن ناحية، نُظر إليها على أنها حيوان غريب يهدد حياتهم، وأنها مليئة بالمكر والخداع والشر. ومن الناحية الأخرى، بسبب قربها مِنَ الأرض ومن المياه التي تحت الأرض، فقد رُبط بينها وبين آلهة العالم السفلي وقوتهم على منح الحَيَاةُ وتجديدها. كما أنها كانت أيضاً رمزاً للآلهة الذين يمنحون الشفاء. وهكذا، أصبحت رمزاً للأرض نفسها، والتي تعطي الحَيَاةُ ثم تستردها ثانية.

٢. ترد كلمة *ophis*، ٣٧ مرة في سب. في تك ٣، قُدمت على أنها تمتع بذكاء خارق، وأنها حيوان خبيث قادت البشرية إلى العصيان. ثم إن هَذَا الكائن الغامض هي التي كانت السبب في دخول الشر إلى العالم، الذي خلقه الله على وجه حسن. في عد ٢١، كان عقاب تذمر الإِسْرَائِيلِيين على الله وعلى موسى أن ضُربوا بالحيات المميتة. ولكن الرَّبّ في نعمته عاد ثانية إلى شعبه، وكل مِنَ كان ينظر إلى الحية النحاسية كان يخلص. وعلى أساس ما جاء في ٢مل ١٨: ٤، أن هذه الحية النحاسية ظلت موجودة حتى أيام حزقيا، والذي حطمها لأن الشعب كانوا يبخرون لها.

وفي الكتابات اليهودية اللاحقة أصبحت الحية أداة الشر الراسخة التي يستخدمها الشَّيْطَانَ، بل إنها وُصفت بأنها مثله. وأحياناً كانوا يصفونها بأنها ملاك الْمَوْتِ. وتتضمن هذه الكتابات تخمينات عن الأهداف التي دفعت الحية وهي في جنة عدن أن تهاجم الإنسان، فهل كان ذلك دافعه الحسد، الشهوة الجنسية، أو الرغبة في حكم العالم.

ع. ج في إدانة يَسُوعَ للكتبة والْفَرِّيسِيِّينَ في مت ٢٣: ٣٣ (انظر ٣: ٧) وصفهم بأنهم "حيّات" وذلك بسبب شرهم وعزوفهم عن التوبة، وربما كانت هذه إشارة إلى صلتهم بالشَّيْطَانَ. وقد هددهم بدينونة جهنم (← ١١٤٧، *geenna*). وفي دعوته إلى الصلاة بإيمان، أكد يَسُوعَ أنه ما مِنَ أب يعطي ابنه حيّة بدلاً مِنَ السمكة التي طلبها (٧: ١٠؛ لو ١١: ١١)، أي يعطيه شيئاً شريراً وخطراً بدلاً مِنَ الطعام. فكم بالحري يعطي الله ما هُوَ خير وحسن حين يسأله تلاميذه. وما جاء في تك ٣: ١؛ نش ٥: ٢؛ ٦: ٩، يشكل خلفية النصيحة التي قد تبدو متناقضة والخاصة بالحكمة والبساطة والتي جاءت في مت ١٠: ١٦.

ولأن الشَّيْطَانَ قد نُحر فمن ثم أُعطي التلاميذ سلطاناً أن يدوسوا الحيّات والعقارب، والتي هي أدوات في يد الشَّيْطَانَ (لو ١٠: ١٩؛ انظر مز ٩١: ١٣؛ مر ١٦: ١٨؛ انظر أيضاً أع ٢٨: ١ - ٦، والتي تستخدم كلمة *echidna*، أفعى).

في رؤ ٩: ١٩ كان لخيل الفرسان الشَّيْطَانية أذناب شبه الحيات، وبها يعملون الأذى. في ١٢: ٩؛ ٢٠: ٢، الحية تذكرنا بما جاء في تك ٣، بأنها شَيْطَانَ (← ١٥٣٢، *drakōn*). وقصة سفر التكوين، ذُكرت أيضاً في ٢كو ١١: ٣، حيث حُذرت الْكَنِيسَةِ مِنَ سماع الاقتراحات التي يوسوس بها الشَّيْطَانَ، وبذلك يضلها ويبعدها عن الإخلاص التام للمسيح والثقة فيه. يو ٣: ١٤ - ١٥ تعود بنا إلى ما جاء في عد ٢١: ٨ - ٩: كما أن النظر إلى الحية النحاسية التي كانت تُرفع على راية كانت تحقق الخلاص، هكذا أيضاً الإِيمَانِ يخلص كُل مِنَ ينظر إلى ابْنُ الإنسان الذي رُفع على الصليب، وعلى عَرْشِ الله.

انظر أيضاً *drakōn*، تنين (١٥٣٢).

٤٠٦٣ ὄχλος، ὄχλος، (*ochlos*)، حشد مِنَ الناس، جمهور، العامة، الغوغاء (٤٠٦٣).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *ochlos* تعني جمعاً مِنَ الناس، جمهور كبير، العامة، وذلك بالتباين مع الناس كأفراد، وبصفة خاصة على النقيض مِنَ النبلاء، أو أصحاب المراتب العالية، بمعنى عامة الناس، أو جماهير الطبقات العاملة. وفي الناحية العسكرية الْكَلِمَةَ تعني: سريّة، فرقة، جيش.

٢. في سب ترد كلمة *ochlos*، ٦٠ مرة تقريباً بمعنى جمهور (١مل ٢٠: ١٣ = سب ٢١: ٣١)، جيش (عد ٢٠: ٢٠؛ حز ١٧: ١٧)، شعب (إر ٣٨: ١ = سب ٤٥: ١؛ دا ٣: ٤)، جمع كبير (إر ٣١: ٨ = سب ٣٨: ٨)، أو جماعة كبيرة مِنَ الشعب (حز ١٦: ٤٠؛ ٢٣: ٢٤). وأحياناً تأتي مع مترادفات مثل *laos*، (← ٣٢٩٥)، أو *ethnos*، (← ١٦٢٠).

ع. ج ترد كلمة *ochlos* في ع. ج ١٧٤ مرة، مِنَ بينها ٤ مرات في سفر الرؤيا، والباقي كله في الأناجيل وسفر أعمال الرسل. في مر ١٤: ٤٣، جاءت الْكَلِمَةَ بمعنى جمع كثير مسلح للقبض على يَسُوعَ، ولكنهم دائماً حشد غير منظم مِنَ الناس ليست لهم صفات معينة. ولقد جاءت جموع لتسمع يوحنا المعمدان (لو ٣: ٧ و١٠)، أو يَسُوعَ (مت ٤: ٢٥؛ ٥: ١). وهؤلاء الناس على وجه الخصوص - والذين ليس لديهم شئ معين ليقدموه - هم الذين وجه يَسُوعَ لهم تَعْلِيمَه وتعاطفه (٩: ٣٣)، كما أمدهم بالطعام (١٤: ١٩؛ لو ٩: ١٦؛ يو ٦: ٥). والعكس مِنَ هؤلاء تمثله الطبقات الحاكمة، والْفَرِّيسِيِّينَ والكتبة، الذين كانوا يحتقرون الـ *ochlos* باعتبارهم جماهير جاهلة لا يحفظون الناموس. وهؤلاء المتغطرسون كانوا ينظرون إلى العامة على أنهم ملعونون.

في يو ٧: ٤٩، لا ريب أن كلمة *ochlos* تشير إلى "الشعب الذي لا يفهم". وفي فترة ما قبل السبي، كان عامة الشعب هم المواطنون الذين يتمتعون بحقوق المواطنة الكاملة، وكانوا يُستدعون للخدمة العسكرية. غير أنه في فترة ما بعد السبي كان يُقصد بها السكان الأجانب أو المختلطين وذلك للتفرقة بينهم وبين المسبيين العائدين. وأصبحت كلمة *ochlos* تشير إلى سوء استعمال السلطة، وتراخ في تطبيق الناموس. ويَسُوعَ، ومن بعده بُولُسُ، اتُّهموا بأنهم يقودون الـ *ochlos* إلى الضلال (يو ٧: ١٢؛ أع ١٩: ٢٦) أي يزيغونهم.

تراجع هيرودس أنتيباس عن قتل يوحنا المعمدان لأنه كان يخشى الـ *ochlos* (مت ١٤: ١٥). وهكذا الطبقة الحاكمة أيضاً كانت تخشى الـ *ochlos* ولم يجرؤوا على إلقاء القبض على يَسُوعَ (٢١: ٢٦ و٤٦)، ولكنهم في وقت لاحق أثاروا الجموع عليه (٢٧: ٢٠). ولقد تصرف بيلاطس تحت ضغط مِنَ الـ *ochlos* (مر ١٥: ١٥). وكان يَسُوعَ يقول أمثلة للـ *ochlos* (مت ١٣: ٣٤). وكان له جمهور كثير مِنَ التلاميذ (لو ٦: ١٧؛ انظر أع ١: ١٥). ولقد ذَهَب جمع كثير مِنَ الناس ليروا يَسُوعَ ولعازر (يو ١٢: ٩). وأمام عَرْشِ الله والحمل يقف جمع مِنَ *ochlos* (رؤ ٧: ٩). وفي ١٧: ١٥ جاءت الْكَلِمَةَ بمعنى شعوب.

انظر أيضاً *dēmos*، شعب، عامة الناس، حشد، جمعية شعبية (٧٥٢٢)؛ *ethnos*، أمةُ ، شعب، وثنيون، أممين (١٦٢٠)؛

laos، شعب (٥٢٩٥)؛ *polis*، مدينة، دولة المدينة (٤٤٨٤).

٤٠٦٦ (*opsarion*، سمك للأكل [بالخبز]) ← ٢٧١٦.

٤٠٦٩ (*opsimos*، متأخر [مطر]) ← ٨٤٧.

٤٠٧٢ ὀψώνιον، ὀψώνιον، (*opsōnion*)، أجرة، نفقة (٤٠٧٢).

ث ي&ع. ق كلمة *opsōnion* تشير إلى النقود التي يحتاجها الإنسان لشراء الطعام (١ إسد ٤: ٥٦). وفي صيغة الجمع تشير بصفة خاصة إلى المبلغ الذي يتقاضاه الجندي للإعالة والذي يتسلمه زيادة على المؤونة الطبيعية. وأخيراً، فهي تعني الأجور بصفة عامة (١مك ٣: ٢٨؛ ١٤: ٣٢). وأحياناً يُقصد بها مرتبات موظفي الحكومة. وهكذا فإن *opsōnion*، تشير إلى المبلغ المستحق للشخص. وهي أدنى أجر للإعاشة وليست مكافأة نظير عمل تم إنجازه.

ع. ج ١. ترد *opsōnion*، ٤ مرات في ع. ج. ويوحي يوحنا المعمدان الجنود بألا يأخذوا بأكثر مِنَ علائفهم (أجورهم) (لو ٣: ١٤).

٢. في ١كو ٩: ٧ يستخدم بُولُسُ صيغة الجمع للإشارة إلى الدعم الذي يستحقه مِنَ الكنائس المختلفة كمكافأة على عمله الكرازي (انظر ٢كو ١١: ٨). وهذه ليست إشارة إلى مرتب الجنود فحسب، مشبهاً عمله التبشيري بالخدمة العسكرية، بل وتشير أيضاً إلى الْحَقّ القانوني للرسول قبل شعب الْكَنِيسَةِ. وتخلي بُولُسُ عن *opsōnion*، يبرز أن موهبة نعمة الله لا تكلف شيئاً، تماماً مثلما قُدمت للجميع أثناء الكرازة الرسولية دون أية شروط.

٣. وعلى أساس ما جاء في رو ٦: ٢٣، أن للخطية أجرة، هي الْمَوْتِ. الْخَطِيَّة تعد بالْحَيَاةُ ولكنها تعطي الْمَوْتِ. وهذا الْمَوْتِ لا يبدأ فقط مع نهاية الْحَيَاةُ الزمنية، بل هي الدفعة الجارية التي تسلمناها بالفعل. وهي الْحَقّ الوحيد الذي بمقدورنا المطالبة به كخطاة. غير أنه مقابل هَذَا الْحَقّ تأتي عطية النعمة مِنَ الله، والتي نحصل عليها بخدمته (٣: ٢٣/ب). ومع ذلك، ليس بمقدور أحد في خدمة الله أن يطالب بأي شئ كحق مستحق، لأنه (إن كان رجلاً أو امرأة) يأخذ حَيَاةُ أَبَدِيَّةُ كهبة مجانية مِنَ الله.

انظر أيضاً *apodidōmi*، يعطي، يهب، يُعيد، يوفي، يبيع، يهب المستحق، مكافأة (٦٢٥)؛ *kerdos*، مكسب، ربح (٣٠٤٦)؛ *misthos*، أجر، أجرة، مكافأة (٥٦٥٥).

Π *pi*

٤٠٧٧ (*pathēma*، مُعاناة، مأساة، سوء حظ) ← ٤٢٤٨.

٤٠٧٨ (*pathētos*، خاضع للآلام، يؤلم) ←٤٢٤٨.

٤٠٧٩ (*pathos*، آلام، مُعاناة، هوى) ← ٤٢٤٨.

٤٠٨٠ (*paidagōgos*، مؤدب، مُرشد، وصي) ← ٤٠٨٤.

٤٠٨١ (*paidarion*، ولد صغير، طفل، صبي) ←٤٠٩٠.

٤٠٨٢ (*paideia*، تربية، تدريب، تَعْلِيمَ، إنضباط) ←٤٠٨٤.

٤٠٨٣ (*paideutēs*، مُدرب، مُعلّم) ←٤٠٨٤

٤٠٨٤ παιδεύω، παδεύω، (*paideuō*) يُربّ، يُوجّهُ، يُعلّمِ، يُؤدّب، يتهذب (٤٠٨٤)؛ παδεία، (*paideia*) تربية، تدريب، تَعْلِيمَ، إنضباط (٤٠٨٢)؛ παιδευτής، (*paideutēs*)، مُدرب، مُعلم (٤٠٨٣)؛ παιδαγωγός، (*paidagōgos*)، مؤدب، مُرشد، وصي، إنْسَانٍ (عادة عبد) يعهد إليه الاهتمام بالأولاد (٤٠٨٠).

ث ي & ع.ق ١. (أ) الجذر الأساسي لفئة هذه الْكُلْمة هو*pais*، طفل، ولد (←٤٠٩٠)، ومِنَ ثم فإن معنى *paideuō* هُوَ أن تكون مع طفل أو ولد، ومِنَ ثم تربيته، تَعْلِيمَه، وتثقيفه، وتدريسه، وقد اشتُقَ مِنَه الاسم *paideia*، والذي يرجع تاريخ استخدامه إلى القرن ٦ ق.م. بمعنى تَعْلِيمَ والتي تفيد ضمناً معنى تطوير عملية التَعْلِيمَ أي التنمية الثقافة. وقد تم التوسع فِي استخدام الْكلمة، فِيما بعد، لتشمل تَعْلِيمَ البالغين أيضاً، وأستخدمت بصفة عامة لتعني التدريب العلمي. ومِنَ المشتقات الأخرى *paidagōgos*، أي الشخص المسئول عَنْ الأولاد، *paidagōgos* القيم عليهم، أو المعلم (يُشار بها عادة إلى العبيد)، وَ *paideutēs*، وتعني معلم وَ مربي.

(ب) وعَلَى الرغم مَنْ أن كَلِمَةِ *paideuō* لم تكن تُستعمل، إلا أن التربية والمثل العليا للتربية والثقافة لكل جيل جديد وللتقاليد الأخلاقية والقانونية عَنْ طريق المثال والتقليد كانت لَهُما أهميتهما. ولعل السوفسطائيين كانوا أول مَنْ شددوا بصفة دائمة عَلَى المساواة ومِنَ ثم عَلَى قابلية النّاس أجمعين للتربية والتَعْلِيمَ. وعَلَى ذلك كانوا يقيمون حلقات دراسية تلقى فِيها المحاضرات، التي يمكن أن يحضرها أي شخص بمقدوره دفع المصروفات. وعَلَى النقيض مَنْ المبدأ الأساسي الّذِي كان يتّبعه السفسطائيون نجد أن سقراط كان يتبنى مبدأ الصَالِح *agathon*، والذي يمكن أن يظهر عَنْ طريق دراسة المرء ونموّه فِيّ الحكمة والمعرفة مَنْ خلال المحادثة التي تهدف توجيه الذهن.

أمّا بالنسبة لأفلاطون، فإن التَعْلِيمَ هُوَ الطّريقَ الوحيد والممكن للتغلب عَلَى الظلم والجور، وإيجاد دولة مثالية وعادلة. وأساس ذلك هُوَ التربية الموسيقية والرياضية. وبالنظر إلى أن الأطفال ينتمونِ إلى الدولة وليس إلى والديهم، فمِنَ ثم يتوجب أنِ يكون التَعْلِيمَ إلزامياً. وبالنسبة للنخبة التي تصلح لأن تحكم، يوجد أيضاً تدريب تدريجي عَلَى التفكير الفلسفي، والذي يرمي إلى إنهاض ذاكرة الفرد، والموجودة بالفعل، مَنْ ناحية الأفكار المتعلقة بالْحَقِيقَة ونماذجها الأساسية. وكان الْهَدف مَنْ التربية والتَعْلِيمَ، بحَسَبَ فكر أرسطو، المواطن المثقف مَنْ الناحيتين الجمالية والأخلاقية. وكان للنصائح والعادة دورهما فِي هذا. ولم يضمِنَ أرسطو العلوم كجزء مَنْ التربية. وفِي فترة ع. ج الْهَلينينة، كان النموذج المثالي عند الرواقيين للقائد المسئول أمام نفسه وضَميره لَهُ أهميته القصوى فِي دوائر المثقفين.

وخلاصة القول، إنه حيثما كان يسود مفهوم التَعْلِيمَ، كان الإنْسَانُ هُوَ الّذِي يشغل المركز الأساسي، بالنظر إلى أن الإنْسَانُ هُوَ المخلوق الّذِي أعطي عقلاً وبذلك أصبح قابلاً للتَعْلِيمَ والثقافة. والتربية تهدف إلى إيجاد شخص كامل، بمعنى الشخص الّذِي بمقدوره ممارسة *aretē* (الفضيلة). واليونانيون، عَلَى وجه العموم، لم يفهموا عَلَى الإطلاق مبدأ التربية بالمعنى الّذِي يفهمه معتنقوا مبدأ الْكَمْال. أمّا المفاهِيم التي مَنْ قبيل القدر، الالوهِيَة، و(فِي وقت لاحَقّ) المصادفة، والْحُرِّيَةِ الشخصية، كان لَهُا تأثير أكثر مَنْ اللازم عَلَى الْفكر اليوناني.

٢. *paideuō*، (٨٤ مرة فِي سب) وقد استخدمت ٤١ مرة للكَلِمَةِ العبرية *yāsar* (غالباً piel) بمعنى يؤدب، يقدم، يصحح. أمّا الاسم *paideia* (١٠٣مرة فِي سب)، يرد ٣٧ مرة بمعنى *mûsār* أي تأديب وتقويم. وترد هذه الْكُلْمات، خاصة فِي أغلب الأحيانِ فِي المزامير والأمثال وسفر يشوع بن سيراخ.

(أ) ويشهد ع. ق عَلَى إعلاَنِ اللهُ عَنْ ذاته لإسْرَائِيلَ وتدخلَهُ فِي حَيَاةِ شعبه المختار. وفِي مقابل محبته لَهُم وعنايته بهم، يتوقع مِنهم الله أن يتقوا فِيه ويطيعوه، وأن يقدموا صورةِ لقداسته. وبالنظر إلى الازعاج الّذِي لاقاه اللهُ مَنْ شعبه، فمِنَ ثم اضطر إلى أن يتخذ قِبلَهُم إجراءات تاديبية أو عقابية (*mûsār/yāsar*) صارمة. غير أن الله لا يو... بغية تحَقِيق المثالية. وهو يَطْلُبُ مَنْ شعبه أن يبدي أمانته مَنْ نحو... حيث تكون نابعة مَنْ ثقتهم فِيه، ومِنَ استعداد دائم للاستماع والانصات لَهُ بإخلاص ناجم عَنْ طاعتهم لكلمته.

وإسْرَائِيلَ كامة عُرفت فِي الأساس بأنها خاضعة لتأديب اللهُ (تث ٤: ٣٦؛ ٨: ٥؛ هُوَ ٧: ١٢؛ ١٠: ١٠)، غير أنه فِي وقت لاحَقّ، فِي الحكمة المثلية، كان هَذَا التأديب بالأكثر مسألة تَعْلِيمَ إلَهِيّ للشخص (أم ٣: ١١؛ ١٥: ٣٣ = سب ١٦: ٤٤ سي ١٨: ١٤). وهذا التَعْلِيمَ الّذِي كانت إسْرَائِيلَ تحاول دوماً الْهرب مِنْها، كان يشارك فِيها وبنفس القدر جَمِيعُ أفراد الأمة. وهكذا لم يكن هناك تَعْلِيمَ ديني مستقل للصغار. فالرّبّ هُوَ الّذِي يعلم، ويربي النشئ يَتِمّ ذلك ضمِنَ نطاق عمل هَذَا الإلَهُ، الّذِي يؤدب فِي محبة ويعاقب مَنْ أجل تمرد شعبه.

والْكُلْمتين العبريتين *mûsār/yāsar* تشير أولياً إلى التأديب الّذِي يؤدب به الأب ابْنَه (تث ٢١: ١٨؛ أم ١٣: ٢٤؛ ١٩: ١٨؛ ٢٣: ١٣؛ ٢٩: ١٧)، الأمر الّذِي يسمح به اللهُ بالنسبة لعبده مَنْ أجل خلاص شعبه (أش ٥٣: ٥). وهكذا نجد فِي تث ١١: ٢ أن *paideia* (تأديب الرّبّ) يقصد به إرشاده ومعاملاته التأديبية مع إسْرَائِيلَ فِي التاريخ. وبسبب الْخَطِيّة نراه يؤدب ويعاقب (لا ٢٦: ١٨ و٢٨)، ولكنه يفعل ذلك دائماً "بالْحَقّ" (إر ١٠: ٢٤؛ ٤٦: ٢٨ = ٢٦: ٢٨ سب). وبوسعنا أن نتقبل تأديبه، أو نحتقره، نحبه أو نكرهه (مز ٥٠: ١٧؛ أم ١٢: ١؛ إر ٥: ٣).

ونلاحظ فِي أم تغييراً تدريجياً مَنْ عملية التأديب التي نتيجتها أي "التَعْلِيمَ" ما يجب أن يتعلمه الفرد (ا: ٢)، واقتناؤه وعدم التفريط فِيه (٢٣: ٢٣). بيد أن اللهُ، وليس الطفل، أو المثال الأساسي دائماً، وهو الّذِي يشكل مضمونه. فهدفه التربوي هُوَ قيادة شعبه لمعرفة أنهم مدينون بوجودهم لإرادة يهوه وحده المُخلص، وعَلَى ذلك فهم مدينون

بطاعة مؤدبهم الإلَهِيّ (تث ٨: ١ - ٦).

إذاً، كيف سارت عملية تأديب الصغار فِي إِسْرَائِيلَ؟ اللهُ يأمرهم بإطاعة والديهم، والّذِينَ يأتون فِي المرتبة الثانيَة مَنْ بعده مَنْ حيث الأهمية. وكان الأب يقوم بدور الكاهن بالنسبة لعائلته، حيث يُسلم للعائلة التقليد ونَامُوس الله أيضاً (قا؛ تث ٦: ٦ - ٩). وبمقدوره أن يقوم بذلك رداً عَلَى الأسئلة التي يطرحها أولاده (خر ١٢: ٢٦ - ٢٧)، ورده ما هُوَ إلا اعتراف بعمل الله مَنْ أجل خلاص إِسْرَائِيلَ. ويُقال هَذَا للأولاد لَيْسَ بالكَلِمات فحَسْبَ، بَلْ وبواسطة رموز رائعة عَلَى شكل أحجار تذكارية (يش ٤: ٦ - ٧، ٢١ - ٢٤). ولا يتضمنَ ع. ق نظرية تَعْلِيمَ للمؤسسات التَعْلِيمِية خاصة، بيد أن الصغار يتعودون عَلَى حَيَاة الأمة، التي تخضع لتأديب الرّبّ بمحبته. وعن طريق المشاهدة والإصغاء، يدخلون إلى ميراث أسلافهم. أولئك الّذِينَ يحسنون السمع تماماً فيطيعون.

وفِي الأدب الحكمي، نجد ميلاً إلى الحكمة الأخلاقية والتهذيبية. والهُدف مَنْ التَعْلِيمَ هنا هُوَ الحكمة (أم ١: ٤؛ ٨: ٣٣)، والتي ترى فِي عمق الأمُور نظاماً سائداً يخضع لَهُ الحكماء. والفعل *paideuō* فِي سب يظل أقرب إلى المعنى للفعل "يؤدب" فِي ع. ق، عَلَى الرغم مَنْ أن الاسم *paideia* يميل بالأكثر نحو الفكر الهُلِيني عَنْ التَعْلِيمَ؛ بالرغم مَنْ أن المثالية التربوية قد أصبحت موجودة فِي إِسْرَائِيلَ، إلا أن النقطة المرجعية تظل فِي إعْلاَنِ اللهِ ووصاياه. وفِي دعوة إِسْرَائِيلَ لحفظ وصايا الله فيما كانوا يدخلون أرض الموعد (تث ١١: ٢)، فَإنّهُ كان يدعوهم إلى التأمل فِي معاملات الرّبّ يهوه السابقة معهم، وهم بذلك يقدمون تعبير *paideia kyriou* "تأديب الرّبّ".

وفِي اليهودية الفلسطينية، كان التَعْلِيمَ لا يزال مرتبطاً بشكل وثيق بـ ع. ق، وكان يهدف إلى إيجاد شخص يطيع مشيئة الله، ولا سيما بحَسْبَ ما جاء فِي النّامُوس. وفِي الفترة التي أعقبت الخروج، أصبح هَذَا الأمر أكثر فأكثر موقف مطلق عَلَى إِسْرَائِيلَ كموقف أبدي، ويشكل أساس علاقة الشعب باللهِ. وفكرة التَعْلِيمَ هذه تم التعبير الكلاسيكي عنها فِي المدارس الرّبانية، حيث تُدرس التوراة. وعَلَى النقيض مَنْ ذلك تأثر التَعْلِيمَ فِي اليهودية الهُلِينية تأثيراً قوياً بالأفكار اليونانية. ويماثل هَذَا ما نجده فِي مدارس الاسكندرية الفلسفية، والذي يُعد "فيلو" ممثلُها الرئيسي.

ع.ج ١. ترد فئة هذه الكَلِمات ٢٤ مرة فِي ع. ج. (أ) تُستخدم *paideuō* وهِيَ ترد مرتين، بمعنى يُعلم، يؤدب: فموسى قد تأدب بالحكمة المصرية (أع ٧: ٢٢) وتهذب بُولُسَ مُؤدباً عِنْدَ رِجْلَيْ غَمَالاَئِيلَ (٢٢: ٣).

(ب) استُخدمت كَلِمَة *paideuō* أيضاً مرتين بمعنى يُعذّب، يضرب بالسوط، يعاقب (لو ٢٣: ١٦، ٢٢). ولم يعد مَنْ الممكن بعد تحديد ما إذا كانت الإشارة هنا، كَمَا هُوَ الحال فِي أجزاء كثيرة مَنْ قصة الآلام، كانت تشير إلى نبوة ع. ق (إش ٥٣: ٥)، أو ما إذا كانت *paideuō* هنا قد أخذت ببساطة مَنْ الاستخدام اليوناني الشائع.

٢. (أ) ومفهوم تأديب اللهُ تعَرّض لتطور حاسم آخَرَ فِي اليهودية، مع فكرة أن تأديب الله ويده الحانية سوف تُختبر فِي الآلام (ومثال عَلَى ذلك: يه ٨: ٢٥ - ٢٧؛ ٢مك ٦: ١٢- ١٧، مزسل ٣: ٤؛ ١٣: ٩). ونجد إشارات لِهذه الفكرة حَتّى فِي ع. ق (ومثال عَلَى ذلك: تث ٨: ٥؛ ١١: ٢؛ ٢صم ٧: ١٤ - ١٥).

(ب) وهذه النظرة لتأديب الرّبّ عَلَى أنه مَنْ عمل محبته بغية حفظ الشعب مَنْ الدّيْنُونَة الأخيرة نجدها فِي عب ١٢: ٥ - ٦ (والذي يقتبس مَنْ أم ٣: ١١- ١٢). و"تأديب الرّبّ" علامة عَلَى محبته، وعَلَى ذلك، لا يشكل أي سبب لخسران الشجاعة. وهذا الاقتباس الكتابي تبعته مناقشة فِي عب ١٢: ٧ - ١١، فاللهُ هُوَ المؤدب لشعبه. وأسلوب تأديبه توضح بتنشئة الإِنْسَانُ، الأمر الّذِي يُعد انعكاساً ضعيفاً لِهَذا التأديب.

فاللهُ هُوَ الآب الّذِي يؤدب مَنْ يحبه، كي يحفظنا فِي منزلة كوننا أولاده ولِكَيْ يدفع أولاده إلى الالتفات والعودة إلى البيت. وبوسعنا مقاومة هَذَا التأديب، وأن نتحدى اللهَ، وأن نشكك فِي محبته الأبوية (١٢: ٦)، وعَلَى الرغم مَنْ أننا بعملنا هَذَا نرفض بنويته الإلَهِيّة، لأننا فِي التأديب، والتأديب وحده نختبر عمل اللهِ الأبوي.

وإذا كان وضع الابْنَ الحَقِيقي يُعترف به- فِي إطار تربية العائلة- نتيجة قيام الأب بتربيته وتأديبه، فكم بالأحرى يكون الأمر هكذا فيما يتعلق باللهِ. والآباء البشريون يمارسون التأديب دون فكر أساسي ثم إنهم معَرّضون للخطأ، لكن الرّبّ يفعل هَذَا وغرضه الأساسي هُوَ أن يجعلنا مؤهلين للمشاركة فِي قداسته (عب ١٢: ١٠). والغرض مَنْ هَذَا التأديب هُوَ أن نكون فِي سلام مع اللهُ (١٢: ١١) الأمر الّذِي يشكل أيضاً نقطة البداية لعمل الله التربوي، التربية فِي البنوة الإلَهِيّة. وعَلَى الرغم مَنْ أن الرواقيين يتحدثون بعبارات مماثلة، إلا أن غَايَة تربيتهم تتمثل فِي الكَمَال الشخصي للشخص.

وفِي هَذَا السياق، إستخدامات عب ١٢: ٩ للكَلِمَة نادرة نسبياً *paideutés*، معلم، أو مؤدب، أي الشخص الّذِي يؤدب. ترد نفس الكَلِمة أيضاً فِي رو ٢: ٢٠، حيث تتحدث عَنْ اليهودي الّذِي أقام نفسه معلماً للنّامُوس، متغافلاً عَنْ زلاته هُوَ التي يكشفها النّامُوس.

(جـ) وفكرة أنه فِي التأديب ذاته تتجلى محبة اللهُ، نجدها أيضاً فِي كتابات بُولُسَ، مرتبطة بنصائحه المتعلقة بعشاء الرّبّ (١كو ١١: ٣٢). فالمَسِيحيون ليسوا فِي منأى عَنْ المرض والموت اللذين تسببهما الخَطِيّة. والتأديب هنا يتناغم مع دينونة الله. بيد أنه بالنظر إلى أن هذه الدّيْنُونَة تَأتِي فِي إطار التأديب، فإن المؤمنين بنعمة اللهُ لَيْسَ عليهم شئ مَنْ دينونة العالم النهائية (١١: ٣٢ ب، رج أيضاً رؤ ٣: ١٩). ويعرف بُولُسَ مَنْ خبرته فِي القيام بمهمته الرسولية (٢كو ٦: ٩) أن التأديب لا يتعارض مع محبة اللهُ، بَلْ يجب بالأحرى فهمها عَلَى أساسه.

(د) ومع ذلك، فإن وجهة نظر ع. ج عَنْ التهذيب مَنْ خلال التأديب، مختلفة بشكل جوهري، لَيْسَ فقط عَنْ المفهوم اليوناني للتأديب (وبقول آخَرَ: عَلَى نحو مثالي)، بَلْ أيضاً عَنْ التَعْلِيمَ الرباني، والذي يقول إن المعاناة تنجم عَنْ تأديب قوة تكفيرية. والتأديب بيد الله- فِي ع. ج - يُعد ضرورة عملية حَتّى يتسنى للمؤمنين أن يدركوا أنهم فِي وضع نبوة حَقِيقية.

(هـ) وثمة نوعية مختلفة مَنْ التأديب نجده فِي كَلِمَة اللهُ فِي ع. ق (٢تي ٣: ١٦). وبالنظر إلى أن اللهُ نفسه هُوَ الّذِي يتكلم حَقّاً هنا أيضاً، فإن كَنِيسَةُ ع. ج تجد فِي ع. ق تَعْلِيماً يتفق مع مشيئة الله، وهكذا تتدرب عَلَى أن تحيا حَيَاة قداسة مرضية للهِ. فِي تي ٢: ١١ - ١٣ يتحدث بشكل مباشر وبدرجة أكبر عَنْ نعمة الله المعلمة: وكل شئ يتدفق معاً فِي رسالة الصليب (٢: ١٣ - ١٤). وهنا يجيء التَعْلِيمَ أيضاً نتيجة عمل النِّعْمَةُ، فاللغة فِي كلتا الفقرتين هلينية، بيد أن الفكر الأساسي ينتمي إلى ع. ق.

(و) وأخيراً، يتحدث بُولُسَ أيضاً عَنْ الوظيفة التربوية للنّامُوس (غل ٣: ٢٤ - ٤: ٧). والنّامُوسِ هُوَ *paidagōgos*، هُوَ القيّم أو المراقب الّذِي يقودنا إلى المَسِيح. وثمة فرق بين *paidagōgos*، و*didaskalos* (مُعلم، ← ١٤٣٧). ولا يمكن تحديد ما إذا كان بُولُسَ يفكر فِي العبد الّذِي استؤمنَ عَلَى الأولاد، والذي فِي بَعْض الأحيان يقوم بضربهم، أم أنه كان يفكر بطريقة أكثر إيجابية. وعَلَى أي حال، فهو يقصد الشخص الّذِي يحفظ الأولاد فِي نظام.

والغرض الّذِي يرمي إليه نَامُوسِ اللهُ، عَلَى الرغم مَنْ ذلك، أوسع مَنْ ذلك: هُوَ حفظ نظامه وكشف عصيان الإِنْسَانُ. والنّامُوس فِي حد ذاته صَالح ومقدس (رو ٧: ١٢). وبمجئ المَسِيح الّذِي يأتِي بـ ع. ج ويقدمه، تكون هذه المهمة قد انتهت (غل ٣: ٢٥). وبالإيمَان بالمَسِيح

يصبح الشخص الصغير ابْناً لله (٤: ١، ٤ ـ ٧). ويتحدث الرسول هنا عَنْ تاريخ الخلاص. فالبشرية فِي حالة الْخَطِيَّةِ لا يمكنها أن تحفظ النَّامُوسَ المُعطى مَنْ الله، وحينَ يدركون صلاحية الْوَصِيَّةِ وكذا يعرفونَ إثمهم، هنا يُساقون إلى الْمَسِيح. بيد أن الَّذِينَ هم فِي الْمَسِيح مُحررون مَنْ النَّامُوسِ الموسوي، ويصبحون تَحْتَ نَامُوسِ الْمَحَبَّةِ (رو ١٣: ١٠، قا؛ ١٠: ٤).

٣. يشير بُولُسَ فِي ١تي ١: ٢٠ إلى أولئك الَّذِينَ سُلِّموا إلى الشَّيْطَانَ للعقاب. وما نقرأ عنه هنا هُوَ عمل تأديبي تقوم به الْكَنِيسَة (ربما شكل مَنْ الحرمان الكنسي)، الَّذِي يجسد فِيه الشَّيْطَانَ غضب الله، وينزل المرض والموت بأولئك الَّذِينَ يخربون كَنِيسَة الله. ومع ذلك، فَإِنَّهُ حَتَّى هَذَا التأديب، لَيْسَ موجهاً لِهلاك الخطاة النهائي، بَلْ يقصد بالأحرى إعادتهم إلى رشدهم، ومِنَ ثم إلى التوبة (١: ٢٠ب).

٤. والتأديب يُعد أيضاً نشاط بشري. ونصيحة بُولُسَ بأنه يتوجب عَلَى الأولاد أن يطيعوا والديهم، إتبعها فِي أف ٦: ٤ بكَلِمَةِ إلى الآباء بأنه عليهم أن يربوا أولادهم "بتَأْدِيبِ [*paideia*] الرَّبِّ وَإِنْذَارِهِ". وكَلِمَةِ "الرَّبِّ" قد تعني أن الله وراء تربية البشر. أو قد تكون الإشارة إلى التربية التي لَهُا علاقة بـ (الرَّبِّ) قد تعني بأن الله هُوَ مَنْ وراء التربية الإِنْسَانِيَّة (مفعول به مضاف إليه) أو المصدر لِهَذَا التأديب فهو يعمل مع الرَّبِّ (فاعل مضاف إليه). وعَلَى أي حال فإن الْمَسِيحِي الَّذِي يعترف مع بُولُسَ بأن "يَسُوعَ رَبٌّ" (١كو ١٢: ٣)، عليه أن ينبذ مطاليب كُلّ السادة الآخرين، ويكون أميناً بالكامل لَهُ. وعَلَى غرار نواحي الْحَيَاة الأخرى، فإن مجال التربية للمؤمنين- تَحْتَ سيادة يَسُوعَ، وبوسعهم أن يتقدموا فِي الإِيمَانِ الَّذِي يغلب العالم (١يو ٥: ٤ ـ ٥).

انظر أيضاً *didaskō*، يُعلّم (١٤٣٨)؛ *didaskalos*، معلّم، سيد (١٤٣٧)؛ *didaskalia*، تَعْلِيمَ، تدريس (١٤٣٦)؛ *katēcheō*، يُخبر، يُعلم (٢٩٩٤)؛ *paradidōmi*، يُسلم، يُعْلِنَ (٤١٤٠).

٤٠٨٦ (*paidion*، طفل صغير جداً، رضيع) ← ٤٠٩٠.

٤٠٨٧ (*paidiskē*، خادمة، جارية) ← ٤٠٩٠.

٤٠٩٠ **παῖς**، παῖς (*pais*)، طفل، غلام، ولد، ابْنَ، خادم (٤٠٩٠)؛ παιδίσκη (*paidiskē*)، خادمة، جارية (٤٠٨٧)؛ παδίον (*paidion*)، طفل صغير جداً، رضيع (٤٠٨٦)؛ παιδάριον (*paidarion*)، ولد صغير، طفل، صبي (٤٠٨١)؛ βρέφος (*brephos*)، طفل غير مولود، جنين، طفل رضيع، رضيع (١١٠٠).

ث ي& ع. ق ١. *pais* تعني عادة ابْنَ، ولو أنها مَنْ الممكن أن تدُل عَلَى ابْنَة مَنْ ناحية الأصل أو النسب. وهِيَ تدلّ عادة عَلَى ولد يتراوح سنه ما بين سبع، وأربع عشرة سنة، للتمييز بينه وبين الطفل الصغير أو الشاب. وَ *pais* تُشير أيضاً إلى الوضع المتدني للطفل فِي المجتمع، وعملَه القديم كعبد. وعَلَى ذلك يمكن أن تَأْتِي الْكَلِمَة أيضاً بمعنى خادم أو عبد. وكلمتي *paidion* و*paidarion*، كلتاهما تصغير لِكَلِمَةِ *pais*، وهما تشيران إلى طفل صغير وصل إلى سن السابعة، أو إلى عبد صغير، عَلَى الرغم مَنْ أنه يكون فِي العادة شاب. وأخيراً تدلّ *brephos* عَلَى طفل لم يُولد بعد، أو إلى طفل حديث الولادة، أي رضيع.

٢. ترد كَلِمَةِ *pais* فِي سب ٥٠٠ مرة، وتمثل عَشَرَ كلمات عبرية مختلفة (ولا سيما *ᶜebed*، عبد، خادم ← *doulos*، ١٥٢٨). ومعناها الواسع هُوَ نفس المعنى الوارد فِي ث ي. وكلمتي *paidion*، *paidarion* فِي سب، كَمَا فِي اليونانية العلمانية تدلّ عَلَى طفل رضيع (تك ٢١: ٧)، وطفل صغير (٢١: ١٤)، وغلام (٢٢: ٥، ١٢)، وكذلك فِي (قض ٨: ١٤). وكثيراً ما تؤكد فئة هذه الْكَلِمات عَلَى قدرة الغلمان عَلَى الخدمة كرفقاء (تك ٢٢: ٥)، وكرسل (قض ٧: ١٠ = ٧: ٩ فِي سب، وكحاملي سلاح (٩: ٥٤، ١صم ١٤: ١)، أو خدم (را ٢: ٥ ـ ٦، نح ١٣: ١٩).

٣. عبارة *pais theou*، عبد الله، لَهُا معنى خاص فِي سب. (أ) ومِنَ بين ورود كَلِمَةِ *ᶜebed*، ٨٧٠ مرة فِي ع. ق العبري استخدمت *pais*، ٣٤٠ مرة، وَ *doulos*، ٣٢٧ مرة (استخدمت أيضاً *therapōn* بمعنى خادم أو مرافق ٤٦ مرة، وَ *oiketēs*، عبد فِي البيت ٣٦ مرة). وفِي سفر القضاة وحتى سفر الملوك الثاني استخدمت *pais* لتعني غلام الملك الحر، واستخدمت *doulos* للعبودية المفروضة فرضاً).

لقد استخدمت *doulos* فِي النصوص الدينية لوصف الشخص لنفسه أو للآخرين باعتِبارهم عبيد الله، وبهذا يعبرون عَنْ الفرق العظيم بين الإِنْسَانُ والله. وفِي أسفار ع. ق الأخرى تبرز أيضاً الفكرة التي وراء كَلِمَةِ *doulos*، غير أنه فِي سفر أيوب يمكن استبدالَهُا بكَلِمَةِ *therapōn* وفِي سفر أشعياء بكَلِمَةِ *pais* وعَلَى الرغم مَنْ فقرات "العبد" فِي سفر أشعياء تُترجم فِي غالبية الأحوال بكَلِمَةِ *pais* ومِنَ الممكن تفسيرها فِي مجموعها عَلَى هَذَا النحو، إلا أنه يبدو أنه قد فهم ما جاء فِي (أشعياء ٥٢: ١٣ ـ ٥٣: ١٢) يتحدث عَنْ شخص مسياني.

(ب) ونادراً ما ترد عبارة *pais theou* فِي كتابات الْيَهُود ممِنَ يتكلمون اليونانية، بالنظر إلى أنه طغى عليها المفهوم الَّذِي تشير إليه *doulos*. غير أنه فِي المواضع التي استخدمت فِيها كان يقصد بها عادة "عبد" الله وكانت تشير إلى موسى (قا؛ با ١: ٢٠؛ ٢: ٢٨)، والأَنْبِيَاءَ (٢: ٢٠) أو العبد الْبَارّ (حك ٩: ٤ ـ ٥). وفِي مرات قليلة تَأْتِي بمعنى ابْنَ الرَّبِّ (قا؛ ٢: ١٣؛ ١٢: ٧، ٢٠؛ ١٩: ٦). وفِي ٢إسد ١٣: ٣٢، ٣٧، ٥٢؛ ١٤: ٩، وفِي ٢با ٧٠: ٩ نجد تقليداً رؤيوياً يشير إلى المسيا كابْنَ، طفل، صبي، أو عبد. وفِي خلفية هذه الترجمات يكمِنَ تقليد "العبد *ᶜebed*" الأقدم الَّذِي تُرجم *pais theou*. وقد استخدمت هنا نبوات أكثر قدراً تتضمِنَ مصير إِسْرَائِيلَ والشعوب، غير أن الإعلان الإِلَهِيَ عَنْ مختار الله يشكل الفكرة الرئيسية. فالكتابات الرؤيوية تشدد عَلَى إبراز عنصر السمو فِي تقليد "العبد *ᶜebed*".

أمّا بالنسبة لليهودية الْهَلِينية فتفهم فقرات العبد *ᶜebed* الواردة فِي سفر إشعياء عَلَى أنها فِي مجموعها تشير إلى شعب إِسْرَائِيلَ (قا؛ ٤٢: ١)، أو إلى الْبَارّ (حك ٢: ١٣). ولم يَتِمّ الوصول إلى اتفاق مَنْ ناحية ما إذا كانت فقرات "العبد" الواردة فِي سفر إشعياء قد فُسرت عَلَى أنها فقرات مسيانية فِي اليهودية الفلسطِينِية فِي أزمِنَة ما قبل الْمَسِيحِية. والإشارات إلى إشعياء ٥٣ لم تكن واضحة دائماً. ويمكن أن تستخلص الفقرات أيضاً مَنْ مفهوم مَوْتِ الْبَارّ الكفاري، فِي اليهودية المتأخرة. وواصلت مخطوطات قمران تقليد ع. ق فِي الإشارة إلى الأَنْبِيَاءَ عَلَى أنهم "عبيد الله". وإنه لأمر يدعو للدهشة أن معلم الْبِرّ يتبنى لقب "عبد الله" فِي تراتيل قمران.

وعَلَى أية حال، فَإِنَّهُ قبل سنة ٢٠٠م عَلَى الأقل، لم تُفسّر اليهودية الرسمية إشعياء ٥٣ عَلَى أنه يتحدث عَنْ المسيا المتألم. وعَلَى النقيض مَنْ ذلك، ولعلّهُ بتأثير الْهُجوم العنيف عَلَى الْمَسِيحِية ـ قامت اليهودية بمحو، أو بإعادة تفسير بشكل مُتشدد أية عبارات وردت فِي هَذَا الأصحاح تتناول آلامه. وفكرة المسيا المتألم لم تظهر فِي الكتابات اليهودية إلا فِي زمِنَ متأخر.

ع. ١. إن خادم القائد الروماني يُدعى *pais* (مت ٨: ٦، ١٣؛ لو ٧: ٧) والأطفال فِي السوق *paideia* (مت ١١: ١٦؛ لو ٧: ٣٢). يستخدم متى لخدم هِيرُودُسُ (١٤: ٢) وَ *paidion* (١٤: ٢١؛ ١٥: ٣٤) فِي إشباع الجموع العظيم (مَا عَدَا النِّسَاءِ وَالأَوْلاَدَ)، ترد *paidiskē* فِي ع. ج ١٣ مرة، ودائماً لِجَارِيَةٍ (مت ٢٦: ٦٩؛ أع ١٢: ١٣؛ غل ٤:

٢٢ - ٢٣).

وينفرد لوقا- دون كتبة الأناجيل الأخريين- باستخدام *brephos*، وبشكل رئيسي فِي قصص الطفولة والجنين (لو ١: ٤١، ٤٤)، والطفل الرضيع الحديث الولودة (٢: ١٢، ١٦؛ قا؛ أع ٧: ١٩). وإذ يستخدم لو *brephos* بدلاً مِنْ *paidion* فِي (لو ١٨: ١٥) (عَلى الرغم مِنْ أنه لم يستخدمها فِي ١٨: ١٦ - ١٧؛ قا؛ مت ١٩: ١٣ - ١٤؛ مر ١٠: ١٣ - ١٥). فربما كان لو يفكر بصفة خاصة فِي الأطفال الصغار. غير أن *pais* استخدمت أيضاً فِي (لو ٢: ٤٣) فِي مجال الحديث عَنْ يَسُوعَ حين بلغ عمره اثنتى عشرة سنة، واستخدمت فِي (لو ٨: ٥١، ٥٤) للحديث عَنْ صبية أو فِي (١٢: ٤٥؛ ١٥: ١٦ عَنْ "عبد". كَمَا استخدم *paidion* فِي (لو ١: ٥٩) عَنْ صبي عند ختانه، وفِي (١١: ٧) استخدمها عَنْ أولاد فِي مثل صديق مِنْتصف الليل.

كَمَا استخدم يوحنا أيضاً *pais* (يو ٤: ٥١)، وَ *paidion* (٤: ٤٩)، وَ *huios* (ابْن، ٤: ٥٠) عَنْ نفس الطفل. كَمَا استخدم *paidion* عَنْ الطفل المولود حديثاً (١٦: ٢١)، و*paidarion* (٦: ٩ وهِيَ المرة الوحيدة التي ترد فِيها هذه الْكَلمة فِي ع. ج) عَنْ الغلام الّذِي كانت معه خمسة أرغفة وسمكتين صغيرتين.

وفِي (١كو ١٤: ٢٠) يحذرنا بُولُسَ مِنْ أن نكون أولاداً (لاَ تَكُونُوا أَوْلاَداً [*paidia*] فِي أَذْهَانِكُمْ). وهكذا فإن صورة الطفل تُستخدم هنا سلبياً (مقارنة مع مر ١٠: ١٥). وفيما عدا ذلك، فإن فئة هذه الْكَلمة ترد فِي كتابات بُولُسَ فقط فِي غل ٤: ٢٢ - ٢٣، ٣٠ - ٣١، فِي مقارنة عبودية اليهودية بسارة الجارية (*paidiskē*؛ قا؛ تك ١٦: ١٥؛ ٢١: ٢، ٩ - ١٢). واستخدمت *paidion* ثلاث مرات فِي (عب ٢: ١٣ - ١٤؛ ١١: ٢٣). وترد *brephos* فِي ٢تي ٣: ١٥ (مُنْذُ الطُّفُولِيَّةِ، *apo brephous*) وفِي ١بط ٢: ٢ "وَكَأَطْفَالٍ مَوْلُودِينَ الآنَ اشْتَهُوا اللَّبَنَ الْعَقْلِيَّ الْعَدِيمَ الْغِشِّ لِكَيْ تَنْمُوا بِهِ". والفقرة الأخيرة تتحدث عَنْ الأطفال المولودين حديثاً بمعنى مجازي.

٢. وباستثناء *paidiskē* الواردة فِي غل ٤: ٢١ - ٣١ (تشبيه بُولُسَ المجازي لسارة وجاريتها هَاجَرَ، *Hagar* ← ٢٩؛ سارة *sarra*، ٤٩٢٥) لا نجد أهمية لاهوتياً خاصة تربط بين *pais* و*paidiskē* و*paidion* غير أن الأطفال فِي ثلاث مجموعات مِنْ الفقرات نُسبوا إلى مَلَكُوتِ الله. (أ) مت ١٩: ١٣ - ١٥؛ مر ١٠: ١٣ - ١٦؛ لو ١٨: ١٥ - ١٧) تسرد قصة مباركة يَسُوعَ للأطفال عَلى الرغم مِنْ معارضة تلاميذه. ورفضهم السماح للكبار أن يحضروا أطفالَهُم ليَسُوعَ إذ أنهم أنهم رأوا أن يَسُوعَ كان مُتعباً. غير أنه ربما كان هناك الشعور بأن الأطفال كانوا صغاراً إلى الدرجة التي لا تؤهلَهُم أن يكونوا مسئولين عَنْ أي التزام يقطعونه عَلى أنفسهم. ومِنَ المؤكد أنهم لم يصلوا إلى السن الّذِي يتحملون فِيه أية مسئولية مِنْ ناحية أن يَحْملوا عَلى أنفسهم نير النَّامُوسِ الموسوي.

لقد كان رد يَسُوعَ بأن يدعوا الأولاد يأتون إليه "لأَنَّ لِمِثْلِ هؤُلاَءِ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ"، ثم احتضن يَسُوعَ هؤلاء الأولاد وباركهم ووضع يديه عليهم (مر ١٠: ١٤ - ١٦). وعبارة "لِمِثْلِ هؤُلاَءِ" قد يُستشف مِنْها أن المقصود هُوَ "هؤلاء ومِمنْ هم عَلى شاكلتهم" أو ("هؤلاء الآخرون مِمنْ هم ليسوا أطفالاً بالفعل"، ولكنهم يشاركون الأطفال فِي السمات المحببة التي يَتمتعون بها، راجع مز ٨: ٢؛ مت ١١: ٢٥؛ ٢١: ١٥- ١٦). غير أن ما جاء فِي مر ١٠: ٥، يوحي بأن التفسير الثاني هُوَ الأفضل، وهكذا يعكس يَسُوعَ الفهم الّذِي أبداه التلاميذ. والسبب فِي أن مَلَكُوتِ اللهِ للأطفال لَيْسَ مرده أية سمات شخصية قد يَتمتعون بها، بَل بالأحرى يكمِنْ فِي عجزهم الموضوعي (قا؛ يو ٣: ١ - ٨، حديث يَسُوعَ مع نيقوديموس حيث يشبه الدخول إلى المَلَكُوتِ بولادة ثانية).

ولقد رأى الْبَعْضَ فِي هذه القصة إشارة إلى عماد الأطفال. ومع ذلك، لا تتضمنَ القصة دليلاً دامغاً يُستدل مِنْه أن يَسُوعَ أو الْكَنِيسَةُ الأولى قد ربطوا هَذَا الحدث بالْمَعْمُودِيَّةِ. وعَلى صعيد آخَرَ، فإن قول يَسُوعَ القاطع بأن المَلَكُوتِ لمثل هؤلاء يُستشف مِنْه أنهم قد يكونون أعضاء كاملين فِي الْكَنِيسَةِ، وبهذا يكونون مؤهلين للإندماج بقبول القربان الْمُقَدَّس.

(ب) وثمة قول مماثل يرد فِي مت ١٨: ٣ - ٤ أثناء نزاع بين التلاميذ بخصوص بمِنْ سيكون الأعظم فِي المَلَكُوتِ. لقد أقام يَسُوعَ ولداً (*paidion*) فِي وسطهم وقال: "إِنْ لَمْ تَرْجِعُوا وَتَصِيرُوا مِثْلَ الأَوْلاَدِ فَلَنْ تَدْخُلُوا مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ. فَمَنْ وَضَعَ نَفْسَهُ مِثْلَ هَذَا الْوَلَدِ فَهُوَ الأَعْظَمُ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ". وتشدد هذه الفقرة عَلى الحاجة لأن نصبح متضعين مثل الأولاد الصغار لِكَيْ ندخل المَلَكُوتِ (بالنسبة للاتضاع انظر ٥: ٤٣؛ ٢٠: ٢٦؛ ٢٣: ١١).

(جـ) فِي (مر ٩: ٣٧ انظر أيضاً لو ١٨: ١٧) "مَنْ قَبِلَ وَاحِداً مِنْ أَوْلاَدٍ مِثْلَ هَذَا بِاسْمِي يَقْبَلُنِي وَمَنْ قَبِلَنِي فَلَيْسَ يَقْبَلُنِي أَنَا بَلِ الَّذِي أَرْسَلَنِي". وهو يؤكد ثانية عَلى الدور الّذِي يستحَقه الأولاد فِي مَلَكُوتِ الله. بيد أن هَذَا الأمر يتصل أيضاً بموضوع يَتِمّ التعبير عنه بشكل متكرر فِي الاناجيل: يَسُوعَ يُوجد (وإن كان بشكل مستتر) فِي أولئك الّذِينَ هم خاصته. وهذا قيل عَنْ الشهود الّذِينَ عُينوا للشهادة لِلْمَسِيحِ (مت ١٠: ٤٠، لو ١٠: ١٦، يو ١٣: ٢٠)، وعن الأولاد (فِي الفقرة التي نَحْنُ بصددها)، وعن المعوزين (مت ٢٥: ٣٥ - ٤٥؛ قا؛ مر ٩: ٤١)، وفِي أولئك الّذِينَ فِي الصلاة وَ الخدمة (مت ١٨: ٢٠؛ انظر يو ١٥: ٤ - ٧). ويُستفاد مِنْ هذه الفقرات أن مَنْ يسينون إلى ممثلي الْمَسِيحِ يتحملون تبعة رهيبة.

٣. (أ) يستخدم ع. ج لقب *pais theou* عَنْ الْمَسِيحِ ٥ مرات (مت ١٢: ١٨؛ أع ٣: ١٣، ٢٦؛ ٤: ٢٧،٣٠). ومما يجدر ذكره الطريقة التي استخدم بها فِي اقتباس مِنْ ع. ق ورد فِي بداية سفر الأعْمَالِ (قا؛ ٣: ١٣ مع خر ٣: ١٦؛ وأش ٥٢: ١٣؛ أع ٤: ٢٧ مع مز ٢: ٢ - ٣). وفِي أع ٤: ٢٧ و٣٠ تأكد معنى "العبد" بما ورد فِي أع ٤: ٢٥، حيث دُعي دَاوُدَ فتى الرَّبِّ (*pais*) وليس ابْنَه. (بالنسبة للتبادل بين كلمتي "*doulos* ،*pais*"، قا؛ لو ٧: ٢ - ٣، ٧ - ٨).

(ب) غير أن تأثير اللقب *pais theou* بالنسبة لتطبيقه عَلى يَسُوعَ لا يجب أن يقتصر عَلى وروده فِي هذه العبارة بالذات. ومفهوم *doulos* فِي مر ١٠: ٤٤ مِنَ المؤكد أن الّذِي صاغه هُوَ أش ٥٣: ١٠، أي أن فِي خلفيته معنى العبد (*pais* فِي سب) الوارد فِي ترانيم العبد، والذي ترجمه تقليد قديم كعبد، ومِنَ ثم نُسب إلى يَسُوعَ. ولعل "العبد *ᶜebed*" التي ذكرت فِي أش ٤٢: ١ يُقصد بها الابْنَ *huios* المذكور فِي مت ٣: ١٧ (الفقرة الخاصة بعماد يَسُوعَ)، وَ مت ١٧: ١٥وز (الفقرة الخاصة بتجلي يَسُوعَ). ومِنَ المؤكد أنه فِي كتابات يوحنا (عَلى الرغم مِنْ أن *pais* لم تُستخدم بالنسبة لِيَسُوعَ)، إلا أن وصف يَسُوعَ كعبد تظهر فِي يو ١٣: ١٤ - ١٧ (غسل الأرجل التي كانت مِنْ أحَقَرِ الأعْمَالِ التي يقوم بها أي عبد). ولاريب أنه فِي يو ١: ٢٩ و٣٦، كانت صفة الْمَسِيحِ كعبد فِي (أش ٥٣) هِيَ السبب فِي الإشارة إلى حمل الله.

وفضلاً عَنْ ذلك فإن فقرات العبد *ᶜebed* فِي أش ٥٣ يبدو أيضاً أنها تكمِنَ خلف صيغة التكثير *hyper*، ولا سيما عبارة "مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ *hyper pollōn*" (مر ١٤: ٢٤، ← *polys*، ٤٤٩٨)، لاحظ أيضاً "عَنْ كَثِيرِينَ *antipollōn*" (مت ٢٠: ٢٨؛ مر ١٠: ٤٥)، وكذلك "مِنْ أَجْلِ أناس كَثِيرِينَ *peri pollōn*" (مت ٢٦: ٢٨ ت.م). وقد يعني لنا أن نضيف أيضاً، استخدام عبارة "أسلم *paradidōmi*" والتي وردت بصيغة المبني للمجهول فِي رو ٤: ٢٥؛ ١كو ١١: ٢٣ وصيغة "بذل نفسه *didonai heauton*" الواردة فِي غل ١: ٤؛ ١تي ٢: ٦؛ وعبارة "يبذل نفسه *tithenai tēn psychēn*" فِي (يو ١٠:

١١ و١٥ و١٧ - ١٨). وكل هذه العبارات ربما تكون مستندة عَلَى أش ٥٣: ١٢.

(جـ) وليس ثمة شك أن مفهوم "العبد" كان لَهُ تأثيره البالغ عَلَى الفكر اللاهوتي المتطور للكَنِيسَةِ الأولى، ولا سيما فِي الصيغ التقليدية الخاصة بالعقيدة. وباعتبارها أكثر الأقوال التي تتحدث بوضوح تام عَنْ مَوْتِ عبد الله وتبريره فِي ع. ق، فمِنَ المحتمل جداً أن تخفى الإشارة إلى مَوْتِ الْمَسِيحِ "حَسَبَ الْكُتُبِ" (١كو ١٥: ٣ - ٤) الإيماءات إلى أش ٥٣. بَلِ إن شخصية العبد يمكن أن نجدها فِي الترنيمة القديمة الواردة فِي فِي ٢: ٦ - ١١. كَمَا نجد أيضاً إيماءات إلى أش ٥٣: ١٢؛ رو ٨: ٣٤؛ عب ٧: ٢٥؛ ٩: ٢٨).

وانتشار هذه الإيماءات إلى شخص "العبد" الّذِي تحدث عنه إشعياء يحفزنا عَلَى التساؤل عما إذا كان يَسُوعَ نفسه هُوَ الّذِي حفز الْكَنِيسَةُ عَلَى أن تفسر شخصه وعملَهُ بهذه الطريقة. وسواء كانت *huios* قد أخذت مكان الْكَلِمَة الأصلية *pais* فِي مر ١: ١١ أم لا، إلا أنه مِنَ المؤكد أن قصة عماد يَسُوعَ تتضمن إشارة إلى أش ٤٢: ١ - ٤ ("الّذِي بِهِ سُرِرْتُ". وفِي لو ٢٢: ٣٧ يقتبس يَسُوعَ ما جاء فِي أش ٥٣: ١٢؛ وفِي لو ٤: ١٨ - ١٩) ينسب إلى ما ذكر فِي أش ٦١: ١ - ٢ (وهذه فقرة رأت فِيها بَعْضَ التقاليد اليهودية أنها تخص "العبد"). وهذه الفقرات تشير بقوة إلى أن يَسُوعَ رأى أن مهمته "كابْنَ الإِنْسَانُ" تتضمن الألم والإذلال الخاص بعبد يهوه.

(د) ومع ذلك، لم يجعل ع. ج لقب *pais theou* قاصراً عَلَى يَسُوعَ وحده. ذلك أنه قيل عَنْ إِسْرَائِيلَ فِي لو ١: ٥٤ وهِيَ ترنيمة عُززت باقتباسات مَنْ ع. ق، كَمَا قيل عَنْ دَاوُدَ فِي لو ١: ٦٩؛ أع ٤: ٥. واستخدم اللقب فِي مجرى الحديث عَنْ إِسْرَائِيلَ، وعن دَاوُدَ لِيَتِمَّاشى مع الاستخدام الّذِي كان متداولاً مَنْ أيام إشعياء.

(هـ) ولقب *pais theou* لم يُستخدم مَنَ الْمَسِيحِيين فِي ع. ج، لكن هذه التفرقة لا تتضح إلا فِي المناطق الناطقة باليونانية. ومِنَ المؤكد أن بُولُسَ كان يدرك أن عبد الله عَلَى أساس ما جاء فِي أش ٤٩: ١ (غل ١: ١٥)؛ وهذا ما يبين لنا الطرق المتنوعة التي يستخدم بها ع. ج هَذَا المفهوم. ثم إن بُولُسَ يستخدمه أيضاً بمعنى أوسع حين يقول عَنْ نفسه إنه عبد (رو ١: ١)، كَمَا يصف بذلك العاملين معه (فِي ١: ١؛ كو ٤: ١٢) وكل الْمَسِيحِيين (١كو ٧: ٢٢) عبيداً *douloi* لِلْمَسِيحِ (قا؛ يع ١: ١؛ رؤ ١: ١).

وهنا أيضاً نجد تأثيرات المفهوم التوراتي للإيمَانُ كعبادة، غير أن هذه العبادة أصبحت مركزة بصفة خاصة عَلَى علاقة الْمَسِيحِيين بالْمَسِيحِ. وثمة فرق جوهري يمكن إدراكه بين العلاقة البنوية الْجَدِيدَةَ، والعبودية القديمة (رو ٨: ١٤ - ١٧؛ غل ٤: ١ - ٧). وهذه الصلة بالْمَسِيحِ لا تغير هَذَا المفهوم التوراتي عَنْ الإِيمَانُ باعتباره عبادة، ولكنها تخلصه مَنْ طبيعة العبودية التي كانت قائمة قبل الْمَسِيحِية. ومهمة العبد تجدها ملموسة أيضاً فِي المهمة المنوطة بالْكَنِيسَةُ فِي أع ١٣: ٤٧ (أش ٤٩: ٦)؛ رو ١٠: ١٦ (أش ٥٣: ١)؛ رو ١٥: ٢١ (أش ٥٢: ١٥).

انظر أيضاً *nēpios*، رضيع، قاصر (٣٧٥٨)؛ *teknon*، طفل (٥٤٥١)؛ *huios*، ابْنَ (٥٦٢٦)؛ *doulas*، خادم، عبد (١٥٢٨).

٤٠٩٣ πάλαι πάλαι (*palai*)، سابقاً، مِنْذ القديم، قديماً (٤٠٩٣)؛ παλαιός (*palaios*)، قديم، عتيق (٤٠٩٤)، παλαιότης (*palaiotés*)، زمن، إلغاء، عِتق (٤٠٩٥)؛ παλαιόω (*palaioō*)، يكبر فِي السن، يُجعل أو يُعتبر قديماً أو عتيقاً (٤٠٩٦).

ث ي& ع. ق ١. المعنى الأساسي لِكَلِمَة *palai* فِي ث ي يركز عَلَى السابق أو الماضي بالمقابلة مع الحاضر. وهكذا فإنها تعني العتيق (أ) مَنَ الناحية الإيجابية تشير إلى الوجود لزمن طويل وعَلَى ذلك فإنَّهُ مبجل. (ب) مَنَ الناحية السلبية، شئ مُهترئ أو أنه قد بلي، ومِنَ ثم فليس لَهُ قيمة. وهذه الْكَلِمَة مرادفة لـ *archaios*، عَلَى الرغم مَنَ أن هذه الْكَلِمَة الأخيرة لا تُستخدم فِي الغالب إلا بشكل إيجابي.

٢. وكَلِمَةِ *palaios* عادة ما تُستخدم فِي سب إلا بمعنى عتيق، قديم، فِي السنة الماضية، مهجور (قا؛ لا ٢٥: ٢٢)، و*palaioō* قد تعني (كفعل متعد) يُسبب الزوال (أي ٩: ٥)، أو ينقضي (كفعل لازم)، أو يتآكل (١٤: ١٨) أو يشيخ (٢١: ٧). وتُستخدم *palaioō* استخداماً مجازياً فِي كتابات ع. ق إبان فترة السبي، أو ما بعد السبي للتعبير عَنْ سرعة زوال، أو تبديد حَيَاةِ الإِنْسَانُ وعملَهُ، كَمَا تُستخدم عَنْ السّمَاءِ والأرض (ومثل؛ ١٣: ٢٨؛ أش ٥٠: ٩). والله إذ يسلم الخليقة كلَّها لأن تبلى وتضمحل فإنَّهُ بذلك يوقع الدَّيْنُونَةِ عَلَى الْخَطِيَةِ وسقوط البشرية (مز ١٠٢: ٢٦؛ أش ٥١: ٦).

ع.ج ١. *palai* فِي ع. ج تشير إلى شئ ينتمي إلى الماضي القريب أو البعيد: فمثل؛ "اللهُ، بَعْدَ مَا كَلَّمَ الآبَاءَ بِالأَنْبِيَاءِ قَدِيماً" (عب ١: ١)؛ وأنهم كانوا سيتوبون "قَدِيماً" (مت ١١: ٢١؛ قا؛ يه ٤)؛ والْخَطَايَا "السَّالِفَةِ" (٢بط ١: ٩)، وتعجب بيلاطس إذ أن يَسُوعَ قد مات "سَرِيعاً" (مر ١٥: ٤٤).

٢. فِي كلمتي *palaios* و*palaiotēs*، يأتي القديم والعتيق مُتعارضاً مع الجديد تماماً (← *kaino*؛ ٢٧٨٥؛ *neos*، ٣٧٤٢). إن خلاص الله فِي يَسُوعَ الْمَسِيحِ قد اقتحم هَذَا الزمان الحاضر. والأشياء العتيقة قد مضت مع كُلّ تلمّيحاتها وممارساتها (٢كو ٥: ١٧). هوذا الْكُلّ قد صار جديداً، ومازلنا ننتظر الاكتمال النهائي. ومع المجئ الثاني لِلرّبِ سينتهِيَ هَذَا الجيل، ويكتمل تاريخ العالم (٢بط ٣: ١٣).

(أ) الأقوال التي تتضمنَ أمثالاً فِي مت ٩: ١٤ - ١٧؛ مر ٢: ١٨ - ٢٢؛ لو ٥: ٣٣ - ٣٩) قد تُفهم فِي هَذَا السياق. ذلك أن يَسُوعَ يؤكد هنا أن زمنَ العالم القديم قد ولّى وبدأ عصر الخلاص. وهكذا شِبْهِ الزمنَ العتيق بثوب عتيق (مر ٢: ٢١)، وبخمر عتيقة (٢: ٢٢). والثوب (← *himation*، ٢٦٦٨)، والخمر (← *ampelos*، ٣٠٦) لقد كانت رموزاً تقليدية للكون أو عصر الخلاص. وفِي السياق الأزائي، يمكن أن تعني هذه الفقرة كذلك أن الجديد يستبعد العتيق، وأن عصر الخلاص الجديد يتطلب طريقة جديدة للحَيَاةُ لا يمكن أن تتضمنَ العادات القديمة مثل الصوم والحداد. وقد كمّل القديم فِي الجديد (قا؛ مت ٥: ١٧).

والمثال الّذِي فِي لو ٥: ٣٩ مَنَ الجلي أنه جاء فِي هَذَا السياقِ للسخرية. "وَلَيْسَ أَحَدٌ إِذَا شَرِبَ الْعَتِيقَ يُرِيدُ لِلْوَقْتِ الْجَدِيدَ لأَنَّهُ يَقُولُ: الْعَتِيقُ أَطْيَبُ". وهذا يشير إلى أن الْبَعْضَ (أي أولئك الّذِينَ يَتِمَّسكون بالتقاليد اليهودية) تمسكوا بعناد بالطرق العتيقة.

يقول يَسُوعَ فِي (مت ١٣: ٥٢) "كُلُّ كَاتِبٍ مُتَعَلِّمٍ فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ يُشْبِهُ رَجُلاً رَبَّ بَيْتٍ يُخْرِجُ مِنْ كَنْزِهِ جُدُداً وَعُتَقَاءَ[palaia]". ويأتي هَذَا المثل فِي نهاية السبعة أمثلة الّتي ذكرها متى. والـ "كَاتِبٍ" هُوَ الشخص الّذِي يعرف كلا مَنَ القديم (رسالة أسفار ع. ق)، واكْتِمالَهُا فِي ع. ج (رسالة يَسُوعَ وشخصه). وهؤلاء المعلمون يفسرون أسفار ع. ق بحَسَبَ ما اكتملت بواسطة يَسُوعَ (٥: ١٧ - ١٨). ولاحظ أنهم لم يتدربوا عَلَى النّامُوس أولاً، بَلِ تدربوا بالأحرى فِي الْمَلَكُوتِ، وعَلَى ذلك أصبح بمقدورهم أن يخرجوا مَنْ كنزهم عتقاء وجدداً. وهم مَنْ هذه الناحية يتناقضون فِي موقفهم مَنْ أولئك الْمُعَلِّمِينَ الّذِينَ تدربوا فِي إطار "تَقْلِيدَ الشُّيُوخِ" (١٥: ٢) والّذِينَ يتعدون وصية الله مَنْ أجل التفكير البشري (١٥: ٦ - ٧).

(ب) فِي كتابات بُولُسَ والرسالة إلى العبرانيين، يجب أن يُفهم التعارض بين العتيق والجديد بنفس الطريقة التي ضُمت فِي الأناجيل

الازائية. فالمَعْمُودِيَّة تمثل مَوْتِ الإِنْسَانُ العتيق وولادة الجديد. وفِي تشبيه الإِنْسَانُ العتيق والإِنْسَانُ الجَديد لا ريب أننا نجد جزءاً مَنْ النصائح المتعلقة بالمَعْمُودِيَّة والتي كانت توجهها الكَنِيسَة الأولى للمؤمنين (رو ٦: ٦؛ أف ٤: ٢٢؛ كو ٣: ٩). و"العَتِيق" يُقصد به كُلّ شئ مرتبط بسقوط الإِنْسَانُ، وبخضوعنا لمحنة وموت حَيَاةِ زائلة، منفصلين عَنْ الله. وفِي إطار هَذَا المفهوم نسمع همسات مَنْ غضب وأجرة الخَطِيَّة. وفِي ذات الوقت نُوجه إلى ما هُوَ جديد تماماً، إلى ذلك الشفاء والخلاص الذِي يُعطى لنا حين نُصلب مع المَسِيح ونقوم معه (رو ٦: ٣ - ١٠).

palaiotēs، زمنَ، إلغاء، عِتق، وهِيَ ترد فقط فِي (رو ٧: ٦) حيث يؤكد بُولُسَ التنافر بين العتيق والجديد بالنسبة لطرق الخلاص والحَيَاةُ. فنحن "نَعْبُدَ بِجِدَّةِ الرُّوحِ لاَ بِعِتْقِ الْحَرْفِ". وكان بُولُسَ يستخدم التشبيه بالطلاق. فالمَرأة تكونَ مرتبطة بزوجها بحَسَبَ النّامُوس مادام زوجها حياً ولا تكون حرة فِي أن تتزوج شخصاً آخَرَ إلا إذا مات. وبموتنا للنّامُوس "بجسد المَسِيح" (٧: ٤)، نكون قد متنا عَنْ ذاك الذِي كنا ممسكين فِيه، ونكون قد "تَحَرَّرْنَا مِنَ النَّامُوسِ" (٧: ٦أ). وعَلَى ذلك نكون أحراراً حَتَّى نعبد "بِجِدَّةِ الرُّوحِ". وتأتِي الحَيَاةُ كشئ جديد بمعزل عَنْ النّامُوس وبذلك تجعل حرف النّامُوس عتيقاً (مَنْ حيث أنه أتى أولاً) ومماتاً (مَنْ حيث أنه قد أبطل برُوحَ المَسِيح) (قا؛ رو ٧: ٦ مع ٨: ٥- ١١؛ وأيضاً ٢كو ٣: ٦ ← *nomos*، نَامُوس، ٣٧٩٥).

لأن يَسُوعَ هُوَ الإِنْسَانُ الجديد، والذِينَ يؤمنون به وُلدوا ثانية لحَيَاةُ جديدة، أمّا الحَيَاةُ العتيقة، حالة الانفصال عَنْ الله، فقد ولّت. والنفس العتيقة لَيْسَ لَهَا قوة أو حَقوق، ولذلك يجب أن تُمات كُلّ يوم. وفِي ١كو ٥: ٧ - ٨ يشير بُولُسَ إلى وصية ع. ق (قا؛ خر ١٢: ١٩؛ ١٣: ٧؛ تث ١٦: ٣ - ٤). وكما أن البقايا الأخيرة مَنْ الخميرة القديمة يجب أن تُستأصل قبل الفصح، هكذا الحال أيضاً بالنسبة لشرور وخطايا الحَيَاةُ العتيقة، وخميرة الخَطِيَّة والعصيان العتيقة يجب التخلص مِنْهَا لتفسح المجال للحَيَاةُ الجَدِيدَةَ التي تتسم بالإخلاص والطاعة. ورسالة يَسُوعَ وعملَه يحَقِقان الجديد الذِي وُعد به فِي ع. ق، ويحَقِق القديم أو يحرمه مَنْ قوته.

يتناول عب ٨: ١٣ وعد "ع. ج" الذِي أشير إليه فِي إر ٣١: ٣١ - ٣٤، وإذ وصف هَذَا العهد بأنه "جديد" فمِنْ ثم جعل الأول عتيقاً [*palaioō*] وأمّا ما عتق [*palaioō*] وشاخ فهو قريب مَنْ الاضمحلال. وهذا كلُهُ عملَهُ الله، فالعهد الأول اعتبر فِي المَسِيح أنه عتق وبطل (٢كو ٣: ١٤). والواقع أنه يمكن القول إن ع. ج يتحدث عَنْ القديم مَنْ وجهة نظر الجديد فقط ومِنَ أجلهُ.

٣. تُستخدم *palaios* بمعنى آخَرَ فقط فِي ١يو ٢: ٧. والكاتب لا يوصل إلى قرائه "وَصِيَّةً جَدِيدَةً"، بَلِ "وَصِيَّةً قَدِيمَةً" كَانَتْ عِنْدَهُمْ مِنَ "الْبَدْءِ" أي منذ تجديدهم. وفِي سياق (٢: ١ - ٦) كَلِمَةُ "قَدِيمَةً" تشير إلى التقليد المَسِيحِي القديم، لَيْسَ إلا (لا ١٩: ١٨).

٤٠٩٤ (*palaios* ، عتيق) ←٤٠٩٣.

٤٠٩٥ (*palaiotēs*، زمنَ، إلغاء، عِتق) ← ٤٠٩٣.

٤٠٩٦ (*palaioō*، يكبر فِي السن، يُجعل أو يُعتبر قديماً أو عتيقاً)← ٤٠٩٣.

٤٠٩٨ παλιγγενεσία، παλιγγενεσία، (*palingenesia*)، التجديد، الولادة الثانية (٤٠٩٨).

ث ي& ع. ق ١. *palingenesia* اسم مركب مَنْ *palin* (ثانية) و*genesis* (ولادة، أصل). وفِي كلامنا اليومي تدل عَلَى نوعيات مختلفة مَنْ التجديد: العودة أو استعادة شئ، انتهاء نشاط ما، استعادة الصحة بعد الولادة أو المرض. وقد استخدم الرواقيون الكَلِمة فِي سياق عالمي. ذلك أن العالم يبصورة دورية بسبب حريق عالمي، ثم يُبعث مَنْ جديد مَنْ خلال ولادة ثانية (*palingenesia*). وبحَسَبَ ما يقولَهُ الرواقيون لن يصل العالم إلى حالة جديدة مَنْ ناحية الكَيْنونة أو النوعية مَنْ خلال ولادة ثانية، بَلِ إن العالم الذِي زال سيعود ثانية. وقد استخدمت (*palingenesia*) أيضاً للتعبير عَنْ الولادة الثانية بالنسبة للأشخاص فِي عصر عالمي جديد.

ولقد شغلته فكرة الولادة الثانية حيزاً كبيراً فِي الديانات السرية الهَلينية. وقد تحدثت كافة الديانات السرية عَنْ إلَهُ مات ثم قام ثانية إلى حَيَاةِ جديدة. وهذا الفكر لم يكن يَتِمّ تَعْلِيمَه كعقيدة فِي الشعائر الدينية، بَل كانت تُمثَّل بطريقة دراماتيكية حيث يُشارك العضو الجديد فِي عملية إعطاء الحَيَاةُ أو تجديد قوة الإلَهُ. فالولادة الثانية كانت تجديد حضور الإلَهُ السامي.

٢. *palingenesia* لا ترد فِي سب. والعبارة الأقرب التي يمكن العثور عليها هِيَ *heōs palin genōmai* وهِيَ ترجمة بتصرف لـ أي ١٤: ١٤ "إِنْ مَاتَ رَجُلٌ أَفَيَحْيَا؟" ولا نجد هنا أي إشارة إلى ولادة ثانية لشخص ما فِي عصر جديد، كَمَا هُوَ الحال فِي ع. ج. ومع ذلك، نجد فكرة تجديد أخروي فِي حز ١١: ١٩ حيث يعد الله شعبه بأن يعطيهم قَلْباً جديداً ورُوحاً جديداً (قا؛ أش ٦٠: ٢١؛ إر ٢٤: ٧؛ ٣١: ١٨، ٣٣). وقد أعلن هَذَا التغيير عَلَى أنه بركة خلاص مستقبلية سيعطيها الرّبّ نفسه، والنّاسَ لا يستطيعون إجراء هَذَا التغيير بأنفسهم (تك ٦: ٥؛ ٨: ٢١؛ إر ١٣: ٢٣). وعَلَى ذلك يصلي المؤمنِ إلى الله قائلاً: "قَلْباً نَقِيّاً اخْلُقْ فِيَّ يَا اللهُ وَرُوحاً مُسْتَقِيماً جَدِّدْ فِي دَاخِلِي" (مز ٥١: ١٠).

ويتوجب عَلَى المرء أيضاً أن يلحظ المواعيد الخاصة بتجديد إِسْرَائِيلَ (رج مثلاً؛ إش ١١: ١١ - ١٦؛ حز ٣٦: ٢٤ - ٣٨؛ مي ٤: ٦ - ٧)، وتأسيس عهد جديد (إر ٣١: ٣١ - ٣٢؛ حز ٣٤: ٢٥)، وبناء أُورُشَلِيمَ جديدة (زك ١٤: ١٠ - ١١؛ ١٦) وخلق سماء جديدة وأرض جديدة (إش ٦٥: ١٧). وهكذا يبدو أن فكرة ع. ج عَنْ الولادة الثانية أو التجديد لَهُا أصولَهُا فِي نبوءة ع. ق عَنْ الإحياء والتجديد فِي العصر المسياني.

ترد *palingenesia* كثيراً فِي الكتابات اليهودية الهَلينية. وقد استخدمها فيلو ليشير بها إلى تجديد العالم بعد الطوفان، وتجديد الأفراد أيضاً. ويصف يوسيفوس نهضة الحَيَاةُ القومية الإِسْرَائِيلِية بعد السبي كـ *palingenesia* تجديد الأرْض. وعَلَى النقيض مَنْ الرواقيين، التجديد أمر فريد ولا يحدث فِي دورات.

ع.ج ١. وردت *palingenesia* مرتين فقط: (أ) يُشير مت ١٩: ٢٨ إلى تجديد (*palingenesia*) كُلّ الأشياء حين يَجْلِسُ ابْنَ الإِنْسَانُ عَلَى كرسي مجده. وهذا تعبير أخروي يشير إلى تجديد العالم. وكلّ مَنْ اللقب المَلِكِيّ "ابْنَ الإِنْسَانُ"، كَمَا أن الإشارة إلى الدَّيْنُونَة تربط ما بين التجديد ونهاية الأزمِنَةَ (قا؛ رؤ ٢١: ١ - ٥). وقد تدل أيضاً عَلَى أسلوب الحَيَاةُ الجديد لأولئك الذِينَ يُشاركون فِي عهد الله.

(ب) يُعلِن تي ٣: ٥ "لاَ بِأَعْمَالٍ فِي بِرٍّ عَمِلْنَاهَا نَحْنُ، بَلْ بِمُقْتَضَى رَحْمَتِهِ خَلَّصَنَا بِغُسْلِ الْمِيلاَدِ الثَّانِي (*palingenesias*) وَتَجْدِيدِ (*anakainōseōs*) الرُّوحِ الْقُدُسِ". تدل *palingenesia* إلى عمل خلاصي يقوم به الله ليخلص به النّاسَ، ولا يَتِمّ بواسطتهم (قا؛ ٣: ٣ - ٤). توحي الصورة بالمَعْمُودِيَّة (قا؛ أف ٥: ٢٦) حيث يقبل المؤمنين فِيها الرُّوحِ القُدُس (أع ٢: ٣٨؛ *baptizō*، ← ٩٦٦). والغسل وقبول الرُّوحِ القُدُس يُنظر إليهما هنا كوحدة (قا؛ يو ٣: ٥). وهؤلاء الذِينَ يُولدون ثانية يعيشون عَلَى رجاء بر الله الذِي وُعدوا به، ذلك أنهم سيكونون ورثة ومشاركين فِي الحَيَاةُ المستقبلية. وفِي هَذَا التجديد يصبح مَنْ الممكن إيجاد أسلوب جديد للحَيَاةُ يُناقض الأسلوب السابق (تي ٣: ٣). ومع ذلك، لا تنجم عَنْ التجديد حَيَاةِ تتسم بالكَمال وخالية مَنْ الخَطِيَّة، بَلِ يعلمنا أن ننكر الفجور والشهوات العالمية ونعيش بالتعقل

والْبِرّ والتقوى فِي العالم الحاضر (٢: ١٢).

٢. يُقصد بمقابلة وربط *palingenesia* بالفعل *anagennaō* المُطابق (← *gennaō*، ١١٦٤) يكون *anakainoō* (يُجدّد) وَ *anakainōsis* (تجديد)؛ فِي هذه ← *kainos*، ٢٧٨٥.

انظر أيضاً *gennaō*، يلد، يولد، مولود، والد، يحبل (١١٦٤)؛ *ginomai*، يصير، يكون (١١٨١)؛ *ektrōma*، فشل، سقط (١٧٦٥)؛ *tiktō*، يلد، مولود، ينتج (٥٥٠٣)؛ *eugenēs*، شريف، شريف النسب أو الجنس (٢٣٠٢).

٤١١٠ (*panoplia*، سلاح كامل، درع) ← ٤٤٨٣.

٤١١١ πανουργία، πανουργια، (*panourgia*)، خداع، مكر، حيلة (٤١١١)؛ πανοῦργος، (*panourgos*)، مُحتال، مُخادع، ماكر (٤١١٢).

ث ي& ع. ق تُشتق فئة هذه الْكَلِمة مَنْ جذرين، أولهُا -*pan* (كل)، وثانيهما -*erg* (عمل) ليُعطى المعنى الأساسي "قادر عَلَى كلِ عمل". وفِي اليونانية القديمة تكون دلالتها فِي العادة كاذبة، حيث تشير إلى شخص مجرد مَنْ المبادئ الأخلاقية "قادر عَلَى عمل أي شئ". وفِي بَعْضَ الحالات حين تحمل الْكَلِمة معنىً إيجابياً، نجد تلميح إلى الغطرسة، أو قد نجد تقييماً خادعاً.

فِي سب، تعني فئة هذه الْكَلِمة مُخادع، محتال، (ومثل؛ يش ٩: ٤؛ أي ٥: ١٢) غير أنها فِي أم، حيث ترد كثيراً، تحمل فرقاً إيجابياً غير مشروط فتَأتِي بمعنى مُتدبر، ذكي (أم ١: ٤؛ ٨: ٥؛ ١٢: ١٦؛ ١٣: ١؛ ٢١: ١١؛ ٢٨: ٢). وقد خُلع عَلَى *panourgia* معنيً جديداً، ولعل ذلك مرده، جزئياً، الاعتقاد بأن الشخص الذِي يتقي الله، ونال بركته بمقدوره فِي الواقع إنجاز أي عمل وبنجاح.

والاستعمال الإيجابي للكَلِمة يستمر فِي الأبوكريفا (ومثل؛ سي ٦: ٣٢؛ ٢١: ٢٠)، حيث تُشتق *panourgia* مَنْ الحكمة النابعة مَنْ الإعلاَن الإلهَي. ومع ذلك، فإنهُ حين تتخلص *panourgia* مَنْ هَذا القَيد، فإنها تتحول إلى معناها السلبي (٢١: ١٢؛ قا؛ ١٩: ٢٥). وهذه الْكَلِمة تأتِي بصفة مستمرة فِي كتابات كُلَ مَنْ يوسيفوس وفيلو بمعناها السلبي، وتتصدر قائمة طويلة مَنْ الرذائل.

ع.ج عَلَى ضوء هذه الخلفية، فلعلهُ مما يدعو إلى الدهشة أن *panourgia* لم تُستخدم إلا بمعناها السلبي فِي المرات الخمس التي وردت فِيها بـ ع. ج. ورؤساء الكهنة والكتبة كانوا منافقين فِي السؤال الذِي طرحوه عَلَى يَسُوعَ (لو ٢٠: ٢٣). والله هُوَ "الآخِذُ الْحُكَمَاءَ بِمَكْرِهِمْ" (١كو ٣: ١٩)، لأن قدرة الإنْسَانُ عَلَى المجادلة لا يمكنها أن تصمد فِي مواجهة قدرة الله وسيادته. وخصوم الحَقّ متهمون أنهم بمكرهم يغشون كَلِمَة الله (٢كو ٤: ٢؛ أف ٤: ١٤)، لذلك كان بُولُسَ يخاف مَنْ أنه كَمَا خدعت الحية حواء "بِمَكْرِهَا" (٢كو ١١: ٣)، هكذا أيضاً تفسد أذهان مؤمِنّي كورنثوس عَنْ البساطة التي فِي الْمَسِيح. والمرة الوحيدة التِي وردت فِيها *panourgos* فِي ع. ج جاءت وهِيَ تحمل ثقلاً إضافياً وهو ثقل السخرية (١٢: ١٦). ويدعي بُولُسَ أنه كان "محتالاً"، وهو بالطبع يعني أنه لم يكن كذلك.

٤١١٢ (*panourgos*، مُحتال، مُخادع، ماكر) ← ٤١١١.

٤١٢٠ (*pantokratōr*، القوي، القدير) ← ٣١٩٧.

٤١٢٣ παρά، παρα، (*para*)، بجانب، بمحاذاة (٤١٢٣).

ث ي هَذا الحرف مَنْ حروف الجر اليونانية القليلة التي ترد فِي ثلاث حالات: فِي المضاف إليه يعني (بصفة عامة) بجانب، فِي حالة النصب تكون فِيها الْكَلِمة مفعول به غير مباشر إلى جانب، وفِي حالة النصب إلى جانب.

ع ج ١. المعنى الأساسي لحرف الجر *para* يرد بكل الثلاث حالات. يأتي مع حالة النصب (٦٠ مرة) ليُعيّن، عامةً، حركة إلى موضع بمحاذاة (مر ٤: ٤؛ أع ٤: ٣٥)؛ ومع مضاف إليه (٧٨ مرة) حركة مَنْ جانب (يو ١: ٦)؛ ومع حالة نصب تكون فِيها الْكَلِمة مفعول به غير مباشر (٥٠ مرة) عند أو موقع بمحاذاة (لو ٩: ٤٧؛ يو ٨: ٣٨؛ ١٩: ٢٥).

٢. المعنى الموسع، نقلاً عَنْ المعنى المحلي يصير هَذا المجرور مضافاً إليه مع حالة النصب ليعني "ما بعد"، ثمّ "بغَيْر" ولذا حين أدان بُولُسَ أي شخص يبشر بإنجيل "بغَيْر" (*para*) الإنْجِيلِ الذِي بشر به هُوَ الغلاطيين وقبلوه (غل ١: ٨ - ٩)، كان يشير إلىَ أن التَعْلِيمَ اليهودي الذِي لم يكن يتوافق مع العيار الرسولي. وعكس *para* فِي هَذا المعنى *kata* (طبقاً لـ ← ٢٨٤٨).

كَمَا يُستخدم الحرف *para* عند المقارنة بالإشارة إلى أن شَيْئاً ما يقع "فوق" ولذلك يكون أعلَى مَنزلة مَنْ شئ آخَرَ (ومثل؛ رو ١٤: ٥) "وَاحِدٌ يَعْتَبِرُ يَوْماً دُونَ [*para*] يَوْمٍ وَآخَرُ يَعْتَبِرُ كُلَّ يَوْمٍ". أي يعتبره أكثر قداسة. وحين تعمقت هذه المقارنة واحتدمت، لم يعدِ المعنى يقصد المفاضلة. "أكثر مَنْ" بَلِ معنى القصر "بدلاً مَنْ". ومِنَ بين نواحي اتهام بُولُسَ للجنس البشري فِي (رو ١: ١٨- ٣٢) أنهم عبدوا المخلوق "دُونَ" أو "بدلاً مَنْ" الخالق (١: ٢٥)، وفِي (لو ١٨: ١٤) نزل العشار إلى بيته مبرراً "دُونَ" الفريسي.

التعبير *para [tō] theō* (تعني حرفياً: "فِي نظر [قضاء] الله" رو ٢: ١٣؛ ١كو ٣: ١٩؛ ٧: ٢٤؛ يع ١: ٢٧؛ ١بط ٢: ٢٠) تشير إلى المعيار الجوهري - نقاء الحَيَاة الإلَهِيَة ووضوح الرؤية الإلَهِيَة - والذي عَلَى أساسه يتوجب أن تُقيّم كافة نواحي الفكر والسلوك سواء كانت للناس أو الملائكة، وفِي النهاية يُحكم عليها عَلَى هَذا الأساس.

٣. فِي إنجيل يوحنا. هنا يقوم *para* بدورٍ بارز فِي إبراز علاقة الابْنَ بالآب، حيث عبارة "الذِي مِنَ [*para*] اللهِ" (يو ٦: ٤٦؛ ٧: ٢٩؛ ٩: ٣٣) تعني "مِنْ عِنْدِ [*para*] الآبِ" (١٦: ٢٧ - ٢٨؛ ١٧: ٨). وفِي يو ١: ١٤ نجد أن عبارة "مَنْ [*para*] الآب" (بعد عبارة "كَمَا لوحيد") تبين أن مهمة الابْنَ يمكن إرجاعها إلى الله الآب. ويجدر أن نلاحظ أيضاً، أنه لَيْسَ يَسُوعَ وحده (يو ٩: ٣٣) بَلِ ويوحنا المعمدان أيضاً أتى "مَنْ اللهِ" (١: ٦). وعَلَى غرار ذلك، فإن ما جاء فِي (١٥: ٢٦) يوضح لنا أن الْمَسِيح أرسل الرُوحِ الْقُدُسِ "مَنْ [*para*] الآب" تماماً مثلما جاء الابْنَ نفسه "مَنْ [*ek*، ← ١٦٦٦] قبل الله" (٨: ٤٢).

٤١٢٤ (*parabainō*، يتعدى، ينتهك، يتجاوز) ← ٤١٢٦.

٤١٢٥ (*paraballō*، يقارن، يضع بمحاذاة) ← ٤١٣٠.

٤١٢٦ παράβασις، παράβασις، (*parabasis*)، التعدي، التجاوز (٤١٢٦)؛ παραβαίνω، (*parabainō*)، يتعدى، ينتهك، يتجاوز (٤١٢٤)؛ παραβάτης، (*parabatēs*)، مُتعدي، متجاوز، الذِي يتعدى (٤١٢٧)؛ ἀπαράβατος، (*aparabatos*)، ثابت، لا يزول (٥٦٣)؛ ὑπερβαίνω، (*hyperbainō*)، يتطاول، يتجاوز (٥٦٤٨).

ث ي& ع. ق ١. (أ) الفعل *parabainō* فِي ث ي، يُقصد به حرفياً، يسير بجوار، يذهب إلى جانب، أو يمر بـ، ويشير فِي معناه المكاني والرمزي إلى الإنحراف عَنْ اتجاه أصلي وحَقِيقي. وإذا جاء كفعل متعد فإنهُ يعني ينتهك، يهمل. ويأتي مفعولهُ مَنْ تلك الْكَلِمات التي كان اليونانيون يستخدمونها للإشارة إلى المستوى والمعيار الذِينَ عَلَى أساسهما ينظمون حياتهم، مثل؛ الْبِرّ، القانون، القسم، النواحي الأخلاقية، إلخ. وفِي وقت لاحَق أصبحت *parabainō* تُستخدم

للإشارة إلى الْخَطِيَّةِ، وفِي العادة تكون الْخَطِيَّةِ بسبب التزام تم انتهاكه. كَمَا أنه استخدم أيضاً فِي سياق ديني بمعنى التوقف عَنْ توقير الآلِهَةِ.

(ب) وترد *parabasis* مع نفس المفاعيل التي استُخدمت مع الفعل *parabainō*، ونادراً ما تُستخدم عَلَى وجه قاطع. وهِيَ تستخدم إما مكانياً أو مجازياً، لتفيد الانحراف، الانتهاك. وتكاد لا تَأْتِي *parabatēs* بمعنى مجازي. وهِيَ تعني متفرجاً، زميلاً، رفيقاً. أَمَّا *aparabatos* فهِيَ كَلِمَةٍ نادرة، ويُقصد بها ذلك الَّذِي لا يمكن أن يكون لَهُ بديل، وعَلَى ذَلِكَ فهو غير متغير، لا تنتهك حرمته، وأبدي.

(جـ) *hyperbainō* تتبع المعاني الْكَثِيرَةِ لبادئاتها. ومِنَ الناحية الحرفية تعني يخطو فوق، يؤذي، ينتهك، يخطئ، ولكنها تعني أيضاً يفترض، يمر بشخص فِي صمت.

٢. ومجموعة الْكَلِمَات هذه ليست شائعة فِي سب، إلا أنها توجد أحياناً، وتَأْتِي غالبيتها بمعناها المجازي. *parabatēs*، أما: آثم، فاعل الشر، فلا نجدها إلا فِي تر سيما (مز ١٧: ٤؛ ١٣٩: ١٩؛ إر ٦: ٢٨). و*parabainō* ترد حوالي ٨٠ مرة، وتَأْتِي بمعان مثل: يمر، يخترق، يقلب، ينحرف. أَمَّا المفاعيل المرتبطة بـ *parabainō*، فهِيَ مِنْ كلمات الله (عد ١٤: ٤١؛ تث ١: ٤٣)، كَلِمَةِ الرَّبِّ (١صم ١٥: ٢٤)، متطلبات قانونية (١إسد ١: ٤٨)، وبصفة خاصة كثيراً ما نجد كَلِمَةِ العهد (يش ٧: ١١؛ حز ١٦: ٥٩؛ ١٧: ١٥ - ١٩؛ هُوَ ٦: ٧ = سب ٦: ٨؛ ٨: ١). والاسم *parabasis* مرتبط بالمفاهِيمِ الأكثر عمومية (طريق، كَلِمَةِ، عهد) وليس مع الوصايا الفردية. وعَلَى هَذَا يكون معناها الرئيسي فِي سب هُوَ إهمال وصايا الله، انتهاك العهد، والفشل فِي المحافظة عَلَى علاقة الطاعة مع الله (انظر ٢مل ٢: ٢٤؛ مز ١٠١: ٣؛ حك ١٤: ٣١؛ ٢مك ١٥: ١٠).

ع.ج استخدام ع. ج لِهَذِهِ المفاهِيمِ تسير عَلَى نهج ع. ق. وفِي حين أن *adikia* (← ٩٤)، وَ *anomia* (← *nomos*، النَّامُوس، ٣٧٩٥) تفهم فِي إطارها العام وتشير إلى الظلم بمعنى أعمال ضِدِّ المجتمع، وغير قانونية، وفِي حين أن *asebeia*، عدم التوقير (← *sebō*، يوقر، ٤٩٣٦)، وَ *hamartia* (خطية، ٢٨١) موجهة نحو شخص الله، إلا أن *parabasis* تتعلق بفرائضه الكريمة، مثل عهده (عب ٩: ١٥)، النَّامُوسِ (رو ٢: ٢٣ - ٢٧، ٤: ١٥، يع ٢: ٩ - ١١)، ووصاياه، والتقليد (مت ١٥: ٢ - ٣). وبالنظر إلى أن فرائض الله فِي ع. ق تَأْتِي فِي ضوء جديد تماماً بسبب حدث الْمَسِيحِ، فإن *hamartia* تصبح الفكرة الرئيسية للخطية، فِي حين أن *parabasis* تتناقص فِي الأهمية إلى حد كبير جداً.

١. (أ) فِي (مت ١٥: ١ - ٦) ترتبط *parabainō* بـ *paradosis*، تقليد، و*entolē*، وصية. ويهاجم يَسُوعَ زيف حفظ الْفَرِّيسِيِّينَ للنَّامُوسِ. وقد قَلَبَ عليهم تهمة *paradosis*، وبين أنه حين يأْتِي الْمَلَكُوتِ، فلَن تكون الأهمية للنَّامُوسِ الفريسي بَلْ للتدبير الجديد (مثل؛ بِحَسَبِ ما وُصف فِي الموعظة عَلَى الجبل). ولَم يُهجر نَامُوس ع. ق (رج ٥: ١٧ - ١٨)، غير أنه عَلَى ضوء هَذَا التدبير الجديد، تبين أن *paradosis* الْفَرِّيسِيِّينَ ما هُوَ إلا تدبير بشري.

(ب) المعنى المكاني الأصلي لِهَذِهِ الْكَلِمَات مازال سهل التمييز فِي أع ١: ٢٥. فقد تمثلت خطية يَهُوذَا فِي أنه ترك مكان أو موقع خدمته ليذهَبَ لحال سبيلِهِ. لقد تخلى يَهُوذَا عَنْ تلمذته.

٢. ترد كافة حالات الاسمين *parabasis* وَ *parabatēs* تقريباً فِي رسائل بُولُسَ. ما جاء فِي يع ٢: ٩ - ١١ يُعد استثناء، فقد فهمت الْخَطِيَّةِ هنا عَلَى أنها انتهاك للنَّامُوسِ. والنَّامُوسِ، ففِي مت ١٥، وكذا أيضاً فِي كِتابات بُولُسَ، لم يعد النَّامُوسِ أمراً مركزياً فِي الإِيمَانِ الْمَسِيحِي. إذ أزيح مِنْ مهمته كطريق للخلاص بالإِيمَانِ، الَّذِي أصبح ممكناً مِنْ خلال مجئ يَسُوعَ الْمَسِيحِ وموته وقيامته. وهكذا أتى المفهوم بشكل أساسي فِي كتابات بُولُسَ حيث دخل فِي محاجاة مع الفكر اللاهوتي للنَّامُوسِ اليهودي.

(أ) واليهود، نتيجة لانتهاكهم النَّامُوسِ أصبحوا خطاة أمام الله، مثلما كان الحال بالنسبة للأمميين (رو ٢: ١٧ - ٢٩). وكانوا مِنَ الناحية الشكلية يجاهدون لنوال بر الله، غير أن أعمالَهُم تظهر أنهم أبعد ما يكونون عَنْ هَذَا الْهَدف. وعَلَى الرغم مِنْ ذلك، فإن مطاليب الله بالنسبة لكل مِنَ الْيَهُود والأمميين تُعد ملزمة (٢: ١٤ - ١٥). ولا يزال الله هُوَ الربائي الَّذِي يَطلُبُ أعمالاً صَالِحَة حَتَّى مِنَ الْمَسِيحِيين (١: ١٨ - ٣: ٢٠؛ ٢كو ٥: ١٠).

(ب) والإِيمَانُ بالْمَسِيحِ لا يحل مكان النَّامُوسِ، لكنه يقدم طريقاً للبر حَتَّى بالنسبة لأولئك الَّذِينَ لا يعرفون النَّامُوسِ، ومِنَ ثم لَيْسَ بوسعهم أن ينتهكوه. وبالإِيمَانِ يمكنهم أن يكونوا أولاداً لإبراهِيم (رو ٤: ١٣ - ١٦) ويكون لَهُم نصيب فِي الوعد. وعَلَى ذلك لا يمكن لـ *parabasis* أن يكون المحتوي لمفهوم الْخَطِيَّةِ، مثلما كان بالنسبة لليهود. والْخَطِيَّةِ تُقاس بواسطة الله نفسه، ولم تعد تُقاس بواسطة النَّامُوسِ وحده. وفِي ٤: ١٤ - ٢٠ فقط نرى الْخَطِيَّةِ كحَقِيقة عالمية يُشار إلَيها عَلَى أنها "انتهاك" (*parabasis*). وهذا مرجعه أن نوعية خطية آدَمَ تُعد انتهاكاً لوصية الله.

(جـ) وبالنسبة للنَّامُوسِ باعتباره طريقاً للخلاص، فقد حرمه الْمَسِيحِ مِنْ قوته، واستبدلَهُ بالإِيمَانِ به. ومِنَ الإِيمَانِ يتولد الْبِرّ (غل ٣: ٢٢ - ٢٥). فما الدور الَّذِي يقوم به النَّامُوسِ الآن؟ رد بُولُسَ عَلَى هَذَا السؤال فِي (٣: ١٩)، هُوَ أن هدف النَّامُوسِ فِي تاريخ الخلاص يكمِنَ فِي وظيفته مِنَ ناحية إظهار أن الْخَطِيَّةِ خاطئة. فهو يحركنا نحو الإثم (قا؛ رو ٥: ٢٠)، وبهذا يقودنا إلى الْخَطِيَّةِ، وفِي هذه العملية يقودنا أخيراً إلى الْمَسِيحِ (٧: ٧ - ١٢).

٣. (أ) فِي (١تي ٢: ١٤، يتوسع بُولُسَ فِيما ذُكر فِي (رو ٥: ١٤) عَلَى ضوء قصة التكوين (٢: ٣) (عَلَى دور حواء، ← *Heua*، ٢٢٩٣). وقد قُدمت خطية الإِنْسَانُ فِي هذه الفقرات عَلَى أنها تمرد عَلَى الله ووصاياه.

(ب) يتحدث عب ٢: ٢ وَ ٩: ١٥ عَنْ *parabasis* فِي سياق فترة ع. ق. والإشارة إلى معاقبة *parabasis* والعصيان فِي ع. ق، كان مِنْ شأنها أن أبرزت التحذير الوارد فِي (٢: ٢) ضِدِّ إهمال الخلاص الَّذِي أعطي فِي الْمَسِيحِ، أَمَّا (٩: ١٥) فتؤكد عَلَى أهمية مَوْتِ الْمَسِيحِ ومغزاه كالْفِدَاءِ مِنَ التجاوُزات التي أرتكبت فِي ظل العهد الأول.

٤. *aparabatos*، لا يتغير، ترد هذه الْكَلِمَة فقط فِي عب ٧: ٢٤ حيث تَحْتَفِظ بصدى واضح لمعناها الحرفي. فكهنوت ع. ق والذي كان مقيداً بالنَّامُوسِ، ومِنَ ثم كان معَرضاً للتعدي والانتهاك (٧: ١١) تمت المقابلة بينه وبين كهنوت يَسُوعَ، الَّذِي هُوَ كهنوت أبدي ولا يتغير إطلاقاً، فهو لم يتعَرَّض لأي *parabasis*.

٥. لم ترد *hyperbainō* إلا فِي ١تس ٤: ٦ حيث طلب بُولُسَ مِنَ المؤمِنين ألا "يَتَطَاوَلَ" أحد عَلَى أخيه.

انظر أيضاً *adikia*، إثم، ظلم (٩٤)؛ *hamartia*، خطية (٢٨١)؛ *paraptōma*، زلة، خطية، ذنب، تجاوز (٤١٨٣).

٤١٢٧ (*parabatēs*، مُتعدي، متجاوز) ← ٤١٢٦.

٤١٣٠ παραβολή، παραβολή، (*parabolē*)، مثل؛ مثال، رمز (٤١٣٠)؛ παραβάλλω، (*paraballō*)؛ يقارن، يضع بمحاذاة (٤١٢٥)؛ αἴνιγμα، (*ainigma*)؛ لغز، رمز غامض (١٤١)؛ ἀλληγορέω، (*allēgoreō*)؛ يتكلم مجازياً، يرمز (٢٥١).

ث ي& ع. ق ١. *parabolē* فِي اللغة ث ي، اشتقت مَنْ *paraballō* ومعناها أن يضع إلى جانب للمقارنة. ولَهُا معان كثيرة منَها: المقارنة، المقابلة، المجازفة. (أ) فِي علم البلاغة أصبحت *parabolē* التعبير الفني لشكل معين مَنْ الخطابة إلى جانب الصيغ البلاغية الأخرى، كالتشبيه والاستعارة، والمقارنات والصور البلاغية والقصص التوضيحية، والقصص الرمزية. وفِي هذه الصيغ يَتِمّ مقارنة ما هُوَ غير معروف بما هُوَ معروف للمستمع، وذلك بغية مساعدة هَذَا الشخص عَلَى فهم حَقّ معين. والتشبيه المجازي، بصفة عامة يُستمد مَنْ الْحَيَاةِ.

(ب) والتشبيه المجازي فِي البلاغة يُميز بوضوح بينه وبين الصيغ البلاغية الأخرى، وربما كان الفعل *allēgoreo* قد نشأ أصلاً فِي الأزمنَة الْهَلينية، ويُقصد به لأن يعبّر بالمجاز أو الاستعارة. لقد لعب أسلوب المجاز دائماً دوراً هاماً فِي الكتابات الدينية. وحين أصبحت قديمة حُقن فِيها محتوى جديد معاصر مَنْ خلال تفسيرات مجازية وبذلك حُفظ لَهُا وضعها القانوني.

(جـ) *ainigma*، قول مبهم أو مربك، أحجية، وهو نقيض الْكَلمة الواضحة الصريحة، أو بسيطة عادية. وعَلَى الرغم مَنْ أنها قد تستخدم الشكل الأدبي للإستعارة، إلا أنه يتوجب فهمها عَلَى أنها قول حكيم. وعَلَى ذلك اعتُبرت الأحجية، عَلَى أنها محك الحكمة.

٢. فِي سب تَأْتِي *parabolē* مرادفة للإسم العبري *māšāl*، أو الفعل *māšal*. والإسم العبري *māšāl* يُشير إلى قول يتضمنَ مقارنة أو تهكم، أو قولاً حكيماً، وربما يأتي ذلك عَلَى شكل مثل. والفعل العبري يعني كلام أو إخبار *māšāl*.

(أ) والفعل *māšal* اكتسب حَقلاً دلالياً واسعاً. وقد استُخدم أولاً كتعبير تقني لأنواع أو صيغ مختلفة مَنْ المقارنات. وهكذا فإن الاسم *māšāl*، فِي الخطاب الشعبي، يعني مثال (← *paroimia*، ٤٢٣١)، والذي يحتوي، فِي أغلب الأحيان عَلَى مقارنة (١صم ١٠: ١٢؛ ٢٤: ١٤؛ حز ١٨: ٢٠). وإذا كان القول يسخر مَنْ شخص ما، أو يستخف بشخص باعتباره مثالاً سيئاً، فَإِنّهُ يُعد سخرية مهينة (أش ١٤: ٤؛ حب ٢: ٦).

(ب) أصبحت لاحَقّاً *māšāl* تعبيراً تقنياً بين الحكماء، لتعني قولاً حكيماً، عامراً بالمقارنات (قا؛ أم ٢٦: ٧، ٩) وتَعْلِيمَاً للحكماء. وفِي سب أصبح عنواناً لسفر أمثال والمجموعة التي يحتويها تحمل كَلِمَةِ *paroimia* (١: ١)، أو *paideia* (٢٥: ١؛ ← *paideuō*، ٤٠٨٤) كترجمة لـ *māšāl*. والشخص الحكيم فِي ع. ق يحب القول الغامض المُلغز. وفِي هَذَا السياق يقترب *māšāl* مَنْ الْكَلمة العبرية *ḥîdâ*، أي لغز، ويمكن بالنسبة لَهُ أن يُستخدم حَتّى كمرادف (١: ٦).

(جـ) تترجم سب *ḥîdâ* وبشكل ملائم بكَلِمَةِ *ainigma* والتي تعني لغز، أو قول مبهم. والأحجية (١مل ١٠: ١؛ ٢أخ ٩: ١)، كانت تشكل جزءاً فِي جماعة المعجبين بالحكمة فِي بلاط سليمان، وكان لَهُا مكانتها فِي الأدب الحكمي (أم ١: ٦). وحده ع. ق الّذِي أعطى اللغز ذكراً مُفصلاً فِي قض ١٤: ١٢ - ٢٠. واللغز *ainigma* يتطلب توضيحاً. اللهُ يتكلم مع البشر - مع أنه لم يفعل ذلك مع موسى- بلغة *ainigma* تشبه اللغز (عد ١٢: ٨)، والْكَلام النبوي يأتي مبهم أيضاً (حز ١٧: ٢٠).

(د) وفِي مجال النبوة (← *prophēteia*، ٤٧٣٥) نجد لـ *māšāl* مكانه. فمِنْ ناحية يأتي كمثل وتهكم (راجع ما ذكر آنفاً). ومِنْ ناحية أخرى، فَإِنّهُ عَلَى الرغم مَنْ أن الْكَلمة ليست موجودة، فإن أشكالاً متنوعة مَنْ الأمثال نجدها فِي النبوات. أمّا الأَنْبِيَاءَ اللاحَقّين استخدموا أشكالاً متطورة مَنْ *māšāl* بغية توضيح رسالاتهم وتدعيمها وإضفاء سمة الإلحاح عليها. والتشبيه المجازي أيضاً يهدف إلى الإلحاح ولكنه يسلك فِي ذلك سبيلاً آخَرَ. مَنْ خلال حجب معين للحَقِّيقة، فَإِنّهُ يسعى مَنْ وراء ذلك إلى جذب انتباه المستمع. وفِي أسفار ع. ق الأخيرة، نجد رؤى مجازية فعلية (مثل؛ دا ٢؛ ٤؛ ٧؛ ٨؛ زك؛ ٢إسد ٩: ٢٦ - ١٣ - ٥٦. والأعْمَال الرمزية للأَنْبِيَاءَ والتي سُمي معناها *māšāl*، تشابه بشكل وثيق الأمثال النبوية.

ع.ج ترد *parabolē* فِي ع. ج فقط فِي الأناجيل الازائية (٤٨ مرة) وفِي العبرانيين (مرتين)، أمّا *ainigma* فترد فقط فِي ١كو ١٣: ١٢، أمّا *allēgoreō* فلا نجدها سوى فِي غل ٤: ٢٤، و*parabolē* فِي ع. ج فتحمل المعاني التالية:

١. طقوس خيمة الاجتماع تُفهم كـ *parabolē* ("إيضاح") لزمنَ الخلاص (عب ٩: ٩)، وإعادة اسحَق دون أن يذبح كصورة للقِيَامَةِ ("أَخَذَهُ أَيْضاً فِي مِثَالٍ"١١: ١٩). وفِي مت ١٥: ١٥؛ مر ٧: ١٧ تعني *parabolē* قولاً، وفِي لو ٤: ٢٣ تعني مثلاً. وفِي كافة المرات الأخرى التي ترد فِي ع. ج لَهُا معنى المثل فِي شكل أو آخَرَ مَنْ معانيها المتنوعة، عَلَى النحو الّذِي نذكره فِيما يلي:

(أ) فِي الأقوال المجازية، تُوضع الصورة والواقع معاً دون مقارنة ظرفِياً، (كـ)، حَتّى ما يمكن للصورة (المعروفة) أن توضح الحَقِّيقة (غير المعروفة): ومثل؛ "أَنْتُمْ نُورُ الْعَالَمِ" (مت ٥: ١٤). هذه النوعية مَنْ الأقوال تأخذ سمة المجاز.

(ب) الاستعارة تعبير مجازي يُستخدم فِيه اسم أو تعبير وصفي لشئ ما لا تنطبق عَلَى حرفِياً أو عَلَى نحو سليم. وهو فِي الغالب يتضمنَ تحويل ما هُوَ حَقِّيقِي إلى ما هُوَ نظري؛ مثل؛ "ادْخُلُوا مِنَ الْبَابِ الضَّيِّقِ" (مت ٧: ١٣)، حيث دخول الْمَلَكُوتِ نُظر إلِيه عَلَى أنه يتطلب جهداً وصعوبة. وعَلَى غرار ذلك، نُظر إلى مهمة الْكَنِيسَةُ كحصاد (٩: ٣٧ - ٣٨). والتشبيه المجازي لا يضع الصورة إلى جانب الحَقِّيقة كَمَا هُوَ الحال فِي القول المجازي، بَل يضعها مكان الحَقِّيقة. وينبغي عَلَى المرء أن يعرف مقدماً الحَقِّيقة الكامِنَة وراء التشبيه المجازي، وإلا يبقى غير مفهوم.

(جـ) التشبيه هُوَ جملة تُوضع فِيها الحَقِّيقة والصورة جنباً إلى جنب بواسطة مُقارنة ظرفِية، مثل؛ "كـ" أو "مثل". وفِي هذه الحالة لا تُوجد سوى نقطة وَاحِدَة رئيسية للمقارنة، مثل؛ "فَكُونُوا حُكَمَاءَ كَالْحَيَّاتِ وَبُسَطَاءَ كَالْحَمَامِ" (مت ١٠: ١٦)، والتشبيهات لا تتكرر كثيراً لأن المفهوم فِي الغالب يتحول إلى تعبير مجازي.

(د) المثل ما هُوَ إلا قصة جاءت وليدة تشبيه، أو قول مجازي. حيث تتم المقارنة بين شيئين أو حدثين أو موقفين متشابهَين، حَتّى يمكن لما هُوَ معروف أن يوضح ما هُوَ غير معروف. والصورة تصف حدثاً أو ظرفاً نمطياً، ولا تكون هناك- إذا تحدثنا عَلَى وجه الدقة- سوى نقطة وَاحِدَة رئيسية للمقارنة؛ مثل؛ "يُشْبِهُ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ خَمِيرَةً ...." (مت ١٣: ٣٣).

(هـ) القصة المثلية لا تختلف عَنْ المثل إلا مَنْ ناحية أنها كقصة خيالية لكنها تُحكى كَمَا لو أنها حدثت بالفعل. وهكذا فإن القصة المثلية لقاضي الظلم تُستهل هكذا: "كَانَ فِي مَدِينَةٍ قَاضٍ ...." (لو ١٨: ٢ - ٥).

(و) القصة الإيضاحية، هِيَ قصة تم تأليفها بحرية وتقدم مثالاً، أو حالة نموذجية لا بُدّ وأن يضفِي عليها المستمع صيغة التعميم. وهكذا تنتهِي قصة السامري الصَالِح بقول يَسُوعَ: "اذْهَبْ أَنْتَ أَيْضاً وَاصْنَعْ هكَذَا" (لو ١٠: ٣٧). وعَلَى النقيض مَنْ ذلك نجد أن القصة التوضيحية عَنْ الفريسي والعشار فِي الْهَيْكَل تنتهِي بقول عَنْ مَنْ الّذِي سيتبرر (١٨: ١٠ - ١٤). ومما يجدر ذكره أن القصص التوضيحية فِي ع. ج لا ترد إلا فِي إنجيل لوقا فقط.

(ز) القصة الرمزية، هِيَ قصة يَتِمّ ابتكارها بحرية وتقول شَيْئاً غير

الّذي يبدو أنها تقولهُ وذلك أنها تستخدم الاستعارة تلو الأخرى وكأنها استعارة مستمرة، مثل،" يُشْبهُ مَلَكُوتُ السَّمَاوَاتِ إِنْسَاناً مَلِكاً صَنَعَ عُرْساً لابْنِهِ ..." (مت ٢٢: ٢ - ١٠). وعَلَى غرار التشبيه المجازي تقوم القصة الرمزية عَلَى العرف والتقليد. ولا تكون مفهومة إلا إذا كانت التشبيهات المجازية معروفة، لأنه لا بُدّ وأن تُترجم خطوة خطوة، وحين يكون الموضوع الّذي تصوره معروفاً. وهِيَ صيغة أدبية لا تكون مفهومة إلا للذين تلقوا مبادئه وفنونه. ويقدم لنا (حز ١٧: ١٢ - ٢١) شرحاً نموذجياً. والقصص الرمزية التي مِنْ هَذَا القبيل نجدها فِي ع. ج، ولكنها تُصنف عَلَى أنها أمثلة وليست قصص رمزية (مثل؛ مت ٢٢: ١).

٢. عند تفسير الأمثال، يجب أن تُوخذ فِي الحَسْبَان عدة مبادئ عامة: (أ) فِي الأمثال والصيغ المتعلقة بها، يجب أن يَتِمّ التمييز بين الصورة الذهنية وبين ما هُوَ واقعي. والغرض مِنْ المثال يتحَقّق عند تلاحم هذين الشطرين، نقطة المقارنة.

(ب) الجزء القصصي فِي المثال يُسرد عادة بأكبر قدر ممكن مِنْ البساطة والإيجاز. ولا يَتِمّ الكشف عَنْ المشاعر والدوافع عديمة الأهمية. وفِي معظم الحالات لا يتضمنَ المثال أكثر مِنْ ثلاث شخصيات أو ثلاث مجموعات مِنْ الأشخاص، ولا يظهر إطلاقاً أكثر مِنْ ممثلين فِي المشهد الوَاحِدْ. ويمكن حذف الخاتمة إذا كانت بديهيَة.

(جـ) تُسرد الناحية الدرامية فِي المثال عَلَى وجه العموم مِنْ وجهة نظر وَاحِدَة فقط، عَلَى الرغم مِنْ أنه تُوجد استثناءات لِهَذِه القاعدة.

(د) بالنسبة للمفسر تَأْتِي النقطة التي يراد تأكيدها فِي نهاية المثال.

(هـ) تُوخذ المادة الدرامية مِنْ عالم السامع، وتعكس خبراته وأفكاره. والمثال يذكر فِي كثير مِنْ الأحيان كرد عَلَى سؤال، الأمر الّذي يجذب المستمع (أو المستمعة) إلى المثال وربما يجد فِيه صورة لنفسه.

(و) إن الكثير مِنْ الأمثال مازالت تجد لَهُا مخاطبين جدداً إبان تداولها، ولذلك تجد أن المثال الّذِي وُجّه أَسَاساً إلى: نَامُوسِي (لو ١٠: ٢٥ - ٣٧) أصبح ذا صلة بالتلاميذ، بَلْ وحتى إلى بَعْض المؤمنِين فِي أيامِنَا هذه.

٣. تَحْتَوِي أمثال ع. ج عَلَى نفس الأهمية الكرستولوجية التي تتسم بها قصص المعجزات. وهناك مجموعتان أساسيتان للموضوعات، مَلَكُوتِ الله والتوبة. (أ) أمثلة النمو تنتمي إلى المجموعة الأولى (مت ١٣؛ مر ٤؛ لو ٨؛ ١٣: ١٨ - ٢١). ونفس الأمر ينطبق عَلَى الأمثال التي تتحدث عَنْ الله وعملَهُ (مت٢٠: ١ - ١٦؛ ٢٥: ١٤- ٣٠؛ لو ١٥: ١١ - ٣٢). (ب) المجموعة الثانية تُنبّر عَلَى الحاجة الملحة للتوبة (١٢: ١٦ - ٢١؛ ١٣: ٦ - ٩) الأمر الّذِي يتطلب عملاً حاسماً (١٦: ١ - ٨)، وجذرياً (مت ١٣: ٤٤ - ٤٦)، ويقظاً (٢٤: ٤٢ - ٢٥: ١٣)، لأن المَلَكُوتِ قريب. ثم إن الأمثال التي تتحدث عَنْ عمل المرء بالنسبة لقريبه تنتمي أيضاً إلى هذه المجموعة (١٨: ٢٣ - ٣٥؛ لو ١٠: ٣٠ - ٣٧).

٤. ثمة عدد مِنْ الأمثال نجدها فِي إنجيل توما، وهو وثيقة قبطية ترجع إلى القرن الرابع تم العثور عليه حوالي سنة ١٩٤٥. وهذا العمل عبارة عَنْ مجموعة تضم ١١٤ قولاً نُسبت إلى يَسُوعَ. وبَعْض الأمثال تماثل، إلى حد كبير جداً، تلك التي نجدها فِي الأناجيل القانونية كمثل الزارع (رقم ٩)، حبة الخردل (رقم ٢٠)، الغني الغبي (رقم ٦٣)، والعشاء العظيم (رقم ٦٤). وبَعْض الأمثال يبدو أنها اتخذت اتجاهاً مختلفاً وإلى درجة كبيرة عَنْ مثيلَهُا فِي الأناجيل القانونية (مثل؛ الخروف الضال رقم ١٠٧، والذي تتمثل نقطته الرئيسية فِي محبة الرّاعِي للخروف الضال بأكثر مِنْ كُلّ الخِرَافِ الأخرى) وبَعْض الأمثال جديدة تماماً (مثل؛ رقم ٩٧، الّذِي يتحدث عَنْ امرأة تحمل إناء به طعام لمسافة طويلة غير أنها لغفلتها تفقد كُلّ محتوياته لدى وصولهُا إلى بيتها).

٥. فِي مقدمة العناصر التي تولد الحيرة عند تفسير الأمثال هُوَ غرضها المعلن بحَسْب ما ذُكر فِي مر ٤: ١٠ - ١١ (قا؛ مت ١٣: ١٠ - ١٥؛ لو ٨: ٩ - ١٠). وقد يفهم المرء مِنْ هَذَا أن يَسُوعَ ذكر الأمثال ليُربك النّاسَ وليس بغية تنويرهم. وثمة العديد مِنْ التعليقات التي يمكن ذكرها فِي هَذَا الصدد. (أ) عبارة "لِكَيْ *hina*" الواردة فِي مر ٤: ١٢ يمكن فهمها عَلَى أنها تتعلق بالنتيجة وليس بالغرض. وبتعبير آخَرَ، بالنسبة لأولئك الّذِينَ لا يريدون أن يُنقبوا عَنْ معنى شخصي للمثال، النتيجة هِيَ أنهم سيفهمون القصة دون أن يفهموا مغزاها الأخروي.

(ب) عبارة "لِكَيْ *hina*" فِي مر ٤: ١٤ تقدم اقتباساً مِنْ ع. ق (أش ٦: ٩ - ١٠). وقيام يَسُوعَ بالحديث بأمثال، فَإِنَهُ بذلك يحَقّق نبوة أعطيت أيام أشعياء بأنه بالنسبة للذين تقسّت قلوبهم لعَدم الإيمَانِ، فإن كُلّ الوعظ سيقع عَلَى أذن صماء. وعَلَى ضوء هَذَا القول العام بالنسبة للطريقة التي يعمل بها الله، فإن مر ٤: ١٢ لا يتناول أمثال يَسُوعَ فحَسْبَ، بَلِ وبكرازته بوجه عام.

(جـ) ويتوجب علينا أن ندرك أيضاً أننا إذا تأملنا معنى القصص التي وردت فِي الأمثال فإننا نجدها - فِي حد ذاتها - ليست واضحة فِي كُلّ الأحوال (مثل؛ إذا قام الواعظ فِي أيامِنَا هذه بسرد قصة جيدة حَقّاً، واكتفى بها عَلَى أنها العظة التي كان عليه أن يلقيها فِي ذلك اليوم، سوف يتساءل النّاسَ لدى عودتهم إلى بيوتهم، ما هِيَ النقطة التي كان يريد أن يوصلَهُا لنا؟). لقد أراد يَسُوعَ مِنْ أتباعه المكرسين أن يسبروا غور مغزى قصصه وأن يسألوه عَنْ أي شئ بشأنها، وعَلَى النحو الّذِي كان يفعلَهُ التلاميذ (مر ٤: ١٠). وهذه العملية فصلت بين أتباع يَسُوعَ الملتزمين وأولئك الّذِينَ كانوا بدافع مِنْ حب الاستطلاع فحَسْبَ يحضرون للتمتع بقدرة يَسُوعَ عَلَى سرد القصص. والحَقَائق المتعلقة باللهِ والبشرية لا يمكن أن نتعلمها كَمَا لو كانت مجرد سلسلة مِنْ الحَقّائق الّتي لا تتطلب التزاماً شخصياً.

٦. وبخلاف استعمال *parabolē* الأمثال والنماذج العديدة للأمثال اللفظية التي نجدها فِي الاناجيل، قد يعني للمرء أن يتكلم أيضاً عَنْ اعمال يَسُوعَ التي تشكل أمثالاً. ومثلما كان أنْبِيَاءَ ع. ق يقومون بأعمال رمزية كانت تشكل فِي حد ذاتها رسالة مِنْ الرّبّ لمِنْ لَهُم عيون لِكَيْ يبصروا (مثل؛ زواج هوشع مِنْ زانية [١: ٢ - ٣: ٥]؛ وشراء إرميا لحَقْل [٣٢: ٧ - ١٥]) فهكذا أيضاً يمكن فهم بَعْض أعمال يَسُوعَ عَلَى أنها أمثال غير لفظية. وهذه الأعْمَالِ قد تتضمنَ ما عُرف عنه مِنْ قبولَهُ المنبوذين (لو ١٥: ١ - ٢؛ ١٩: ٥ - ٦)، وتأييده لقطف تلاميذه سنابل القمح فِي السبت (مت ١٢: ١ - ٨؛ مر ٢: ٢٣ - ٢٨)؛ لو ٦: ١ - ٥)، واختياره للتلاميذ الاثنى عَشَرَ (عَلَى غرار أسباط إسْرَائِيل الاثنى عَشَرَ [← *dōdeka*، ١٥٥٧])، ودخولَهُ أورُشَلِيمَ (مت ٢١: ١ - ٩؛ مر ١١: ١ - ١٠؛ لو ١٩: ٢٩ - ٣٨)، والعشاء الأخير (← *deipnon*، ١٢٧٠).

٧. والفعل *allēgoreō* يرد فقط فِي غل ٤: ٢٤. لاحظ أولاً أن القصة الرمزية هنا، لا تنتسب إلى النوعية التي أشير إليها فِي (١. [ز]) آنفاً. فالتشبيه المجازي هناك يُعد تشبيهاً مجازياً مستمراً يتضمنَ فِي داخلَهُ غرض أن تكون لَهُ أكثر مِنْ نقطة يريد توصيلَهُا كَمَا تتوافر فِيه صفات القصة وعناصرها المختلفة والتي يمثل كُلّ مِنهَا شَيْئاً مختلفاً. وما نناقشه فِي هذه الفقرة هُوَ التفسير المجازي، للكتابات الدينية (انظر القسم الخاص بث ي، السابق ذكره آنفاً). وقد تَعَرّضت الأسفار المقدسة لتاريخ طويل مِنْ التفسيرات المجازية، والتي سَبَقَ أن بدأت بالنهج الّذِي اتبعه فِي شرح النّامُوسِ اليهودي عَلَى ضوء الفلسفة الهُلينية (٢٠ ق. م - ٥٠ م تقريباً). وبينتَ هذه العملية أن ع. ق يحتوي عَلَى معان رُوحَية كثيراً ما تكون مختلفة بشكل جذري عَنْ المعاني التي يبدو

أنها مقصودة، أو التي لَهَا سمة تاريخية. وهذه المعاني تُقرأ فِي القصة بمعزل عَنْ غرضها الأصلي.

هل استخدم بُولُسَ القصة الأسلوب المجازي بهذا المعنى فِي غل ٤: ٢٤ - ٣١؟ فالرسول، فِي هذه الفقرة، ينسب هَاجَرُ لـ ع. ق الَّذِي قُطع عَلَى جبل سيناء. بَلِ ويواصل كلامه فيُشبّه جبل سيناء، بأُورُشَلِيمَ بحَسَبَ ما كانت عليه فِي أيامه، والتي تمثل العبودية للنَّامُوس، الأمر الَّذِي يتعارض مع أُورُشَلِيمَ السماوية، التي هِيَ حرة والتي هِيَ "أمنا". وعَلَى الرغم مَنْ أن هذه الفقرة قد تبدو خيالية إلى حد ما، إلا أنه يمكن أن يُقدم دليل قوي عَلَى أن بُولُسَ كان يتناول هنا رموز الكتاب المقدس (← *typos*، ٥٥٩٦) ولم يكن يستخدم أسلوب المجازي، عَلَى النحو الَّذِي كان يُفهم به فِي تاريخ الْكَنِيسَةَ.

وماذا عَنْ فقرة كتلك التي فِي ١كو ٩: ٩، حيث لجأ بُولُسَ إلى تث ٢٥: ٤ ليدعم رأيه بأن مَنْ حَقّ الرسل أن تدعمهم الْكَنِيسَةَ (قا؛ ١تي ٥: ١٨)، وقد اتّهم الْبَعْضَ بُولُسَ بأنه استخدم لغة رمزية غير مناسبة فِي هَذَا الصدد. غير أنه علينا أن نلاحظ أن هناك مبدأ شائعاً يبرز إعْلاَنَ ع. ق الأصلي والتطبيق الَّذِي استخلصه بُولُسَ مِنْه. الَّذِينَ يتعبون فِي عمل أي شئ (سواء كان إنْسَاناً أو حيواناً) لَهُ الحَقّ فِي أن يُعال مقابل عملَه: وهذا ينطبق عَلَى الاقتباس الَّذِي أخذ مَنْ تث ٢٥: ٤، ولكافة التوضيحات الأخرى التي أوردها بُولُسَ لدعم رأيه.

٨. ثم إن اللغز أو القول المبهم (*ainigma*) لَيْسَ مَنْ الأساليب الأدبية لـ ع. ج. والْكَلِمَة لا ترد فِي ع. ج إلا فِي ١كو ١٣: ١٢. وفِي سياق مقابلته بين المعرفة مَنْ جهة والإيمَانْ والرجاء والْمَحَبّة (١٣: ١٣) ثم قال: "فَإِنَّنَا نَنْظُرُ الآنَ فِي مِرْآةٍ فِي لُغْزٍ". وكانت المرايات تُصنع فِي كورنثوس، وحَقِيقة أنها تعطي رؤية مباشرة للحَقِيقة تُؤكد وجهة نظر بُولُسَ فِيما يتعلق بقصور المعرفة. وحرف الجر *dia* الَّذِي تُرجم "فِي" سيتضح عَلَى أَسَاس حَقِيقة أن الصورة التي تظهر فِي المرآة تظهر بالإستناد عَلَى الجانب الآخر. أمّا عبارة "فِي لُغز" قد تكون مستندة عَلَى عد ١٢: ٨، حيث قال الله إنه سيكلم موسى "فَماً إِلَى فَمٍ وَعَيَاناً أَتَكَلَّمُ مَعَهُ لا بِالأَلْغَازِ" (وبقول آخَرَ: لَيْسَ بدون وضوح). وما نفهمه مَنْ الْحَيَاةُ الحاضرة يُعد فِي نظر بُولُسَ كلغز، فهو غامض ومبهم. وهذا يتناقض مع المعرفة فِي العالم الآخر "حِينَئِذٍ وَجْهاً لِوَجْهٍ. الآنَ أَعْرِفُ بَعْضَ الْمَعْرِفَةِ لَكِنْ حِينَئِذٍ سَأَعْرِفُ كَمَا عُرِفْتُ" (١كو ١٣: ١٢؛ قا؛ مت ٥: ٨)، أي نعرف المعرفة الْكاملة.

انظر أيضاً *paroimia*، مثل؛ قول حكمة، لغز (٤٢٣١).

٤١٣٢ (*pamngelia*، وصية، أمر، مشورة) ← ٤١٣٣.

٤١٣٣ παραγγέλλω، παραγγέλλω، (*parangellō*)، يأمر، يوصي، يوعز بـ، يوجّه (٣٣١٤)؛ παραγγελία، (*parangelia*)، وصية، أمر، نصيحة، مشورة (٤١٣٢).

ث ي& ع. ق *parangellō* (فعل)، و*parangelia* (اسم) تعني أمراً أو وصية. وهاتان الْكَلِمتان استخدمتا مَنْ قبل أشخاص سلطاتهم متنوعة، مثل الأوامر المتنوعة وتَعْلِيمَات الفلاسفة، بَلِ ووصايا إِلَهْ. والعنصر الأساسي هُوَ أن شخصاً ما قد وُضع تَحْتَ التزام معين.

لا يرد الاسم فِي سب (عَلَى الرغم مَنْ أن *parangelma* وردت فِي ١صم ٢٢: ١٤). والفعل يُستخدم فِي الإعْلاَنات العسكرية للملوك وقادة الجيوش (١صم ١٥: ٤؛ ٢٣: ٨)، وأوامر القادة (يش ٦: ٧ = سب ٦: ٨؛ ٢أخ ٣٦: ٢٢) إلخ. كَمَا أن تَعْلِيمَات دانيال ويَهُوذا المكابي كان لَهَا طابع ديني (دا ٢: ١٨، ٢مك ١٣: ١٠). وعَلَى الرغم مَنْ ذلك، فإن الأمر الَّذِي أصدره نبوخذنصر بالسجود للتمثال الَّذِي أقامه لعبادته كان يتعارض مع وصايا الله (دا ٣: ٤).

ع.ج ١. استُخدمت الْكَلِمتان كلتاهما فِي ع. ج وذلك بمعنى عام، مثل الأمر الَّذِي أصدرته السلطات فِي فِيلبي لسجن بُولُسَ وسيلا (أع ١٦: ٢٣ - ٢٤؛ رج أيضاً ٤: ١٨؛ ٥: ٢٨، ٤٠؛ ٢٣: ٢٢، ٣٠). وكان يُوجد بالْكَنِيسَةَ الأولى مسيحيون يهود، قالوا إن الْمَسِيحِيين الأُمَمِيين "إِنَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُخْتَنُوا وَيُوصَوْا بِأَنْ يَحْفَظُوا نَامُوسَ مُوسَى" (١٥: ٥).

٢. لقد استخدم الفعل فِي الأناجيل فقط، واقتصر عَلَى وصايا يَسُوعَ. ومثل؛ فَإِنّهُ مَنْ معجزة إطعام الأربعة آلاف، طلب يَسُوعَ مَنْ الجماهير أن تجلس عَلَى الأرْض (مت ١٥: ٣٥؛ مر ٨: ٦؛ انظر أيضاً لو ٥: ١٤؛ ٨: ٢٩، ٥٦؛ ٩: ٢١؛ أع ١٦: ١٨). والأقوال الواردة فِي (مت ١٠: ٥؛ مر ٦: ٨) تُشير إلى التَّعْلِيمَات التي أصدرها الرّبّ للتلاميذ حين أرسلَهُم. وقد أمر الْمَسِيح المقام تلاميذه ألا يغادروا أورُشَلِيمَ قبل يوم الخمسين (أع ١: ٤) واستمرت سلطة يَسُوعَ فِي الكرازة الرسولية، والتي كانت بحَسَبَ أمر يَسُوعَ والتي مَنْ خلالَهُا يأمر الله جَمِيعُ النَّاسَ أن يتوبوا (١٠: ٤٢؛ ١٧: ٣٠).

٣. والرسائل الرسولية تقدم نفس الصورة. ولقد أقام بُولُسَ تحريمه للطلاق عَلَى أَسَاس "وصية" الرّبّ (١كو ٧: ١٠). وهو يميز هنا بين سلطان يَسُوعَ وسلطانه هُوَ، مبيناً أن الوصايا التي يصدرها إنما هِيَ "مَنْ الرّبّ" وهِيَ ملزمة للْكَنِيسَةَ (٧: ٢٥ رج أيضاً ١تس ٤: ٢٠). والسلطة الرسولية هِيَ التي أصدرت بناء عليها التوجيهات الخاصة بسلوك النساء فِي العبادة، والوصايا لِلْمَسِيحِيين أن يسلكوا باحترام فِي العالم الوثني، وأن يعمَلُوا فِي سلام، وأن يأكلوا خبز أنفسهم (١كو ١١: ١٧؛ ١تس ٤: ١١؛ ٢تس ٣: ١٢). وبغض النظر عما إذا كانت التَعْلِيمَات تحريرية أم شفهيَة، فقد توقع الرسول مَنْ الْكَنِيسَةُ أن تمتثل لَهَا. وعليهم أن يتجنبوا أي شخص لا يسلك بحَسَبَ هذه الوصايا (٢تس ٣: ٤،٦، ١٠ - ١٥).

فِي ١تي ٦: ١٣- ١٤ أوصى (*parangellō*) بُولُسَ تيموثاوس "أَنْ تَحْفَظَ الْوَصِيَّةَ [*entolē*] بِلاَ دَنَسٍ وَلاَ لَوْمٍ إِلَى ظُهُورِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ". وقد كتب قبل ذلك: "وَأَمَّا غَايَةُ الْوَصِيَّةِ [*parangelia*] فَهِيَ الْمَحَبَّةُ مِنْ قَلْبٍ طَاهِرٍ، وَضَمِيرٍ صَالِحٍ، وَإِيمَانٍ بِلاَ رِيَاءٍ" (١: ٥). ولذلك كُلف يتِمُوثاوس أن يحارب "الْمُحَارَبَةَ الْحَسَنَةَ" (١: ١٨) وأن "تُوصِيَ قَوْماً أَنْ لاَ يُعَلِّمُوا تَعْلِيماً آخَرَ" (١: ٣). واستنادهم فِي كل ما يوصون إلى الله والْمَسِيح يوضح طبيعة السلطة التي تقف وراء الوصايا الرسولية (٦: ١٣ - ١٤).

انظر أيضاً *dogma*، مرسوم، أمر، فريضة (١٥٠٤)؛ *entolē*، وصية، أمر (١٩٥٣)؛ *keleuō*، يأمر، يَطْلُبُ (٣٠٢٧).

٤١٣٦ (*paradeigmatizō*، يُشهّر، يفضح) ← ١٢٥٩.

٤١٣٧ παράδεισος، παράδεισος، (*paradeisos*)، فردوس، جنّة، حديقة (٤١٣٧).

ث ي& ع. ق ١. فِي ث ي *paradeisos*، هِيَ كَلِمَة مستعارة مَنْ الإيرانية المتوسطة وهِيَ تعني حديقة، أو مِنْتَزهاً، أو فردوساً. والأساطير فِي شعوب كثيرة تتحدث عَنْ أرْضَ أو مكان يتسم بالْبرَكة فِي الأزمِنَة البدائية أو عَلَى حافة العالم الحالي المعروف، حيث تعيش الآلِهَة، وحيث يُحمل إليها الموتى المميزين بعد موتهم.

٢. فِي سب ترد الْكَلِمة ٤٦ مرة، ومعظمها ترجمة لكلمات عبرية معناها جنة أو حديقة. ومِنَ هذه الفقرات وردت ١٣ مرة فِي تك ٢- ٣، ٤ مرات فِي حزقيال، و٣ مرات فِي إشعياء. وفِي كُل حالة، كانت الإشارة إلى جنة الله فِي الحاضر أو المستقبل. وفِي نح ٢: ٨؛ جا ٢: ٥؛ نش ٤: ١٣ جاءت بمعنى فردوس أو بستان.

(أ) بالرغم مَنْ أنه لا يوجد وصف كامل للفردوس *paradeisos* فِي ع. ق، إلا أننا نجد القليل مَنْ الأفكار الرئيسية مثل: شجرة الْحَيَاة، شجرة المعرفة، ماء الْحَيَاة (تك ٢ - ٣؛ ١٣: ١٠؛ حز ٢٨: ١٣؛ ٣١:

٨ - ٩). والأفكار التي قيلت عَنْ الفردوس مفادها أنه بستان جميل تُوجد به شجرة-الْحَيَاة وشجرة المعرفة. وهنا سار الله وسلّم الجنة للبشر لرعايتها. ونتيجة للخطية الأولى طرد آدَمَ وحواء مِنْ الجنة. والعودة إليها أصبحت مستحيلة، نظراً لحراسة ملاك لكل مداخلها.

(ب) وفِي وقت لاحِقٍ قام كُتَّاب يهود بكتابة العديدِ مِنْ التأملات حول جنة تك ٢ - ٣. ومثلاً؛ بسبب خطية آدَمَ نُقلت وأخفيت فِي أطراف الأَرْض، عَلَى جبل عال، أو فِي السَّمَاءِ. ومع تسرب المذْهَب اليوناني لخلود النفس، صار الفردوس مكاناً لإقامة الأبرار أثناء الحالة الوسيطة. لقد زيّن الخيال الديني مفهوم الفردوس عَلَى نحو متزايد: فلديه جدران وأبواب، تقوم الملائكة بحراستها، ويشرق النور عَلَى الأبرار، وبه شجرة-الْحَيَاة، وتتدفق فِيه جداول مُعطرة.

وحين تتجدد الخليقة ستظهر الجنة مِنْ خفائها. وسوف يأتي بها الله أو المسيا إلى أَرْض مُجددة، إلى فلسطين، عَلَى مقربة مِنْ أورُشَلِيمَ. وهناك سيدرس الأبرار التوراة، وسيعد الله لَهُم الوليمة‍‍ال مسيانية. وفوق هَذَا كلَّهُ، سوف يَتَمتعون حينئذ بثمرة شجرة-الْحَيَاة.

ع.ج ١. ترد *paradeisos* فِي ع. ج ٣ مرات فقط. (أ) قد يعكس لو ٢٣: ٣٤ مفاهِيم يهودية معاصرة التي تُشير إلى مكان إقامة الأبرار الوسيط المخفي. فقد وعد يَسُوعَ اللص المصلوب بأنه سيكون معه "الْيَوْمَ... فِي الْفِرْدَوْسِ"، وبهذا أتاح لَهُ أن يشارك فِي الغفران والبَرَكة. وعَلَى هَذَا أصبحت الحالة الوسيطة شركة جوهرية مع الْمَسِيحِ (قا؛ أع ٧: ٥٦؛ ٢كو ٥: ٨؛ فِي ١: ٢٣).

(ب) فِي ٢كو ١٢: ٤ يتحدث بُولُسَ عَنْ اختبار شخص فِي الرُّوح فِيه "اخْتُطِفَ إِلَى الْفِرْدَوْسِ" وهناك "سَمِعَ كَلِمَاتٍ لاَ يُنْطَقُ بِهَا، وَلاَ يَسُوغُ لإِنْسَانٍ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهَا". يتوازى هَذَا البيان مع ما ذكره فِي ١٢: ٢ مِنْ نَاحية أنه "اخْتُطِفَ... إِلَى السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ" ويرجع بُولُسَ هَذَا الاختبار "قَبْلَ أَرْبَعَ عَشْرَةَ سَنَةً"، يبرز حَقِيقة أن ذلك حدث قبل إقامة كَنِيسَة كورنثوس بوقت طويل. وأن اختباره هذه الرؤية إما أنه كان "أَفِي الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ، أَمْ خَارِجَ الْجَسَدِ؟ لَسْتُ أَعْلَمُ" (فهو غير متأكدا) يستبعد اختبار الطَّرِيقَ إِلَى دمشق لأن بُولُسَ لم يعتبرها رؤية.

يُصنّف علم الكونيات القديم ثلاث، وخمس، وسبع، أوعشر سماوات، و"ثلاث" هُوَ الرقم الشائع القبول. وقول بُولُسَ عَنْ "السَّمَاءِ الثَّالِثَةِ" و"الْفِرْدَوْسِ" قد يعكس وعَلَى نطاق واسع صورة مقبولة لشئ- وحَسْبَ قولِهُ هُوَ- لا يمكن وصفه) (قا؛ ٢كو ١٢: ٤). وفكرة سماع "كَلِمَاتٍ لاَ يُنْطَقُ بِهَا" قد تكون لَهَا علاقة بالإعلاَن الإلَهِيّ المختوم الَّذِي نقرأ عنه فِي ع. ق (إش ٨: ١٦؛ دا ١٢: ٤؛ انظر رؤ ١٤: ٣) عَلَى الرغم مِنْ أن هناك لغة مماثلة نجدها أيضاً فِي الديانات السرية، وفِي الكتابات الرؤيوية التي كانت عَلَى أيام بُولُسَ. وفِي كُلِّ هَذَا استخدم الرسول صوراً معاصرة عَنْ العالم الاسمى لوصف اختبار وجداني مِنْ الجلي أنه كان لَهُ تأثيره أكثر مِنْ أي شئ يمكن أن يتباهى به خصومه. غير أن هَذَا الاختبار كان مِنْ أجل بنيانه الشخصي. والذي يتوجب عَلَى الْمَسِيحي (أو الْمَسِيحية) أن يتفاخر به هُوَ ضعفه الَّذِي قد يَتَمَجد الله مِنْ خلالَهُ.

(ج) فِي رؤ ٢: ٧ يعد الرُّوح الْكَنِيسَةُ التي فِي أفسس بأنّ "مَنْ يَغْلِبُ فَسَأُعْطِيهِ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ شَجَرَةِ الْحَيَاةِ الَّتِي فِي وَسَطِ فِرْدَوْسِ اللهِ". ونلمس هنا ما يمكن أن نعتبره صدى لما جاء فِي (تك ٣) مِنْ ناحية أن الإِنْسَانُ بعد السقوط مُنع مِنْ شجرة الْحَيَاةُ. أمّا أولئك الَّذِينَ يغلبون تجارب هَذَا العالم وإغراءاته فقد وُعدوا لَيْسَ باستعادة ما فقده آدَمَ فحَسْب، بَلْ الحصول عَلَى حَيَاةٍ لم تتوفر لآدَمَ إطلاقاً. لاحظ أيضاً رؤ ٢٢: ١ - ٢ و١٤ والتي تقدم لنا الصورة النهائية لشجرة-الْحَيَاةُ فِي أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَة، والتي عَلَى الرغم مِنْ أنها لم تُسمى الفردوس فِي سفر الرؤيا، إلا أنها نُسبت إلى الفردوس فِي الكتابات التخيليطية الزائفة الأخرى.

٢. عبر تاريخ الْكَنِيسَةُ ظهرت العديد مِنْ الكتابات مِنْ خارج الكتاب المقدس، والتي إمتصت الكثير مِنْ الموضوعات والأفكار، لمفهوم الفردوس لِكَيْ ترسم صورة رائعة لحالة المباركين بعد الْمَوْتِ وذلك فِي ألوان براقة. فتصريح يَسُوعَ مع اللص (لو ٢٣: ٤٣) عُمّمَ وأشير لكل مؤمِنٍ. وفضلاً عَنْ ذلك، ومع الشعبية المتزايدة لعقيدة خلود النفس، أصر اللاهوتيون عَلَى قولِهُم بأن النفس تلقى الدَّيْنُونَةِ بعد الْمَوْتِ وتصل إلى الفردوس (فكّر فِيه كأخروي)، فِي حين أن الخطاة يذْهَبون إلى الجحيم. إستخدمت فِي مثل هذه الأعْمَالِ العقائدية، صورَ رؤ ٢١ - ٢٢ لوصف السَّمَاءِ والفردوس.

٤١٤٠ παραδίδωμι، παραδίδωμι، (paradidōmi)، يسلّم، يدفع إلى، يبذل، يستودع (٤١٤٠)؛ παράδοσις، (paradosis)، تقليد (٤١٤٢).

ث ي& ع. ق ١. (أ) فِي اللغة ث ي تدل *paradidōmi* عَلَى كافة سمات العطاء المتعمد، أو التخلي عَنْ: يسلم، يهب، يقدم، يوزع، يخون. وكمصطلح قانوني، تعني أن يُحضر أمام محكمة، ويسلم سجيناً. وتمتد مِنْ تسليم أحد الأسرى إلى العمل المشين المتمثل فِي الخيانة، التي قد تتسبب فِي تحطيم شخص لَهُ سمعته الطيبة، والذي قد يكون بريئاً تماماً.

(ب) ويمكن أن يكون للفعل معنى إيجابي مِنْ ناحية تسليم أو تمرير التَّعْلِيمَ مِنْ معلم إلى تلميذ. والْكَلِمَة تُستخدم فِي الديانات السرية الْهَلينية فِي مجال تسليم تَعْلِيمَ مقدّس.

(ج) يدل الاسم *paradosis* (بشكل فعّال) عَلَى تسليم (بشكل سلبي) ما سَبَقَ تسلمه، التقليد.

٢. (أ) استخدمت سب *paradidōmi* حوالي ٢٠٠ مرة تقريباً، وكترجمة للكَلِمَةِ العبرية *nātan* إلى: يعطي، يتخلى عَنْ، يسلم ١٥٠ مرة عَلَى وجه التقريب. والصيغة "أن تسلم إلى يد شخص ما" جاءت أساساً مِنْ حروب الرَّبِّ. والفاعل لِهَذَا الفعل يكون فِي الغالب هُوَ الله، وهذا فِي معظم الحالات يشير إلى التسليم للْهَلاك، ولِلْهَزيمة، أو للموت. وقبل أن تبدأ المعركة كانِ أحد الكهنة أو أحد الأَنْبِيَاءَ يستشير الرَّبِّ، وإذا كانت الأُمُورِ كلّهَا عَلَى ما يُرام، يقوم الرَّبِّ بتسليم العدو ليد إِسْرَائِيلَ. غير أنه فِي حالة عصيان إِسْرَائِيلَ، يسلمهم الرَّبِّ لأيدي أعدائهم (قض ٢: ١٤؛ ٦: ١٣؛ أش ٦٥: ١٢؛ إر ٣٢: ٤ = سب ٣٩: ٤). وفِي التثنية أصبحت الصيغة تعني إبادة سكان الأَرْضِ السابقين (مثلاً؛ ١: ٨). لاحظ بصفة خاصة الاستخدام المشابه لِهَذَا الفعل فِي أش ٥٣: ٦ و١٢، حيث سلم الرَّبِّ عبده للموت مِنْ أجل خَطَايَانَا.

(ب) فِي استخدام آخَرَ لـ *paradidōmi*، فإن تسليم القصص الزاخرة بالبطولات، والحكايات، والقوانين، وقوائم الاسماء (والتي أطلق عليها عَلَى نحو سليم "التقليد") بدأ يظهر حين تَعَرَّضتِ اليهودية لِلْهَلينية العدوانية إبان القرنين الأخيرين قبل الميلاد، والْمَسِيحِية فِي القرن الأول الميلادي. والْكَلِمَة العبرية *māsar* والتي تُرجمت *paradidōmi*، تشير إلى العملية المِنَظمة بشكل صارم والخاصة بتسليم تفسيرات النَّامُوسِ السابق تسلمها. واستخدم يوسيفرس بشكل رائع التعبير "تقليد *paradosis*"، الآباء وأطلقه عَلَى الشرح الشفهِيّ للتوراة الَّذِي كان الكتبة يقومون به. والمرادف العبري *māsōret*، وهِيَ الْكَلِمَة التي لم ترد فِي ع. ق سوى مرة وَاحِدَة فِي (حز ٢٠: ٣٧). وبعد ذلك بوقت طويل أدى هَذَا إلى التعبير "الماسوري"، والذي يعني التسليم الرسمي لنص ع. ق.

ع.ج ١. ترد *paradidōmi* فِي ع. ج ١١٩ مرة، وَ *paradosis* ترد ١٣ مرة (مت ١٥؛ مر ٤٧ وفِي كتابات بُولُسَ ٥ مرات، وكلّهَا جاءت بمعنى تسليم تَعْلِيمَ أو عقيدة.

١. المعنى الأكثر شيوعاً لـ *paradidōmi* في ع. ج هُوَ التسليم للقضاء والموت. (أ) فيُسلَم يوحنا المعمدان (مت ٤: ١٢) وتُبيّن سجنه المؤدي إلى إعدامه. الخصم يسلم إلى القاضي (٥: ٢٥) ويسلم القاضي إلى المحاكم (لو ١٢: ٥٨). ويُسلم أتباع يَسُوعَ إلى المجالس (مت ١٠: ١٧) وإلى المجامع (لو ٢١: ١٢) ويتعرّضون للضيق والاضطهاد (مت ٢٤: ٩). ويسلم الأخ أخاه للموت (مر ١٣: ١٢؛ قابل أيضاً مع أع ٨: ٣؛ ١٢: ٤؛ ٢٢: ٤).

(ب) معظم الفقرات التي ترد فيها *paradidōmi* تشير إلى أن يَسُوعَ سوف يُخان أو يُسَلَّمُ "إِلَى أَيْدِي النَّاسِ" (مت ١٧: ٢٢)، وإلى رؤساء الكهنة والكتبة (٢٠: ١٨)، وإلى الأمَمِ، وإلى بيلاطس (٢٧: ٢) وإلى الصلب (٢٦: ٢؛ قا؛ ١كو ١١: ٢٣). أمّا يَهُوذا ، وهو الّذِي أسلمه، فهو الخائن. وهذا الاستخدام المتكرر لـ *paradidōmi* في ع. ج يعكس استخدامها التقني القانوني.

(جـ) يُستخدم الفعل، مَنْ حين لآخر، للتسليم إلى شئ بخلاف المحكمة، مثل التسليم إلى "شَهَوَاتِ قُلُوبِهِمْ إِلَى النَّجَاسَةِ" (رو ١: ٢٤). والأمميون "أَسْلَمُوا نُفُوسَهُمْ لِلدَّعَارَةِ" وهذا في حد ذاته قضاء (أف ٤: ١٩)، وعَلَى غرار ذلك، أسلم الله إِسْرَائِيلَ "لِيَعْبُدُوا جُنْدَ السَّمَاءِ" (أع ٧: ٤٢). وفِي (١كو ٥: ٥؛ ١تي ١: ٢٠) كان بُولُسَ يسلم أشخاصاً إلى الشَّيْطَانَ، الّذِي ينفذ القضاء الإلهِيّ.

(د) وأخيراً، ترد *paradidōmi* فِي سياق تسليم المرء حياته (يو ١٩: ٣٠)، وبذل الإِنْسَانُ نفسه (أع ١٥: ٢٦) وتسليم يَسُوعَ نفسه لأجلنا (غل ٢: ٢٠؛ قا؛ أف ٥: ٢٥).

٢. مع ذلك؛ فَإِنَّهُ فِي عدد مَنْ الفقرات، تَأْتِي *paradidōmi* فِي سياق غير سياق القضاء والموت. (أ) يمكن أن يُقصد بها سيادة يَسُوعَ المسيانية، بمعنى أن الأشياء دُفعت إليه مَنْ قبل أبيه (مت ١١: ٢٧؛ لو ١٠: ٢٢؛ قا؛ ١كو ١٥: ٢٤). غير أن الشَّيْطَانَ أيضاً يعطي السلطان لمِنْ يريد لأنه إليه قد دُفع (لو ٤: ٦). وفِي أع ١٤: ٢٦ وفيما كان بُولُسَ وبرنابا فِي أنطاكية "قَدْ أُسْلِمَا إِلَى نِعْمَةِ اللهِ"، أي أنهما وُضعا تَحْتَ قوته الحامية.

(ب) يوحي الفعل أيضاً بفكرة تسليم التقليد، وذلك فِي الدوائر اليهودية والمَسِيحِية. ففِي مر ٧: ١٣ نجد أن المفعول به لـ *paradidōmi* هُوَ التفسير الرباني للنّامُوسِ. وبنفس الطّرِيقَةِ فِي أع ٦: ١٤ نجد أن شاهد زور يشهد ضِدّ استفانوس بأن يَسُوعَ الّذِي يكرز به سيغير العادات "الَّتِي سَلَّمَنَا إِيَّاهَا مُوسَى".

(جـ) فِي أع ١٦: ٤ يستخدم لوقا *paradidōmi* فيما كان يتحدث عَنْ قرارات المجلس الرسولي التي سلّمها بُولُسَ للكنائس ليكأونية وغيرها. واستخدام هَذَا الفعل فِي لو ١: ٢ أمر لَهُ مغزاه. فالمفعول به هم أولئك الّذِينَ كانوا مِنْذ البدء شهود عيان لحَيَاةُ يَسُوعَ. إن قصة يَسُوعَ أصبحت الآن تقليداً يُسلم مَنْ جيل إلى جيل.

(د) فِي رو ٦: ١٧ الفاعل *paradidōmi* هُوَ "صورة التّعْلِيمِ" التي تسلمها المؤمِنُون. فِي ١كو ١١: ٢، ٢٣؛ ١٥: ٣) مفعول به لفعل هُوَ التّعَالِيمَ المَسِيحِية - سواء تلك التي سُلمت إلى بُولُسَ أو تلك التي سلّمها هُوَ لأهل كورنثوس. فِي ١١: ٢٣ يُسمي الرَّبّ كمصدر التقليد"لأَنَّنِي تَسَلَّمْتُ مِنَ الرَّبِّ مَا سَلَّمْتُكُمْ أَيْضاً". وعبارة "مِنَ الرَّبّ" تعبر عَنْ اعتقاد بُولُسَ، بأنه مَنْ حيث أن الكَلمات التي أعقبت طقس عشاء الرَّبّ مأخوذة مَنْ الرّبّ نفسه، فمِنَ ثم فإن لكلمته سلطان عظيم (قا؛ ٩: ١٤). ولو أن ١٥: ٣ لا يُحدد مصدر التقليد، فمِنَ المحتمل جداً أن بُولُسَ كان يشير إلى تقليد الكَنِيسَةُ الأولى فِي مستهل عهدها.

(هـ) عَلَى نفس النمط فِي ٢بط ٢: ٢١ "الْوَصِيَّةِ الْمُقَدَّسَةِ الْمُسَلَّمَةِ لَهُمْ"، وفِي يه ٣ "الإِيمَانِ الْمُسَلَّمِ مَرَّةً لِلْقِدِّيسِينَ" المقصود هُوَ تقاليد يجب حفظها وتسليمها للآخرين.

٣. (أ) فيما يتعلق بالاسم *paradosis*، فِي مر ٧: ٣، ٥ (موازي لـ مت ١٥: ٢) فإن عبارة "تَقْلِيدِ الشُّيُوخِ" يُقصد بها التقليد اليهودي المتعلق بالنّامُوسِ والذي لم يتضمنَ الكِتاب المقدس، والذي أطلق عليه يَسُوعَ فِي نفس السياق (٧: ٨) "تَقْلِيدَ النَّاسِ". فطبقاً لـ مر ٧ فإن شرُوحَ الرابانيين للنّامُوسِ يتعارض مع مشيئة الله الحَقِيقية (قا؛ استخدام *paradosis* فِي غل ١: ١٤).

(ب) فِي ١كو ١١: ٢؛ ٢تس ٢: ١٥، أُطلق عَلَى "تعاليم" بُولُسَ *paradosis*. والكَلمة هنا لا تُشير إلى شريعة بعينها سُلمت ودُعمت عَنْ طريق التقليد الشفهِيّ بَلِ إلى نصائح بُولُسَ المكتوبة والشفاهِية إلى الكَنِيسَةِ، والتي سَبَقَ للكَنِيسَةُ أن قبلتها حَسَبَ الأصول (قا؛ ٢تس ٣: ٦).

(جـ) عبارة "تَقْلِيدِ النَّاسِ" المذكورة فِي (كو ٢: ٨) لا تعني شرحاً يهودياً للنّامُوسِ كَمَا هُوَ الحال فِي مر ٧: ٨، بَلِ هِيَ طريقة للمجادلة العنيفة تشير إلى "بِالْفَلْسَفَةِ وَبِغُرُورٍ بَاطِلٍ"، والتي اعتبرها أهل كولوسي، "أَرْكَانِ الْعَالَمِ" (← *stoicheion*، ٥١٢٢). ولا يتوجب عَلَى مؤمِنِي كولوسي أن يقبلوا هذه التقاليد، لأَنّهُمْ سَبَقَ أن قبلوا "الْمَسِيحَ يَسُوعَ الرَّبَّ" (٢: ٦).

انظر أيضاً *krima*، حكم، محاكمة، قضاء، دينونة (٣٢١٠)؛ *bēma*، كُرْسِيّ الملك، كُرْسِيّ الولاية (١٠٣٧)؛ *katadikazō*، يدين، يحكم، يقضي (٢٨٦٨).

٤١٤٢ (*paradosis*، تقليد، تَعْلِيمَ) ← ٤١٤٠.

٤١٤٨ (*paraiteomai*، يستعفي، يعفي، يرفض، يجتنب، يعرض عن) ← ٧٦٠.

٤١٥١ παρακαλέω، παρακαλέω، (*parakaleō*)، يَطْلُبُ إلى، يلتمس، يعظ، يُشجع، يعزي (٤١٥١)؛ παράκλησις، (*paraklēsis*)،طلبة، تشجيع، تعزية، عزاء، وعظ (٤١٥٥).

ث ي& ع. ق ١. فِي ث ي *parakaleō* تعني أَسَاساً يستدعي. ومِنْها تتولد المعاني الأخرى والتي كثيراً ما يصعب التمييز بينها: يلتمس (وأحياناً تُستخدم فِي مناشدة الآلِهَةِ)، يعظ، يَطْلُبُ، يتكلم بكلمات التعزية (ولا سيما فِي حالات الفاجعة).

٢. فِي سب كثيراً ما تعني *parakaleō* يَتَعَزّي (ومثل؛ تك ٣٧: ٣٥؛ مز ١١٩: ٥٠). والتعزية جزء مَنْ مهمة الأنبِيَاء (قا؛ أش ٤٠: ١). بيد أن هذه الكَلمة يمكن أن تعني أيضاً الندم، والشَفقة (ومثل؛ قض ٢: ١٨؛ مز ١٣٥: ١٤)، وقد تعني يشجع، يقوي (تث ٣: ٢٨؛ أي ٤: ٣)، أو يُضلّل (تث ١٣: ٢٦)، يقوي (خر ١٥: ١٣). وفِي القرن الأول "تَعْزِيَةَ إِسْرَائِيلَ" (انظر لو ٢: ٢٥)، وهِيَ تعني "تحَقّق الرجاء المسياني".

والأمر الملفت أنه سُمع الكثير عَنْ الطلب والنصح فِي العالم الهَلِيني، بينما التركيز كان عَلَى التعزية فِي الجهات التي كانت قد تأثرت بـ ع. ق. وقد يعكس هَذَا الافتقار إلى التعزية الأمر الّذِي كان يثقل قلوب الهَلِينيين، والتعزية التي كان يأملُها عالم ع. ق.

ع.ج *parakaleō* ترد ١٠٩ مرة فِي ع. ج وتعني (١) يلتمس، يَطْلُبُ، يُناشد؛ (٢) للوعظ؛ (٣) لمواساة التعزية. أمّا الاسم *paraklēsis* فيعني تعزية، طلبة، تشجيع، وعظ.

١. إن معنى يَطْلُبُ (أو يسأل) نجده فِي أع ٢٨: ٢٠. أمّا فِي أع ٢٨: ١٤ فيجب ترجمته بالمعنى الخاص يدعو. وفِي كافة أرجاء التقليد الإزائي يُقصد بـ *parakaleō* الطلب أو الإستعطاف وذلك بالنسبة للمعوزين الّذِينَ كانوا يأتون بطلباتهم إلى يَسُوعَ (مثل؛ مت ٨: ٥، ٣١؛

١٨: ٢٩؛ لو ١٥: ٢٨). وفِي مت ٢٦: ٥٣ فقط قيل عَنْ يَسُوعَ نفسه إنه بوسعه أن يَطْلُبَ مِنَ اللهِ أبيه مساعدة ملائكية. وفِي أع ١٦: ٩ - ١٠ (قا؛ أيضاً ٨: ٣١؛ ١٣: ٤٢) كانت الإشارة إلى طلب مِنْ أجل الخدمة الإرسالية.

٢. مِنَ الجلي أنه قبل أيام بُولُسَ كان للنصيحة مكانها فِي حَيَاةِ الْكَنِيسَةِ، ولاسيما باعتبارها مهمة أَنْبِيَاءَ المَسِيحِيةِ الأوائل. وهكذا نجد فِي ١كو ١٤: ٣٠ - ٣١ أن بُولُسَ رأى أن الحاجة تدعو إلى أن يَطْلُبَ مِنَ الأَنْبِيَاءَ المحليين أن يتكلم الوَاحِدُ تلو الأخر بالترتيب، حَتَّى يمكن نصح الجَمِيعِ. وفِي أع ١٥: ٣٢ قيل عَنْ النبيين يَهُوذَا وسيلا أنهما وعظا وشددا الْكَنِيسَةَ. وفِي الغالب كان الوعظ جزءاً نمطياً مِنْ حَيَاةِ الْكَنِيسَةِ (قا؛ ١٦: ٤٠). لقد أرسل بُولُسَ تيموثاوس وكلفه - ضِمنَ أمُور أخرى - أن يعظ الْكَنِيسَةُ (١تس ٣: ٢؛ قا؛ رو ١٢: ٨). وخدمة الوعظ هذه، والتي ثبت كَمَا علمنا أنها كانت موجودة مِنذ أوائل الحَقْبة المَسِيحِية، ربما كانت النبع الَّذِي استقى مِنه بُولُسَ فقراته الوعظية التي نجدها فِي نهاية رسائلة. مكان الرسول يرى أنه مَنْ واجبه أن يعظ المجتمع (١٢: ١؛ في ٤: ٢؛ ١تس ٤: ١).

عَلَى الرغم مَنْ ذلك، فَإِنَّهُ مَنْ الناحية اللاهوتية، يمكن القول بأن بُولُسَ وضع للوعظ أَسَاساً معين. فهو لم يقدم لقرائه تَعْلِيماً أخلاقياً مباشراً، بَل كان يخاطبهم باسم (*dia*) الله، أو المَسِيح، ولذلك ينظر الرسول إِلَى نصائحه عَلَى أنه مجرد وسيط لإبلاغها، ومَثَلٌ؛ نراه يقول: "بِرَأْفَةِ اللهِ" (رو ١٢: ١؛ قا؛ ١٢: ٣)، "بِرَبِّنَا يَسُوعَ المَسِيحِ وَبِمَحَبَّةِ الرُّوحِ" (١٥: ٣٠)، أو "بِوَدَاعَةِ المَسِيحِ وَحِلْمِهِ" (٢كو ١٠: ١؛ قا؛ ١تس ٤: ١؛ ٢تس ٣: ١٢).

باعتبار القاعدة الخاصة للوعظ فِي كتابات بُولُسَ تؤدي بنا إِلَى المشكلة الأساسية والأكثر شيوعاً والمتعلقة بالنواحي الأخلاقية والأوامر التي تضمنتها كتاباته. وهذه الأوامر لا يمكن فهمها عَلَى نحو سَلِيم إلا حين ننظر إليها فِي ضوء دلالاتها. فحَيَاةُ المؤمِنَ هِيَ هبة مَنْ الله، الأمر الَّذِي يؤدي بدوره إِلَى رغبة المؤمِنَ فِي أن نحيا حياتنا عَلَى النحو الَّذِي يريده الله. وعَلَى هَذَا ينصح بُولُسَ أهل كورنثوس ألا يقبلوا نعمة اللهِ باطلاً (٢كو ٦: ١)، الأمر الَّذِي ستكون عليه الحال، إذا لم يتقوا اللهَ فِي حياتهم. وبوسع الرسول أن يقول عَنْ نفسه إنه قدوة لَهُم عَلَى أَسَاس "طُرُقِي فِي المَسِيحِ" (١كو ٤: ١٧ قا؛ ١تس ٢: ١٢؛ ٤: ١، ١٠؛ ٥: ١١).

يعَرْض لوقا تأكيداً قوياً أيضاً عَلَى السلوك القويم فِي هذه الْحَيَاةْ. والآن هُوَ الوقت الَّذِي مَنْ المهم أن يثبت المؤمنَ فِيه أنه يسلك بحَسَبْ مشيئة الرَّبِ. ولذلك نجد أن يوحنا المعمدان، يَهُوذَا ، وسيلا، وآخرون ينصحون النَّاسَ بأن يسلكوا كَمَا يليق (قا؛ لو ٣: ١٨؛ أع ١٥: ٣٢). وإنه لمِنَ الضروري تحذيرهم بأن يظلوا ثابتين فِي الرَّبِّ (١١: ٢٣) وفِي الإيمَانِ (١٤: ٢٢)، وأن يخلصوا أنفسهم (٢: ٤٠). وضرورة سيطرتنا عَلَى حياتنا الحاضرة أدت بالتالي إلى النصيحة التي نجدها فِي (أف ٤: ١)، والرسائل الرعوية، والعبرانيين، وبُطْرُسَ الأولى، والتي تحثنا عَلَى "أَنْ تَسْلُكُوا كَمَا يَحِقُّ لِلدَّعْوَةِ الَّتِي دُعِيتُمْ [دُعِينا] بِهَا".

٣. ومعنى "التعزية" والتي تَحْتَوي ضمنَاً عَلَى كلام ودي بقدر ما تتضمن نصيحة (مثل؛ ١٦: ٣٩) نجدها تتكرر بصفة خاصة فِي ٢كو ١: ٣ - ٦. وهنا يضع الرسول المواساة فِي حالات الضيقة والألم، والموت مشبهاً آلامه بآلام المَسِيح وفِي ذات الوقت يشارك فِي تعزية المَسِيح. وهذا النهج فِي التفكير أخذ إِلَى أبعد مَنْ ذلك، بتطبيق آلام الرسول واختباره فِي التعزية عَلَى حالة قرائه، وفِي (٧: ٤ - ٧) تناول ثانية موضوع الضيقة والتعزية. وقد تعزى بُولُسَ الآن بحضور تيطس وما أخبره به مَنْ ناحية الوضع فِي كورنثوس (قا؛ ١تس ٣: ٧).

والتعزية التي وُعد بها الحزانى في مت ٥: ٤ تمت موازنته بالويل الَّذِي وُعد به الأغنياء فِي لو ٦: ٢٤. والآلام تُقابل بتعزيات مِنَ اللهِ، ولقد قدم لوقا البديل: لا يمكن للأغنياء فِي هَذَا العالم أن يتوقعوا تعزية الله فِي الْحَيَاةِ الآتية (قا؛ ١٦: ٢٥). وأخيراً، تشكل التعزية (مع الرجاء، رو ١٥: ٤؛ ٢تس ٢: ١٦) جزءاً مَنْ اختبار المَسِيحِي فِي هَذَا العالم الحاضر (عب ٦: ١٨؛ ١٢: ٥).

انظر أيضاً *noutheteō*، يحذِّر، يُنذر (٣٨٠٥)؛ *epitimaō*، توبيخ (٢٢٠٣).

٤١٥٥ (*paraklēsis*، طلبة، تشجيع، تعزية، وعظ)← ٤١٥١.

٤١٥٦ **παράκλητος**، παράκλητος، (*paraklētos*)، مُساعد، شفيع، مُدافع (٤١٥٦).

ث ي & ع. ق *paraklētos* قريبة مَنَ الفعل *parakaleō*، والذي يعني فِي ث ي: يدعو، يستدعي، ينصح، يشجع، يعزي. والإسم *paraklētos* مُشتق مَنْ الصفة الشفوية ويعني دُعي (للمساعدة). وأول ذكر لَهُ فِي سياق قانوني (فِي محكمة العدل) يعني مساعد قضائية، أو مُدافع قانوني (مُحامي).

ترد هذه الْكَلِمَة فِي سب فقط فِي أي ١٦: ٢ حيث يقصد بها "المعزون" الَّذِينَ كانوا يواسون أيوب. وقد يعن للمرء أن يسأل ما إذا كانت هناك علاقة بين "المعزين" والشَّيْطَانَ (قا؛ أي ١: ٦؛ ٢: ٧، ١١ - ١٢). وكانوا يتظاهرون بأنهم أصدقاء جاءوا لنصح أيوب، ولكنهم لم يستطيعوا القيام بذلك. واستخدم فيلو هذه الْكَلِمَة بمعنى وسيط أو شفيع أو معين. وقد استخدمها الرابانيين اليَهُود ككَلِمَةٍ مستعارة بمعنى يحامي عَنْ، يشفع، يدافع، ولا سيما عَنْ الإِنْسَانُ أمام الله. وفِي وقت لاحَقٍ فحَسَبْ، دخل معنى "معزي" فِي الكتابات المَسِيحِية أيام الْكَنِيسَةَ الأولى، مَنْ خلال علاقتها بـ *parakaleō* (ينصح ← ٤١٥٠).

ع.ج الفقرات التي وردت فيها *paraklētos* فِي ع. ج يتبين أنه إذا كان المقصود شخصاً يُدعى للمعاونة، فهذا يكون الأمر غريباً عَنْ معنى هذه الْكَلِمَة. ذلك أن الـ *paraklētos* لا يُستدعى بواسطة النَّاسَ بَل أرسل مَنْ قبل الله (يو ١٤: ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ٧) وقد أعطي وقُبل (١٤: ١٦ - ١٧). وهو لا يكتفي بكَلِمَةٍ طيبة فحَسَبْ، بَل يقدم مساعدة فعالة. ومعنى المعاون والشفيع جاء مُناسباً فِي كُلِ مرة كُتبت فِيها هذه الكَلِمَة. ونجد الْكَلِمَة فِي ١يو ٢: ١ - ٢ معنى خلاصياً فِي عبارة "فَلَنَا شَفِيعٌ عِنْدَ الآبِ، يَسُوعُ الْمَسِيحُ الْبَارُّ" نعم يتكلم ... دفاعا عنا (*paraklētos*) كَمَا أنه "هُوَ كَفَّارَةٌ [*hilasmos*] لِخَطَايَانَا. لَيْسَ لِخَطَايَانَا فَقَطْ، بَلْ لِخَطَايَا كُلِّ الْعَالَمِ أَيْضاً" ← *hilaskomai*، يصالح، يكفر عَنْ، ٢٦٦١.

تتجاوز أوصاف الـ *paraklētos* فِي إنجيل يوحنا مهمة الشفيع. فهو "يُبَكِّتُ الْعَالَمَ عَلَى خَطِيَّةٍ وَعَلَى بِرّ وَعَلَى دَيْنُونَةٍ" (١٦: ٨ قا؛ ١٦: ٩ - ١١؛ ← *elenchō*، يبكت عَلَى خطية، ١٧٩٤). "فَهُوَ يُعَلِّمُكُمْ كُلَّ شَيْءٍ وَيُذَكِّرُكُمْ بِكُلِّ مَا قُلْتُهُ لَكُمْ" (١٤: ٢٦). وعَلَى الرغم مَنْ أن العالم لن يعرف الـ *paraklētos*، إلا أن التلاميذ فيعرفونه "لأَنَّهُ مَاكِثٌ مَعَكُمْ وَيَكُونُ فِيكُمْ" (١٤: ١٧) وهو "يَشْهَدُ" لِلْمَسِيحِ (١٥: ٢٦).

كُلَّ هَذَا يشير إِلَى أن دور "*paraklētos*" هُوَ أن يواصل عمل يَسُوعَ الإِلْهَامي. "رُوحُ الْحَقِّ فَهُوَ يُرْشِدُكُمْ إِلَى جَمِيعِ الْحَقِّ لأَنَّهُ لاَ يَتَكَلَّمُ مِنْ نَفْسِهِ بَلْ كُلُّ مَا يَسْمَعُ يَتَكَلَّمُ بِهِ وَيُخْبِرُكُمْ بِأُمُورٍ آتِيَةٍ. ذَاكَ يُمَجِّدُنِي لأَنَّهُ يَأْخُذُ مِمَّا لِي وَيُخْبِرُكُمْ." (يو ١٦: ١٣ - ١٤). وليس غرضه هُوَ أن يشبع حب الاستطلاع فيكم بالنسبة للمستقبل، بَل ليواصل عمل يَسُوعَ التاريخي فِي المَسِيحِ والذي أعلنته الْكَنِيسَةَ. هذه الأقوال أدت إِلَى مرحلة فِي تاريخ الْكَنِيسَةَ الأولى والتي يتناولها لوقا فِي وصفه عطية الرُّوحِ الْقُدُسِ (أع ١؛ ٢؛ ٣). والرُّوح القُدُسِ يمجد يَسُوعَ ويبرز عمله. وفِي الوقت نفسه، تتمتع الْكَنِيسَةُ بموهبة الرُّوحِ الْقُدُسِ ولذلك تظل قائمة مع

يَسُوع.

والْمَسِيح وحده مع الرُّوحِ الْقُدُسِ يُدعى *paraklētos* فِي ع. ج (يو ١٤: ١٦؛ ايو ٢: ١). وهذا الحصر بالنسبة للقب المعزي يتطلب تفسيراً لاهوتياً هُوَ فِي نفس الوقت لاهوتاً جدلياً. فالْمَسِيح والرُّوح الْقُدُس فقط - وليس تلك الجمهرة مَنْ الْمُلْهِمين والمعينين غير الْمَسِيحِيين - هما المعزيان الْحَقِيقِيان. وهذا هُوَ السبب مَنْ التأكيد المتكرر عَلى العلاقة بالله الآب. فمِنَ ناحية، فإن يَسُوعَ هُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الـ *paraklētos* مَنْ عند الآب (يو ١٥: ٢٦). ومِنَ ناحية أخرى يُرْسِلُ الآب الـ *paraklētos* بناء عَلى طلب يَسُوع (١٤: ١٦، ٢٦). وطبقاً لـ ١٤: ١٦، ٢٦ فإن يَسُوعَ نفسه هُوَ الـ *paraklētos*، بخلاف الـ *paraklētos* الآخر الَّذِي سيرسلُهُ الآب باسمه.

والأمر الملفت هُوَ أن التعبير *paraklētos* لا ترد إلا فِي كتابات يوحنا، وباستثناء ما جاء فِي ايو ٢: ١، فلا نجدها سوى فِي أقوال يَسُوعَ الوداعية (يو ١٤: ١٦، ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ٧؛ قا؛ ١٦: ١٢ - ١٥). ومع ذلك، فإن كتبة الأناجيل الآخرين عبروا عَنْ نواح مَنْ هَذَا التَّعْلِيم بطرق أخرى. ومثلا؛ يتحدث مت عَنْ وجود الْمَسِيح الدائم وعونه بطريقة لا تتضمنَ وجوده الْجَسَدِي (مت ١٨: ٢٠). وهذا الحضور مرتبط بالآب والرُّوح الْقُدُس (٢٨: ١٩- ٢٠؛ لو ٢٤: ٤٨- ٤٩). وعلاوة عَلى ذلك، وعد يَسُوعَ أتباعه بمساعدة الرُّوحِ الْقُدُسِ لَهُم وإلْهامهم بما يقولونه عند محاكمتهم (مت ١٠: ٢٠؛ مر ١٣: ١١؛ قا؛ لو ٢١: ١٥). ويتحدث كُلّ مَنْ متى ولوقا عَنْ التزام قطعه يَسُوعَ لأتباعه بأن مَنْ يقبلَهم يقبلُهُ، ومِنَ يقبلُهُ يقبل الَّذِي أرسلَهُ (مت ١٠: ٤٠؛ لو ١٠: ١٦ قا؛ يو ١٣: ٢٠). وحضور الْمَسِيح فِي خاصته يشكل أَسَاس دينونة الشعوب (مت ٢٥: ٣١- ٤٦). وبتعبير آخَرَ، ما جاء فِي متى ولوقا وُصف بأنه الحضور المستمر ليَسُوعَ وعملَهُ فِي الْكَنِيسَة بعد الْقِيَامَة والذي وصفه يوحنا بأنه عمل يَسُوعَ *paraklētos* المعزي.

وترجمة *paraklētos* إلى اللغة العربية تكتنفه صعوبات واضحة. وكَلِمَةِ "يدافع" تعكس اللفظ اللاتيني المرادف الَّذِي استخدمته الْكَنِيسَة الأولى وهو (*advocatus*) مع كافة دلالاته اللفظية، مثلما كان الحال بالنسبة للترجمة "مؤيد" (ت.ي) مع أن هذه الْكَلِمَة الأخيرة قد تحمل معنى إضافياً يفيد تقديم النصيحة، وفِي حين أن هذه الترجمة قد تلائم عَلى نحو جيد ما جاء فِي (يو ١٦: ٧ - ١١؛ ايو ٢: ١) إلا أن الدلالات القانونية لا وجود لَهُا فِي الفقرات الأخرى. وترجمة "المعزي" والتي ترجع إلى ويكليف Wycliffe، هِيَ ترجمة ضعيفة ومضللة، ما لم يقرأ المرء فِيها معنى إشتقاقياً (اللفظ اللاتيني *con* مع لفظة *fortis*. وهذا ما يعطِينا إما الْكَلِمَة اليونانية المستعارة "paraclete" أو "المعين". وكَلِمَةِ باراقليط هِيَ المفضلة لأنها محايدة، غير أنه لن يكون لَهُا أي معنى ما لم تكن خلفيتها اليونانية معروفة لنا. وكَلِمَةِ *paraklētos* "معين [ت.ع.م]" هِيَ الْكَلِمَة العربية الوحيدة التي لَهُا معنى وتلائم كافة الفقرات التي وردت فِيها *paraklētos* فِي ع. ج.

انظر أيضاً *pneuma*، رُوحَ، ريح (٤٤٦٠).

٤١٥٧ (*parakoē*، عصيان) ←٢٠١.

٤١٥٨ (*parakoloutheō*، يتبع، يتتبّع، يرافق)← ١٩٩.

٤١٥٩ (*parakouō*، لا يسمع، لا يُعطي إنتباه) ←٢٠١.

٤١٦١ (*paralambanō*، يأخذ، يقبل، يتسلّم) ← ٣٢٨٤.

٤١٦٥ (*paralogizomai*، يخدع، يضلّ، يحتال) ← ٤٤١٤.

٤١٦٦ **παραλυτικός**، παραλυτικός، (*paralytikos*)، مشلول (٤١٦٦)؛ παραλύω، (*paralyō*)، يُطلق مَنْ طرف، يُفلت، إطلاق سراح (٤١٦٨).

ث ي& ع. ق هذه الْكَلِمَة نادرة الورود فِي ث ي، ولم تظهر إلا مرة وَاحِدَة فِي إحدى الْبِرديات. وحين يوصف العجز الناجم عَنْ الشلل، يفضل الأطباء استخدَام الفعل التام *paralyō*، وهذه كانت حالة قديمة لتفسخ عضوي مزمِن. وَ *paralytikos* لم ترد فِي سب، أمّا *paralyō* فلَهُا معان متنوعة مثل اختبار الدَّيْنُونَةِ (تك٤: ١٥)، قضى (أش ٢٣: ٩)، ينتج جانب (حز ٢٥: ٩)، يرتعش (أش ٣٥: ٣؛ حز ٧: ٢٧؛ ٢١: ٧).

ع. ج لا ترد *paralytikos* فِي ع. ج إلا فِي (مت ٤: ٢٤؛ ٨: ٦؛ ٩: ٢، ٦؛ مر ٢: ٣- ١٠). وفِي مت ٨: ٦ ربما كان المفلوج يعاني مَنْ مرض يبدأ فِي الساقين ثم ينتقل بسرعة إِلى الذرَاعِين والرقبة، وعادة ما يكون مُميتاً فِي غضون ثلاثة أسابيع. أمّا المفلوج الَّذِي فِي مت ٩: ٢ فربما كان يعاني مَنْ شلل يصيب النصف السفلي مَنْ جسد الإِنْسَانُ. وقد استخدم لوقا المبني للمجهول لجزء مَنْ الفعل التام *paralyō* بدلاً مَنْ *paralytikos* (قا؛ لو ٥: ١٨، ٢٤؛ أع ٨: ٧؛ ٩: ٣٣). وفِي عب ١٢: ١٣ ربما كانت كَلِمَةِ "الأعرج" تشير إلى ما جاء فِي أش ٣٥: ٣ فِي دعوته إلى تثبيت الركب "المرتعشة" اعتماداً عَلى قوة الله.

انظر أيضاً *astheneia*، ضعف، مرض، سقم (٨١٩)؛ *nosos*، مرض (٣٧٩٨)؛ *malakia*، ضعف، نعومة، مرض (٣٤٣٣).

٤١٦٨ (*paralyō*، يُفلت، إطلاق سراح) ←٤١٦٦.

٤١٦٩ (*paramenō*، يمكث، يثبت (على)، يبقى) ← ٣٥٣١.

٤١٧٠ **παραμυθέομαι**، παραμυθέομαι، (*paramytheomai*)، يعزي، يواسي، يُشجع (٤١٧٠)؛ παραμυθία، (*paramythia*)، تشجيع، تعزية، تسلية (٤١٧١)؛ παραμυθιον، (*paramythion*)، تشجيع، تعزية (٤١٧٢).

ث ي& ع. ق *paramytheomai* تحمل المعنى العام الَّذِي يفيد التكلم مع شخص ما بطريقة إيجابية كريمة. كَمَا أنها تعني أيضاً يشجع، ينصح، يعزي، يهدى.

اللغة العبرية لَيْسَ بها مرادف مباشر لـ *paramytheomai* . أمّا سب فتستخدم الْكَلِمَة بمعنى يعزي، يواسي، يشجع (٢مك ١٥: ٨- ٩؛ قا؛ حك ٣: ١٨). يذكر ع. ق نوعيات مختلفة مَنْ العزاء والتعزية (← *parakaleō*، ٤١٥١)، ولكن بدون المعاني الإضافية العاطفية التي اكتسبتها هذه الْكَلِمَة فِي لغتنا. فِي أش ٥٧: ١٧ - ١٨ يتحدث أولاً عَنْ غضب الله وعقابه، وبعد ذلك يغير الله خطته ويعطي الشفاء والعزاء. وكَلِمَةِ الله لَهُا قدرة عَلى إعطاء الْحَيَاة، والتعزية فِي أوقات الشدة (مز ١١٩: ٥٠).

ع. ج يستخدم بُولُسَ *paramytheomai* بالارتباط مع *parakaleō*، بمعنى يعظ فِي ١تس ٢: ١٢. وهو يذكر قراءه أنه حينما زار تسالونيكي كان يشجعهم كالأب لأولاده (٢: ١١) وحثهم (*martyromai*) عَلى أن يسلكوا كَمَا يحَقّ لله. وفِي (٥: ١٤) طلب مَنْ الْكَنِيسَة كلَهُا أن "شَجِّعُوا [*paramytheomai*] صِغَارَ النُّفوسِ".

والتشجيع ينجم عَنْ الْمَحَبَة، وهو مَنْ أسس حَيَاة الْكَنِيسَة كَمَا فِي الْمَسِيح (فِي ٢: ١). وهكذا أيضاً فِي كورنثوس، كان يُتوقع فمِنَ لديهم موهبة النبوة أن يعَمِلُوا مَنْ أجل التشجيع والتعزية (*paramythian*) وبنيان الْكَنِيسَة (١كو ١٤: ٣ - ٤). وبعبارة أخرى، تقديم التعزية كانت تشكل جزءاً مَنْ خدمة الرسول وحَيَاة الْكَنِيسَة الفتية. وقد قُدمت هذه التعزية للأفراد، وللْكَنِيسَة ككل.

paramytheomai فِي يو ١١: ١٩، ٣١ تعبير تقني للتعبير عَنْ العطف.

انظر أيضاً *tharseō*، يتشجع، يثق (٢٥١٠).

٤١٧١ (paramythia، تشجيع، تعزية، تسلية) ← ٤١٧٠.

٤١٧٢ (paramythion، تشجيع، تعزية) ←٤١٧٠.

٤١٧٤ (paranomeō، يخالف الناموس، يكسر الناموس) ← ٣٧٩٥.

٤١٧٦ (parapikrainō، يشعر بالمرارة، يسخط) ← ٤٣٩٤.

٤١٧٧ (parapikrasmos، تمرّد) ← ٤٣٩٤.

٤١٧٨ (parapiptō، يسقط، يزل، يخطأ) ← ٤١٨٣.

٤١٨٣ παράπτωμα، παράπτωμα، (paraptōma)، زلّة، خطية، ذنب، تجاوز (٤١٨٣)؛ παραπίπτω، (parapiptō)، يسقط، يزل، يخطأ (٤١٧٨).

ث ي& ع. ق ١. parapiptō في ث ي تعني يسقط إلى جانب؛ وعَلَى ذلك فَإِنّهُ قد يصطدم بشئ ما عَرَضياً، (فِيما بعد)، لرمية خاطئة عَنْ الهَدف، طريقة خاطئة، أو يضل عَنْ الحَقّ، يفشل فِي واجبه. وإذا استُخدمت بشكل جازم فهنا تعني يرتكب خطأ، يضل، بمعنى سهو غير مقصود حدث بشكل عارض ولَهُ عذره. وعَلَى ذلك فالاسم paraptōma يعني سهو، خطأ، غلطة (دونما قصد).

٢. فِي سب يرد كلا مَنْ الاسم والفعل بشكل متكرر فِي حز يُقصد بـ parapiptō إرتكاب أعمالاً تدل عَلَى الخيانة (ومثل؛ ١٤: ١٣؛ ١٥: ٨؛ ١٨: ٢٤؛ ٢٠: ٢٧). أمّا paraptōma فتبدي ضَميراً وإثم متعمد ضِدّ اللهُ (تمرد أي ٣٦: ٩، حز ١٤: ١١؛ ١٨: ٢٢؛ ظلم ٣: ٢٠؛ ١٨: ٢٦). وهناك أمثلة متفرقة فقط تَأْتِي فِيها بمعنى الخَطَايَا غير المتعمدة التي ارتُكبت فِي الضعف (مز ١٩: ١٢)، أو فِي إهمال فِي أداء الواجبات الرسمية (دا ٦: ٤).

ع.ج ١. ترد parapiptō فِي ع. ج فقط فِي عب ٦: ٦ وهِيَ تعني يسقط، أو "عدم إيمَانٌ" (تشابه aphistēmi، [يتلاشى← ٩٢٣] فِي عب ٣: ١٢ والتعبير استخدم فِي عب١٠: ٢٦). ومِنَ المؤكد أنه لم يُقصد بمعنى هفوة وَاحِدَة، بَل يعبر بالأحرى التخلي عَنْ الإيمَانٌ المَسِيحِي. وهذا بالطبع يظهر فِي سلوكٍ معين. والفكرة هِيَ رفض الإِنْسَانُ لذاته عَنْ طريق رفضه نعمة الله التي كانت تُقدم لَهُ باستمرار.

٢. وبخلاف كتابات بُولُسَ لا ترد paraptōma إلا فِي مت ٦: ١٤- ١٥؛ مر ١١: ٢٥). وكما هُوَ الحال فِي ع. ق، استُخدمت كإحدى الكَلْمات العديدة التي تُطلق عَلَى الخَطِيَّة، لكنها تؤكد بقوة أنها ارتُكبت عَنْ عمد (فقط فِي رو ٥: ٢٠ استُخدمت لتشير إلى حَقِيقَة عالمية)، مع عواقبها الوخيمة. ولِذلك، فهِيَ تعني عملاً يسقط الإِنْسَانُ بسببه ويفقد الوضع الَّذِي مِنَحه لَهُ الله. وعَلَى ذلك فإن الخَطَايَا التي يرتكبها الشخص ضِدّ آخَرَ تؤثر بصفة مباشرة فِي علاقته باللهِ وفِي الدَّيْنُونَةِ الأخيرة تقدم المعيار الَّذِي يُحكم به عَلَى هَذا الشخص. وعَلَى ذلك، يتوجب علينا أن نصلح أية زلة (غل ٦: ١).

والخَطِيَّة التي ارتكبها آدَمَ (رو ٥: ١٥ - ١٨؛ قا؛ حك ١٠: ١ = سب ١٠: ٢) جرت فِي أذيالَهُا كَثْرَةً مَنْ الخَطَايَا والغضب (رو ٥: ١٨، ٢٠)، بَل والموت (٥: ١٥ و١٧ - ١٨)، ولذلك فَإِنّهُ حَتّى قبل المَوْتِ الجَسَدِي يكون الإِنْسَانُ تَحْتَ سلطان المَوْتِ (أف ٢: ١، ٥؛ كو ٢: ١٣). وهكذا مات يَسُوعَ (رو ٤: ٢٥) لِكَيْ ننال مغفرة لخطايانا (٢كو ٥: ١٩؛ أف ١: ٧؛ كو ٢: ١٣). وطبقاً لـ رو ١١ - ١٢ تمثلت سقطة إسْرَائِيلَ فِي رفضها الإِنْجِيل.

انظر أيضاً adikia، إثم، ظلم (٩٤)؛ hamartia، خطية (٢٨١)؛ parabasis، التعدي، التجاوز (٤١٢٦).

٤١٨٤ (pararreō، ينجرف، قالَ بزلّة لسان) ← ٤٨٣٥.

٤١٨٦ (paraskeuazō، يهيئ (نفسه)، يستعد) ←٢٩٤١.

٤١٨٧ (paraskeuē، يوم التحضير، الإستعداد) ←٢٩٤٧.

٤١٩٠ (paratēreō، يُراقب (بعناية)، يُلاحظ) ←٥٤٩٨.

٤١٩١ (paratērēsis، مراقبة) ← ٥٤٩٨.

٤٢٠٥ (pareimi، حاضر، يجيء) ← ٤٢٤٢.

٤٢٠٩ (pareiserchomai، يدخل خلسة، يتقدم) ← ٢٢٦٢.

٤٢١٢ (paremballō، يُحيط بمترسة) ← ٤٤٨٣.

٤٢١٣ (parembolē، معسكر حصين، ثكنات، جيش في وضعية قتال، خط المعركة [النار]) ←٤٤٨٣.

٤٢١٥ παρεπίδημος، παρεπίδημος، (parepidēmos)، صفة؛ يظل لفترة فِي مكان غريب؛ وكإسم؛ مِنَفِي، مسبي، غريب، أجنبي (٤٢١٥).

ث ي& ع.ق parepidēmos مشتقة مَنْ demos (شعب) ولا ترد إلا مرتين فِي سب (تك ٢٣: ٤؛ مز ٣٩: ١٢) وتعني شخصاً ما يعيش كغريب فِي مكان أجنبي.

ع. ج ترد parepidēmos، ٣ مرات فِي ع. ج فِي (ابط ١: ١؛ ٢: ١١) وقد قيلتِ هذه الكَلْمة عَنْ المؤمِنين فتدعوهم "غرباء". وفِي الموضع الأخير تَأْتِي مِنَاظرة لـ paroikoi (نزلاء ← ٤٢٣٠)، حيث تشير ثانية إلى (تك ٢٣: ٤؛ مز ٣٩: ١٢). وبالنظر إلى أن موطننا الحَقِيقي هُوَ فِي السَّمَاءِ (قا؛ في ٣: ١٠) فمِنَ ثم نَحْنُ باعتبارنا مختاري الله قد حررنا مَنْ كل روابط وعلاقات طبيعية. ونحن نعيش الآن عَلَى الأَرْض كغرباء. وهذه الدعوة نجم عنها التحذير بضرورة الامتناع عَنْ الشهوَات الجَسَدِية (ابط ٢: ١١). بَل علينا بالأحرى أن نعيش طبقاً لقواعد وقوانين وطننا الحَقِيقي. وعب ١١: ١٣ تصف إبراهِيَم والآباء كنماذج لِلمَسِيحِي. كان إبراهِيَم ينتظر المدينة العتيدة (١١: ١٠) حيث كان يعيش كغريب ومِنَفِي عَلَى الأَرْض.

انظر أيضاً allotrios، غريب، أجنبي (٢٥٩)، diaspora، شتات (١٤٠٢)؛ xenos، أجنبي، غريب، مضيف (٣٨٢٨)؛ paroikos، غريب، أجنبي، نزيل (٤٢٣٠).

٤٢١٦ (parerchomai، يمر، يجتاز، يعبر) ←٢٢٦٢.

٤٢١٧ (paresis، صفح، يعبر عن) ←٩١٨. ٤٢٢٠ (parthenia، بكارة، بكورية) ←٤٢٢١.

٤٢٢١ παρθένος، παρθένος، (parthenos)، عذراء، بكر (٤٢٢١)؛ παρθενία، (parthenia)، بكارة، بكورية (٤٢٢٠).

ث ي& ع. ق ١. كَمَا هُوَ الحاصل فِي الكثير مَنْ مراكز الثقافة، كانت البتولة تلقى تقديراً كبيراً لدى اليونانيين. وفِي النواحي الدينية كانت حالة البتولية سمة لكثيرات مَنْ الرّبّات، ومثل؛ الآلِهَة اليونانية أثينا أو بارثينوس (حيث دُعي هيكلَهُا الأثيني بارثينون) لم تولد مَنْ امرأة. وعَلَى النقيضِ مَنْ حالة العذراوية، كانت هذه الآلِهَة ولا سيما أرتميس حارسات عَلَى الولادة، الأمومة، وخصوبة الأَرْض والحيوانات. والتأكيد عَلَى العفة هنا يكون أقل مما هُوَ عليه بالنسبة لحيوية الشباب وقوتها السحرية.

٢. والعبرية لديها كلمتان أساسيتان تطلقان عَلَى الفتاة العذراء وهما (bᵉtûlâ وalmâ). وparthenos (وردت ٦٤ مرة فِي سب، استُخدمت أسَاساً كترجمة لـ b'tûlâ (٤٤ مرة)، الأمر الَّذِي يعني أنها عذراء لم يمسها رجل. ومثل الفتى تكون مفعمة بالأمل (رج عا ٨: ١٣) لذا يُمكن أن تُستخدم الكَلْمة كلقب لإسْرَائِيلَ (٥: ٢)، وأورُشَلِيمَ (مرا ١: ١٥)، وصِهْيَوْنَ (٢: ١٣). أمّا ᶜalmâ فَيُقصد بها فتاة أو امرأة فِي سن البلوغ (قا؛ أم ٣٠: ١٩) إلى أن تلد ابْنها البكر. وتُرجمت مرتان فقط هذه

الْكَلِمة إلى *parthenos* (تك ٢٤: ٤٣؛ إش ٧: ١٤). وفِي (تك ٢٤: ٤٣)، تُشير *almâ‘* إلى فتاة عذراء (قا؛ ٢٤: ١٦)، عَلَى الرغم مَنْ أنه قد أُثير جدل مَنْ ناحية ما إذا كانت الْكَلِمة نفسها تحمل هَذَا المعنى. وفِي (إش ٧: ١٤) ثار شك أيضاً مَنْ ناحية ما إذا كانت الإشارة إلى عذراء عَلَى هَذَا النحو، وإلا كان مَنَ الأرجح تماماً استخدام *b^etûlâ* (رج أيضاً *Emmanouēl*، عمانوئيل، ١٨٤٢). إنه مما يثير الانتباه ملاحظة أن ترجمات يونانية أخرى (مثل؛ تر ثيود، تر أكويلا، تر سيما) استُخدمت فِيها كَلِمَة *neanis* (فتاة شابة) وهذه كَلِمَة لم تُستخدم فِي ع. ج) بدلاً مَنْ كَلِمَة *parthenos* المستخدمة هنا.

ع. ج ١. *parthenos* وردت ١٥ مرة فِي ع. ج، ولَهَا معنى عام فِي مثل العذارى العشر (مت ٢٥: ١، ٧، ١١). وفِي (أع ٢١: ٩) كان المقصود بنات غير متزوجات. والحديث فِي (لو ٢: ٣٦) كان عَنْ حنّة التي عاشت مع زوجها سبع سنوات بعد زواجها *parthenia* (وما تبع ذلك مَنْ فقدان عذريتها).

٢. (أ) فِي رؤ ١٤: ٤ ربما تعني *parthenos* أولئك الَّذِينَ بالمقارنة مع المشوشين وَ الوثنيين قادرون عَلَى تكريس أنفسهم كلياً للخروف. فِي ٢كو ١١: ٢ يأمل بُولُسَ أن يستطيع أن يُقدِّم الْكَنِيسَة لِلرَّبِّ فِي مجيئه كـ "عَذْرَاءَ عَفِيفَةً"، وبقول آخَرَ: يقدم لَهُ أناساً لم يختاروا مخلص آخَرَ.

(ب) تم الجدل حول المعنى الصَّحِيحَ لـ *parthenos* فِي ١كو ٧: ٢٥ وَ ٢٨. ويعتقد بَعْضَ الدارسين أن التعبير يُشير إلى نساء متزوجات ممنَ تدفعهن مُثُلُهُن الزَّوجية لأن يحيوا كعذارى، غير أنه بالنظر إلى أن بُولُسَ يصف هَذَا الوضع فِي ٧: ١ - ٧ ولم يستخدم *parthenos*، فإن هَذَا التفسير غير مُحتمل. وفِي ٧: ٢٥ - ٣٨، والأزواج الَّذِينَ تتحدث عنهم هذه الفقرة لم يكونوا متزوجين. والمرجح أن ما كان يدور بذهن بُولُسَ هُوَ علاقة الرجل بخطيبته، التي تكون عذراء فِي الأحوال العادية.

(جـ) حين يتحدث ع. ج عَنْ مريم كعذراء، ما يكون فِي الذهن هنا هُوَ الفترة التي تستمر حَتَّى ميلاد يَسُوعَ. والأقوال المتعلقة بحمل يَسُوعَ الخارق للطبيعة تقتصر عَلَى قصص الميلاد فِي مت ١ وَ لو ١. وبنوة يَسُوعَ الإِلَهِيَّة تقدم عَلَى أَسَاس معجزة تفوق المعجزة التي اختبرتها أليصابات (لو ١: ٣٦). ويضيف مت اقتباساً مَنْ أش ٧: ١٤، ويُشير إلى أن الحبل بيَسُوعَ جاء تَحْقِيقاً لنبوة ع. ق. وسلسلة النسب فِي مت تُشير إلى علاقة مريم الشرعية بيوسف، بالنظر إلى أن بنوة يَسُوعَ لدَاوُدَ يجب أن تمر قانونياً بابْنَ يوسف (١: ١٦؛ قا؛ لو ٣: ٢٣). وعَلَى الرغم مَنْ أهمية ذلك فِي الفكر اللاهوتي الْمَسِيحِي، إلا أن بُولُسَ لم يُشر بإشارة واضحة إلى الميلاد البتولية (رج رو ١: ٣٠؛ غل ٤: ٤) لإشاراته لميلاد يَسُوعَ.

انظر أيضاً *gynē*، إمرأة، (١٢٢٢)؛ *mētēr*، أم (٣٦١٣)؛ *chēra*، أرملة (٥٩٣٩).

٤٢٢٥ παρίστημι، παρίστημ، (*paristēmi*)، يحضر، يُحضر، يُقدّم، يقوم، يقيم، يقف، يثبت (٤٢٢٥).

ث ق& ع ق المعنى الأساسي لـ *paristēmi* (كفعل متعد) يضع بجانب، (وكفعل لازم) يقف بجوار، (ومبني للمتوسط) يضع أمام نفسه. وقد نشأت عَنْ ذلك فروقات بسيطة كثيرة مثل: (فعل متعد) يضع، يضع تَحْتَ تصرف شخص ما، يُحضر (ذبيحة)؛ (لازم) يقترب مَنَ (الإمبراطور أو العدو)، مساعدة شخص ما، يخدم (كخادم)، يكون موجوداً.

استُخدمت الْكَلِمة فِي سب ١٠٠ مرة. ويمكن أن تُشير إلى شخص غريب دخل خدمة الله (أش ٦٠: ١٠)، خادم يقف أمام سيده (مركز الشرف، قا؛ ١صم ١٦: ٢١؛ ٢مل ٥: ٢٥)، ملائكة (أي ١: ٦)، وشهداء (٤ مك ١٧: ١٨) يقفون أمام الله. كَمَا تُعبّر الْكَلِمة أيضاً عَنْ وقوف الله إلى جانب شخص ما لِيُعلِنْ عَنْ ذاته (خر ٣٤: ٥)، لمُساعدة هَذَا الشخص (مز ١٠٩: ٣١)، أو لإتّهام شخصاً ما بالْخَطِيَّة (٥٠: ٢١).

ع. ج ١. استُخدم الفعل *paristēmi* فِي ع. ج لِوقوف بُولُسَ أمام قيصر (أع ٢٧: ٢٤)، أو وقوف بني البشر أمام الله للدينونة رو ١٤: ١٠. وقد دعم الله بُولُسَ بالوقوف إلى جانبه ٢تي ٤: ١٧، وَ وقف ملاك إلى جانب بُولُسَ أع ٢٧: ٢٣ وفِيبِي كانت مدعومة مَنَ الْكَنِيسَةَ المحلية رو ١٦: ٢. ويقف جبرائيل أمام الله لو ١: ١٩ (لاحظ أنه فِي السَّمَاءِ الله فقط هُوَ الَّذِي يجلس، وكافة المخلوقات يجب أن تقف أمامه).

٢. أمّا الاستخدام كفعل متعد يرد أَسَاساً فِي أع ورسائل بُولُسَ. فِي لو ٢: ٢٢ يدل عَلَى تقديم يَسُوعَ لِلرَّبِّ فِي الْهَيْكَل (قا؛ خر ١٣: ٢). والفقرات التي استُخدم فِيها الفعل *paristēmi* بمعنى يعمل أو يقدم لَهَا أهمية خاصة. يشير كو ١: ٢٢ إلى أنه بسبب مَوْتِ يَسُوعَ، تم تقديم جماعة مقدسة جديدة لِلرَّبِّ، وبالنظر إلى أن الْمَسِيح كامل، فمِنَ ثم يمكن أن تقدم الْكَنِيسَةُ أيضاً كاملة لله (١: ٢٨). ومثلما قدّم يَسُوعَ نفسه حياً لتلاميذه بعد عيد الفصح مَنْ خلال ظهورات متنوعة (أع ١: ٣)، هكذا الله أيضاً سيُقدّم المؤمنين بعد أن يُقيمهم إلى حَيَاةٍ جديدة فِي محضره (٢كو ٤: ١٤). وإذا أسلم يَسُوعَ نفسه مَنْ أجل الْكَنِيسَةُ فمِنَ ثم قدمها كعروس فِي بهائها (أف ٥: ٢٧؛ قا؛ ٢كو ١١: ٢؛ كو ١: ٢٢). ونحن بدورنا علينا أن نبذل قصاري جهدنا لنقدّم أنفسنا مُزكين لله (٢تي ٢: ١٥).

فلا الْحُرِّيَة المزعومة لأولئك الَّذِينَ يعتقدون أنهم أقوياء، ولا إنكار الذات مَنْ قبل المتشككين الَّذِينَ هم ضعفاء فِي الإِيمَانَ "لاَ يُقَدِّمُنَا إِلَى اللهِ" (١كو ٨: ٨). بَلِ بالأحرى الأعضاء التي استَسلمت ذات مرة لإثم الْخَطِيَّة يجب أن تُقدم الآن لله كآلات بر (رو ٦: ١٣ - ١٩). وأولئك الَّذِينَ تبرروا بالإِيمَانَ عليهم أن "يقدموا" أجسادهم ذبيحة حية لله (١٢: ١). وربما كان بُولُسَ يتبنى تعبيراً هلينياً التي كانت تُستخدم عند تقديم الذبائح لاستعمالُهَا فِي العبادة الْمَسِيحِية التي تُقدم ليَسُوعَ باعتباره الرَّبِّ.

انظر أيضاً *kathistēmi*، يقيم، يُجعل، يُعيّن، يصاحب (٢٧٧٠)؛ *horizō*، يُعيّن، يتعين، يحتّم (٣٩٨٨)؛ *procheirizō*، يقرر، يُعيّن (٤٧٤١)؛ *tassō*، يرتب، يُعين (٥٤٣٥)؛ *tithēmi*، يضع، يودع، يُعيد، يُعين (٥٥٠٢)؛ *prothesmia*، وقت مُعيّن (٤٦٠٧)؛ *cheirotoneō*، يُعين (٥٩٣٦)؛ *lanchanō*، يقترع، تصيبه القرعة (٣٢٧٥).

٤٢٢٨ (*paroikeō*، يتغرّب، متغرب) ← ٤٢٣٠.

٤٢٢٩ (*paroikia*)، غُربة، الإقامة فِي مكان لَيْسَ موطني كغريب) ← ٤٢٣٠.

٤٢٣٠ πάροικος، πάροικος، (*paroikos*)، غريب، أجنبي، نزيل (٤٢٣٠)؛ παροικέ، (*paroikeō*)، يتغرّب، متغرب (٤٢٢٨)؛ παροικία، (*paroikia*)، غُربة، الإقامة فِي مكان لَيْسَ موطني كغريب (٤٢٢٩).

ث ق& ع ق ١. *paroikos* مُركبّة مَنْ *para* (بجانب) و*oikos* (بَيْتٍ) وكانت فِي الأساس تُستخدم كصفة، ولكنها استُخدمت فِي وقت لاحَقٍ كاسم بمعنى جار، غير مواطن، وهو الشخص الَّذِي يعيش بين المواطنين دون أن تكون لَهُ حَقُوق المواطن، ومع ذلك يَتَمَتع بحماية المجتمع. والفعل *paroikeo* يعني أن تعيش إلى جوار، يسكن كغريب، *paroikia* تعني إقامة غريب بشكل مؤقت.

٢. ترد *paroikos* فِي سب أكثر مَنْ ٣٠ مرة، كترجمة لكلمتي

gēr وtôšāb، وكلتاهما تعني نزيل أو غريب، وparoikeō ترد أكثر مِنَ ٦٠ مرة وبصفة خاصة كمرادف لـ gûr، أي يقيم. وparoikia ترد ١٦ مرة. والْكَلمات فِي هذه الفئة تعني غير الإسْرَائيلِيين ممِنَ كانوا يعيشون فِي إسْرَائيل (٢صم ٤: ٣؛ إش ١٦: ٤). وكانت لدى الإسْرَائيلِيين التزاماتٌ محددة للنزلاء المقيمين بها. ومثل؛ يجب أن تتاح لَهُم أسباباً كافِية للحَيَاةُ (لا ٢٥: ٣٥ - ٤٧). وكان يُسمح لَهُم بالمشاركة فِي الطعام فِي السنة السبتية (٢٥: ٦)، وعَلَى الرغم مَنْ أنهم كانوا يُمنَعون مَنْ أكل خروف الفصح (خر ١٢: ٤٥) ولا يأكل قدساً (لا ٢٢: ١٠). وكان لَهُم حَقّ اللجوء (عد ٣٥: ١٥)، وشأنهم فِي ذلك شأن الأرامل والأيتام، كانوا يَتَمتعون بحماية القانون (قا؛ خر ٢٢: ٢١). والأتقياء حَتّى لو كانوا مَنَ الغرباء، بوسعهم أن يعيشوا فِي خيمة يهوه (مز ١٥) وبذلك يختبرون الشركة معه. وما جاء فِي حز ٤٧: ٢٢ - ٢٣، يعد بالمساواة بين الإسْرَائيلِيين والمقيمين الغرباء. ومع ذلك عَلَى المقيمين الغرباء التزاماتٌ. ومثل؛ كان مطلوباً مِنهم حفظ السبت (خر ٢٠: ١٠).

وقد تم التنبير فِي ع. ق، وبشكل متكرر، عَلَى حَقِّيقة أن الآباء كانوا غرباء (تك ١٢: ١٠؛ ١٧: ٨؛ ١٩: ٩؛ ٢٠: ١؛ ٢٣: ٤؛ ٣٥: ٢٧؛ ٤٧: ٤؛ خر ٦: ٤). وكان موسى غريباً فِي مدين (٢: ٢٢) وهكذا كان الحال بالنسبة لشعب إسْرَائيل كلّه فِي مِصْرَ. وكان لموقف إسْرَائيل تجاه الغرباء أن يتأثر بهذه الحَقِّيقة (قا؛ ٢٢: ٢١؛ ٢٣: ٩). فمِنَ ناحية كان الإسْرَائيلِيون دائماً غرباء، حَتّى حين عاشوا فِي أرْضَ الميعاد (١أخ ٢٩: ١٥؛ مز ٣٩: ١٢؛ ١١٩: ١٩ و٥٤؛ ١٢٠: ٥؛ ٣ مك ٧: ١٩). وأرض فلسطين وتربتها، بَلِ والأرْض كلّها (قا؛ مز ٢٤: ١) هِيَ لِلرَّبّ. ولِهُذا السبب لا يمكن بيع الأرْضِ (لا ٢٥: ٢٣).

٣. بالنسبة لفِيلو، الرجل التقي يكون paroikos، لأنه يعيش بعيداً عَنْ موطنه السماوي. ولقد دمجم فِيلو بين إنكار العالم القديم للعالم والأفكار التي تضمنها ع. ق.

ع. ج كلمات هذه الفئة لا نجدها إلا فِي لو، وَ أع،و أف، وعب وَ ١بط. وكل فقرة تتضمنَ اقتباساً أو إشارة إلى تاريخ إسْرَائيلَ (قا؛ أع ٧: ٢٩ مع خر ٢: ١٥؛ أع ٧: ٦ مع تك ١٥: ١٣). وفِي أع ١٣: ١٦ - ١٧ يتحدث بُولَس عَنْ إسْرَائيل paroikia فِي مِصْرَ، فِي حين أن عب ١١: ٩ - ١٠ يُشدد عَلَى بيان أن إبراهيَم عاش غريباً فِي أرْضَ الموعد كَمَا لو كان فِي بلد أجنبية، لأنه كان بالإيمَانَ مواطناً للمدينة السماوية. ونفس هَذَا الفكر نجده فِي استخدام كلمتي xenos (← ٣٨٢٨)، parepidēmos (← ٤٢١٥) فِي ١١: ١٣. وفِي المَسِيح يَسُوعَ لم يعد المؤمنون الأمَميون بعد xenos وparepidēmos، بَلْ رعية مع القديسين وأهل بَيْتِ الله. وعَلَى ذلك، فالمواعيد التي قُطعت لإسْرَائيل والدعوة إلى مَلَكُوتِ الله صحيحة أيضاً بالنسبة لَهُم (أف ٢: ١٩).

وعَلَى أسَاس وجهة النظر هذه، فإن المَسِيحِيين أيضاً وبمعنى جديد paroikoi وَ parepidēmoi هنا عَلَى الأرْضِ— ومِنَ هنا كان التحذير بالامتناع عَنْ الشهوات الْجَسَدِية (١بط ٢: ١١). وعليهم أن يعيشوا زمان غربتهم فِي خوف الله (١: ١٧). وparoikeō جاءت بمعنى "يعيش" فِي لو ٢٤: ١٨ فقط. ولعلّهُ حَتّى هنا الفكرة هِيَ أن "المتغرب" المشار إليه هنا هُوَ وَاحِدٌ مَنْ يهود الشتات يعيش فِي أورُشَلِيمَ، وإما أنه سائح ديني يقيم فِي المدينة لحضور الفصح.

انظر أيضاً allotrios، غريب، أجنبي (٢٥٩)؛ diaspora، شتات (١٤٠٢)؛ xenos، أجنبي، غريب، مضيّف (٣٨٢٨)؛ parepidēmos، يظل لفترة فِي مكان غريب، مِنفِي، مسبي، غريب، أجنبي (٤٢١٥).

٤٢٣١ παροιμία، παροιμία، (paroimia)، مَثَل، قول حكمة، قول مُلغَز، لغز (٤٢٣١).

ث ق& ع ق ١. paroimia فِي ث ي تتحدث عَنْ حَقِّيقة مقبولة فِي صيغة دقيقة وموجزة، تُعبر عَنْ حَقّ عام لا يبليه الزمنَ (مثل). وصيغته الشعبية والتقليدية تميزه عَنَ الحكمَة والقول المأثور (gnōmē ← ginōskō، ١١٨٢). وقد ربطه أرسطو بالاستعارة بسبب صورته الشديدة الوضوح، وآخرون ربطوه بالْخِرَافة.

٢. ولا ترد paroimia فِي سب ٧ مرات فقط (أم ١: ١؛ ٢٥: ١؛ سي ٦: ٣٥؛ ٨: ٨؛ ١٨: ٢٩؛ ٣٩: ٣؛ ٤٧: ١٧، انظر أيضاً عنوان سفر أمثال). وفِي هذين السفرين، تجده عملياً تعبير تقني للتَعْلِيمَ بواسطة الحكيم. أمّا فِيلو فِيستخدمه بمعنى مثل.

ع. ج ١. تَحْتَوي الأناجيل عَلَى العديد مَنْ أقوال يَسُوعَ التي تُشابه تَعْلِيمَ الحكيم في ع. ق (مثل؛ مت ٥: ١٣ - ١٥؛ مر ٩: ٥٠). ثم إن الأمثال اقتبست أيضاً فِي بَعْضَ رسائل ع. ج (مثل؛ رو ١٢: ٢٠ اقتباساً أم ٢٥: ٢١ - ٢٢؛ عب ١٢: ٥ - ٦، اقتباساً أم ٣: ١١ - ١٢). والواقع أن بُولَس فِي (١كو ١٥: ٣٣) اقتبس مثالاً دنيوياً مَنْ كوميديا ميناندر المفقودة "تاييس": "الْمُعَاشَرَاتِ الرَّدِيَّةَ تُفْسِدُ الأَخْلاَقَ الْجَيِّدَةَ". غير أن paroimia لم تُستخدم فِي أي مَنْ هذه الأمثلة. والمرة الوحيدة لورود هذه الْكَلِمة بهذا المعنى نجدها فِي ٢بط ٢: ٢٢ حيث اقتبس بُطْرُسُ مثالين ... "كَلْبٌ قَدْ عَادَ إِلَى قَيْئِهِ"، وَ "خِنْزِيرَةٌ مُغْتَسِلَةٌ إِلَى مَرَاغَةِ الْحَمْأَةِ". وكلاهما كان يرمي إلى بيان حَقَارة سَلوك المُعَلّمِينَ الكذبة.

٢. تَأتِي paroimia فِي يو بمعنى قول مجازي أو أحجية (يو ١٠: ٦؛ ١٦: ٢٥، ٢٩). وهذا المعنى يعكس المرادف العبري māšāl، وما تبع ذلك مَنْ التقريب إلى parabolē (← ٤١٣٠). ونتيجة العودة للتأمل فِي حديث يَسُوعَ عَنْ الرَّاعِي (١٠: ٦)، بَلِ وأحاديثه بصفة عامة (١٦: ٢٥) تم وصفها بأنها أقوال مجازية تميل إلى الغموض. وتَأْتِي عَلَى النقيض مَنْ أقوالهُ الإلَهِيَة اللاحقَة والتي اتسمت بالوضوح (١٦: ٢٥ و٢٩). والنوعية الأولَى لَيْسَ مَنَ الصعب فهمها بسبب صعوبة الفاظها بَلِ لأن السامع يريد أن يفهمها اعتماداً عَلَى أعمال فكرة وليس فِي إطار يَسُوعَ ومَلَكُوته. أمّا الذِينَ لَهُم علاقة بيَسُوعَ فإنهم يفهمون كلامه بوضوح وجلاء (١٦: ٢٥، ٢٩) ← parrēsia، ٤٢٤٤).

انظر أيضاً parabolē، مثل؛ مثال، رمز (٤١٣٠).

٤٢٣٢ (paroinos، مدمن خمر) ← ٣٥٠١.

٤٢٣٤ (paromoiazo، يشبه) ← ٣٩٢٧.

٤٢٣٥ (paromoios، مثل؛ شبه) ← ٣٩٢٧.

٤٢٣٦ (paroxynō، يثير للغضب) ← ٣٩٧٣.

٤٢٣٩ (parorgizō، يغضب، يغيظ) ← ٣٩٧٣.

٤٢٤٠ (parorgismos، غضب) ← ٣٩٧٣.

٤٢٤٢ παρουσία، παρουσία، (parousia)، حضور، ظهور، مجيء، وصول (٤٢٤٢)؛ πάρειμι، (pareimi)، حاضر، يجيء (٤٢٠٥).

ث ق& ع ق ١. تعطي pareimi فكرة الفعل المضارع الَّذِي يعطي معنى "موجود هناك" كَمَا تعطي أيضاً فكرة الفعل الزمَنِي التام "قد أتى". وعَلَى ذلك فإن parouxia تعني الحضور، أو (بمعنى أكثر حيادية) تعني الملَكِيَة، الثروة، القوة العسكرية، كَمَا تعني الوصول، أي مجئ شخص ليكون حاضراً. وقد استخدم الاسم مَنَ الناحية الفنية بمعنى وصول ملك، أو أحد الأباطرة، أو الحكام (الْكَلمة اللاتينية المُنَاظرة هِيَ advennis). ومِنَ هَذَا نجد أنه مَنَ السهولة أن نتكلم عَنْ ظهور الآلِهَة نيابة عَنْ البشر. وparousia عَلَى هَذَا النحو لا ينظر إليه عَلَى أنه أمر مستقبلي، بَلِ اختبر كحَقِّيقة واقعة فِي الحاضر.

٢. والترجمة اليونانية لـ ع. ق تستخدم الفعل pareimi لترجمة

سبع كلمات عبرية مختلفة، معظمها معناه "يجيء" (مثل؛ عد ٢٢: ٢٠؛ ١صم ٩: ٦؛ ٢صم ٥: ٢٣؛ ١٣: ٣٥؛ إش ٣٠: ١٣؛ مرا ٤: ١٨). والإسم باروسيا *parousia* غائب فِي الواقع مَنْ سب (قض ١٠: ١٨؛ ٢مك ٨: ١٢؛ ١٥: ٢١؛ ٣ مك ٣: ١٧، ولكنه يرد فِي بَعْض مخطوطات نح ٢: ٦). ومع ذلك نجد الفكرة موجودة فِيها، لأنه مِنْذ أقدم العصور، يتكلم ع. ق عَنْ مجئ الله، والله يثبت وجوده عند الانتصار (قض ٥: ٤)، وفِي الأحلام (تك ٢٠: ٣) وفِي رُوحَه (عد ٢٤: ٢) وبيده (١مل ١٨: ٤٦) وفِي كلمته (٢صم ٧: ٤)، وفِي الأيام الأخيرة (إش ٢: ٢ ← *hēmera*، ٢٤٦٥). ويأتي الله أيضاً كملك للعالم (خر ١٥: ١٨؛ مز ٢٤: ٧ - ١٠؛ ٩٥: ٣ - ٤). كَمَا أنه توجد إشارات إلى مجئ الممسوح (زك ٩: ٩ - ١٠).

والأمر المهم بالنسبة للـ ع. ج هُوَ توقع مجئ الله فِي نصوص الكتابات الرؤيوية اليهودية (ونصوصها الحالية قد نجد بها تأثير مسيحي). لاحظ، مثلاً؛ هذه الفقرة: "سيخرج مَلِكٌ مَنْ يَهُوذا ويقيم كهنوتا جديداً لجَمِيعُ الأمَميين عَلَى نمط الأمَم. وظهوره مرغوب فِيه تماماً كنبي للعلي، مَنْ نسل أبينا إبراهِيَم" (وص لا ٨: ١٤ - ١٥؛ انظر أيضاً، وص يه ٢٢: ٢؛ ١أخن ٢٨: ٢ - ٤٩: ٤). ويستخدم يوسيفوس كَلِمَةِ *parousia* ليعني بها حضور الله فِي سحابة المجد Shekinah، الأمر الذِي أعلن لشعبه، بَل وحتى للحاكم الوثني بيترونيوس. ولايقول فِيلو أي شئ فِي الواقع عَنْ مجئ يهوه أو المسيا.

ع. ج ١. (أ) يستخدم بُولَس *pareimi* بمعنى أن يكون حاضراً. وهو يفرق بين حضوره الشخص (*apeimi*) بالْجَسَدِ وحضوره (*pareimi*) بالرُوح (١كو ٥: ٣)، والمعنى الأخير يشير أيضاً لحضوره فِي كورنثوس (٢كو ١٠: ٢، ١١؛ ١١: ٩؛ ١٣: ٢، ١٠)، وبين الغلاطيين (غل ٤: ١٨، ٢٠، قا؛ يو ١١: ٢٨؛ أع ١٠: ٣٣؛ ٢٤: ١٩؛ رؤ ١٧: ٨). ويشير الرسول فِي كو ١: ٦ إلى الإِنْجِيلِ "الَّذِي قَدْ حَضَرَ إِلَيْكُمْ" وعَلَى غرار ذلك نقرأ فِي يو ٧: ٦ "إِنَّ وَقْتِي لَمْ يَحْضُرْ بَعْدُ" (← *kairos*، فرصة، ٢٧٨٩). وقد استخدم الفعل فِي عب ١٢: ١١ فِي عبارة "فِي الْحَاضِرِ" أي "الآن".

(ب) الاسم *parousia* يرد فِي ٢٤ مرة فِي ع. ج، مِنْها ١٤ مرة فِي كتابات بُولَس. وهِيَ تعني عامة المجيء، الحضور، الوصول، عَلَى الرغم مَنْ أن بُولَس هُوَ الوحيد مَنْ ع. ج الذِي استخدمه عَلَى هَذَا النحو. وقد فرح لمجئ استفاناس (١كو ١٦: ١٧)، وقد عزاه الله بمجئ تيطس (٢كو ٧: ٦ - ٧)، وقد تحدث عَنْ حضوره إلى فِيلبي (في ١: ٢٦؛ ٢: ١٢) وتحمّل اللوم لأن رسائلهُ كانت ثقيلة ولكنه كان ضعيفاً بالنسبة لحضوره شخصياً وبالنسبة لكلامه (٢كو ١٠: ١٠).

٢. *parousia* فِي معناها الخاص التي استخدمت به فِي ع. ج، رُبط بينها وبين أخرويات ع. ج. لقد أعلن يَسُوعَ أن مَلَكُوتِ الله قريب وأن مجيئه *parousia* (مت ٢٤: ٣، ٢٧، ٣٧، ٣٩) لَهُ تأثير حاسم عَنْ الكَيْفِية التي يجب أن نحيا بها الآن عَلَى ضوء الحدث المتعلق بمجيئه (قا؛ أيضاً مر ١٣: ٢٦؛ لو ١٧: ٢٣ - ٢٤). وعَلَى الرغم مَنْ أن الحاضر والمستقبل يُنظر إليهما عَلَى أنهما متعاقبان بحَسَبَ الترتيب الزمنِي، إلا أن المستقبل يؤثر فِي الحاضر، لَيْسَ بمعنى أنه قد تحَقَّق بالفعل فِي الحاضر، بَل بمعنى أننا نتخذ قراراتنا باعتبار أنه علينا أن نقدم حساباً عند التطور الوشيك لمَلَكُوتِ الله.

فنتيجة لموت يَسُوعَ وقيامته، أصبحت فكرة المجئ الثانى لِلْمَسِيحِ (*parousia*) مرتبطة بتوقع الْكَنِيسَةُ ظهور الْمَسِيحِ فى نهاية الدهور. وحيثما يُنبّر عَلَى حضور الْمَسِيحِ، والإختبار الحاضر للخلاص (مثلاً؛ غل ٢: ٢٠)، ستخف نبرة التشديد عَلَى موضوع المجئ الثانى *parousia* إلى حد ما مَنْ حيث لأن بركاته قد أختبرت الآن بالفعل (قا؛ يو ٦: ٣٩ - ٤٠؛ ١١: ٢٤، ٢٦). وإنها لحَقِّيقة أن تأخير المجئ الثانى لِلْمَسِيح أدى إلى صعوبات فى الْكَنِيسَةُ، غير أن المؤمنِين ظلوا واثقين فى خلاص الْمَسِيح ووافقوا عَلَى أن مجيئه الثانى *parousia* سيأتي بغتة (قا؛ لو ١٧: ٢٣- ٢٤؛ ١تي ٥: ١- ١١). ويجب ملاحظة أنه قد أستخدمت كلمات أخرى لوصف المجئ الثانى لِلْمَسِيح *parousia* (مثل؛ *hēmera*، يوم ، ٢٤٦٥؛ *epiphaneia*، ظهور ٢٢١١).

أقرب فقرات ع. ج التي تتحدث عَنْ المجئ الثانى لِلْمَسِيح *parousia* هى ١تس ٤: ١٥: "فَإِنَّنَا نَقُولُ لَكُمْ هَذَا بِكَلِمَةِ الرَّبِّ: إِنَّنَا نَحْنُ الأَحْيَاءَ الْبَاقِينَ إِلَى مَجِيءِ [*parousia*] الرَّبِّ لاَ نَسْبِقُ الرَّاقِدِينَ". وإشارة بُولَس إلى "كَلِمَةِ الرَّبِّ" ربما كان فى خلفيتها مت ٢٤: ٣٠-٣١، وهذا قول أخر غير معروف لِيَسُوعَ، وهو إعْلاَن إِلَهِى أختص به بُولَس (٢كو ١٢: ١- ٤؛ غل ١: ١٢)، أو هُوَ قول يعبر عما يؤمِنَ به الرسول ويتوافق مع فكر الْمَسِيح (قا؛ ١كو ٢: ١٦؛ ٧: ١٠، ١٢). وحين أصبحت الْقِيَامَةِ والمجئ الثانى *parousia* أمرين متلازمين، لأنه حينما يأتي المجئ الثانى *parousia* لن يُحرم الَّذِينَ سبقوا ورقدوا مَنْ بركاته، بَل ولن يحصل الأحياء عَلَى ميزة أكثر مِنْهم.

لقد عبّر بُولَس عَنْ فكرمماثل فى ١كو ١٥: ٢٣؛حيث يفكر ملياً فى اللحظة الحاسمة: "وَلَكِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ فِي رُتْبَتِهِ. الْمَسِيحُ بَاكُورَةٌ ثُمَّ الَّذِينَ لِلْمَسِيحِ فِي مَجِيئِهِ". وسوف يتضمن المجئ الثانى لِلْمَسِيح *parousia* نوعيات مختلفة مَنْ النَّاس، ولكن هَذَا لا يعنى أن الرسول كان يفكر فى قيامتين للأموات، وحكم ألفى بينهما، أوترتيب زمنِي منَظّم ومتسلسل للأحداث الأخروية. ولقد نفض بُولَس يديه مَنْ الأفكار الرؤيوية التي تضمنتها التقاليد، وذلك بإصراره عَلَى أن الأخرويات بدأت بالتحَقّيق فعلاً. وعَلَى المؤمنِين إلا يعيشوا فِي حزن بَل عَلَى رجاء (١تي ٤: ١٣؛ ٥: ٢٣). وعَلَى الرغم مَنْ أنفصالهُ عَنْ كَنِيسَةُ تسالونيكي، إلا أنه كان لا يزال فِي وسعه أن يصف هذه الْكَنِيسَةُ بأنها "رَجَاؤُنَا" وَ "فَرَحُنَا" وَ "إِكْلِيلُ افْتِخَارِنَا"، أمام ربنا يَسُوعَ الْمَسِيح فى مجيئه (انظر ١تي ٢: ١٩).

أمّا فى ٢تس، فنرى موقفاً مختلفاً. ونرى هنا توتراً ظاهراً بين حضور الْمَسِيح الَّذِي يختبر الآن، وبين مجيئه الثانى *parousia* فى يوم ما فِي المستقبل (٢تي ٢: ٢). ومِنَ الجلى أن البَعْض قد أدّعوا "أَنْ يَوْمَ الْمَسِيحِ قَدْ حَضَرَ" مُدّعين أنه قد وصلَهُم مَنْ بُولَس مايفيد ذلك (٢:٢). وثمّة أخرون أتخذوا مَنْ قرب مجئ الرَّبّ ذريعه للتكاسل والتراخي، الأمر الَّذِي واجهه بُولَس بقولِهِ :"فَإِنَّنَا أَيْضاً حِينَ كُنَّا عِنْدَكُمْ أَوْصَيْنَاكُمْ بِهَذَا: أَنَّهُ إِنْ كَانَ أَحَدٌ لاَ يُرِيدُ أَنْ يَشْتَغِلَ فَلاَ يَأْكُلْ أَيْضاً" (٣: ١٠). وهكذا هاجمت الرسالة أيضاً أولئك الَّذِينَ أدّعوا أنهم يختبرون الآن أحداثاً مازالت فِي الواقع مازالت مستقبلية. وهذا ماحمل الرسول إلى أن يصدر تحذيراً شديداً عَنْ الشَّيْطَان ومجئ *parousia* الأثيم، الأمر الَّذِي سيحدث قبل المجئ الثانى *parousia* لِلْمَسِيحِ " (٢: ٧- ١٢).

٣. تأخر المجئ الثانى *parousia* لِلْمَسِيح قاد النَّاس للشك أبداً فِي إن كان هَذَا اليوم سيجئ. وفيما يتعلق بهذا الْمَوقف طالب يع ٥: ٧- ٨ بالتذرع بالصبر "إِلَى مَجِيءِ الرَّبِّ". وبعد أن استخدم مثال المزارع الَّذِي ينتظر الحصاد بصبر يواصل يَعْقُوبَ كلامه: "فَتَأَنَّوْا أَنْتُمْ وَثَبِّتُوا قُلُوبَكُمْ، لأَنَّ مَجِيءَ الرَّبِّ قَدِ اقْتَرَبَ". وهكذا أيضاً فى ٢بط ١: ١٦؛ ٣: ٤- ١٢ تم حثّ المؤمنِين عَلَى مواصلة توقع المجئ الثانى *parousia* لِلْمَسِيحِ عَلَى الرغم مَنْ حَقِّيقة أنه حَتَّى الأن لم يحدث أي شيئ.

يُقدّم متى توتراً جدلياً، فمِنَ ناحية يَسُوعَ حاضراً حينما تجتمع كنيسته (مت ١٨: ٢٠)، ومع شعبه إلى أنقضاء الدهر ، فيما يكرزون بالإنْجِيلِ (٢٨: ٢٠). ومِنَ ناحية أخرى، مازال مجئ ابْنَ الإِنْسَانُ أمراً مستقبلياً (٢٤: ٣٩) وموعده غير معروف لأى شخص (٢٤: ٣٦). إن مجيئه سيكون بغتة، حين يكون النَّاسَ يعيشون بالْكُلّية مَنْ أجل الحاضر (٢٤:

٢٧، ٣٧-٣٨). هَذَا التوتر بين ماتحَقّق بالفعل وبين مالم يتحَقّق بعد قد تسلل إلى الكثير مِنْ تَعَالِيمَ ع. ج حول *parousia* (← *aiōn*، دهر، ١٧٢).

انظر أيضاً *hēmera*، يوم (٢٤٦٥)؛ *marana rha*، ماران أثا، الرّبّ قريب (٣٤٤٨).

٤٢٤٤ παρρησία، παρρησία (*parrēsia*)، إنفتاح، ثِقَةٌ، علانية، صراحة، مجاهرة (٤٢٤٤)، παρρησιάζομαι (*parrēsiazomai*)، يجاهر، يتكلم بجراة، يتكلم بشكل علني (٤٢٤٥).

ث ق. ع. ق. *parrēsia* فى ث ي تُشير إلى حرية التعبير. غير أن ممارسة هذه الحُرِّيَّة تصادف معارضة مَنْ حين لآخر، مَنْ ثم أكتسبت الكَلمة معانى إضافية مثل الجراة والصراحة. وثمة معنى إضافى سلبى يمكن أن تلمسه فى بَعْض الحالات أيضاً، والتى أسئ فِيها أستخدام حرية التعبير إلى درجة التبلد وعدم الشعوربالخزى. و*parrēsia* يمكن فى معناها الموسع أن تعني الثِّقَةَ والشعور بالفرح. والفعل المناظر *parrēsiazomai* معناه يتكلم صراحة أو بجراة، ويتحلى بالثِّقَةَ.

٢(أ). وهذه الكَلمة ومشتقاتها نادراً ما ترد فى سب (*parrēsia*، ١٢ مرة؛ *parrēsiazomai*،٦مرات)، وفى معظم الحالات لَيْسَ هناك كلمات عبرية مناظرة لَهَا. وقد استخدم هَذَا المفهوم بالنسبة لله، وأيضاً أولئك الّذِينَ يقفون ضِدّه. وقد أستُخدمت عَنْ الله فى مز ٩٤: ١حيث تُرجمت *parrēsiazomai* كترجمة لفعل عبرى معناه " يشرق" لقد ابتُهل إلى الله أن يشرق كمنتقم ليجازي الأشرار عَلَي شرهم. ونجد فى أم ١: ٢٠ رابطة بين أستعلان الله هَذَا والقول الإلهى، حيث جاءت سب عَلَى هَذَا النحو:"في الأماكن الوسيعة لمدينة [الحكمة] تنادى بمجاهرة".

(ب) ترد *parrēsia* فى أي ٢٧: ١٠ حيث نقرأ سب: "إذا جاء عليه ضيق، هل لديه أي ثِقَةٌ [*parrēsia*] فى الله؟". والفعل جاء أيضاً فى ٢٢: ٢٦:"لأنك حينئذ تثق بالقدير وترفع إلى الله وجهك". والحالات المتبقية لـ *parrēsia* نجدها فى لا ٢٦: ١٣؛ أس ٨: ١٣؛ أم ١٠: ١٠؛ ١٣: ٥؛ سي ٢٥: ٢٥؛ ١مك ٤: ١٨؛ ٣مك ٤: ١؛ ٧: ١٢؛ ٤مك ١٠: ٥؛ أمّا بالنسبة لـ *parrēsiazomai* فى مز ١٢: ٥؛ أم ٢٠: ٩؛ نش ٨: ١٠؛ سي ٦: ١١.

ع ج. *parrēsia* ترد ٣١ مرة فى ع. ج، أمّا *parrēsiazomai* فترد ٩ مرات . والكَلمتان تختلفان فى المعنى عَنْ المرادف *eleutheria* حرية ، وحتى *elpis* وتعني رجاء .

١. فى يو استُخدمت *parrēsia* فى معناها الفريد "بشكل علني"، "جهاراً": "وَهَا هُوَ يَتَكَلَّمُ جِهَاراً وَلاَ يَقُولُونَ لَهُ شَيْئاً!" (٧: ٢٦؛ قا؛ ١١: ٥٤؛ ١٨: ٢٠؛ أيضاص مر٨: ٣٢). وفى كُلّ فقرة مَنْ هذه الفقرات التي وردت بها فى يو تُشير الكَلمة إلى شجاعة يَسُوع لقيامه بالتَّعْلِيمَ علناً. فى يو ٧: ٤ نقرأ أن إخوة يَسُوعَ حثّوه عَلَى أن يفعل شَيْئاً علانية امام الجماهِير ليقنعهم بقدرته. وعَلَى النقيض مَنْ ذلك جاء فى ٧: ١٣ أنه لم يكن أحد يتكلم عنه جهاراً خوفاً مَنْ اليَهُود.

حين تكلم يَسُوع بشكل علني أمام الجماهِير، هنا *parrēsia* يُمكن أن تعني أيضاً أنه تكلم بشكل واضح وبكل صراحة ولم يستخدم أية تلميحات (يو ١١: ١٤؛ قا؛ ١٠: ٢٤-٢٥). أو أمثلة غامضة (١٦: ٢٩). غير ان يَسُوع لم يكن يتكلم عَلَى هَذَا النحو مَنْ الحُرِّيَّة إلا للمؤمنين فقط (١٦: ٢٥، ٢٩) أمّا بالنسبة للعالم فكان يتكلم بأمثال (← *paroimia*؛ ٤٢٣١) والتي لم يكن مَنْ السهل فهمها إلا بالإيمان. مَنْ ثم، يُوجد توتر بين *parrēsia* و*paroimia*؛ الأمر الّذِي يتناغم مع الثنائيات التي يستخدمها يو مثل الحَيَاةُ والموت، الصدق والكذب الخ، وهذه تتطلب قراراً، ولا يمكن حلها إلا بالإيمان.

٢. وعَلَى غرار *parrēsia* يَسُوعَ وكرازته جهاراً، نجد أيضاً شهادة التلاميذ التي تتسم بالقوة والعلانية. ويكرر أع المرة تلو الأخرى كيف أن بُطْرُسَ وبُولُسَ والأخرين كانوا يقفون أمام اليَهُود أو الأَمَمِيين غير هيّابين يُعْلِنُون أعمال الله (*parrēsia* فى أع ٢: ٢٩؛ ٤: ١٣، ٢٩، ٣١، ٣٨؛ *parrēsiazomai* فى ٩: ٢٧- ٢٨؛ ١٣: ٤٦؛ ١٤: ٣؛ ١٨: ٢٦؛ ١٩: ٨؛ ٢٦: ٢٦). وقد تولدت عَنْ هذه الجراة دهشة (٤: ١٣)، وانقسام (١٤: ٣-٤)، واضطهاد (٩: ٢٧). وهذا أمر لا يمكن للمرء أن يتحكم فيه، بَلِ هُوَ بالأحرى مَنْ ثمار الرُّوحِ القُدُسِ (٤: ٣١) وهو أمر يجب السعى وراءه مَنْ آن لأخر (٤: ٢٩).

٣. هذه نظرة بُولُسَ إلى الشهادة جهراً. فهى سمة للكرازة الفعالة بالأسرار الإلَهِيَّة (أف ٦: ١٩). وتمجيد المَسِيح فى الحَيَاةُ والموت (فى ١: ٢٠). وبالنظر إلى أن المثابرة مطلوبة فى تلميذ المَسِيح (قا؛ أف ٦: ٢٠) فإن *parrēsia* هنا تحمل أيضاً سمة الجراة والشجاعة (١تي ٢: ٢). وهذه الشجاعة ليست سمة بشرية ، لكنها تَأْتِي مَنْ الله (٢: ٢). والمَسِيح (فل ٨).

ويجب أن نتقدم للمستقبل لَيْسَ فى خوف مَنْ الدَّيْنُونَةِ بَل بِثِقَةٌ تامة فى الإنفتاح عَلَى الله، وعَلَى رجاء مِلْءُ مجد الله (قا؛ ٢كو ٣: ١١-١٢). ويتوجب علينا أن نثبت فى المَسِيح (عب ٣: ٦؛ ١٠: ٣٥؛ ١يو ٢: ٢٨). والذي سَبَقَ وانتصرعَلى الرياسات والقوات "جهاراً" (كو ٢: ١٥) وأعطانا ثِقَةٌ للدخول إلى الأقداس (عب ١٠: ١٩؛ قا؛ ٤: ١٦). والّذِينَ يثابرون فى الإيمَانُ يثبتون فى محبة المَسِيح (قا؛ ١يو٤: ١٧؛ قا؛ أيضاً التشديد الّذِي وُضع عَلَى اليقين الّذِي أكتُسب مَنْ خلال الخدمة بأمانة ١تي ٣: ١٣) وأولئك الّذِينَ لم يُدينهم قلوبهم ستكون لديهم "ثِقَةٌ" فى الصلاة (١يو٣: ٢١؛ ٥: ١٤). علاوة عَلَى ذلك، سيكونون أيضاً "لَنَا ثِقَةٌ، وَلاَ نَخْجَلُ مِنْهُ فِي مَجِيئِهِ" (٢: ٢٨). وهكذا تتضمن *parrēsia* فكرة الثِّقَةَ فى الله، ويقين الخلاص، وقوة الصلاة، ورجاء فى المستقبل.

٤٢٤٥ (*parrēsiazomai*، يجاهر، يتكلم بجراة) ← ٤٢٤٤.

٤٢٤٦ πᾶς، πᾶς (*pas*)، كُلّ، جَمِيعُ، كامل (٤٢٤٦)؛ ἅπας (*hapas*)، كُلّ، كامل (٥٧٠).

ع.ج . *pas* كصفة فى حالة المفرد (أ) وبدون أداة التعريف تعني كُلّ مَنْ (ب) قبل الاسم مع أداة التعريف تعني كُلّ (مثل؛ "كُلّ اليَهُودِيَّة" فى مت ٣: ٥)؛ (ج) بين أداة التعريف والاسم تعني الكُلّ، كامل (مثل؛ "كُلّ النَّامُوس" غل ٥: ١٤). وهنا نجد التركيز عَلَى المجموع الكُلى بالمقابلة مع الأجزاء المنفصلة ، و*pas* فى حالة الجمع تعني كُلّ.

pas كاسم تعني كُلّ ، كُلّ وَاحِدٌ ، هواذا أرتبطت مع *tis* تعني أيّ، *to pan* تعني كل، الكُلّ، النقطة الرئيسية. و*panta* فى حالة الجمع المحايد تعني كل، *ta panta* تعني كُلّ هَذَا (٢كو ٤: ١٥) كُلّ الأشْيَاءِ (رو١١: ٣٦؛ كو ١: ١٦-١٧). و*hapas* شكل مُشدد مَنْ *pas* وكثيراً ما تستخدم بنفس المعنى ، لكنها أحياناً تَأْتِي بمعنى مركز: الكُلّ، كل، كُلّ شخص .

١. مفهوم *pas* يُعبّر عَنْ مجموع كلي مُتراكم؛ (← ٤٤٩٨) وغالباً ما يحمل معنى مماثل. وبالنسبة لليهود الله فقط هُوَ وَاحِدٌ. ويظل العالم هُوَ مُتعدداً، حيث يبدى أختلافات عديدة، ولا توحده سوى سيادة الله الخلاقة عليه. يستند هَذَا المفهوم عَلَى ع. ق، وكما فى ١كو ٨: ٦ "لَكِنْ لَنَا إِلَهٌ وَاحِدٌ: الآبُ الّذِي مِنْهُ جَمِيعُ الأشْيَاءِ (*to panto*) وَنَحْنُ لَهُ. وَرَبٌّ وَاحِدٌ: يَسُوعُ المَسِيحُ الّذِي بِهِ جَمِيعُ الأَشْيَاءِ وَنَحْنُ بِهِ" كل شيئ يأتي مَنْ الله ويعود إليه. الله هُوَ البداية والنهاية، هُوَ الأصل، وهو الهُدف، وقد أعلن عَنْ نفسه فى أبنه.

٢. ويعبر بُولُسَ عَنْ نفس النقطة فى رو ١١: ٣٦ "الأنَ مِنْهُ وَبِهِ وَلَهُ كُلِّ الأَشْيَاءِ (ta panto)" (قا؛ أش ٤٤: ٢٤). هَذَا الشاهد عَنْ وَحْدَانِيَّةَ الله وشموليته يدرك تماماً الْوَصِيَّةِ الأولى، ويرفض كُلّ قوة (ماعدا بالطبع، قوة يَسُوعَ الْمَسِيحِ، قا؛ ١كو ٨: ٦؛ كو ١: ١٥-١٦) التي شاركت فى عمل الله فى الْخلق. فالْمَسِيحِ مُنفّذ إرادة الله (١: ١٩-٢٠). وكل الكائنات موجودة لأنه موجود، وتَحيي لأنه حى، وهِيَ تَحْتَ حكم الله، لأنه يحكمهم (يو ١: ٣؛ كو ١: ١٦-١٨). وَ أولئك الَّذِينَ يفصلون أنفسهم عَنْ الأبن يقطعون أنفسهم مَنْ جذر حياته .

٣. يؤكد إرتفاع الابْنَ أن كُلّ سلطان (← exousia، ٢٠٢٦) قد دُفع لَهُ (مت ٢٨: ١٨). ووظيفته كحاكم تتضمنَ مِلْءُ الله وعظمته. وعَلَى ذلك لَهُ سلطان فى السَّمَاءِ والأَرْضِ، ولَهُ قوة فى ذاته (يو ١: ٣، كو ١: ١٥ـ ١٨، قا؛ مت ١١: ٢٧).

وقوة ربنا وسلطانه عَلَى الكون بأسره لم تكن لمجردَ تعزية التلاميذ. كان عليهم أن يُعْلِنُوها فى العالم كلَّهُ ولكل خليقته (مت ٢٨: ١٨-٢٠، مر ١٦: ١٥؛ كو ١: ٢٣). وهذا السلطان يعطي الدافع والنجاح للكرازة الرسولية والإرسالية والتبشير الإنْجِيلِي. وعَلَى الْكَنِيسَةُ أن تصل إلى ملئها فى الْمَسِيحِ (أف ١: ٢٢؛ كو ٣: ١١). وسوف تعرف الخليقة كلها وتُقر بأن الْمَسِيحَ هُوَ الرَّبّ (فى ٢: ٩-١١). ولو لم يُعط لَهُ كُلّ سلطان لكانت الكرازة بالإنْجِيلِ مغامرة فاشلة. بيد أن الْمَسِيحِ يعفي النَّاسَ مَنْ الكفاح فى سبيل أمِنَ وجودهم ويرفعهم للمشاركة فى عمل الخليقة .

انظر أيضاً polys، كثير (٤٤٩٨).

٤٢٤٧ πάσχα، πάσχα، (pascha)، الفصح (٤٢٤٧).

ع. ق pascha هى ترجمة يونانية صوتية مَنْ الآرامية 'pasḥā، والتى تقابل العبرية pesaḥ والمعنى لَيْسَ واضحاً تماماً. يُشير خر ١٢: ١٣، ٢٣، ٢٧ إلي إتصال بالعبرية pāsaḥ ʿal، يعبُر، يَمرُ فوق، يبقي. والْكَلِمة اليونانية لَيْسَ لَها فى الأصل علاقة بـ paschō، يعانى، عَلَى الرغم مَنْ أن أفترضت هذة العلاقة فِي عصر الآباء.

١. أستُخدمت كَلِمَةِ pascha فى ع. ق والكتابات اليهودية بمعان مختلفة. فقد تعني (أ) إحتفال عيد الفصح (خر ١٢: ١١؛ عد ٩: ٢) والذي يقع بين ١٤ وَ ١٥ نيسان (لا ٢٣: ٥)، (ب) الحيوان الَّذِي يذْبح فى هذه الإحتفال (خر ١٢: ٢١؛ تث ١٦: ٢)، وفِي اليهودية (ج) عيد الفطير الذي يستمر سبعة أيام (لا ٢٣: ٦ـ ٨).

٢. يرتبط عيد الفصح فى ع. ق بأحداث خروج بنى إسْرَائِيلَ مَنْ مِصْرَ (خر ١٢: ٢١-٢٣)، وكُرّس كتذكار لِهَذا الحدثَ فى تاريخ خلاص الله لشعبه (١٢: ١١-١٤؛ تث ١٦: ١). ويُلاحظ أن طريقة الإحتفال بالعيد خضعت لتغييرات أكثر راديكالية بمرور الزمنَ، التي مِنْها مرتبط بالإصلاحات الدينية عَلَى يد يوشيا (٦٢١ق.م). ويبدوا أن يوشيا قد أضفى الصفة القومية عَلَى هَذَا العيد الَّذِي كان يحتفل به الأسباط كُلّ عَلَى حده، وَ ربطه بالعبادة فى هيْكل أورُشَلِيمَ (تث ١٦: ١ـ ٨؛ ٢مل ٢٣: ٢١-٢٣).

٣. (أ). الفصح فى أزمِنَةَ ع. ج كان بمثابة العيد السنوي الرئيسى حيث يتوافد آلاف الحجاج عَلَى أورُشَلِيمَ مَنْ كافة أنحاء العالم اليهودى. (قا؛ لو٢: ٤١؛ يو ١١: ٥٥). وكانت تناول الفصح يَتِمّ فى البيوت، بسبب العدد الكبير للذين يشتركون فيه (أكثر مِنَ مائة ألف)، وكذلك عَلَى الأسطح وفى الساحات. كان الأحتفال يَتِمّ مَنْ خلال مجموعات صغيرة كُلّ مِنْها مَنْ ١٠ أفراد عَلَى الأقل، وكان يبدأ بعد غروب الشَّمْسِ فى ١٥ نيسان. وكان يَتِمّ ذبح الخِرَافِ فى الساحة الأمامية الداخلية للْهَيْكل. وكان يَتِمّ عَلَى يد ممثلى المجموعات كُلّ مِنْها عَلَى حدة (وكانت الْمهمة الوحيدة للكهنة هى رش دم الخروف عَلَى مذبح المحرقة) وكان إعداد أكلة الفصح تتم بعد ظهر اليوم السابق للفصح. وكانوا يتناولون هذه الوجبة وهم متكئون .

(ب) لقد تطورت تقاليد عديدة بالنسبة للطقس الديني فِي الاحتفال. (i) يُستهل الاحتفال بكَلِمَةِ مَنْ رَأسَ العائلة يلقيها عند تناول الكَأسُ الأول مَنْ الخمر، حيث يشْرب مِنه هُوَ وجَمِيعُ أفراد الأسرة. وبعد ذلك يتناول الصحن التمهيدى (مَنْ أعشاب مختلفة وأثمار ممزوجة بالخل). وبعد ذلك يتناولون الوجبة الرئيسية (فطير [خُبز خالي مَنْ الخمير]، خروف الفصح، أعشاب مُرّة، بوريه (حساء مركز)،إلى جانب الخمر، ثم يُصب كأساً ثانية مَنْ الخمر. (ii) ومع ذلك لايُلمس أي شيئ مَنْ هذه، قبل الحدث التالي لطقس الفصح . يقوم رَأسَ العائلة بسرد قصة خروج بنى إسْرَائِيلَ مَنْ مِصْرَ (قا؛ تث ٢٦: ٥- ١١)، ويشرح معنى العناصر الخاصة المكونة لأكلة الفصح (الخروف؛الفطير؛الأعشاب المُرّة). ويتبع ذلك ترنيم جماعي لـ مز ١١٣ و- أو ١١٤ (الجزء الأول مَنْ تسابيح الفصح). (iii) بعد ذلك يتناولون الوجبة الرئيسية، حيث يستهلُها رَأسَ العائلة بصلاة عَلَى الفطير ويختم بصلاة عَلَى كَأسُ الخمر الثالث.(iv) نهاية الاحتفال، الَّذِي لم يكن لَهُ أن يتعدى مِنتصف الليل، كان يتضمنَ تراتيل مز ١١٤-١١٧ أو ١١٥- ١١٨ (الجزء الثانى مَنْ تسابيح الفصح) ثم بركة يتلوها رَأسَ العائلة، عَلَى رابع كَأسُ مَنْ الخمر.

(ج) كان الْيَهُود يحتفلون قديماً بهذا العيد تذكاراً بخلاص الشعب مَنْ العبودية فى مِصْرَ، وابتهاجهم بالْحُرّيَّةِ التي نالوها. فضلاً عَنْ ذلك، كانت مِناسبته للتطلع إلى الخلاص الأتى عَلَى يد المسيا. وقت الاحتفال بعيد الفصح، ولاسيما أثناء الاحتلال الرومانى لفلسطِين، كان التوقع المسياني فِي تزايد (قا؛ مر ١٥: ٤٧؛ لو ١٣: ١- ٣؛ يو ٦: ١٥).

ع ج . تضمنَ pascha الفصح فى ع. ج نفس المعانى كَمَا فِي اليهودية المعاصرة، بمعناه الرئيسى لعيد الفصح ومِنَ ضمنَ ذلك عيد الفطير (مثل؛ مت ٢٦: ٢؛ لو ٢: ٤١؛ ٢٢: ١؛ يو ٢: ١٣، ٢٣؛ ٦: ٤؛ ١١: ٥٥؛ ١٢: ١؛ أع ١٢: ٤). بيد أن الْكَلِمة يُمكن أن تشير أيضاً إلى خروف الفصح (مت ٢٦: ١٧؛ لو ٢٢: ٧- ٨؛ يو ١٨: ٢٨؛ ١كو ٥: ٧). أمّا العبارتان : "عِيدِ الْفِصْحِ" وَ "يَأْكُلُونَ الْفِصْحَ"؛ فقد تكون إشارة إلى الجزء الأساسي مَنْ العيد برمته.

(أ) الإشارة الوحيدة فى ع. ج إلى الحدث الأصلى للفصح فى عب ١١: ٢٨. لقد آمَنَ موسى إن وعد الله بخلاص الشعب عَلَى أساس دم خروف الفصح، وقد أظهر إيمانَه بحفظ شعيرة الفصح.

(ب) خلفية عيد الفصح تشغل دور هام فى قصة آلام الْمَسِيحِ. وتسجل الأناجيل الأربعة كلّها أن العشاء الأخير ليَسُوعَ، ليلة القبض عليه، ومحاكمته والحكم عليه كلّها حدثت وقت عيد الفصح (مت ٢٦-٢٧؛ مر ١٤؛ لو ٢٢-٢٣؛ يو ١٨-١٩). وعَلَى أساس ماجاء فى الأناجيل الازائيّة، كان العشاء الأخير هُوَ نفسه عشاء الفصح (مر ١٤: ١٢- ٢٦ وز)، وقد تم القبض عَلَى يَسُوعَ ومحاكمته، وإدانته ليلة الأحتفال بالفصح، ثم صُلب فى اليوم التالى. ومع ذلك، وفقاً لـ يو، أن هذه الأحداث حدثت قبل الفصح بـ ٢٤ سَاعَةً (قا؛ ١٨: ٢٨؛ ١٩: ١٤). وعَلَى ذلك يكون يَسُوعَ قد مات فى الوقت الَّذِي كان يُذبح فِيه خروف الفصح (بعد ظهر يوم ١٤ نيسان).

يقول الْبَعْضَ إن ماسجلَهُ يو كان تعديلاً فى التاريخ رُبما سبّب بمقارنة ترد فِي مكان آخَرَ فِي ع. ج (ومثل؛ ١كو ٥: ٧؛ ١بط ١: ١٩؛ قا؛ رؤ ٥: ٦، ٩، ١٢)، وربما باعتبار يَسُوعَ هُوَ خروف الفصح. ومع ذلك؛ يقول أخرون إن مجموعات يهودية مختلفة فى القرن الأول، كانت تتبع تقاويم مختلفة، وأن يوحنا كان يتبع تقويماً مختلفاً عَنْ التقويم الَّذِي أتبعته الأناجيل الازائيّة.

٢. يبدو أن الْكَنِيسَةُ الأولى استمرت فى الاحتفال بعيد الفصح (رج أع ٢٠: ٦). وكما فى اليهودية، يَتِمّ الاحتفال بالعيد فى مساء ١٤ نيسان،

توقعاً للفِداءِ الأخروي. كَمَا يمكننا أن نستخلص مما جاء في ١كو ٥: ٧- ٨، ١بط ١: ١٣- ١٩)، اعتبرت الْكَنِيسَةُ الأولى نفسها كشعب الله المُفتدى في الفصح الأخروي. وكان المُعمّدون يُفصحون- مثلما كان الحال بالنسبة لأولئك الّذِينَ أشتركوا في الفصح الأول- أن يعيشوا في قداسة استعداداً للرحيل (١: ١٣)، مفديين "بِدَمٍ كَرِيمٍ، كَمَا مِنْ حَمَلٍ بِلاَ عَيْبٍ وَلاَ دَنَسٍ، دَمِ الْمَسِيحِ" (١: ١٩، قا؛ ١كو ٥: ٧ "لأَنَّ فِصْحَنَا أَيْضاً الْمَسِيحَ قَدْ ذُبِحَ لأَجْلِنَا"). وهكذا أيضاً، تلقت الْكَنِيسَةُ الدعوةَ لأن "تُعَيِّد" وأن تُنقي نفسها مِنَ الخميرة العتيقة "لِكَيْ تَكُونُوا عَجِيناً جَدِيداً كَمَا أَنْتُمْ فَطِيرٌ" (٥: ٧- ٨). يبدأ الفصح الأخروي بيوم الجمعة العظيمة، وسوف يُكمل بعودة الْمَسِيحِ في مجيئه الثاني والذي ننتظره في أي وقت مِنْ لَيلة الفصح.

٣. لقد اختفت صيغة عيد الفصح هذه وتفسيره في وقت مبكر مِنْ تاريخ الْكَنِيسَةُ. وحلّ محلَّهُ الاحتفال بعيد الْقِيَامَةِ يوم الأحد، وصار عاماً خلال القرن الثاني، حيث كان يَتِمّ فِيهِ التأكيد عَلَى تذكر مَوْتِ يَسُوعَ الكفاري عنا، بإعتباره خروف الفصح الحَقِيقي. أعطت هذه العملية تعبيراً واضحاً عَنْ الفجوة بين اليهودية والْمَسِيحِية، وضعف التوقع الأخروي في الْكَنِيسَةُ الأولى.

انظر أيضاً *heortē*، مهرجان، إحتفال، عيد (٢٠٣٨)؛ *deipnon*، وجبة طعام رئيسية، عشاء، مأدبة (١٢٧٠).

٤٢٤٨ πάσχω ،πάσχω (*paschō*)، ألم، مُعاناة، تحمّل (٤٢٤٨)؛ κακοπάθεια (*kakopatheia*)، مشقّة (٢٨٠١)؛ κακοπαθέω (*kakopatheō*)، يُعان مِنَ الشر، يحتمل مشقة (٢٨٠٢)؛ συγκακοπαθέω (*synkakopatheō*)، تحمّل المشقة مع شخص ما (٥١٥٥)؛ συμπαθέω (*sympatheō*)، يشفق، يرثي، يتعاطف مع (٥٢١٧)؛ συμπάσχω (*sympaschō*)، يُعاني مَنْ نفس الشيء كـ يُعاني مع، يرثي، يتعاطف مع (٥٢٢٤)؛ πάθημα (*pathēma*)، مُعاناة، مأساة، سوء حظ (٤٠٧٧)؛ παθητός (*pathētos*)، خاضع للآلام، يؤلم (٤٠٧٨)؛ πάθος، (*pathos*)، آلام، مُعاناة، هوى (٤٠٧٩).

ث ق& ع ق١. المعنى الأساسي لـ *paschō* هُوَ أختبارشئ ينجم مَنْ خارج المرء، ولكنه يؤثر فِيهِ، تأثيراً حسناً أو سيئاً. (أ) وهذا الفعل لم يكن يعني في الأساس شَيْئاً سوى أن يُؤثر عليه مَنْ قبل، أَمّا مَنْ ناحية الْكَيْفية التي يَتِمّ بها التأثير فقد تم التعبير عَنْ ذلك بكلمات إضافية، ومثل؛ *kakōs paschō*، أن تكون في حالة سيئة، *eu paschō*، الّذِي سيكون في حالة جيدة. غير أنه بالنظر إلى أن هذه الاضافات مالت إلى أن تكون فعل سلبي، فإن الفعل نفسه أكتسب بالتدريج معنى سلبياً، مالم توجد إشارات واضحة تُشير إلى العكس. في معظم الحالات يكون الأمر متعلقاً بالتسليم إلى مصير مُعاكس أو إلى آلِهَة وبشر حاقدين.

(ب) الوضع مشابه مع الاسم *paschō* وهي تعني ما يمكن أختباره سلبياً. غير أن هذه الْكَلِمَة تصف *pathos* في معظم الأحوال عواطف النفس، بمعنى أن المشاعر والنزعات الإِنْسَانِية لا ينتجها الإِنْسَانُ في داخلَهُ بَلِ يجدها موجودة بالفعل ويمكنها أن تؤثر عَلَى مسلكه. فقد أكتسبت كَلِمَةِ *pathos* معنى سلبياً سائداً يفيد الشهوة الجنسية خصوصاً بين الرواقيين.

(ج) طُرحت أسئلة في فترة مبكرة فِيما يتعلق بالغرض مَنْ الألم ومعناها. وبمقدور المرء أن يتعلم دروساً نافعة مَنْ آلامه ومِنَ آلام الأخرين، ومِنَ الممكن للتجارب أن تجعل الإِنْسَانَ حكيماً بحَسَبِ ماقال هِيزيود Hesiod. والتراجيديات اليونانية تعلّمنا حَقّاً يصعب علينا فهمه وهو أننا مَنْ خلال الألم بوسعنا أن نعرف مَنْ نَحْنُ وما هُوَ الوضع الّذِي يليق بنا في الْحَيَاةِ.

(د) لقد وسّع الرواقيون مَنْ فكرة الألم وخلعوا عليها سمة العالمية والكونية: فكل الكائنات غير السماوية مَعْرِضة للألم، بمعنى أنها تتأثر بعواطف ومؤثرات خارجية. غير أن هذه العواطف تعوق المعرفة وممارسة الفضيلة، وعَلَى ذلك يتوجب التغلب عَلَى الأهواء حَتّى نصل إلى مثالية النزاهة (*apatheia*).

٢. ترد *paschō* فقط ٢٢ مرة في سب ويُقصد بها الشعور بالشفقة (خر ١٦: ٥؛ زك ١١: ٥)؛أو لِكَيْ يُؤثر عَلَى، إثارة إعجاب (عا ٦: ٦). ومع ذلك، فإِنَهُ عَلَى الرغم مَنْ تكرار وروده فإن الأفكار التي عبّر عنها هَذَا الفعل مشتقاته موجودة بوضوح في ع. ق، حيث تم تناول موضوع الألم مَنْ زوايا مختلفة.

(أ) سبب الألم موجود في الغالب في النتيجة المتأصلة للعمل الشرير، الّذِي لاَ بُدّ وأن يتولد عنه عقاب لأن ذلك مَنْ عواقبه المحتومة، ومِنَ ثَم ينتج الألم. وفي بَعْضَ الحالات نجد أن الألم الناجم عَنْ عمل شرير يمكن أن يؤثر في مجموعة مَنْ النّاسَ (تك ٢٠: ٣-٧؛ ١صم ١٤: ٢٤- ٤٦). بَلِ وقد ينال الشعب بأسره (يش ٧). غير أن الألم في العادة يكون مقصوراً عَلَى الشخص، ولاسيما في أشعار الحكمة (مثل؛ أم ٢٦: ٢٧).وكل فرد مسئول شخصياً عَنْ القرارات الأخلاقية التي يتخذها وعن أية عواقب تنجم عنها.

(ب) إن هاتين الفكرتين، مهما تكونان، ليستا متعارضتين بَلِ إنهما تُشيران بأنه حينما كان الإِسْرَائِيلِيون يدعون إلى تحمل الألم، كانوا دائماً يحاولون فهم ما كان يعملَهُ يهوه. إذ أن يهوه هُوَ الإِلَهُ الحي، وكلا الخير والشر هما مَنْ عنده (أي ٢: ١٠؛ عا ٣: ٦)، عَلَى الرغم مَنْ أنه قد يستخدم أيضاً أسباباً ثانوية. لذا، يفسح ع. ق مجالاً ضيقاً للألم الّذِي هُوَ شيء عَرَضِي (قض ٩: ٢٣؛١مل ٢٢: ١٩-٢٣؛ أي ١: ١- ٢: ١٠). ولايُعتبر الألم مَنْ الناحية الأنثروبولوجية بقصد الحصول عَلَى بصيرة أعمق لوجوده، ولكنه أمر يرجع إلى التدبير الإِلَهي. وقصة يوسف، مثلاً؛ تُرى في النهاية كتوجيه الله للأمُورِ المؤلمة في النهاية إلى خير شعبه (قا؛ تك ٥٠: ٢٠).

(ج) الحقيقة أنه لَيْسَ هناك توتر بين مشكلة المعاناة فِي حد ذاتها والمشكلة الخاصة بالمعاناة الفردية التي يُشار إليها مزامير الرثاء/ المراحم والتي تُظهر كيف أن كاتب المزامير قد غُمر بكل نوع مُمكن مَنْ هذه المشكلة (ومثل؛ مز ٢٢). مثل هذه المزامير ليست بسيرة ذاتية لكاتبتها، ولا هِيَ بقارير مجازية لتجاربه الرُوحِية، بَلِ هي بالأحرى نضم طقوسي للعبادة المشتركة ضمنَ جماعة ع. ق. فلم يكن مُهمّاً لكاتب المزامير أن يُحلل آلامه الشخصية، بَلِ إختباره الراحة التي يشعر بها لدى سماعه كلام الله، أو أن يجد فِي يهوه ملاذاً وحصناً (ومثل؛ مز ١٧: ٨).

٣ - إنّ قضية الغرض مَنْ الألم مَنْ الموضوعات التي لا تظهر إلاّ بمرور الزمنَ. (أ) أم ١٢: ١، ١٣: ١ تُشير إلى القيمة التربوية: فالألم يُحسّن الشخصية.

(ب) سفر أي، بشكل خاص، يُركّز أَساساً عَلَى هذه الناحية ولايتهاون إطلاقاً في موقفه مَنْ الألم. فأيوب- بالنسبة لحالته الشخصية- لم يرى صلة سببية بين الْخَطِيَةِ والألم (٦: ٢٤)، ولكنه يدرك أن البشر لا يمكن أن يقاضوا الله العظيم (٩: ٣٢-٣٣). وهكذا، يختُم السفر بترنيمة مُعلناً فِيها اللهُ قدرته الكُلية، وأن حكمته التي لا يُمكن سبر غورها قد تحمل البشر عَلَى أن يقفوا أمامها صامتين حَتّى في مواجهة الألم الّذِي لا يدرون لَهُ سبباً (٣٨: ١-٤٢: ٦). لأنه مَنْ ذا الّذِي بمقدروه أن يَدعى أنه يفهم أسرار-الْحَيَاةِ البشرية أو يزعم أنه يقدم لله مشورة أو تأنيبا؟ وهكذا يطالبنا هَذَا السفر ألا نقدم ولاءنا عَلَى نحو أعمى لأي فِكرٍ ديني يربط بين الْخَطِيَةِ والألم، بَلِ يجب علينا بالأحرى أن نخضع لله.

(ج) وثمة ناحية أخرى مَنْ الألم الّذِي يتكبده الْبِرّيَ، تتمثل في الألام

التي تحملّها أفراد مختارون (مثل؛ موسى، عد ١١: ١١؛ إيليا، ١مل ١٩، هوشع هُوَ ١-٣، أرمياء أر ١٥: ١٠؛ ١٨: ١٨؛ ٢٠: ١٤-١٨). رجال كان مَنْ طبيعة عملهم أن يتعرّضوا للألم. لقد رفض الإسْرَائيليون رسالة النبي، وبهذا رفضوا الله الّذِي جاءت مِنْه الرسالة. مَنْ ثمّ؛ فإن المصير الّذِي لاقاه الأنْبِيَاءَ يوضح عداء إسْرَائِيلَ ليهوه. وبتعبير آخَرَ؛ مُعاناة يهوه كنتيجة لخطية شعبه تجد لَهُ صورة فى مُعاناة بَعْضَ الأشخاص المختارين.

(د) يأتي مفهوم الألم، الّذِي يتحملّهُ شخص عَنْ الأخرين، إلى ذروته فِي سفر أشعياء عَنْ العبد المتألم (← pais، ابْنَ، خادم، ٤٠٩٠). حيث مُعاناته تُرى كعقاب لخطايا الأخرين (٥٣: ٤- ٦).

(هـ) فى حكمة سليمان، تظهر السمة التربوية للألم مرة أخرى (١٢: ٢٢). فأعداء إسْرَائِيلَ يُعانون مَنْ خلال العقاب والتحذير (١٢: ٢٠، ٢٥-٢٧). فِي حين يتألم أولاد الله، أثناء اقتيادهم بعناية إلى التوبة (١٢: ١٩، ٢١). مهما تكون السمات التربوية للمعاناة، فإنها تأخذ تأكيداً أقل مَنْ سماتها الغائية وَ التعويضية. وطبقاً لـ ٢مك، فَإنّهُ حَتّي أولئك الّذِينَ يتقون الله يُعاقبون بالألم عَلَى خطاياهم (٧: ١٨، ٣٢)، عَلَى الرغم مَنْ الفرح يتولد مَنْ تحمل الألم كشهيّد "لأجل مخافته" (٦: ٣٠).

٤. (أ) كثيراً ما يتناول يوسفيوس هَذَا الموضوع. وهو يرى إمكانية لمعاناة اليَهُود الأتقياء لأقصى درجات الألم مَنْ أجل نَامُوسِهم. paschō فى كتاباته تحمل عادة معنى، يتحمل يقاس مَنْ العقوبة، بَلِ وحتى يذوق ألم المَوْتِ.

(ب) بيد أنه لَيْسَ كُلّ ألم يفضي إلى المَوْتِ. فى اليهودية الرابانية، ولاسيما بعد خراب أورُشَلِيمَ وماتبعه مَنْ توقف تقديم الذبائح، أصبحت قوة الكفارة تُعزى إلى كُلّ ألم ينجم عَنْ الخَطِيّة، بالنظر إلى أن الألم كان يُقصد به أن يقتاد الخاطئ إلى التوبة، وليس بوسع المرء سوى أن يشكر الله عليه. وفضلاً عَنْ ذلك، طوّر الرابانيون تَعْلِيمَاً يتحدث عَنْ تحمل الألم النيابي وهو الألم الجدير بالتقدير. فِي الواقع أن الألام الأرْضِية يمكنها أن تُخفف مَنْ العقوبة الأخروية (قا؛ ١بط ٤: ١). وهكذا فإن البَارّ بوسعه أن يرى محبة الله عاملة فعلاً فى آلامه، فى حين أن الشرير الّذِي لا يتحمل آلامه يكون قد حُرم مَنْ فرصة إصلاح حالَهُ. تك. ربا ٤٤: ٦ عَلَي تك ١٥: ١ يتضمنَ تصريحاً (ربما وجّه ضِدّ المَسِيحِية) بأنه فى كُلّ جيل هناك شخص بار يُكفّر بآلامه عَنْ الخَطِيّة.

ع. ج ١. (أ) أستُخدم الفعل paschō فِي ع. ج ٤٢ مرة، وأكثرها فى الأناجيل الازائيّة؛ وَ أع؛ وعب، وَ ١بط. والاسم pathēma يرد ١٦ مرة (فى رسائل بُولُسَ؛ وَ ١بط؛ وَ عب). وحددت كَلِمَةَ synkakopatheō (٢تي ١: ٨؛ ٢: ٣)، وكَلِمَةِ kakopatheō (٢: ٩؛ ٤: ٥) العلاقة مع الألم كأتباع لِلْمَسِيحِ، وفضلاً بالإضافة إلى أن kakopatheō تُستخدم بوجه عام أكثر فِي يع ٥: ١٣، أمّا الصفة pathetos فترد فقط فى أع ٢٦: ٢٣ (يُؤلّم المَسِيحُ) بينما sympatheō أستُخدمت مرتين بأن المَسِيح الممجد (عب ٤: ١٥). وشعبه (١٠: ٣٤) قادرين عَلَى أن يشفقوا، فترد pathos فقط فى رو ١: ٢٦؛ كو ٣: ٥؛ ١تس ٤: ٥.

وبالنظر إلى أن الأناجيل الازائيّة هى- مَنْ ناحية ما- قصص الألم ترتد إلى الخلف وتمتد إلى الأمام فى الزمن، فَإنّهُ لما يلفت الأنتباه أنها لم تستغل كلمتى paschō وَ pathēma. وفى يو، قُدمت حَيَاةِ الكَلِمة المتجسد كلّها كقصة آلامه (قا ١: ٥، ١١) التي تمجد مَنْ خلالها. فعَلَى الرغم مَنْ هَذَا التأكيد، لم تُستغل هذه الكَلِمة وفئتها، ولذلك فإن أهمية فكرة الألام فى ع. ج لا يمكن أن تُستنتج مَنْ مجرد إحصاء كلمات معينة.

(ب) هناك بُضعة أماكن حيث أستُخدمت فِيها paschō ومشتقاتها فى معناها العام. لقد تملّك زوجة بيلاطس خوف شديد نتيجة حلم (مت ٢٧: ١٩)، والمرأة نازفة الدم قاست كثيراً جداً عَلَى أيدى أطباء كَثِيرِينَ (مر ٥: ٢٦؛ قا؛ لو ١٣: ٢؛ أع ٢٨: ٥؛ غل ٣: ٤). ومع ذلك فإن كُلّ فئة هذه الكَلِمة أستُخدمت بصفة أساسية لوصف آلام المَسِيح وتلاميذه.

٢. آلام المَسِيح (أ) أستُخدمت paschō إستخداماً مزدوجاً فِيما يتعلق بآلام يَسُوعَ. (i) إذ يُمكنها أن تشير عَلَى وجه الحصر- إلى موته، وبصفة خاصة فى العبارات التي، عَلَى الرغم مَنْ أن مَوْتِ يَسُوعَ لم يُذكرفيها صرحة، إلاّ أن آلامه كانت تُذكر بجانب شئ أخر مثل القيامته (لو ٢٤: ٤٦؛ أع ٣: ١٨؛ قا؛ ٣: ١٥؛ ١٧: ٣)، أو دخولَهُ إلى المجد (لو ٢٤: ٢٦)، أوإظهار نفسه وهو حى (أع ١: ٣). فى مثل هذه الفقرات كانت آلامه pathēma tou thanatou (عب ٢: ٩). وترجمتها الحرفية "ألَم المَوْتِ"، أي المَوْتِ نفسه (١٣: ١٢).

(ii) فى العبارات التي تُعلن فِيها آلام المَسِيح الوشيكة أولاً (ومثل؛ مر ٨: ٣١؛ ٩: ١٢)، فإن عبارة "يَنْبَغِي أنْ يَتَألّمَ كَثِيراً" تُشير إلى تلك الآلام السابقة عَلَى محاكمته أمام رئيس الكهنة، ولم تكن إشارة إلى موته. لاحظ كيف أن مَوْتِ يَسُوعَ جاء ذكره مَنفرداً بإعتباره العنصر الثالث مَنْ بين العناصر الأربعة الّتي ذُكِرت. ومع ذلك؛ فى لو ١٧: ٢٥ نجد أنه يتألم مَنْ بَعْضَ الأشياء "يَنْبَغِي أوّلاً أنْ يَتَألّمَ كَثِيراً وَيُرْفَضَ". لكن مت يوسّع مجال "وَيَتَألّمَ كَثِيراً مِنَ .." بحيث تتواصل هذه الآلام تشمل موته، وبالنسبة ليَسُوعَ كان عليه أن يتألم كثيراً "مِنَ الشُيُوخِ وَرُؤَسَاءِ الْكَهَنَةِ وَالْكَتَبَةِ" (١٦: ٢١).

(ب) يصرّ ع. ج بشدة عَلَى أن آلام المَسِيح لم تأت كحدث عارض بَلِ كضرورة إلَهِيَة (← del، ضرورة، ١٢٥٦؛ قا؛ مت ١٦: ٢١؛ لو ١٣: ٣٣؛ ١٧: ٢٥؛ ٢٤: ٢٦؛ أع ١٧: ٣)، وَ تنبأ بها ع. ق (مر ٩: ١٢؛ لو ٢٤: ٢٦؛ أع ٣: ١٨؛ ١بط ١: ١١). ومِنَ ثم يقول كاتب عب، إنه مثل ذبيحة الخَطِيّة فى ع. ق (لا ١٦: ٢٧) يجب أن يتألم يَسُوعَ خارج بوابة أورُشَلِيمَ (عب ١٣: ١١- ١٣).

(ج) أكتسبت آلام المَسِيح مغزاها الخلاصى مَنْ حَقِيقة أنها نيابية فى طبيعتها: فهو ذبيحة التكفير عَنْ خَطَايَانَا (عب ١٣: ١٢؛ ١بط ٢: ٢١). وهذا ما تمّ إثباته بإقتباسات مَنْ أش ٥٣ (قا؛ ١بط ٢: ٢٢، ٢٤ مع إش ٥٣: ٩، ٥)، وهكذا مَنْ خلال موته (عب ٢: ٩- ١٠). يُصبح المَسِيح موثوق به (archēgos ←، archē، ٧٩٤) كخلاصنا (sōtēria، خلاص ← ٥٤٠١)

(د) تفرّد آلام المَسِيح نابعة مَنْ هذا، وكما تبين مَنْ حَقِيقة أنه فى الأناجيل الازائيّة لم يستخدم المَسِيح paschō إلاّ ليشير إلى آلامه الوشيكة، كَمَا أن كاتب عب لم يستخدم الفعل إلاّ للإرتباط مع المَسِيح (قا؛ الاسم فى ١٠: ٣٢) وهو يؤكد تفرّد ذبيحته الكفارية، وكفايتها وكمالها (رج؛ ٧: ٢٧؛ ٩: ١٢؛ قا؛ رو ٦: ١٠؛ ١بط ٣: ١٨).

(هـ) إن مَوْتِ المَسِيح النيابى لا يعنى بالنسبة لأتباعه الخلاص مَنْ الآلام الأرْضِية، بَلِ تسليم لَهُا. لقد تألم وجُرب مثلنا (عب٢: ١٨)، ومع ذلك كان بلا خطية (٤: ١٥) والواقع أنه مَنْ حيث إن المَسِيح قد شارك شعبه فى كُلّ شئ، فهو قادر بإعتباره المَسِيح الممجد أن يُرثَى لضعفاتهم (sympatheō، ٤: ١٥). وآلامه كانت تُجَرّبة دُعى ليخوضها، ومِنَ خلالَها تعلم الطاعة (٥: ٨). وإذا جرُب بالآلام فمِنَ ثم اصبح مثالاً لنا وقدوة (١بط ٢: ٢١). وآلامه تطلب مِنّا بإعتبارنا أتباعه أن نتبع خطواته (عب ١٣: ١٢- ١٣؛ ١بط ٢: ٢١).

(و) وُصف المَسِيح بانه pathētos أي أنه خاضع للآلام ، وذلك فقط فى أع ٢٦: ٢٣. وبما أن الآلام والقِيَامَةِ يُذكران معاً، فإن الفكر هنا مُماثل لما فى لو ٢٤: ٢٦؛ أع ١٧ : ٣. وعَلَى ذلك يكون السؤال ما إذا كان المَسِيح، وهو الإلَهُ ، يمكن أن يتألم. وهذه مِنَاقشة جاءت بعد ع. ج، وقد كانَ سبب إثارتهما الهُرطقة الدوسيتية/ الظاهرية، التي جادلت ألوهيّته يَسُوعَ كالِإلَهُ فلا يُمكن أن يتألم. ومثل هَذَا التفكير لم يصبح جزءاً مَنْ المَسِيحِية الأرثوذكسية مُطلقاً .

٣. آلام شعب المَسِيح .(أ) آلالام وشركة. فكرة الألم المُتلازمة لمفهوم ع. ج للشركة *koinōnia* (شركة، ← ٣١٢٦). وهكذا الحال بالنسبة لأولئك الَّذِينَ يسلحون أنفسهم بالفكر القائل أن يَسُوعَ يجب أن يتألم في الْجَسَدِ (١بط ٤: ١؛ قا؛ ٢كو١١: ٢٣- ٢٩). وأن تتألم "كمسيحي" (١بط ٤: ١٦) معناه أن تشترك في الام المَسِيح (في٣: ١٠؛ ١بط ٤: ١٣). وأن تتألم معه (*sympaschō* رو ٨: ١٧). والواقع أن هذه الوحدة السرية تُوَحِّد بين المَسِيح وجسده حَتَّى إن آلام المؤمنين يمكن وصفها بإنها وحدة وَاحِدَة (٢كو ١: ٥). وثمة كنائس مختلفة وحدت بينها آلالام مشتركة (اتس ٢: ١٤؛ ١بط ٥: ٩). ونفس الشئ ينطبق عَلَى أية كَنِيسَةُ مستقلة. وإذا كان الأعضاء أية كَنِيسَة أن يُظهروا لَيْسَ مجرد التعاطف بين بَعْضَهم الْبَعْض، بَلِ شفقة عملية فاعلة (*sympaschō*)، هنا يتطلب الأمر وحدة حَقِيقية في الإِيمَانّ (١كو ١٢: ٢٦؛ عب ١٠: ٣٤).

والشركة في آلالام يمكن أن توجد أيضاً بين الرسول والْكَنِيسَةُ المحلية (٢كو ١: ٦- ٧)، أو بين الرسول وأي تلميذ (٢تي ١: ٨؛ ٢: ٣). وأعظم مثال لِهَذه العملية هُوَ يَسُوعَ المَسِيح (١بط ٢: ٢١). فليس الرسول وحده "الشاهد لآلام المَسِيح" (١بط ٥: ١٠) لكن أولئك الَّذِينَ يتبعون الرسول أيضاً (٢تي ٣: ١٠-١١)، أو أولئك الَّذِينَ دُعوا إِلَى السيد عَلَى نهج أحد الرسل (١كو ١١: ١). ومثلما كان الرسل يُشكّلون نماذج جيدة فِي كيفية تحملهُم لمعاناة ظالمة (*kakopatheia*، يع ٥: ١٠). هكذا الرسل قد وضعوا لنا مثالاً حسناً فِي آلامهم، كانت تشكّل جزءاً مَنْ خدمتهم (← *diakoneō*، يخدم، ١٣٥٤)، كَمَا أنها كانت تبين الخادم الْحَقِيقِي لِلْكَنِيسَةُ (قا؛ ٢كو١١: ٢٣-٢٩). وما تحمّلَهُ بُولَسَ مَنْ آلالام مَنْ أجل الْكَنِيسَةُ لَيْسَ خلاصية، بَلِ كرازية (كو ١: ٢٤).

غير انه لَيْسَ كُلّ آلالام تُعد شركة مع آلِام الْمَسِيح. ولِكَيْ تكون آلالام مَنْ هذه النوعية، يتوجب عَلَى الرسل والْكَنِيسَةُ أن تتألم مَنْ أجل مهتهم أو مَنْ أجل دعوتهم المَسِيح، أي أنه عليهم أن يتألموا كمسيحين (١بط ٤: ١٦)، وظلماً (٢: ١٩-٢٠) وليس كقتلة أو فاعلي الشر (٤: ١٥؛ قا؛ لو ٢٣: ٣٢-٣٣)- الَّذِينَ تألموا عَنْ استحقاق وليس ظلماً. واللآلام الحَقِيقية في إطار هَذا المعنى تُسمّى آلاماً بِحَسَبِ مَشِيئَةِ اللهِ (١بط ٤: ١٩)، ومِنَ أجل اسم الْمَسِيح (أع ٩: ١٦، في ١: ٢٩)، ولأجلِ الإِنْجِيلِ "(٢تي ١: ٨) "مِنْ أَجْلِ الْبِرِّ" (١بط ٣: ١٤)، ومِنَ أجل "مَلَكُوتَ اللهِ" (٢تس ١: ٥).

(ب) السمة الأخروية للآلام. مثلما أن الام الْمَسِيح لم تكن غَايَةً فِي حد ذاتها، بَلِ وسيلة لِغَايَةَ عظيمة، وهي أن يكمل (عب ٢: ١٠)، فإن الشئ نفسه ينطبق عَلَى شعبه (١بط ٥: ٩). والهُدف الَّذِي يتالم الْمَسِيحِيون في سبيلِهُ هُوَ مَلَكُوتِ اللهِ. إذا ما قيست "بالمجد الأبدي" فإن فترة آلالام الحالية تُعدّ "يسيرة" (٥: ١٠). يؤكد بُولَسَ فِي رو٨: ١٨ أن آلام الزمان الحاضر لاتُقاس بالمجد العتيد، ولذلك فَإِنَّهُ آلالام يمكن أن تُعتبر هبة ثمينة (في١: ٢٩؛ ١بط ٢: ١٩) مَنْ "إِلَهُ كُلِّ نِعْمَةٍ" (٥: ١٠).

يتكلم بُولَسَ عَنْ حياته الْجَدِيدَةَ عَلَى أنه دخول اختباري ليعرف (أولاً) وَقُوَّةَ قِيَامَة الْمَسِيح (وعندئذ فقط) شَرِكَةَ آلامِهِ(في ٣: ١٠). والمرة تلو الأخرى مَنْ عَ. ج يُذكر الألم والمَجد (رو ٨: ١٧؛ ١بط ٥: ١، ١٠). وكذلك الآلم والصبر (٢تس ١: ٤-٥؛ عب١٠: ٣٢) وذلك فِي نفس اللحظة. والواقع أنه بمقدور بُولَسَ أن يفهم فكرة آلالام عَلَى أنها أمر وقتي لأنها تتقدم نحو المجد العتيد، وهو يوسعها لتشمل الخليقة كلّهُا (رو٨: ١٨-٢٥). لذا؛ فإن المؤمنين لاينتظرون نهاية آلالام بَلِ غايتها.

٤٢٥٠ (*patassō*، يضرب، يُهلك) ←٣٤٦٣.

٤٢٥١ (*pateō*، يدوس، يخطو) ←٤٣٤٤.

٤٢٥٢ πατήρ، πατήρ (*patēr*)، أب (٤٢٥٢)، πατριά (*patria*)، عائلة، عشيرة (٤٢٥٥)؛ πατρίς (*patris*)، وطن، موطن، أرْضُ الآباء (٤٢٥٨)؛ ἀπάτωρ (*apatōr*)، بِلا أبِ (٥٧٤).

ث ق ،ع. ق ١. *patēr* فِي ث ي لاتعني أبا فَحَسَبْ، بَلِ تعني الآب مؤسس العائلة، أو (بصيغة الجمع) الأسلاف بوجه عام. وقد استخدمت *patēr* "بمعنى مجازي كلقب يدل عَلَى الأحترام بالنسبة للرجل العجوز الموقر. كَمَا أنها تدلُّ أيضاً عَلَى أبوة ثقافية أو رُوحَية، ومِنَ ثمّ يُمكن أن يُدعى الفِيلسوف "أب" لأتباعه، وفِي الديانات السرية، يمكن أن يُقال عَنْ الشخص الَّذِي يترأس مراسم التلقين (قبول الأعضاء الجُدد) بأنه "أب" لِهُؤلاء المبتدئين الجُدد.

patria، عشيرة، تُشير إلى التحدر مَنْ نفس الأب، بَلِ إِلى الأب السلالي (قا؛ لو ٢: ٤، أع ٣: ٢٥، أف ٣: ١٥)؛ و*patris* تعني أرْضَ الأجداد (قا؛ يو٤: ٤٤، عب ١١: ١٤) أو وطن (قا؛ مت ١٣: ٥٤، ٥٧، لو ٤: ٢٣)، وتعني *apatōr* "بِلاَ أَبٍ" (رج عب ٧: ٣). يُستخدم التعبير الأخير للمتبونين، والأطفال الَّذِينَ وُلدوا خارج نطاق الزوجية، والمشردين والمحرومين مَنْ حماية القانون. بينما حين تُوصف الآلهة بها "بِلاَ أب" فالْكَلِمة تدل عَلَى أصلهُم الإعجوبي.

٢. (أ) استخدام لقب "أب" عَلَى أحد آلهة ديانات العالم القديم، إستناداً عَلَى الأفكار الأسطورية لفعل ولادة أصلي، وولادة كُلّ البشر مَنْ الإلَهُ. ولذلك فإن الإلَهُ "أل El" مَنْ أوغاريت كان يُسمى "أب البشر"، والإلَهُ اليوناني "زيوس Zeus" كان يُدعى "أب البشر والآلهة". أمّا فِي مِصْرَ فكان ينظر إلى الفرعون عَلَى أنه ابن الإلَهُ بالمعنى المادي. والاسم "أب" يعني في المقام الأول السطان المُطلق لذلك بوسعه المُطالبة بالطاعة، غير أنه فِي ذات الوقت يتسم بالرحمة والمَحَبّةِ والصلاح والعناية. ويجب عَلَى النّاسَ أن يستجيبوا باعترافهم بعجزهم، واعتمادهم عَلَى الإلَهُ وأن يثقوا فيه ويحبّوه.

(ب) أُعطى لفكرة أبوة اللهُ تفسيراً فلسفياً لدى أفلاطون والرِواقيين. الأول، في إسهابه الكوني لفكرة الأبّ، يؤكد عَلَى علاقة اللهُ الخالق "الأب العالمي"، بالكون كُلّهُ. وطبقاً لتَعْلِيمَ الرواقيين، ينتشر سلطان زيوس كأب ليشمل الكون كلّهُ، فهو الخالق، والأب، وَ عائل البشر.

(جـ) فِي العبادات السرية كان يُنظر إلى تجديد وتأليه العضو الجديد عَلَى أنه ولادة مَنْ قبل الإلَهُ، ولذلك كان يَتِمّ التوسل إلى هَذا الإلَهُ فِي الصلاة بأعتبار أنه "أبّ".

(د) كذلك الغنوسيون يصفون أيضاً الإلَهُ الاسمى كالأب، أو الأب الأول. مَنْ ثَمّ، فإن العلاقة الشخصية بين الإلَهُ والبشر تختفِي.

٣. تستخدم سب كَلِمَةٍ *patēr* (عب← *'āb*) بشكل خاص تقريباً (حوالي ١١٨٠مرة) بمعنى دنيوي. وكل مَنْ ع. ق، والكتابات اليهودية الفلسطِينِية القديمة لهُم تحفظ ملحوظ فِي استخدام هذه الْكَلِمة بالمعنى الديني. مال يهود الشتات إلى استخدام كَلِمَةٍ "أب" فِيما يتعلق بِاللهِ أكثر فأكثر.

(أ) الإستخدام العلماني. الأبوة الْجَسَدية هي هبة وسلطة مَنْ الخالق (تك ١: ٢٨). والأب، يُعتبر كحامل الْبَرَكة الإِلَهِيَّة (قا؛ تك ٢٧) فهو رَأس العائلة ويُعد سلطة يجب احترامها في كافة الظروف (خر ٢٠: ١٢؛ ٢١: ١٥، ١٧؛ أم ٢٣: ٢٢). وليست مهمته إطعام عائلته وحمايتها وتَعْلِيمها فقط؛ بَلِ والأهم مَنْ ذلك؛ أنه كاهن العائلة (خر١٢: ٣-١١) ومعلمها (١٢: ٢٦-٢٧؛ ١٣: ١٤-١٦؛ تث ٦: ٧؛ ٣٢: ٧، ٤٦؛ إش ٣٨: ١٩). والأب مسئول عَنْ التأكد مَنْ أن الْحَيَاةُ الأسرية تتناغم مع العهد، وأن الأطفال يتلقون تَعْلِيماً دينياً. بَلِ وحتى الخدم يخاطبون السيد بقولهُم: "يَا أَبَانَا" (٢مل ٥: ١٣).

تُدعى الأجيال الأولى لإِسْرَائِيلَ "الآباء" (مز٢٢: ٤؛ ١٠٦: ٧)، وهكذا كان الحال أيضاً بالنسبة لرجال الله البارزين فى الأجيال السابقة (سي ٤٤: ١- ١٩) وبشكل خاص الآباء إبراهِيم وإسحَقِ ويعقوب، حاملو ووسطاء مواعيد عهد الله (يش٢٤: ٣؛ ١أخ ٢٩: ١٨).

استُخدمت "أب" أيضاً كلقب شرفِي لأحد الكهنة (قض ١٧: ١٠؛ ١٨: ١٩) أو لنبى (٢مل ٦: ٢٠؛ ١٣: ١٤). وفِي الأدب الرابانى، كان لقب "الأب" يُستخدم كثيراً بالنسبة للكتبة المحترمين، والصيغة المجازية للأب والابْنَ كان تُستعمل فى بَعْضَ الأحيان فِي علاقة معلم التوراة بتلميذه.

(ب) الاستخدام الدينى. (i) اللهُ كأب فى ع. ق. بمعزل عَنْ التشبيه بالأب الدنيوى (مز ١٠٣: ١٣؛ أم ٣: ١٢؛ قا؛ تث ١: ٣١؛ ٨: ٥)، فإن كَلِمَةِ "أب" لم تُستخدم فِي ع. ق سوى ١٥مرة فقط ، مِنْها ١٣مرة كلقب، ومرتان بشكل مباشر فِي الصلاة (إر ٣: ٤، ١٩).

والله كأب فِي ع. ق تُشير فقط إلى علاقته بشعب إِسْرَائِيلَ (تث ٣٢: ٦؛ إش ٦٣: ١٦ [مرتين]؛٦٤: ٨؛ أر ٣١: ٩= سب ٣٨: ٩؛ مل ١: ٦؛ ٢: ١٠)، أو بتخصيص أكثر بملك إِسْرَائِيلَ (٢صم ٧: ١٤؛ ١أخ ٢٢: ١٠؛ ٢٨: ٦؛ مز ٨٩: ٢٦؛ قا؛ ٢: ٧)، ولم تستخدم أبداً مع البشر بصفة عامة. والفرق الأساسي بين هذا، والأراء الخاصة بأبوة الإِلَهْ بالنسبة لجيران إِسْرَائِيلَ هُوَ أن أبوة اللهُ فِي ع. ق لاتُفهم بمعنى بيولوجى أو أسطورى ، بَلِ بمعنى خلاصى. فأن تكون ابْنَاً لله، فهذا أمر مرده معجزة الأختيار الإلَهِي والفِداءِ (قا؛ خر ٤: ٢٢؛ تث ١٤: ١-٢؛ هُوَ ١١: ١- ٤). وحتى بالنسبة لمِنَ يُستخدِمون لغة الولادة الإلَهِيَة، فالإشارة تكون للعمل الإنتخابي التاريخي لله.

وحين يُوصف اللهُ- الَّذِي يختار ويفدى- بأنه أب، فإن التعبيريُقصد به رحمته ومحبته الغامرة (إر ٣١: ٩، ٢٠= سب ٣٨: ٩، ٢٠، قاح هو١١: ٨)، ولحَقِه فى الاحترام والطاعة (تث ٣٢: ٥- ٦؛ إر ٣: ٤-٥، ١٩؛ مل ١: ٦). وبالنظر إلى أن الإسرائيليون يشتركون فى كونهم أولاد الله، فمِنَ ثم عليهم التزام خاص أن يخلصوا بَعْضَهم لبَعْضَ (٢: ١٠). وإذا نظر شخص إلى الله بإعتباره "أباً" فذلك مرده وضع هَذا الشخص كعضو فى الشعب، ولأنه (أو لأنها)اختبر عمل الله بطريقة تماثل خلاصه لإِسْرَائِيلَ (مز ٦٨: ٥، ضمنِ سياق مز ٦٨: ٤-١٠).

(ii) اللهُ كأب فِي اليهودية الفلسطِينِية . كَمَا جاءت فِي ع. ق، فِي اليهودية الفلسطِينِية ق.م المَسِيح كان وصف اللهُ كأب أمراً نادراً (مثلاً؛ طو ١٣: ٤، سي ٥١: ١٠، يوبَ ١: ٢٤-٢٥، ٢٨؛ ١٩: ٢٩). وتزودنا نصوص قمران بمثال وَاحِدٌ (مد ٩: ٣٥-٣٦). واستخدام الرابانية اليهودي فِي القرن الأول الميلادى لكَلِمَةِ "أب" أصبح أكثر أنتشاراً، بيد أنها لا زالت أقل كثيراً مَنْ الأوصاف الأخرى لله. وقد عُرف اللهُ بأنه "الأب الَّذِي فى السموات"، وعبارة "فِي السموات" تشير إلى المسافة بين الله والبشرِ. غير أنه عَلَى النقيضِ مما جاء فى ق. م، فإن أي شخص يعبد الله يمكن أن يتحدث عَنْ الله عَلَي أنه أبوه (أو أبوها) الَّذِي "فِي السموات". والشرط الَّذِي لا غنى عنه لهذه العلاقة الشخصية، هُوَ إطاعة وصايا الله (قا؛ سي ٤: ١٠).

نجد فى القرن الأول الميلادى الأول تعبير "أبانا مليكنا". بيد أنه الوحيد فِي الصلوات الطقوسية للتجمع كاملة، وهو لَيْسَ مَنْ النُطق الطبيعي الآرامي. بَلِ فِي لغة العبادة العبرية ـــ إذ بهذا التعبير يَتِمّ جذب الإنتباه إلى أبوة الله وإلى جلالَهُ. وتبقى علينا بعد، أن نعثر عَلَى مثال لشخص يخاطب الله بقولِهُ "يا أبيِ". سي ٢٣: ١، ٤، ترد فِي النص اليونانى "الرّبِ، أبى"، غير أن هَذا التعبير فِي الأصل العبرى يرد "إلَهُ أبى" (قا؛ خر ١٥: ٢).

(iii) اللهُ كأب فِي يهودية الشتات. يهود الشتات النطاقون باليونانية كانوا أكثر استعمالاً وأقل تحفظاً مَنْ يهود فسلطِين فى استعمالَهُم لكَلِمَةِ "أب" كوصف اللهُ (٣مك ٥: ٧؛ حك ٢: ١٦). ويكشف كُلِ مَنْ فيلو ويوسيفوس عَنْ تأثير المفهوم اليونانى للأب العالمى. وفى الشتات حَتَّى الأفراد كان بمقدروهم مخاطبة الله كأب (قا؛ ٣مك ٦: ٣، ٨؛ حك ١٤: ٣).

ع. ج مدى استخدام معنى *patēr*؛ أب، فى ع. ج يماثل استخدام معنى *patēr* وَ *ʼāb* فى ع. ق. بالمقارنة مع ع. ق، مهما يكون عدد أمثلة *patēr* بالمعنى الدينى (٢٤٥مرة) يزيدو إلى حد كبير عدد استخدامه بالمعنى العلمانى (١٥٨مرة).

١. الاستخدام العلمانى لـ *patēr*. (أ) طبقاً للتقليد الأزائي، أكد يَسُوعَ بصفة خاصة صحة الألتزام بوصية إكرام الوالدين (مر ٧: ٩-١٣ وز؛ ١٠: ١٩وز؛ قا؛ خر٢٠: ١٢). ومع ذلك ، فإن الأكثر أهمية هُوَ الألتزام الَّذِي وضعه يَسُوعَ لاتباعه (مت١٠: ٣٧؛ لو ١٤: ٢٦). ثم إن القواعد العائلية التى نُصّ عليها فِي أف وَ كو تؤكد أيضاً عَلَى وصية طاعة الأب والأم، ولكنها تُشير أيضاً إلى المسئولية الإِنْسَانَيَة وَ الرُوحِية للأب تجاه أولاده (أف ٦: ١-٤؛ كو ٣: ٢٠-٢١).

(ب) العلاقة الوثيقة بين إِسْرَائِيلَ والْكَنِيسَةُ والتى تناولهُا بُولُسَ بتوسع فِي رو ٩-١١، هُوَ أَسَاس كلماته فى ١كو١٠: ١ حين تحدث عَنْ شعب الله فى ع. ق بقولَهُ: "آبَاءَنَا" عَلَى الرغم مَنْ أنه كان يخاطب مسيحيين أمميين (قا؛ أيضاً رو٩: ١٠؛ عب ١: ١).

(ج) فكرة الأبوة الرُوحِية نجدها فى ١كو ٤: ١٤-١٥، وكذلك بشكل غير مباشر حين تُذكر البنوة الرُوحِية (١تي ١: ٢، ١٨؛ ٢تي ١: ٢؛ ٢: ١؛ تى ١: ٤؛ فل ١٠؛ ١بط ٥: ١٣). وقد أعتُبر الرسول كأب بالنسبة لِلْمَسِيحِيين الَّذِينَ كانوا يدينون بإيمَانّهم لكرازته، غير أن ماجاء فى مت ٢٣: ٩ يمنَع استخدام كَلِمَةِ "أب" كلقب شرفِي.

(د) مَنْ بين مشتقات *patēr* نجد أن *apatōr*"بلاَ أَب" (عب ٧: ٣) تستحَقّ ذكراً خاصاً. فكاتب عب يصف ملكِيِ صادق أنه كان"بلاَ أب بلاَ أُمٍ بِلاَ نَسَب. لاَ بَدَاءَةَ أَيَّام لَهُ وَلاَ نِهَايَةَ حَيَاةٍ". وقد وصل الكاتب إلى هَذا الاستنتاج الرائع بمساعدة المبدأ الرابانى وهو:"مالم يرد لَهُ ذكر فى التوارة، لا وجود لَهُ". وفى صمت التوراة (تك ١٤: ١٨-٢٤) عَنْ ذكر نسب ملكى صادق، وَ والديه، وَ ميلاده، وموته، وجد إشارة غامضة الى الأصل المعجزى السماوى للكاهن الملك، وإلى كهنوته الأبدى. وإذ كان ملكي صادق كائناً سماوياً (قا؛ ملك) فَإِنّهُ يُعد أسمى مَنْ الكهنة اللاويين، والَّذِينَ كان يشترط فِيهم أن يكونوا مَنْ نسل كهنوتى (نح ٧: ٦٣-٦٤؛ قا؛ لا ٢١: ١٣-٢٣). ولذلك كانِ ملكى صادقِ بالنسبة لكاتب عب إشارة نبوية مُسبقة للوجود المسَبَقِ لِلْمَسِيحِ، ابْنَ الله ورئيس الكهنة الأبدى، والذي عَلَى غرار ملكى صادق لم يكن مَنْ نسل السبط اللاوى (عب ٧: ١٣-١٤).

٢. اللهُ كأب. فى مفهوم أبوة الله، نجد إحدى الأفكار الأساسية للفكر اللاهوتى المَسِيحِى القديم (انظر أيضاً *abba*، ٥، *hyios*،٥٦٢٦).

(أ) استخدم يَسُوعَ لقب "الآب" بالنسبة لله حوالي١٥٠ مرة. لاحظ أن يَسُوعَ لم يقل إطلاقاً عَنْ الله إنه "أبو إِسْرَائِيلَ". وكان يتحدث عنه بقولِهُ: "أبى"، وكاب للتلاميذ "أبوكم". ولَكنه لم يقل إطلاقاً أنه "أبونا أنا وأنْتُمْ معاً"؟ والصلاة الرّابّانية هى صلاة علمها يَسُوعَ للتلاميذ كى يستخدموها).

إن إشارة يَسُوعَ إلى اللهُ عَلَي أنه أبوه، تقوم عَلَى أَسَاس إعْلاَنِ إِلَهِى فريد أعطى لَهُ مَنْ فوق، وعَلَى وضعه الَّذِي لا يُضاهى كابن (مت ١١: ٢٥-٢٧؛ لو١٠: ٢١-٢٢). وفِي إرسالية يَسُوعَ، الَّذِي فى أقوالَهُ وأعمالَهُ اشرق مَلَكُوتِ الله، أعلن الله عَنْ نفسه كأب.

ومع أن يَسُوعَ تكلم مع تلاميذه عَنْ اللهُ بقولَهُ "أبوكم" إلاّ أنه لم يُعلِّم الفكرة القائلة بأن الله هُوَ "اب" لكل البشر. بَلِ أنه بالأحرى ربط أبوة

اللهُ بعلاقة الشخص به. ولقد أظهر اللهُ أنه أب للتلاميذ فى رحمته (لو ٦: ٣٦)، وفى صلاحه (مت ٥: ٤٥)، وفي محبته الغافرة (مر ١١: ٢٥)، وفى عنايته (قا؛ مت ٦: ٨؛ ٦: ٣٢ مع لو ١٢: ٣٠). وقد أعطاهم مواهب عصر الخلاص (مت ٧: ١١) وكان يعد لَهُم الخلاص التام مع نهاية الدهر(لو١٢: ٣٢). واختيار التلميذ لمحبة الله الأبوية تضع عَلَى عاتقه التزاماً خاصاً أن يحسن معاملة إخوته فى الإنسانية (قا؛ مت ٥: ٤٤-٤٥؛ لو ٦: ٣٦).

باستثناء صرخة يَسُوعَ وهو عَلَى الصليب (مت ٢٧: ٤٦، مر١٥: ٣٤) حيث اقتبس مز ٢٢: ١("إلٰهي") كان يَسُوعَ يخاطب اللهَ دائماً فى صلواته بكَلِمَةِ "أبى". وبقدر ما كانت هذه الكنية شَيْئاً جديداً فى فلسطِين، إلاّ أنها قُوبلت بالسخط.

(ب) وثمة شهود أخرون فى ع. ج، ولاسيما بُولُسَ ويوحنا، اجمعوا عَلَى أن أبوة الله تقوم عَلَى أساس الناحيتين الكرسيتولوجية والخلاصية.

لقد وصف بُولُسَ اللهَ كاب٤٠ مرة، ولاسيما فى الصيغ التعبدية (بركات، رو ١: ٧؛ ١كو ١: ٣؛ ٢كو ١: ٢؛ وتسبيحات الشكر، رو ١٥: ٦؛ ٢كو ١: ٣؛ أف ١: ٣؛ العقائد، ١كو ٨: ٦؛ أف ٤: ٦؛ الصلاة، أف ٥: ٢٠؛ كو ١: ١٢). وحين استخدم عبارة "اللهُ أَبَا رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ"- وهذا ما كان يفعلُهُ كثيراً (مثلاً؛ رو ١٥: ٦؛ ٢كو ١: ٣؛ قا؛ ١١: ٣١)، فَإِنَّهُ كان يؤكد بذلك أن الل،ه فى الْمَسِيحِ يَسُوعَ، أعلن ذاته باعتباره الآب. وعَلَى ذلك لا يمكن أن يُعرف عَلَى هَذا النحو إلا فِيه.

يُنبَر يوحنا عَلَى ابراز علاقة يَسُوعَ الفريدة بالآب (يو ٦: ٥٧؛ ١٠: ٣٠؛ ١٤: ١٠-١١). وباعتباره الابْنَ الَّذِي أعطى معرفة كاملة باللهِ (٣: ٣٥؛ ١٠: ١٥أ)، فمِنَ ثم أعلن الأب (١: ١٨؛ ٨: ٢٦-٢٩؛ ١٤: ٧، ٩). ومِنَ ثم أضفي عَلَى خاصته وضع أولاد الله، الأمر الَّذِي لا يُمكن الحصول عليه إلاّ مَنْ خلالَهُ (١: ١٢؛ ١٤: ٦؛ ١٧: ٢٥-٢٦). ولا يمكن إلاّ أن يقُبل كمِنْحة مَنَ الْمَحَبَةِ الإلَهِيَّة (ايو ٣: ١-٢).

يرد مفهوم أبوة اللهُ ٣ مرات فقط فى ع. ج. وفِى الأستناد إلى الناحية الكرستولوجية: فى أف ٣: ١٤-١٥ دُعِي اللهِ باعتباره خالق العالم "لِهَذَا أَجثو للآب [*patria*]، فمِنْهُ تستمد كُلُ أسرَةٍ فِي السَّمَاء وَالأَرْضِ"[ت.ي، رج أيضاً ملاحظة هاتَيْنِ الآيتين فِيها]. وفى عب ١٢: ٩ وباعتباره أبو أرواح البشر دُعى الله "أَبِي الأَرْوَاحِ". وفى يع ١: ١٧ وباعتباره خالق النجوم والكواكب دُعى "أَبِي الأَنْوَارِ".

انظر أيضاً *abba*، أب (٥).

٤٢٥٥ (*patria*، عشيرة، قبيلة، عائلة) ←٤٢٥٢.

٤٢٥٨ (*patris*، وطن، موطن، أَرْضَ الآباء) ←٤٢٥٢.

٤٢٦٦ (*pachynō*، أتخن، يُجعل عديم الحس) ←٥٠١٧.

٤٢٧٢ (*peitharcheō*، يُطيع) ← ٤٢٧٥.

٤٢٧٣ (*peithos*، مُقنع) ← ٤٢٧٥.

٤٢٧٥ πείθω πείθω، (*peithō*)، يقتنع، يُقنع (فِي البناء للمتوسط، والمبني للمجهول) يُطيع، يعتقد (٤٢٧٥)؛ πεποίθησις (*pepoithēsis*)، ثقة، يتكل (٤٣٠١)؛ πειθός (*peithos*)، مُقنع (٤٢٧٣)؛ πειθαρχέω (*peitharcheō*)، يطيع، يُذعن (٤٢٧٢)؛ πεισμονή (*peismonē*)، إقناع، مطاوعة (٤٢٨٢)؛ ἀπειθέω (*apeitheō*)، يكون عاصياً، يعصى (٥٧٨)؛ ἀπειθής (*apeithēs*)، عاصي (٥٧٩)؛ ἀπείθει (*apeitheia*)، عصيان (٥٧٧)؛ πιθανολογία (*pithanologia*)، خطاب مُقنع، فن الإقناع (٤٣٩١).

ث ق. ع.ق. (أ) الجذر -*peith* يحمل فى ث ي المعنى الأساسي للثِّقَةُ. والثِّقَةُ قد تشير إلى بيان (وبقول آخَرَ: يضع ثقته فى)، أو إلى مطلب (أي: لِكَيْ يُقنع، ومِنَ ثم يطيع). والفعل الأصلى لازم معلوم *peithō* (يثق) يصبح فعلاً متعدياً، لاقتناع، إقتناع، ومعنى الثِّقَةُ سُيطر عليه فى المبنى للمجهولِ *peithomai* فقط الفعل التام الثاني*pepoitha* يحتفظ به فِي المعلوم، أمّا المعنى اللازم الأصلي (أن يَتِمَسك بالثِّقَةُ بصرامة مع استمرار تأثيرها فى الحاضر) ولَهُا المعنى الحالي أن يعتمد بشدة عَلَى الثِّقَةُ. فِي المبني للمتوسط المبني للمجهول مَنْ الفعل التام *pepeismai* الأول فمعناه، عَلَى نفس النمط، أن يكون مقتنعاً.

(ب) *apeitheō* (أن يكون عاصياً، وَ *apeitheia* (عصيان) مشتق مَنْ كَلِمَةِ *apeithēs* (عاصي).

(جـ) المعنى المعلوم يُقنع، يقتنع، لَهُ طابع خاص فى الفكر اليوناني. ومما يجدر ملاحظته أن بيثو Peitho تُعتبرإلاهة. لكن *peithō* يمكن أيضاً أن توسع المعنى يُقنع لكى يتضمنَ "يضل"، "يفسد".

٢. (أ) لا توجد فى العبرية كَلِمَةِ يُقنع، تقتنع. وفى المواضع القليلة حيث ترد فِيها أزمِنَة غير صيغة الفعل التام لـ *peithō* و*peithomai* فى سب (بشكل أساسى فى ٢و ٤مك، وَ طو)، لا نجد مرادفاً عبرياً.

(ب) فيما عدا ذلك، فهو فى حالة الفعل التام *pepoitha* الَّذِي يرد حوالي ٨٠ مرة ترجمة للكَلِمَةِ العبرية *bāitah* بمعنى يثق، يعتمد عَلَى. وهذه الكَلمة العبرية ومشتقاتها تُترجم غالباً كـ *pepoitha* كَمَا فِي الفعلين *elpizō* و*epelpizō*، والاسم *elpis* (← ١٨٢٨). ويحمِل الفعل *pepoitha* عَلَى جذب الأنتباه لموضوع وأساس رجاء إسْرَائِيلَ، وملجأها ولاسيما فى إش ١٠: ٢٠؛ وَ أر؛ والأمثال الحكمية و(يأتيا مع *elpizō* الأكثر شيوعاً) فى المزامير، والتى تعبر عَنَ الثِّقَةُ (قا؛ مز ٢٥: ٢؛ ٥٧: ١). تستند هذه الثِّقَةُ إلى أمانة الله فى مواعيد عهده، واختياره، ووعده؛ وهو سيُميز بينها وبين الثِّقَةُ فى البشر، والأصنام والماديات (قا؛ مز ١١٨: ٨؛ إش ١٧: ٧- ٨؛ ٣٢: ٣؛ ٣٦: ٦؛ إر ٧: ٤). والاسم *pepoithēsis* يرد فقط فى سب فى ٢مل ١٨: ١٩.

(جـ) *apeitheō* و*apeithēs* يُستخدمان لتمييز الشعب الَّذِي يعصى الله وبصفة خاصة فى تث وَ إش (ومثلاً؛ تث ١: ٢٦؛ ٩: ٢٣-٢٤؛ إش ٣: ٨).

ع. ج *peithō* (بضمِنَ ذلك المبني للمتوسط المبني للمجهول *peithomai* والفعل التام الثاني *pepoitha*) شائعة الأستعمال فى ع. ج، وترد بكَثْرَةٍ عند بُولُسَ (٢٢مرة)، وَ أع (١٧مرة). وكما فِي سب استخدم بُولُسَ المعلوم (غير التام) بشكل نادر (مرتين) لكنه استخدم، فِي أغلب الأحيان أشكال الفعِل التام لـ *pepoitha*. ويرد الاسم *pepoithēsis*، ٦مرات عند بُولُسَ، وترد *peilharcheō* فقط فِي أع (٣مرات) وَ تي٣: ١.

ترد الصيغ السلبية بشكل أقل: فـ *apeitheō* ترد ١٣مرة (٥ مرات فى رو، وَ ٤مرات فِي ١بط) أمّا الاسم والصفة فيرد كلاهما ٦مرات.

١. يمكن التأكد مَنْ مدى معنى الفعل بالنظر إلى أزمِنَته التي استُخدم بها بالنسبة للبداية والنهاية، وأمد الفعل الَّذِي نَحْنُ بصدده. (أ) شكل المعلوم مَنْ *peithō* فى الماضي البسيط (ومثلاً؛ مت ٢٧: ٢٠؛ قا؛ أع ١٢: ٢٠؛ ١٤: ١٩؛ ١٩: ٢٦) دائماً ما تحمل معنى يُقنع، يستميل، وحتى للتضليل أو الإفساد. وليس لَهُا أية دلالة لاهوتية خاصة. وعَلَى النقيض مَنْ ذلك، الفعل الغير التام يُعبّر عَنَ محاولة التأثير عَلَى شخص ليتبنى موقفاً أو إجراءاً بعينه. يُستخدم الفعل فى أع لوصف كرازة بُولُسَ لليهود واليونانين. وهولم يكن يحاول إثبات الإيمَانُ بالإلَهُ الوَاحِدٌ، بَلِ لإقناعهم بالنِّعْمَةُ المُعطاه حديثاً فى الْمَسِيحِ (أع ١٣: ٤٣) مَنْ خلال التَّعْلِيمِ (١٨: ٤← *dialogizomai*، ١٣٦٨). ونفس الشئ ينطبق عَلَى اسم الفاعل الشخصي فى ١٩: ٨ حيث ظلَّ بُولُسَ يجادل لمدة

ثلاثة شهور فى المجمع محاولاً إقناع الْيَهُود بمَلَكُوتِ اللهُ.

(ب) تدل الصيغة الدلالية للمضارع لَيْسَ فقط عَلَى مدّة الفعل، بَلِ وإلى حَقِيقة انه يقع فى الزمِنَ الحاضر. وهذا السياق يُحدد المعنى. لقد ثار جدلِ حول المعنى الّذِي تضمِنَته ثلاثة نصوص. فالْبَعْضَ يفهم يرى الملك أغْرِيبَاسُ فى أع ٢٦: ٢٨ كان عَلَى قيد شعرة مَنْ الإِيمَانّ. وآخرون يُصرون عَلَى انِ ماقالَهُ أغريباس يشير فحَسَبَ إلى مدى بعده عَنْ أتخاذ هذه الخطوة، كمَا لو كان يقول: "أبقليل مَنْ الوقت تُريد ان تجعل مِني مسيحياً؟ (رج ت. ي، وكذا الحاشية). وهذه الترجمة تحظى بشبه إجماع [رج ت.ع.م؛ ت. ي؛ ت. م]. وعَلَى إية حال، لقد وجد أغريباس نفسه فى معضلة، فلو قال إنه يرفض الأنْبِيَاءَ (٢٦: ٢٧)، فسوف يُساء إلى سمعته الأرثوذوكسية. غير انه إذا ما وافق عَلَى رأي بُولُسَ، فَإنَّهُ سيدرك انه قد تم خداعه ليتوافق بوضع يؤيد فِيه بُولُسَ علانية.

يعترف بُولُسَ فى ٢كو ٥: ١١؛ غل١: ١٠ بانه مضطر للدفاع عَنْ نفسه ضِدّ الإدّعاءات الزائفة التي تتهمة بها السلطات. وفى ٢كو ٥: ١١ يقول: "فَإذْ نَحْنُ عَالِمُونَ مَخَافَةَ الرَّبِّ نُقْنِعُ النَّاسَ". ويتساءل فى غل ١: ١٠ "أَفَأَسْتَعْطِفُ الآنَ النَّاسَ أَم اللهَ؟". والرسول فى هاتين الفقرتين، يُنبّر عَلَى حَقِيقة انه يكافح مَنْ أجَل إقناع النّاسَ بالمجادلة وليس ذلك مرده أنه أمرضرورى لسلطته الشخصية، بَلِ مَنْ أجل الإِنْجِيلِ.

(جـ) الفعل فى زمِنَ المستقبل المعلوم يأتي قريباً مَنْ صيغة الماضي البسيط ليُقصد به الإقناع. أيضاً يُصد به الطمأنة، حيث يبدو الفكر الفاسد فِي خلفِية مت ٢٨: ١٤. فِى ١يو ٣: ١٩ ("وَبِهَذَا نَعْرِفُ أَنَّنَا مِنَ الْحَقِّ وَنُسَكِّنُ [*peisomen*] قُلُوبَنَا قُدَّامَهُ") وهو موضوع يتعلق بالمعرفة الشخصية الحَقِه. فالموضوع ذو شقّين. فمِنَ ناحيِة، إنه موضوع ما إذا كنا فى الحَقِ أم لا، الأمر الّذِي يظهر عَلَى أسَاس وجود المَحَبّةِ فى العمل أم لا. وعَلَى صعيد آخرَ، إنه موضوع يتعلق بما إذا كان الله سيدِيننا. إن هاتين النقطتين ليستا متوازيتين ببساطة. فهؤلاء الّذِينَ هِم إلِي جانب الحَقّ فحَسَبَ، لا يزال بمقدروهم أن يدينوا انفسهم امام الله، عَلى الرغم مَنْ أن هَذَا لَيْسَ هُوَ ما سيحدث بالضرورة (قا؛ ٣: ٢١). فإذا كان المرء قد ساقه قَلْبه إليه، عليه (أوعليها) مع ذلك أن يعيد تأكيد ذلك أمام الله. لأن معرفة اللهُ أفضل مَنْ معرفتنا، لَيْسَ فِيما يتعلق بالاثم فقط، بَلِ وكذلك بالنسبة لما خلقه حديثاً فِينا.

٢. الفعل *peithomai* فِي المبني للمتوسط وَ المجهول الصيغة معلوم المعنى فِي المبني للمجهول يُشدد عَلَى نتيجة ومحصلّة كون المرء قد تأثر. وهذا ينطبق عَلَى زمِنَ الماضي البسيط غير التام وَ المستقبل،والذي يرد فقط فى كتابات لو فى ع. ج. (أ) يرد الماضي البسيط ٣مرات. ويبين أع ١٧: ٤ نجاح تَعْلِيمَ بُولسَ فى مجمع تسالونيكى (قا؛ ١٧: ٢)، فى حين ٥: ٤٠ يُشير إلى أن مجمع القادة الْيَهُود أقتنع بكلام غمالائيل. ويستخدم لوقا نفس صيغة الفعل فى كلتا الفقرتين وفى ٢٣: ٢١ تحذير مَنِ الأنقياد وراء النصيحة الزائفة. وفِي حالة النصب التي تكون فِيها الْكَلمة مفعول به غير مباشر تتبع الفعل الّذِي يُشير إلى أشخاص يُمارسون التأثير فى السامعين. وفِيما يلى المعانى المختلفة: ان يغريك أحد، أن تنقاد إلى لفعل شيء ما (قا؛ ٢٣: ٢١) أن تسمع إلى (بمعنى الطاعة).

(ب) وعَلَى غرار ذلك، فإن الفعل غير التام، يعنى يبالى بـ، يلتفت إلى كلمات أو أفعال شخص ما متأثراً بها. وطبقاً لـ أع ٢٧: ١١ فالقائد الروماني كان "يَنْقَادُ إِلَى" رُبَّانِ السَّفِينَةِ وَإِلَى صَاحِبِهَا أَكْثَرَ "مِمَّا إِلَى قَوْلِ" بُولسَ. وفى إشارة إلى سلوك الْيَهُود الرومانين، فإن أع ٢٨: ٢٤ تعبر عَنْ العكس "فَاقْتَنَعَ [*epeithonto*] بَعْضُهُمْ بِمَا قِيلَ وَبَعْضُهُمْ لَمْ يُؤْمِنُوا [*ēpistoun*]". *peithomai* هنا لَهُا معنى يؤمِنَ (بما قالَهُ بُولسَ). كمَا أن الفعل يمكن أن يعنى أيضاً أتباع قائد ما، كمَا كان الأمر فى حالة ثُودَاسُ وَ يَهُوذَا الْجَلِيلِيُّ (٥: ٣٦-٣٧).

(جـ) وفى الفقرة الوحيدة التي جاءت فِيها كَلِمَةِ *peithomai* فى صيغة المستقبل (لو١٦: ٣١) كانت بمعنى "صَدّقَ": "إِنْ كَانُوا لاَ يَسْمَعُونَ مِنْ مُوسَى وَالأَنْبِيَاءِ وَلاَ إِنْ قَامَ وَاحِدٌ مِنَ الأَمْوَاتِ يُصَدِّقُونَ". فى حين أن بُولسَ يسعى فى أع ان يُقنع الْيَهُود بحجج يقبلَهُا أي يهودى، نجد أن لو ١٦: ٣١ يُعبّر عن النتيجة الطبيعية، بأنه حين تُرفض الموافقة عَلى حجة كهذه فإن لا يمكن لشئ أن يُقنع مثل هَذَا الشخص.

(د) صيغة المضارع فى أع ٢١: ١٤؛ ٢٦: ٢٦ لَيْسَ لَهُا أي معزى لاهوتى مُعيّن، حيث تعني ببساطة أنْ يكون مقتنعاً، وفى عب ١٣: ١٨ ("لأنّنَا نَثِقُ"). وفى مواضع أخرى تعني الطاعة أو الإتباع (غل ٥: ٧؛ عب ١٣: ١٧؛ يع ٣:٣). وفى رو ٢: ٨ لاَ يُطَاوِعُ (← *apeitheō*، ستذكر لاحَقِاً) الحَقِ، مِنهم أن ذلك ترتب عَلَى الخضوع للإثم، الّذِي يمحوه الإيمَانّ. لكن حيث أنّ هناك إعتبار مُجدّد لعصيان الشريعة، لاَ بُدّ وأن يتبع ذلك عدم إطاعة الحَقِ بالضرورة (قا؛ غل ٥: ٧، *peismonē* سترد لاحَقِاً).

(هـ) يدل الفعل التام دائماً عَلَى حالة تمت فِيها بالفعل عملية الفحص والوزن، وتم الوصول إلى قناعة راسخة (قا؛ لو ٢٠: ٦؛ رو ٨: ٣٨؛ ١٤: ١٤؛ ١٥: ١٤؛ ٢تي ١: ٥، ١٢؛ عب ٦: ٩). وهذا يمكن أن يشير إلِى القناعات فِيما يتعلق بالحَقِائق أو النّاسَ، وكذلك إلى اليقين الشامل الّذِي لا يتزعزع الّذِي تم التوصل إليه بالإِيمَانّ (رو ٨: ٣٨-٣٩).

٣. الفعل التام الثاني *pepoitha* مع الحرف *epi* أو *en* يعنى دائماً: يعتمد عَلَى، يأتمِنَ، يضع ثقته فى. وهى تُشير إلى قناعة عَلَى أسَاس المزيد مَنْ الفكر والعمل. وهكذا يمكن أن تشير إلى ثِقَةُ الإِنْسَانُ عَلى أسَاس بره، أو جسدة (لو ١٨: ٩؛ ٢كو ١: ٩؛ فِي ٣: ٣-٤). غير أنها يمكن أن تشير أيضاً إلى إحساس طيب بالثِقَةّ التي يمكن ان نوليها لشخص ما. وهكذا عبّر بُولسَ عَنْ ثقته فى الْكَنِيسَةُ (٢كو ٢: ٣؛ ٢تس ٣: ٤ "بالرّبّ"؛ قا؛ غل ٥: ١٠؛ فِي ١: ٢٥؛ ٢: ٢٤). ومع ذلك، فإن الفعل فى الفقرتين السابقتين يمكن أن يُفهم فى علاقته بـ *hoti* التالية ولذلك- وكما فِي فقرات أخرى *pepoitha hoti* يمكن ترجمتها إلى "أن يكون عَلَى ثِقَةّ بـ او فِي"، حيث *epi* مثل *en* فى غل ٥: ١٠ تعني "نظراً لـ". وهكذا فإن الثِقَةّ لا تشير إلى الأشخاص بقدر ماتشير إلى الظروف التي دبرها الله والتى حملت بُولسَ عَلَى "الثِقَةّ بالرّبّ" مثل أمانة اللهُ فِي إكمال العمل الّذِي كان قد بدأه. عَلَى أي حال، فإن الثِقَةّ فِي النهاية إنما هى فِي الرّبّ نفسه.

والثِقَةّ يُعبر عنها أيضاً بصيغ *pepoitha* متبوعة بالمصدر. "إِنْ وَثِقَ أَحَدٌ بِنَفْسِهِ [*pepoithen*] أَنَّهُ لِلْمَسِيحِ، فَلْيَحْسِبْ هَذَا أَيْضاً مِنْ نَفْسِهِ: أَنَّهُ كَمَا هُوَ لِلْمَسِيحِ [*einai* + مُضاف إليه]، كَذَلِكَ نَحْنُ أَيْضاً لِلْمَسِيحِ!" (٢كو١٠: ٧، قا؛ رو ٢: ١٩). وحين تكون متبوعة بحالة نصب تكون فِيها الْكَلِمة مفعول غير مباشر، فإن الفعل يعنى ببساطة يثق، يؤمِنَ بـ (فى ١: ١٤؛ فلم٢١). واستئمان الإِنْسَانُ اللهُ عَلَى نفسه، وهى السمة الغالبة للمزامير، لاتجد تعبيراً مباشراً عنها إلاّ فى الأقتباسات مَنْ ع. ق وطبُقت عَلِي يَسُوعَ (رج مت ٢٧: ٤٣؛ عب ٢: ١٣؛ قا؛ إش ٨: ١٧). والثِقَةّ فِي الله الآن تتوافق مع الإِيمَانّ بالْمَسِيحِ يَسُوعَ. وهذا ينطبق أيضاً عَلَى ٢كو ١: ٩، حيث الاتكال عَلَى الله الّذِي يقيم مَنْ الأمْوَاتِ تنجم عَنْ الإِيمَانّ بالْمَسِيحِ المُقام.

٤. الاسم *pepoithēsis*، ثِقَةّ، يحمل نفس المعنى فى (فِي ٣: ٤ مثل الفعل المتكرر فى ٣: ٣-٤) وهذا أيضاً مرتبط بـ *en sarki* "عَلَى الْجَسَدِ"، ويشير إلى الثِقَةّ فى الذات والتى تتولد عَنْ حفظ النّامُوسِ. ومِنَ ناحية أخرى تشير ٢كو ٣: ٤ إلى الاتكال الّذِي ينجم عَنْ المهمة الرسولية (قا؛ ٣: ٥-٦) والتى حملت بُولسَ عَلِي أن يصف كَنِيسَةُ كورنثوس عَلَى انها خطاب تزكية كتبه رُوحَ اللهُ عَلَى قلوب لحمية (٣:

٣) والثِّقةُ فِي البشر (٨: ٢٢)، حيث حرف الجر *eis* استخدم كـ"في"، قا؛ غل ٥: ١٠) قد وُضعت فِي سياق الثِّقة فى الله (*pros ton theon*؛ ٢كو ٣: ٤) فِي حين أن الثِّقة التي عُبر عنها فِي ١: ١٥، يتوجب أن تُفهم عَلَى ضوء الرجاء ١: ١٣-١٤، والثِّقة المذكورة فِي ١٠: ٢ تجد جذورها فِي مهمة بُولس كرسول (انظر التعليق عَلَى ٣: ٤ آنفاً)، الأمر الذِي مكّنه مَنْ أن يجازف بالدخول فى صراع عنيف مع أناس معينين. وهذه الجراءة فِي القدوم إلى الله حُددت أيضاً بعبارة "عَنْ ثِقَة".

٥. وثمة سؤال يتعلق بالزمن فِي ١كو ٢: ٤ مَنْ ناحية ما إذا كان بُولس قد استخدم الصفة *peithos* (المُقْنِع) أم الاسم *peithō* (إقناع). ومعنى النص يظل كَمَا هُوَ فى كلا الحالتين، لأن بُولس يذكر بوضوح أن الكورنثوسين لم يؤمِنوا كنتيجة للحكمة الإِنسَانيَّة وأساليب إقناعها. وهذه الأخيرة وُضعت فى كو ٢: ٤ بأنها *pithanologia* (بِكَلَامٍ مَلِقٍ) يخدع به النَّاس.

٦. الاسم *peismonē* فى غل ٥: ٨ ("مُطَاوَعَةُ") ربما يُفهم بفاعلية فى علاقته بـ *peithō*. غير أنه ربما يكون هنا أسلوب توريه باستخدام كَلِمَةِ *peithesthai* فى الآية السابقة، والتي تعني "فَمَنْ صَدَّكُمْ حَتَّى لاَ تُطَاوِعُوا لِلْحَقِّ؟" و"هذِهِ الْمُطَاوَعَةُ لَيْسَتْ مِنَ الَّذِي دَعَاكُمْ". ونتيجة هذه الْمُطَاوَعَةُ التي لم تأت مَنْ الله ستكون أن الغلاطيين لن يسمحوا لأنفسهم بعد أن يطاوعوا الحَقّ.

٧. الفعل *peitharcheō* (يطيع) استخدم لإطاعة الله (أع ٥: ٢٩)، وإطاعة أناس آخرين (٢٧: ٢١) قا؛ *peithomai* فى ٢٧: ١١) وفى تي ٣: ١، وُصف بأنه خضوع للرياسات والسلاطين.

٨. (أ) *apeithēs* (مُعَانِداً) يرد فى أع ٢٦: ١٩ فى صيغة سلبية مُشددة ترمي إلى التركيز عَلَى طاعة بُولس"مِنْ ثَمَّ أَيُّهَا الْمَلِكُ أَغْرِيبَاسُ لَمْ أَكُنْ مُعَانِداً لِلرُّؤْيَا السَّمَاوِيَّةِ" وفى رو ١: ٣٠؛ ٢تي ٣: ٢ تَأتِي الْكَلِمة فى قوائم النقائص مرتبطة بعدم إطاعة (عصيان) الوالدين.

(ب) فى كُلّ الفقرات الأخرى التي حددت فى كَلِمَةِ *apeithēs* (عصيان)، والفعل *apeitheō* (يكون عاصِي)، يوحى السياق بعدم إطاعة الله، وفى معظم الحالات يأتي متعارضاً للإيمَانُ. وهذا هُو معنى سب (قا؛ لو ١: ١٧، حيث تتحدث هذه الفقرة عَنْ إرسال إيليَّا "لِيَرُدَّ قُلُوبَ الآبَاءِ إِلَى الأَبْنَاءِ وَالْعُصَاةَ إِلَى فِكْرِ الأَبْرَارِ"، قا؛ مل ٤: ٦). ونجد لَهَا مثالاً فى يو٣: ٣٦؛ أع ١٤: ٢٠؛ ١٩: ٩ (إنكار الْيَهُود)؛ رو ١٥: ٣١؛ اف ٢: ٢؛ ٥: ٦ (قا؛ "أَبْنَاءِ الْمَعْصِيَةِ"، أي غير المَسِيحيين مع "أَوْلاَدَ نُور" ٥: ٨)، وَ تي ١: ١٦. وقُدم استخدم مميز فى الطَّرِيقَة التي وُصف بهاَ العصيان فِى ١بط عَلَى أنه عدم إطاعة للكَلِمَة أو الإِنْجِيلِ (٢: ٨؛ ٣: ١؛ ٤: ١٧). كَمَا تتحدث أيضاً عَنْ الطاعة المعيبة التي اتسم بها النَّاس قبل الطوفان، عَلَى الرغم مَنْ أناة الله معهم (٣: ٢٠).

وتقدم عب ٣: ١٨؛ ٤: ٦ لِلْمَسِيحِين (قا؛ ٤: ١١) سلوك الإِسْرَائِيلِيِّين فى الْبَرِّيَة كمثال للتحذير. فأولئك الَّذِينَ سدوا أذانهم عَنْ سماع أوامر الله بالنسبَةُ للوقت الحاضر سوف يحزنون، ذلك أنهم ليسوا مستعدين لتسلم المستقبل مَنْ يدى الله بإيمَانٌ كامل. وبالإيمَانٌ لم تكن راحاب الزانية مثل العصاة فى مدينة أريحا، ولم تهلك معهم (١١: ٣١) والأُمَمِيون المسحيين كانوا سابقاً عصاة (رو ١١: ٣٠؛ قا؛ تي ٣: ٣) أَمَا الآن، وبسبب *apeitheia* "عصيان" إِسْرَائِيلَ الَّذِي أدى شعب عهد الله ككل إلى عزوفهم عَنْ الدخول فى عهد جديد فى يَسُوعَ الْمَسِيح (قا؛ رو ١٠: ٢١) وقد رُحم الأُمَمِيون. وقد تعاظم عناد إِسْرَائِيلَ عَلَى مقاومتهم الرحمة التي قُدمت للأمم (١١: ٣١) ولكنهم بدروهم، ومِنَ خلال كُلّ هذا، قد يُرحمون الآن.

ذروة المجادلة فى رو ٩-١١تبين أن هَذا الأفتقار إلى الثِّقةَ والطاعة والإِيمَانُ وقبول مشيئة الله، تُشكل الموقف العادى للجنس البشري (١١: ٣٢). والله وحده القادر أن يخلصنا بأن يرحمنَا ويهبنا الإِيمَانُ.

انظر أيضاً *pistis*، إِيمَانٌ (٤٤١١).

٤٢٧٧ πεινάω، πεινάω، (*peinaō*)، جوع (٤٢٧٧)؛ διψάω، (*dipsaō*)، يعطش (١٤٩٨)؛ δίψος، (*dipsos*)، عطش (١٤٩٩)؛ λιμός، (*limos*)، جوع، مجاعة (٣٣٥٠).

ث ق& ع ق. (أ) مدى معنى الْكَلِمات المذكورة عالية لايقتصر عَلَى الجوع أوالعطش الجَسَدِي، بَلِ يمتد ليشمل الْحَيَاةُ الثقافية والرّوحِية. وهي تُعبّر عَنْ الإشتياق إلى شئ عاطفي بدونه لا يستطيع الإِنْسَانُ الْحَيَاةُ، مثل: الْحُرِّيَّة، الشرف، الشهرة، الثروة، الإطراء، الأستنارة. والجوع والعطش كثيراً يكونان صنوين لا يفترقان.

(ب) لقد نسب الأقدمون المجاعة إلى غضب الآلِهَة. هكذا أفترض أن آلِهَة النبات كان عليها أن تضمنَ توفير الطعام. وفى الديانات السرية القديمة كانت آلِهَة الخصوبة هذه تُشبع جوع النَّاسَ وتعطشهم للحصول عَلَى الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّة. وكانت مهمة الحُكّام (مثل؛ الفراعنة فى مِصْرَ) أن تحمى رعاياها مَنْ الجوع. بيد أنه فِي كُلّ حالة جوع وعطش كان يستتبعها إلتزام بمساعدة كُلّ مَنْ كان فِي حاجة.

(جـ) حاول الفلاسفة اليونانيون، بصفة عامة، إفهام أتباعهم أن يُحرروا أنفسهم مَنْ عبودية الاحتياجات الْجَسَدِية. وعَلَي ذلك كان الرواقيون يسعون إلى أن يبعدوا أنفسهم عَنْ تَقَلُّبات الْحَيَاةُ وذلك عَنْ طريق ممارسة التقشف، وكان الغنوسيون يعملونَ عَلَى تحرير أنفسهم مَنْ الارتباط الحسي بالعالم وكانت وسيلتهم فِي ذلك إنكار الْجَسَدِ بغية الوصول إلى عالم الرُّوحِ.

٢. فى حين أن كُلّ مَنْ *peinaō* وَ *dipsaō* أو *dipsos* ترد حوالي ٥٠ مرة فى سب، إلاّ أن *limos* ترد أكثر مَنْ مائة مرة. والجوع والعطش هما أكثر أشكال الحاجة سوءاً، ومِنَ بين هاتين الحاجتين العطش هُوَ الأكثر قسوة ولاسيما فى بلاد الشرق المُشبعة بالشمس. ومِنَ بين أسباب العطش عدم سقوط الأمطار وما ينجم عَنْ ذلك مَنْ ضياع المحصول (امل ١٧: ١)، ولذلك بوسع المرء أن يتكلم عَنْ عطش الأرض. والجوع والعطش مرتبطان أيضاً بالحروب، أو التيهان فِي الْبَرِّيَة (مز ١٠٧: ٥)، والتسيّب (أم ١٩: ١٥)، خاصة الابتعاد عَنْ الله (مز ٣٤: ١٠؛ إش ٦٥: ١٣، سي ٤٠: ٩). فالله يستخدم الجوع والعطش كعقاب وكوسيلة لإذلال الكفرة الَّذِينَ يتحدون الله (تث ٣٢: ٢٤؛ ٢صم ٢٤: ١٣؛ حز ٥: ١٥-١٦).

أثناء أزمنة المجاعة إتجهت إِسْرَائِيلَ إلى مِصْرَ، الأكثر خُصوبة، طلباً للعون (تك ١٢: ١٠؛ أع ٤١: ٥٣- ٥٧؛ ٤٢: ١- ٥). لكنه فِي مثل هذه الأوقات مَنْ الحاجة (أثناء كُلّ مَنْ التيه فِي الْبَرِّيَة، وفِي أَرْض كنعان) تعلمت إِسْرَائِيلَ أن الله وحده هُوَ مخلصها الحَقِيقي مَنْ الحاجة (خر ١٦: ٣-١٨؛ ١٧: ٣-٧؛ قا؛ امل ٨: ٣٧-٤٠). وَ يهوه هُوَ سبب عودة الجياع لحالة الفقير المُعوز (١صم ٢: ٥). فالدَّيْنُونَة واضحة عَلَى المتحمين، وأعطى وعد الخلاص للجائعين (مز ١٠٧: ٣٦-٤٢؛ ١٤٦: ٧؛ إش ٦٥: ١٣). اللهُ يَطْلُبُ مَنْ اتقيائه أن يتخذوا موقفاً مماثلاً تجاه الفقراء (٥٨: ٧، ١٠؛ حز ١٨: ٧، ١٦)، بَلِ ولا يجب أغفال إطعام الفقير حَتَّى لوكان مَنْ الأعداء (أم ٢٥: ٢١).

٣. (أ) فئة هذه الْكَلِمة تُستخدم، مَنْ حين لآخر، مجازياً للعطش إلى الله (مز ٤٢: ٢؛ ٣٦: ٤؛ ١٤٣: ٦) والسعى فى طلب الحكمة (سي ٥١: ٢٤). وفى عا ٨: ١١-١٣ يتحدث النبى عَنْ الجوع إلى كَلِمَةِ الله إلي جانب حديثه عَنْ المجاعة الفعلية. وبوسع الله فى النهاية أن يحجب كُلّ شئ كدينونة. والعديد مَنْ الفقرات التي قصد بها الشعب اليهودى أثناء السبي البابلي كان لَهُا مغزى معين. فعَلَى الرغم مَنْ إحباطهم (إش ٤٠: ٢٧-٣١)، ومعاناتهم الفقر(٤١: ١٧-١٨؛ ٤٩: ٩-١٠؛ ٥٥: ١٠) فإن الله سيسمح لَهُم بالعودة إلى موطنهم محولاً الطَّرِيقَ الوعر عبر

الصحراء إلى واحة غناء أثناء رحلة العودة (٤١: ١٨؛ ٤٣: ٢٠؛ ٤٨: ٢١) كَمَا يحول أَرْضَ بلادهم القاحلة إلى جنة للخلاص (حز ٣٤: ٢٩، قا؛ إش ٣٥: ١و ٦-٧) وهذا الخير المادي ضِمنَ فكرة الخلاص (٤٤: ٣؛ إر ٣١: ١٢= سب ٣٨: ١٢٠).

(ب) فى مزسل ٥: ١-١٢؛ ١٠-١-٦؛ ١٣: ٧-١٠ استُخدم الجوع والعطش كحوفز لحفظ النَّامُوسِ.

ع ج *peinaō* ترد ٢٣مرة فى ع. ج، غالباً فى الأناجيل الأزائية (ولاسيما مت) و*dipsaō* ترد ١٦ مرة، و*limos* ترد ١٢مرة. وفِي كُلّ مَنْ العهدين القديم والجديد تأخذ إحتياجات البشر المادية بطريقة جدّية . لكن ليست المعدة فقط هى التي تَحْتَاج إلى الشبع بَلِ الشخص بكَليته يحتاج إلى ذلك. ومظاهر الخير الخارجية والخلاص الداخلي يرتبطان بشكل وثيق. وهذا يُفسّر حَقِيقَة أن الكثير مَنْ أقول ع. ج عَنْ الجوع والعطش يكتنفها غموض غريب، حَتّى يكاد يكون مَنْ غير المستطاع التمييز بين ما هُوَ حرفِي مِنْها ، وما هُوَ مجازي.

١. وعَلَى غرار ع. ق، يتكلم ع. ج عَنْ المجاعات (لو ٤: ٢٥؛ أع ٧: ١١) والمجاعات مَنْ بين الفظائع المرتبطة بانقضاء الدهر (مت ٢٤: ٧؛ رو ٦: ٨؛ ١٨: ٨)، وكانت ضِمنَ الإجراء الخاصة للمساعدة فِي الأوقات التي تطلّبت ذلك (أع ١١: ٢٨) والجوع قد يدفع الإِنْسَانُ إلى التجديد، حيث أن الأسئلة المتعلقة بالطعام تتولد عنها أسئلة تتعلق بالإيمَانٌ (لو ١٥: ١٤، ١٧).

٢. (أ) يُصوّر لو- عَلَى نحو الخصوص- يَسُوعَ كنصير الفقير والجائع (لو ١: ٥٣؛ ٦: ٢١) إذا كان يعرف الجوع فى أوسع معانيه. وَ يتوجب عَلَى المؤمنين ألا يخافوا الجوع، لأن الله فِي النظام الوشيك سيتنوب عَنْ المعوزين. وهكذا، طوّبهم يَسُوعَ بالفعل عَلَى مدى يوم الرّبِ الآتي. وبالنسبة لأولئك الّذِينَ لَيْسَ بمقدروهم أن يتوقعوا شَيْئاً مَنْ هَذَا العالم، ومِنَ ثم يجعلون كُلّ رجائهم فِي الله، فلن يعانون مَنْ الجوع بعد (٦: ٢١) ومع ذلك لا يُوجد وعد لأولئك الّذِينَ لم تكن تشبعهم إلاّ الأمُورِ الدنيوية. وبدلاً مَنْ الوعد تم وعيدهم بأنهم سيشبعون حزناً وبكاء (٦: ٢٥).

(ب) وعَلَى النقيض مَنْ لو، نجد أن التطويبات فى مت ٥: ٦ يُفهم الجوع عَلَى أنه "جوع وعطش إلى البِرّ". تطلع إلى أن يكون الإِنْسَانُ مستقيماً أمام الله ويحيا حَيَاةِ البِرّ (قا؛ ٦: ١٠). فالْجِيَاع هم عَلَى شاكلة الّذِينَ يؤمنون، ويتطلعون إلَى مَلَكُوتِ الله (٦: ٣٣). والوعد بأنهم سيشبعون يبدأ بمجئ يَسُوعَ ويستمر إلى أن يكون لَهُم كُلّ شئ آخَرَ.

(جـ) الجوع والعطش فى كتابات يوحنا لَهُما معنى مزدوج. فالعطش الطبيعي (يو ٤: ١٣) والجوع الْجَسَدِي (٦: ١-١٣)، يُشيران إلى التطلع إلى الْحَيَاةُ بصفة عامة. واستغل يَسُوعَ هَذَا التطلع كي يبيّن أن الشبع لا يوجد إلا فِيه هُوَ، لأنه مُعطِي الْحَيَاةُ (٤: ١٤-١٥؛ ٦: ٣٥؛ ٧: ٣٧). غير أن كُلّ ماتم الوعد به فى كُلّ هذه الأقوال عَنْ الشبع مَنْ الجوع والعطش لن يتحَقّق بالكامل إلاّ فى عالم الله الجديد، حيث ستنتهى كل الاحتياجات المادية والرُّوحِية (رؤ ٧: ١٦؛ ٢١: ٦؛ ٢٢: ١٧).

٣. وصف يَسُوعَ نفسه بأن سيعاني الجوع والعطش يُبيّن طبيعته البشرية. فبعد أن صام أربعين يوماً، استغل الشَّيْطَانَ جوع يَسُوعَ لإغوائه فى استخدام سلطانه كابْنَ الله لإشباع حاجته بمعجزة (مت ٤: ٢؛ لو ٤: ٢). وبإطاعة كَلِمَةِ الله وحدها استطاع أن يصمد، لأنهُ "مَكْتُوبٌ: لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ تَخْرُجُ مِنْ فَمِ الله" (مت٤: ٤؛ قا؛ لو ٤: ٤؛ تث ٨: ٣). لقد لعن يَسُوعَ شجرة التينَ لأنها لم تُشبع جوعه بالأكل مَنْ ثمرها (مت ٢١: ١٨-١٩)، ولذلك بين عَنْ طريق استخدام المثال كيف أن اللعنة ستحل عَلَى كُل الّذِينَ لايحملون ثمار الْبِرّ. ولقد عطش يَسُوعَ وهو عَلَى الصليب، عَلَى الرغم مَنْ أنه قدم نفسه بأعتباره الْمَاءِ الحى الّذِي يروي كُلّ عطش (يو ١٩: ٢٨).

٤. شارك التلاميذ يَسُوعَ فى فقره. ودافع عنهم عندما قطفوا سنابل القمح فِي يوم سبت (مت ١٢: ١- ٨؛ مر ٢: ٢٣-٢٨؛ لو ٦: ١- ٥). والجوع والعطش كانا مَنْ بين الأمُورِ التي عاناها بُولُسَ مَنْ أجل الْمَسِيحِ المصلوب، وعَلَى العكس مَنْ أولئك المتحمسين مَنْ أهل كورنثُوس ممِنَ كانوا يعتقدون أنهم يَتَمتّعون بالفعل بكل الأشياء الحسنة الخاصة بالعالم الآتي (١كو ٤: ٨، ١١؛ ٢كو ١١: ٢٧). وفيما كانوا يجتمعون للعبادة، كان هؤلاء المجتمعين القادة لا يبالون بالجياع الّذِينَ بينهم (١كو ١١: ٢١، ٣٤).

لَيْسَ بالضرورة أن يكون الجوع والعطش مَنْ علامات عدم رِضى الله. فقد نبتلى بهما، إلاّ أن ذلك لا يمكن أن يفصلنا عَنْ محبة الله (رو ٨: ٣٥). ومع ذلك، فإذا كان بُولُسَ قد استطاع أن يتغلب عليهما، إلاّ أنه لم يفعل ذلك عَنْ طريق التقشف أو المعرفة الفائقة، بَلِ بالْمَسِيحِ وحده (فى ٤: ١٢).

٥. الجوع والعطش مَنْ المِنَاسبات التي يمكن أن تُمارس فِيها الْمَحَبّةِ. ولقد احتّسب إشباعهما مَنْ بين أعمال الرحمة التي تُعد كأساس للدينونة (مت ٢٥: ٣٥، ٣٧، ٤٢)، والتي يجب أن تتضمنَ حَتّى العدو (رو ١٢: ٢٠). وعلينا أيضاً تذكر أن الْمَسِيحِ نفسه يُقابلنا مُتستراً بين الجياع والعطاش (مت ٢٥: ٣٧، ٤٢).

انظر أيضاً *brōma*، طعام (١١٠٩)؛ *geuomai*، مذاق، يتشارك فِي، يَتَمَتّع بـ، خبرة (١١٧٤)؛ *esthiō*، يأكل (٢٢٦٦)؛ *pinō*، يشرب، شرب (٤٤٠٣).

٤٢٧٨ (*peira*، يحاول [أن يُجرّب]، يتجرب) ← ٤٢٨٠.

٤٢٧٩ (*peirazō*، يحاول، يشرع، يُجرب، يمتحن) ← ٤٢٨٠.

٤٢٨٠ πειρασμός، πειρασμός (*peirasmos*)، تجربة، امْتِحَان، إغراء، إغواء (٤٢٨٠)؛ πεῖρα (*peira*)، يحاول (أن يُجرّبَ)، يشرع (فِي التجربة)، يتجرب (٤٢٧٨)؛ πειράω (*peiraō*)، محاولة، مسعى، يحاول (٤٢٨١)؛ πειράζω (*peirazō*)، يحاول، يشرع، يُجرب، مُجرّب، يمتحن (٤٢٧٩)؛ ἐκπειράζω (*ekpeirazō*)، محاولة، إختبار، امْتِحَان، يمتحن، إغواء (١٧٣٣)؛ ἀπείραστος (*apeirastos*)، غير مُجَرّب، غير مُغري (٥٨٥).

ث ق: الاسم *peira* معناه محاولة، والفعل *peiraō* معناه يختبر، يُجرّب، وهما معاً شكل مُركّز (نادر فِي ث ي). والفعل *peirazō* معناه يجرب شخصاً ما، أو يختبر، وهو مشتق مَنْ *peraō*، ومعناه يدفع عبر فِي المبني للمجهول، أو يمر خلال، أو يناضل ليجتاز، ويعبر عَنْ قصد يتضمنَ إلى حد ما عنصر الإصرار. وهكذا فإن كلمتى *peiraō* و*peirazō* تعطيان المعنى العام للمحاولة أو التَّجْرِبة، وبالنظر إلى الجهد المطلوب، فإن المعنى هُوَ بذل الجهد، أو الكفاح. وعند الإشارة إلى المِنَافسة ضِدّ أشخاص أخرين، فإن الفعل *peiraō*، ولذلك يأتي عادة فِي المبني للمتوسط أو المبني للمجهول ويُقصد به يقيس قوته مُقابل شخص ما، أو يكافح لصَالِح شخص ما، يؤدى إلى التَّجْرِبة (وخاصة بمعنى الأفتقار إلى العفة) وعندئذ يعرف عَنْ طريق التَّجْرِبَة.

وعَلَى غرار الأفعال، فإن الاسم *peira* يعنى محاولة، تُجْرِبة، اختبار، هجوم، خبرة. أمّا *peirasmos* فتعني اختباراً طبياً، علماً بأن كلمتى *ekpeirazō* و*apeirastos* غير موجودتين فى ث ي.

٢. (أ) فى سب تُترجم كُلّ مَنْ *peiraō* ، *peirazō* عَلَى سبيل الحصر بكَلِمَةِ *nāsâ* للفعل (مثلاً؛ تك ٢٢: ١؛ خر ١٥: ٢٥؛ ١٦: ٤؛ إش ٧: ١٢؛ دا ١: ١٢، ١٤) كَمَا ترد هاتان الكَلمتان فى اسفار

الأبوكريفا، وبَعْضَ الكتابات القانونية دون أن يكون لَهُما مرادف عبري (مثل؛ دا ١٢: ١٠؛ طو١٢: ١٤؛ حك ١: ٢؛ ٢: ١٧، ٢٤) وهكذا تَأتِي *ekpeirazō* دائماً كترجمة لـ *nāsâ* فِي صيغة --------(تث ٦: ١٦؛ ٨: ٢، ١٦؛ مز ٧٨: ١٨)؛ فِي حين أن كَلِمَةِ *peirasmos* تَأتِي عادة ترجمة للاسم *massâ* "مَسّة" (خر١٧: ٧؛ تث٤: ٣٤؛ مز٩٥: ٨) وليس لَهُا مرادف عبري فِي سي ٢: ١؛ ٢٧: ٥، ٧؛ ١مك ٢: ٥٢).

(ب) ترد هذه الْكُلّمات بمعناها الدنيوى الخالص: للمحاولة بعمل شيء (تث ٤: ٣٤؛ ٢٨: ٥٦)، يختبر شيء (جا ٢: ١؛ ٧: ٢٣= سب ٧: ٢٤؛ دا ١: ١٢). يمتحن (١مل ١٠: ١) والاسم *peirasmos* يعني الإختبار فى تث ٧: ١٩؛ ٢٩: ٢= سب ٢٩: ٣.

(جـ) فى ع. ق، وبخاصة فِي تث، والتاريخ التثنوي، اصبحت فكرة التُجَرّبة والاختبار مَنْ المفاهِيَم الدينية. (i) قد يختبر يهوهِ شعبه. وقد حُددتَ التزاماتهم نحوه فِي كلمات مثل يخاف الله، يحبه، يعبده، يكون اميناً معه، يستمع لصَوْتَهُ، يطيع كلمته، يسلك بحَسَبَ وصاياه ألخ. وهكذا فَإنَهُ حين يتكلم ع. ق عَنْ أن يهوة يمتحن شعب عهده، فهذا معناه انه جهّز اختباراً ليعرف ما إذا كانوا سيظلون امِنَاء لعهده أمِ لا. والمثال الْكُلَاسيكي هُوَ ما نجده فِي امْتِحَانِ إبراهِيَم، حيث أمر الله إبراهِيَم أن يقدم إسحَقِ ابن الموعد كذبيحة (تك٢٢، بالنسبة لامْتِحَانِات أخرى للأشخاص رج تث ٣٣: ٨ [لاوي]؛ يه ٨: ٢٦ [إسحَقٍ]. أمّا بالنسبة لامْتِحَانِ شعب عهده كلَهُ، فِي خر١٦: ٤، أخبر الرّبّ موسى بقراره أن يمطر خبزاً مَنْ السَمَاءِ لشعبه، وكان عَلَى كُلِّ وَاحِدٌ مِنْهم أن يجمع مايكفيه ليوم وَاحِدٌ فقط وذلك "لامْتَحِنَهُمْ ايَسلكونَ فِي نَامُوسِي ام لا؟" (قا؛ أيضاً؛ ٢٠: ٢٠؛ تث ٨: ٢؛ قض ٢: ٢٢).

(ii) يُشكّل عدم الإيمَانّ والعصيان والتذمر بين شعب اللهُ تحدياً ليهوه، ويضعه موضِع الاختبار. ويجب ملاحظة أنه حين يُشير ع. ق إلى أن إسْرَائِيل تمتحن إلَهُا، فهذه الإشارةِ تكون دائماً إلى يهوه وليس إلى إلَهُ وثنى عَلَى الإطلاق. "تُجَرّبِة اللهُ" هى الطريقَة التي لا يمكن تفسيرها التي وُضعت لسلوك شعب الله. ومع ذلك، فقد وردت، ووصفت فِي فقرات مثل: عد ١٤: ٢٢؛ مز ٧٨: ٤٠- ٤١؛ إش ٧: ١٢؛ مل ٣: ١٥. والمثال التقليدى للإلَهُ المُجرّبه كان فِي "مسة" (التي تُترجمها سب *peirasmos*، يُجرّب) فِي البرية (خر١٧: ٢، ٧؛ تث ٦: ١٦؛ ٩: ٢٢؛ ٣٣: ٨؛ مز ٩٥: ٨-٩؛ وفِي الحالتين الأخيرين ارتبطت مسة بمريبة).

(iii) والامْتِحَانِ الدينِي هُوَ أيضاً شئ يجب عَلَى شعب اللهُ أن يحملَهُ عند الضرورة. وتتضمنَ تث١٣: ١-٥ اعترافاً باحتمالية قيام أنبِيَاءَ كذبة بعملِ عجائب لكى يضلوا الشعب. وعَلَى النَاسَ أن يمتحنوا مثل هؤلاء الأنبِيَاءَ الكذبة، ولايكون ذلك عَنْ طريق التساؤل ما إذا كانت الأعجوبة قد حدثت بالفعل أمِ لا، بَلِ بالتساؤل ما إذا كان تَعْلِيمَهم يتفق مع الوصايا التي أعطاها الله لإسْرَائِيل.

(د) يُشكّل الامْتِحَانِ أحد الطرق التي يُنفّذ بها اللهُ أهداف خلاصه. وأولئك المُجرّبون لا يعرفون- حَتّى بعدئذ - ما إذا كان اللهُ كان يختبرهم وما سبب ذلك، وبقول آخَرَ، فإنهم لا يعرفون إلاّ بعد أن يجتازو الضيقة ويخرجون مِنَها وقد أصبح إيمَانّهم أقوى مما كان، وبعد أن يكونوا قد ثابروا، ونجحوا، وتنقوا، وتأدبوا وتعلموا. وبعد ذلك أصبح إبراهِيَم المثال الّذِي كثيراً مايقتبس عَنْ شخص نجح فِي امْتِحَانِ عظيم (مثل؛ رؤ أب؛ يوب ١٧-١٩). ولقد اختبرت إسْرَائِيل أيضاً الْهَزيمة الناجمة عَنْ الفشلِ فى الامْتِحَانِ، حينما تسبب فشلُهُم فِي أنِ يضلوا ويبتعدوا عَنْ الله. واللهُ هُوَ الْعَامِلِ فِيّ كُلّ شئ، وعَلَى ذلك فهو الّذِي يجرى الامْتِحَانِ. وهو فِي بَعْضَ الأحيان، سيسمح بالطبع للشَيْطَانَ أن يقوم بالتُجَرّبِة (قَا؛ أي ١: ١١-١٢؛ ٢: ٦-٧، ← *diabolos*، إبليس ١٣٣٣).

٣(أ). يُصوّر الأدب الراباني ميل الشَيْطَانَ لأن يكون مُستقلاً فِي دوره كمُجرّب. وقد وُصف بانه رئيس مملكة تقاوم اللهُ، وتحاول أن تحبط أهداف الله الخلاصية وذلك بقيادة النّاسَ إلى الْخَطِيّةِ، واتهامهم أمام اللهُ (مثل؛ تانهوما٤٠ ب؛ سنهدرين ٨٩ ب). وهو فى هَذا يستغل نزعةَ الشر الموجودة بالفعل فى الإنْسَانُ، والتى أصبحت الان البوابة التي مَنْ خلالَهُا تشن التجارب هجماتها (مثل؛ ميشناه. سب ف. بابا باترا، ١٦).

(ب) يُشار بدرجة أكثر شدّة إلى استقلال الشّيْطَانَ فى الأبوكرِيفا، والأسفار الزائفة. والألم والشر يُختبران الآن بشكل قمعى وشيْطانَى بالِغ حَتّى أنه ساد شعور بانه مَنْ غير المِنَاسب أن يُربط بينهما وبين الله باى شكل كان.

ع. ج. يرد الشكل المُركّز *peirazō* فى ع. ج ٣٨مرة. لَيْسَ فِيمايتعلق بتُجَرّبة يَسُوعَ مَنْ الشّيْطَانَ أو خصوم يَسُوعَ فحَسَبَ، بَلِ ولتُجَرّبِة المَسِيحِين ايضاً وفضلاً. هَذا بالإضافة إلى أنِ الكَلمة يُمكن أن تأخذ معنىً علمانياً لمحاولة التُجَرّبِة. *ekpeirazō* استُخدمت ٤ مرات فى (مت ٤: ٧؛ لو ٤: ١٢؛ ١٠: ٢٥؛ ١كو ١٠: ٩)، و*peiraō* وردت مرة وَاحِدٌة (أع ٢٦: ٢١). والصفة الْجَدِيدَة للـ ع. ج هى الصفة الشفوية *apeirastos* (غَيْرُ مُجَرّب، يع ١: ١٣). والاسم *peirasmos*، تُجَرّبة، اختبار، ترد ٢١مرة، و*peira*، "تَجَرّبُ" ترد فقط فى عب ١١: ٢٩، ٣٦.

١. مَنْ أمثلة المعنى العلماني لفئة هذه الْكُلّمة: للمحاولة (عب ١١: ٢٩)، يحصل عَلَى تُجَرّبة (١١: ٣٦)، حاول (أع ٩: ٢٦؛ ١٦: ٧؛ ٢٤: ٦)، وَ اختبار(٢كو ١٣: ٥؛ رؤ ٢: ٢). وهناك اربع فقرات تَحتَوى عَلَى أفكار ع. ق المتعلقة بتُجَرّبِة الله (أع ٥: ٩؛ ١٥: ١٠؛ ١كو١٠: ٩؛ عب ٣: ٨-٩).

٢. يعتمد عالم الأفكار الكامِنَ وراء إستخدام ع. ج لـ *peirasmos* فِي المعنى الديني بصف عامة عَلَى ع. ق. فالمؤمِنَون يُجربون بصفة دائمة كى يرتدوا عَنْ اللهُ. ويتوجب عليهم أن يحموا أنفسهم بالدرع الرُوحِي (أف ٦: ١٠-١٧) ضِدّ هجمات "رَئِيسُ هَذا الْعَالَمِ" (يو١٢: ٣١؛ ١٤: ٣٠؛ ١٦: ١١، قا؛ أف ٢: ٢)، وأن يصْحُوا وَيسْهَرُوا (١بط ٥: ٨) ومُصَلّينَ بِكُلِّ صَلاةٍ وَطِلْبَةٍ كُلّ وَقْتٍ (اف ٦: ١٨). وهكذا فإن الرُوح المتأهبة تسيطر عَلَى الْجَسَدِ الواهن، وعَلَى ذلك فإن البوابة التي تدخلَ مِنَها التجارب الشَيْطَانِية تصبح مُحصّنة وتظل مُغلقة، فلا يمكن لَهُذه التجارب أن تدخلَهُا (مر١٤: ١٥).

وضعف الطبيعة البشرية هُوَ الّذِي يغرينا عَلَى الدخول فِي التُجَرّبِة، وهذا الضعف وُصف أيضاً بالشهوة (*epithymia*، يع ١: ١٤← ٢١٢٣). ولذلك فإن قوة الشَيْطَانَ تطبق علينا مثل الفخ (١تي ٦: ٩). ويستخدم الشَيْطَانَ كُل نوعيات المكائد والحيل لإيقاعنا فِي التُجَرّبِة (١كو ٧: ٥؛ ١تس ٣: ٥). والواقع أن كُل شيء تقريباً يمكن أن يصبح تُجَرّبِة (١كو ١٠: ١٣؛ غل ٦: ١). ويعترف بُولُسُ فِي ٤: ١٤، بأن حالتَه حين وصل إلى غل (مهما كان ذلك، وربما كانت شوكته فى الْجَسَدِ، ٢كو ١٢: ٧) ربما كانِ يُشكل "تُجَرّبِة" لَهُم، لكنهم تغافلوا عنها وقبلوا الرسول "كَمَلاَكٍ مِنَ اللهِ".

٣. أن للمعاناة كمسيحي شكل مَنْ أشكال التُجَرّبِة، غير أن هَذا يُمكن ايضاً أن يشكل علامة للتملذة الحَقِيقية، وعَلَى ذلك يُعد مدعاه للفرح (١بط ١: ٦؛ ٤: ١٢)، ولاسيما حين يعرف المرء، بالرجوع إلى الوراء،وتأمل النماذج العظيمة المُمثّلة فى إبراهِيَم وأيوب- أنه مَنْ الممكن أن يخرج الإنْسَانُ مَنْ التُجَرّبِة مرضياً عنه، وقد أقتنى نفسه بصبره (يع ١: ٢). والله- فِي نهاية التُجَرّبِة - لا يمكن أن يتضح انه عدو، بَلِ الّذِي يكافئ.

ويعقوب- فِي معارضته الشدِيدة لأية محاولة تلقي مسئولية إخفاقات النّاسَ عَلَى الله- يقول إن اللهُ "غَيْرُ مُجَرّب *apeirastos* بِالشُرُورِ

وَهُوَ لاَ يُجَرِّبُ أَحَداً" (يع ١: ١٣)، بَلِ الَّذِي يساعد وينقذ مَنْ التُّجَرِّبة (١كو١٠: ١٣؛ ٢بط ٢: ٩). والسؤال الخاص بأصل التُّجَرِّبة تُرِك مطرُوحاً. وغَايَةُ مانستطيع قولُهُ- وكما ذُكر آيضاً- أن الله يسمح للشَّيْطَانَ أن يُرْسِلَ لنا التجارب التي قد تغرينا عَلَى أن نولى ظورنا لَهُ.

لقد أمر يَسُوعَ تلاميذه "اِسْهَرُوا وَصَلُّوا لِئَلاَّ تَدْخُلُوا فِي تَجْرِبَةٍ" (مر١٤: ٣٨)، وعلمهم أن يصلوا إلى الآب قائلين"وَلاَ تُدْخِلْنَا فِي تَجْرِبَةٍ لَكِنْ نَجِّنَا مِنَ الشِّرِّيرِ" (مت ٦: ١٣). وهنا، إذا طلب مَنْ الله غفران الْخَطَايَا، فمِنَ ثم طَلَب مِنه الا يسمح لأن تدخِل كنيسته فى أي تُجَرِبة شَيْطَانية، قد يكون مَنْ شانها أن تُبعدهم عَنْ الله، وأن ينقذهم مَنْ قوةَ الشرير، وبهذا يسمح لمَلَكوته أن يأتي. والمجئ النهائى لحكم الله لا يمكن عزلَهُ عَنْ المعركة الدائرة الآنِ ضِدّ مملكة المُجرِّب. غير أننا بعون مَنْ الله، بمقدرونا أن نحتمل سَاعَةَ التُّجَرِّبة ونتغلب عليها (رؤ ٢: ١٠؛ ٣: ١٠). وبوسعنا أن نكون عَلَى يقين مَنْ أن مخلصنا يصلى مَنْ أجل فِي أوقات التجارب الشديدة (قا؛ لو ٢٢: ٢٨-٣٤).

٤. (أ) لقد كان يَسُوعَ موضع تُجَرِّبة طوال حياته. وهذا ما تناولَهُ لو عَلَى وجه الخصوص (لو ٤: ١٣، ٢٢، ٢٨)، وَ عب (٢: ١٨؛ ٤: ١٥). ولِهُذا السبب عينه، يمكنه أن يساعد أتباعه حين يقعون فِي تُجَرِّبة. كان يَسُوعَ بلا خطية، ولذلك كان الشَّيْطَانَ يهاجمه فِي أشكال كثيرة، محاول أن يحطم مقاومته. وحين حاول خصومه أن يوقعوا به بواسطة أسئلة ماكره، ولكنهم فشلوا فِي مسعاهم (مت ٢٢: ٣٥؛ مر١٠: ٢؛ ١٢: ١٥؛ لو١٠: ٢؛ يو ٨: ٦). وبسبب التوقعات الزائفة التي كانت رائجة بين الشعب، كان الفريسيون والتلاميذ يحاولون دائماً أن يثنوا يَسُوعَ عَنْ القيام بمهته التي أتى مَنْ أجلَهَا وهم بِذلك كانوا بمثابة تجارب ومعوقات تعترض هدفه، ولكنه ظل خاضعاً لله (مت ١٦: ١؛ مر ٨: ١١؛ لو ١١: ١٦). وفى صِراعه فِي بستان جثسيمانى طلب يَسُوعَ مَنْ الآب أن يبعد عنه هذه الكَأسُ (مر ١٤: ٣٥- ٣٩).

(ب) وطبيعة التجارب الدائمة فِي حَيَاةِ يَسُوعَ يمكن إيجادها فِي قصة التجارب التي سبقت خدمته الجهورية (مت ٤: ١-١١؛ لو ٤: ١-١٣). فالرُّوح قاد يَسُوعَ فِي البرية، حيث جُرّب مَنْ الشَّيْطَانَ. ويذكرنا هَذا المشهدَ باختبار إِسْرَائِيل كابن الله فِي أثناء التيه فِي البرية قبل دخولَهُم أرْضَ الميعاد (قَا؛ تث ٦- ٨). وُيوجد فِي الواقع تشابه بين الأربعين سنة التي قُضيت فِي التيه فِي البرية، والأربعين يوماً التي قضاها يَسُوعَ فِي البرية أيضاً.

(i) التُّجَرِّبة الأولى لم تكن مجرد دعوة للقيام بمعجزة مُذهلة لغَايَةُ شخصية بتحويل الحجارة إلى خبز فحَسَبَ، بَلِ يجب أن يُنظر إليها فى الواقع فى ضوء مواعيد ع.ق عَنْ الكَيْفِية التي دبرها يهوه الطعام لأولاده (قا؛ تث ٢: ٧؛ ٢٨: ١-١٤؛ نح ٩: ٢١؛ مز ٢٣: ١؛ ٣٣: ١٨ -١٩). لقد أعطى الله لشعبه المِنَ والسلوى، بيد أنه ما أن أشبعت احتياجاتهم العاجلة، إلاّ تذمروا عَلَى ما أعطاهم الله، وطلبوا شَيْئاً أفضل (خر ١٦: ٢-١٢؛ عد١١: ٤- ٦، ٣٣- ٣٤؛ ٢١: ٤- ٥؛ تث ٨: ٢-٣؛ ٩: ٢٢؛ ٢٩: ٥؛ مز ٧٨: ١٨- ٢٢، ٢٦-٣٢).

رد يَسُوعَ عَلَى الشَّيْطَانَ بالنسبة للتُجَرِّبة الأولى كان مَنْ فقرة فِي ع. ق تُذكّر بالتيه فِي الصحراء وتقديم يهوه المِنَ لَهُم (تث ٨: ٣؛ قا؛ مت ٤: ٤؛ لو ٤: ٤). ولم تصمد إِسْرَائِيل أمام هذه التُّجَرِّبة، لقد تملكت مِنَهم شهوة الطعام، والسخط، والشك، وعدم الإيمَانّ، والتذمر، وكل ذلك مردّه رغبتهم فِي نوعية مختلفة مَنْ الطعام. كان المُجرّب يريد أن يغوى يَسُوعَ ليرتكب نفس هذه الْخَطِيّةِ. ولم يكن أمراً بلا مغزى أن تسجل العظة عَلَى الجبل القول التالي،"أَمْ أَيُّ إِنْسَانٍ مِنْكُمْ إِذَا سَأَلَهُ ابْنُهُ خُبْزاً يُعْطِيهِ حَجَراً؟" (مت ٧: ٩)

(ii) التُّجَرِّبة الثانية التي ذكرها مت والثالثة فِي لو، كانت مَنْ عَلَى جناح الْهَيْكل (رج؛ pterygion، جناح، طرف، حافة، ٤٧٦٢). وربما تكون خلَفِيتها المواعيد الخاصة بالحماية الإِلَهِيَة لإِسْرَائِيلَ أثناء التيه فِي البرية (مثل؛ خر ١٩: ٤-٦؛ تث ١: ٣١؛ ٣٢: ١٠-١٤). ولكن حماية الله الموعودة لم تكن قاصرةً عَلَى جيل البرية. والْهَيْكل- بغير مِنَازع- هُوَ المكان الَّذِي كان يُتوقع فِيه هذه الحماية، لأن الحضور الإِلَهي كان مركزاً هناك. وكان مكان مُقدّساً لا يمكن انتهاك حرمته (قا؛ ٣٦: ٧-٨؛ ٦١: ٤).

هذ المِنَظور حَقِيقي بشكل خاص مزمور ٩١، والذي ربطه الرابانيون بكل مَنْ الْهَيْكل والتيه فِي البرية. لقد كانت تُجَرّبة الشَّيْطَانَ هذه هى أن يطرح نفسه إلى أسفل (بعد أن أوقفه عَلَى جنَاح الْهَيْكل، وذلك عَلَى أَسَاسِ ماجاء فِي مز ٩١: ١١-١٢: "يُوصِي مَلاَئِكَتَهُ بِكَ فَعَلَى أَيَادِيهِمْ يَحْمِلُونَكَ لِكَيْ لاَ تَصْدِمَ بِحَجَرٍ رِجْلَكَ" (قا؛ مت ٤: ٦؛ لو ٤: ١٠- ١١). ولعل هناك تلاعب بالألفاظ بين كَلِمَةِ "جناح pterygion الْهَيْكل، وعبارة "وَتَحْتَ أَجْنِحَتِهِ [pterygas] تَحْتَمِي" (مز ٩١: ٤). وهذه التُّجَرِّبة لم تكن مجرد طلب، مثل طلب الفريسين أن يعطيهم اية، بَلِ إن الشَّيْطَانَ بالأحرى كان يريد مَنْ يَسُوعَ أن يُجرّب الله، اي أن يَطْلُبُ مَنْ الله آية عَلَى أن الإِلَهُ الحافظ مواعيده التي قطعها فِي العهد.

بيد أن هذه التُّجَرِّبة رُفضت باقتباس (عَلَى غرار سابقه)، مأخوذاً مَنْ تث:"لاَ تُجَرِّبِ الرَّبَّ إِلهَكَ" (مت ٤: ٧؛ لو ٤: ١٢؛ قا؛ تث ٦: ١٦). وأن تُجَرّب الله بهذه الطَرِيقَة معناه أنك تكسر الوَصِيّةِ العظيمة "تُحِبُّ الرَّبَّ إِلَهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُوَّتِكَ" (تث ٦: ٤-٥). لاحظ أنه فِيما بعد، كانت قدرة التلاميذ عَلَى إخراج الشياطِين قد أخذت عَلَى أنها علامة عَلَى أن الله يحترم مواعيده التي وردت فِي مز ٩١، لأن لو ١٠: ١٩ يقتبس مز ٩١: ١٣، حيث اعتُبرت قدرة التلاميذ عَلَى العدو عَلَى أنها تحَقِيق للمزمور، ودليل عَلَى سقوط الشَّيْطَانَ.

(iii) فى التُّجَرِّبة الثالثة (فى مت) أخذ الشَّيْطَانَ يَسُوعَ إلى جبل عال جدا وأراه جَمِيعُ ممالك العالم ومجدها. وقال لَهُ "أُعْطِيكَ هَذِهِ جَمِيعَهَا إِنْ خَرَرْتَ وَسَجَدْتَ لِي"(مت ٤: ٨-٩، قا؛ لو ٤: ٥-٧؛ حيث إنها هنا التُّجَرِّبة الثانية). وهذه الفقرة بها الكثير مما يربطها بـ ع. ق. لقد صعد موسى إلى قمة جبل "الفِسْجَةِ" حيث أراه الرَّبّ أرْضَ الموعد (تث ٣٤: ١-٤). لاحظ أن الجبال فى الكثير مَنْ نصوص ع. ق تكون إما المكان الَّذِي يشهد الوحى (مثل؛ سيناء، خر١٩: ٣؛ ٣٤: ٢-٣) أو لعبادة الأوثان (تث ١٢: ١-٣). يُشدّد تث أيضاً عَلَى أنه لا يجب أن تؤدى ثروات أرْضَ الميعاد إلى أن تُنسي إِسْرَائِيل يهوه وتتبع آلِهَة أخرى (٦: ١٠- ١٢؛ قا؛ ٨: ١٠-٢٠). وهذا تحذير جاء بعد الوَصِيّةِ بأن تحب الرَّبّ أكثر مَنْ كُلِّ شئ، وتسبَق الوَصِيّةِ بالا تُجَرِّبة (٦: ١٦). وهذا الرّبط بـ تث أكدته حَقِيقَة أن يَسُوعَ قاوم تُجَرّبة الشَّيْطَانَ الثالثة باقتباس مَنْ تث ٦: ١٣ "لِلرَّبِّ إِلهِكَ تَسْجُدُ وَإِيَّاهُ وَحْدَهُ تَعْبُدُ" (مت ٤: ١٠؛ قا؛ لو ٤: ٨).

فِيما كان إِسْرَائِيلَ- كابْنَ لله- استسلم لَهُذه التَجَرّبة بعبادة آلِهَة أخري (ومِنَ ثم الشَّيْطَانَ، تث ٣٢: ١٥-١٧)، فإن يَسُوعَ باعتباره ابْنَ الله تغلب عليها بكَلِمَةِ الله الحي، الأمر الَّذِي كان يتوجب عَلَى إِسْرَائِيل أن تعملَهُ. وبرفض يَسُوعَ للوعد الزائف الَّذِي قطعه لَهُ الشَّيْطَانَ بأن يُعطيه كُلّ ثروات الأرْضِ، أصبح قادراً عَلَى الدخول فِي ميراثه الحَقِيقي باعتباره ابْنَ الله، عَلَى الرغم مَنْ هَذا لا يتأتِي إلاّ عَنْ طريق الصليب. وبهذا المعنى يعيش يَسُوعَ بحَسَبَ التطويبة الثالثة. "طُوبَى لِلْوُدَعَاءِ لأَنَّهُمْ يَرِثُونَ الأَرْضَ"(مت ٥:٥). وتحَقِيق الوعد كان عَنْ طريق يختلف عَنْ ذاك الَّذِي تصوّره الشَّيْطَانَ. ومع أن رفض التَّجَرّبة سبب المصاعب والألم ليَسُوعَ، إلاّ أن الأمر فِي النهاية كان هزيمة الشَّيْطَانَ. لاحظ بصفة خاصة ماجاء فِي مت ٤: ١١ "ثُمَّ تَرَكَهُ إِبْلِيسُ وَإِذَا مَلاَئِكَةٌ قَدْ جَاءَتْ فَصَارَتْ تَخْدِمُهُ".

بمقاومة هذه الإغواءات حاز نصراً عَلَى الشَّيْطَانَ، وبهذا جعلٍ مَنَ الممكن لشعبه أن ينال مكاسب هَذَا النصر بأن يرث مواعيد الله. وإذ وضع فِي التَّجْرِبَة الخاصة بممالك العالم كذروة للتجارب، فإن مت رأى النصر هنا فِي ضوء انتصار مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ عَلَى مملكة هَذَا العالم. لاحظ أيضاً كيف ختم هَذَا الإنجيل بكلمات الْمَسِيح المقام التي يتبين أنه أصبح ليَسُوعَ الآن ومِنَ النَاحِيَة الشرعية السلطان الَّذِي وعده به الشَّيْطَانَ خدعة وليس حَقّاً. "دُفِعَ إِلَيَّ كُلُّ سُلْطَانٍ فِي السَّمَاءِ وَعَلَى الأَرْضِ" (مت ٢٨: ١٨). وفِي مر، وعَلَى الرغم مَنْ أن كاتبه لم يصف تجارب يَسُوعَ (١: ١٢- ١٣) إلاّ أنه أفترض أن يَسُوعَ قاوم الشَّيْطَانَ هنا، لأنه فِي كافة أرجاء الإنجيل، أظهر يَسُوعَ سلطانه الكامل عَلَى الشياطين والأرواح النجسة (مثلاً ١: ٢١- ٢٦؛ ٥: ١-٢٠؛ ٩: ١٤- ٢٩).

انظر أيضاً *dokimos*، صدّيق، مُصدّق، أصيل، مُزكى (١٥١١).

٤٢٨١ (*peiraō*، محاولة، مسعى، يحاول) ←٤٢٨٠.

٤٢٨٢ (*peismonē*، إقناع، مطاوعة) ←٤٢٧٥.

٤٢٨٧ (*pempō*، يُرسل) ←٦٩٠.

٤٢٨٨ πένης، πένης (*penēs*)، فقير، مسكين (٤٢٨٨)؛ πενιχρός (*penichros*)، فقير (٤٢٩٣).

ث ق& ع ق. ١. *penēs* في ث ي مرتبطة بـ *ponos*، وتعني عبئاً أو مشقة. وهي تصف الشخص الَّذِي لَيْسَ بمقدوره أن يعيش اتكالاً عَلَى شئ يملكه، ويجب أن يعمل بيديه. ولذلك فإن *penēs* ليست مثل *ptōchos* (← ٤٧٧٧)، والتي تُقال عَنْ الرجلِ المُعدم لدرجة تضطرة إلى أن يكون متسولاً، يحتاج إلى العون. وعَلَى ذلك فإن الـ *penēs* فقير نسبياً، عكس *plousios*، ثري (←*ploutos*، ٤٤٥٨). وهي تُقال عَلَى العَامِلِ الَّذِي يشتغل بيده، والفلاح البسيط. وعَلَى الرغم مَنْ أن الممتلكات كانت تُعد فِي وقت ما أفضل ضمان لحَيَاةُ فاضلة، وأن الفقر *penia*، هُوَ أجذر المخالفات الأخلاقية، إلاّ أن اليونانيين قبلوا أخيراً أن الفقر *penia* يمكن أن يؤدى إلى الفضيلة والتى هى نفس النموذج المثالى الحَقّ فِي الْحَيَاةُ. وَالْحَيَاةُ فِي الفقر يمكن أن تكون حَيَاةٍ ثرية وحرة. ولم تنسب للفقر أية قيمة دينية.

٢. (أ) استُخدمت *penēs* فِي سب حوالى ٧٥ مرة، واستُخدمت *plousios*، ٣مرات (خر ٢٢: ٢٥؛ أم ٢٨: ١٥؛ ٢٩: ٧). وتشير *penēs* عادة إلى المضطهدين أقتصادياً وقانونياً (مثلاً؛ مز ٧٢: ٤، ١٣؛ ٨٦: ١؛ عا ٢: ٦؛ ٤: ١؛ ٥: ١٢؛ ٨: ٤، ٦). وهي في الواقع مرادف لـ *ptōchos*، ولعل ذلك مرجعه أنه بحَسَبِ المفهوم الإِسْرَائِيلِيّ عَنْ الملكِيّة والنظام الأجتماعي، إن الفقر فى النهاية سببه الإثم، وبمعنى آخَرَ، فشل الجماعة فِي إطاعة الله ونَامُوسِه.

(ب) فِي اليهودية الهَلِينية، نجد كُتّاباً مثل فيلو يميلون إلى أتباع معنى *penēs* فِي ث ي (*ptōchos* لا ترد فِي كتبات فِيلو، حَتَّى الاقتباسات التي تظهر فيها فِي سب). وهو لا يفعل هذا، وأنما يستخدم كَلِمَةً أخف وطأة وأكثر أدباً للمسكين، وهكذا يجعل الكتاب المقدس أكثر ملاءمة لآذان الناطقين باليونانية.

ع. ج. يتبع ع. ج فكر ع. ق عَنْ الفقير، ولكنه لايتبع سب مَنْ ناحية أختيار الْكَلِمَات. *penēs* ترد فقط فِي ٢كو ٩: ٩ كاقتباسٍ مَنْ مز ١١٢: ٩؛ أمّا الْكَلِمَة العادية لـ"فقير" فِي ع. ج هِيَ *ptōchos*. أمّا *penichros* فترد فقط فِي لو ٢١: ٢، عَنْ الأرملة عند خزانه الْهَيْكَل والتى مَنَ الجلي أنها كانت مسكينة (وز فِي مر ١٢: ٤٢، تُستخدم *ptōchos*.

انظر أيضاً *ptōchos*، فقير(٤٧٧٧).

٤٢٩١ πενθέω، πενθέω (*pentheō*)، يكون حزيناً، يحزن، ينوح، يندب (٤٢٩)؛ πένθος (*penthos*)، حزن، نوح، حداد (٤٢٩٢).

ث ق& ع ق ١. *pentheō* تعني ينوح أو يندب، وعادة مايُقال عَنْ شخص ما، وَ *penthos* تحمل معنى الندب أو الحداد، وهى تُستخدم بصفة خاصة عَنْ العلامات الخارجية للحداد حين يكون ذلك مَنْ أجل شخص ميت.

٢. فِي سب تعني *pentheō* فعل الحداد عادة كنتيجة بلية تمّت بالفعل او وشيكة الوقوع. ويمكن أستخدامها كتعبير مجازي للجماد مثل التربة، الأرض، أو أجزاء مَنَ المدينة لَحِقَت بها كارثة، أو ستلحَق بها (قا؛ إش ٣: ٢٦؛ ١٩: ٨؛ ٢٤: ٤؛ ٣٣: ٩؛ إر ٤: ٢٨؛ ٢٣: ١٠؛ مرا ٢: ٨؛ هُوَ ٤: ٣). وهى تستُخدم للحداد عَلَى مَوْتِ شخص (تك ٢٣: ٢؛ ٥٠: ٣؛ ٢صم ١٤: ٢؛ ١أخ ٧: ٢٢)، أو بمعنى النوح بصفة عامة (نح ٨: ٩)، أو النواح أثناء غياب شخص محبوب (٢صم ١٣: ٣٧؛ ١٩: ١). وقد استُخدمت فى إش ١٦: ٨ بمعنى ذبول الحَقُول.

يدل الاسم *penthos* عَلَى الحداد "مِنَاحة" (مثلاً؛ تك ٢٧: ٤١؛ ٥٠: ١٠؛ عا ٥: ١٦؛ ٨: ١٠).

ع. ج ١. ترد *pentheō* فِي مت ٩: ١٥بمعنى "ينوح" لغياب أحد الأحباء، وفى مر ١٦: ١٠ عَنْ الَّذِينَ ينوحون لموت الْمَسِيحِ. أمّا بُولُسُ فِيستخدمها للحزن الَّذِي سيشعر به ونواحه حين يعلم أن الْبَعْض لم يتوبوا عَنْ خطاياهم (٢كو ١٢: ٢١). وفى ذكر لو للتطويبات ترد *pentheō* كنقيض لكَلِمَةِ "يضحكون". (لو ٦: ٢٥)، تصف كيف أن الَّذِينَ يضحكون الآن سينوحون أخيراً. والَّذِينَ لايشعرون بالأسف العميق الآن سيختبرون فِي وقت لاحَقّ نتيجة عدم شعورهم بالأسف. أمّا فِي مت ٥: ٤ فتشير *pentheō* إلى الحزن بوجه عام.

فِي رؤ ٨: ١١، ١٥، ١٩) فقد ناح عَلَى دينونة بابل أولئك الَّذِينَ كانوا يتاجرون معهما. والمعنى العميق للخسارة نتيجة دمار مصدر ثروتهم تراه واضحاً فِي رد فعلهُم.

أمّا بُولُسُ ويعقوب فِيستخدمان *pentheō* بمعنى يوازي مفهوم الحزن التقوي أو التوبه. فِي ١كو ٥: ٢، يصف الفعل الحالة التي يجب أن يكون عليها الْمَسِيحِين فى كورنثوس بسبب الفسق المِنْتَشر بينهم. ويصف موقفهم الحالي تجاه رجل زان إذا كانوا "مُنْتَفِخُونَ"، ويشير إلى أنه كان عليهم بالأحرى أن "يَنُوحُوا" بسبب هَذَا الوضع. وينصح يَعْقُوبَ الخطاه بأن "اكْتَئِبُوا وَنُوحُوا وَابْكُوا" كدلالة عَلَى الاتضاع أمام الله (يع ٤: ٩).

٢. يستخدم يَعْقُوبَ الاسم *penthos* فِي يع ٤: ٩ عَلَى غرار الفعل، أي بمعنى الحزن التقوي. وهو يطالب الخطاه أن يقتربوا مَنَ الله، وأن ينقوا أيديهم، ويطهروا قلوبهم ويحولوا ضحكهم إلى "نوح". ويختتم هذه الفقرة بنصحهم أن يتضعوا قدام الرّبِّ فِيرفعهم.

فى رؤ ١٨: ٧-٨، تصف *penthos* الحزن الناجم عَنْ كارثة وخسارة. وسوف تختبر بابل الحزن لدى سقوطها. وعَلَى النقيض مَنْ ذلك تُستخدم الْكَلِمَة فى٢١: ٤ بمعنى الحزن بوجه عام، وانتهاء الحزن سيؤدى إلى الفرح الَّذِي يختبره أولئك الَّذِينَ سيسكنون أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَة.

انظر أيضاً *klaiō*، يبكي (٣٠٨١)؛ *koptō*، في المبني للمعلوم: يقطع، يضرب؛ في المبني للمتوسط: يضرب الصدر، ينوح (٣١٦٤)؛ *lypeō*، أوقع الماً، يحزن، يغتمّ (٣٣٨٢)؛ *brychō*، يصر (١١٠٧)؛ *stenazō*، يتنهد، يئن، آهة (٥١٠٠).

٤٢٩٢ (*penthos*، حزن، نوح، حداد) ←٤٢٩٧.

٤٢٩٣ (*penichros*، فقير) ← ٤٢٨٨.

٤٢٩٧ πέντε، πέντε، (pente)، خمسة (٤٢٩٧).

ع. ج. يأتي الرقم ٥ بشكل عام وطبيعي كرقم دائري لمِنَ يستعملون النظام العشري (مثل؛ مت ٢٥: ٢٠؛ لو ١٢: ٥٢؛ ١٤: ١٩؛ ١٦: ٢٨). ولايُوجد دليل واضح عَلَى أنه يتوجب أن يخلع عَلَى هَذَا الزمِنَ أي معنى مجازي حَتَّى ع. ج. والخمسة أشهر المذكورة في رؤ ٩: ٥، ١٠ هي مجرد فترة محدودة مَنْ التأديب.

٤٣٠٠ πεντηκοστή، πεντηκοστή، (pentēkostē)، (يوم) الخمسين (٤٣٠٠).

ع ق. ١. *pentēcostē* اسم مؤنث شكل رقمي مَنْ *pentēkostos* خمسين الَّذِي يرد فِي ث ي، والأدب اليهودي، وَ الْمَسِيحِي، *hē pentēkostē hēmera*، يوم الخمسين"، إشارة إلى العيد الَّذِي يُحتفل به فِي اليوم الخمسين بعد الفصح (طو ٢: ١؛ ٢مك ١٢: ٣٢). وفي تث ١٦: ١٠ يُسمى "عيد الأسابيع".

عيد الخمسين كان ثاني أكبر عيد في السنة اليهودية، عيد الحصاد، حيث تقدم باكورات حصاد القمح ليهوه الرَّبّ. وكان يُحتفل به بعد سبعة أسابيع مَنْ بدء حصاد الشعير (ومِنْ ثمّ فهو "عيد الأسابيع")، بعد الفصح بخمسين يوماً (ومِنْ ثَمّ "عيد الخمسين")؛ رج خر٢٣: ١٦؛ ٣٤: ٢٢؛ لا ٢٣: ١٥-٢١؛ عد ٢٨: ٢٦-٣١؛ تث ١٦: ٩-١٢).

٢. لقد تطوّر الفكر اليهودي عَنْ يوم الخمسين إثناء فترة قبل وَ بعد يَسُوعَ. في يوب ٦: ١٧-٢٠(حوالي ١٠٠ق.م) كانْ عيد الخمسين عيداً بارزا كعيد تجديد العهد (مَنْ المحتمل أيضاً فِي قمران). وهذا معناه وجود صلة بين يوم الخمسين وعهد سيناء، يُحدد خر ١٩: ١ "الشهر الثالث" (الَّذِي يَتِمّ خلالَهُ الاحتفال بعيد الخمسين) كزمِنَ وصول الإِسْرَائِيلِيون إلى سيناء. ولَهَذا فَإنّهُ فِي الربانية اليهودية صار مرتبطاً بإعطاء الشريعة. بيد أن هذه الرابطة بين يوم الخمسين وسيناء لم توثّق قبل القرن الثاني الميلادي.

ع ج ١. عَلَى الرغم مَنْ أن لو ربما كان للرابطة التي تأسست فِي اليهودية بين عيد الخمسين وإعطاء الشريعة فِي سيناء، إلا أنها لا تلعب أي دور فِي قصته فِي أع ٢، أو فِي أي مكان أخر.

٢. (أ) بالنسبة للجماعة الْمَسِيحِية الأولى. كان يوم الخمسين يعني لَهُم انسكاب الرُّوحِ الْقُدُسِ الَّذِي وعد به الله فِي الأَيّامِ الأَخِيرَةِ. أَمّا الإِعْلانَات الكارزماتية والوجدانية التي عُزِيت للرُوحَ الْقُدُسِ، فكانت مَنْ السمات المميزة لِلْمَسِيحِية الفلسطِينِية والهلينية (قا؛ مت ٣: ١١؛ يو ٧: ٣٨-٣٩؛ أع ٢: ٣٨؛ ٦: ٣-٥؛ ٨: ١٤-١٧؛ ١٠: ٤٤-٤٨؛ ١٩: ١-٧؛ رو ٨: ٩، ١٤-١٥؛ ١كو ١٢: ١٣؛ أف ٤: ٨). ويوم الخمسين (الْعُنصرة) رُأي كتَحْقِيق لـ يؤ ٢: ٢٨ "فِي الأَيّامِ الأَخِيرَةِ" (أع ٢: ١٧). واللغة الّتي جاءت فِي يؤ ٢: ٢٨"أَسْكُبُ" قد تركت بصامتها عَلَى كلام الْمَسِيحِيين الأوائل عَنْ الرُّوحِ الْقُدُسِ (أع ٢: ١٧-١٨، ٣٣؛ ١٠: ٤٥؛ رو ٥: ٥؛ تي ٣: ٦). حَتَّى أن أع ٢٠: ١٦ يُلمّح إلى أن كَنِيسَةُ أُورُشَلِيمَ كانت تَحْتفل بعيد الخمسين كَاحتفال سنوي بانسكاب الرُّوحِ الْقُدُسِ (قا؛ ١كو ١٦: ٨).

(ب) أول عيد مسيحي للخمسين كان أختباراً وجدانياً يتضمنَ رؤية (صوت مثل الريح، ألسنة مَنْ نار) والتكلم بألسنة (أع ٢: ١-١٣). وقد نجم عَنْ ذلك جماعة متحمسة، يربط بين أعضائه ولائهم المشترك لِيَسُوعَ الْمُقام واختبارهم المشترك لِلرُّوحَ الْقُدُسِ (٣: ١٩-٢٠). شكلت قِيَامَةِ يَسُوعَ وموهبة الرُّوحِ الْقُدُسِ بداية حصاد الأيام الأخيرة لِلْقِيَامَةِ النهائية (رو ٨: ٢٣؛ ١كو ١٥: ٢٠، ٢٣). ولاريب أنهم اعتبروا أنفسهم إِسْرَائِيلِ الأخروية (قا؛ مت ١٦: ١٨-١٩؛ ١٩: ٢٨؛ أع ١: ٦، ٢١-٢٢).

لقد اختبر الْمَسِيحِيون الأوائل الرُّوحِ الْقُدُسِ باعتبار- وفي المقام الأول- رُوحَ النبوّة، وفقاً للتوقعات اليهودية (رج يؤ ٢: ٢٨). وكان هَذَا امتياز للكل، وليس لفئة محددة (أع ٢: ١، ٤، ١٧- ١٨، ١٨-٣٩) والعلاقة بينَ يوم الخمسين، وتجديد العهد وإعطاء النّامُوسِ، قد تكون هي التي حفزت المؤمِنِين الأوائل لتفسير اختبارهم للرُوحَ الْقُدُسِ عَلَى أنه تَحْقِيق للوعد بعهد جديد، كنّامُوسِ مَكْتُوبٌ عَلَى قلوبهم (تث ٣٠: ٦؛ إر ٣١: ٣١- ٣٤؛ حز٣٦: ٢٦-٢٧؛ ٣٧: ١٤؛قا؛ ١كو ١١: ٢٥؛ عب ١٠: ١٥- ١٦، ٢٩). بيد أن تداعيات هَذَا الفكر بالنسبة لإيمَانٌ وسلوك مستمرين، لم يكن قد تم إدراكها وتوسيعها حَتَّى بُولُسَ (رو ٢: ٢٨-٢٩؛ ٧: ٦؛ ٢كو ٣: ٤-١٨؛ غل ٣: ١-٤: ٧؛ فِي ٣: ٣؛ كو٢: ١١؛ ١تي ٤: ٨).

(جـ) انسكاب الرُّوحِ الْقُدُسِ نُسب إلى يَسُوعَ المُمجد، كَمَا يُستشف مَنْ نبوات يوحنا المعمدانَ (متَ ٣: ١١؛ أع ١: ٥؛ ١١: ١٦)؛ ومِنَ قبل أع ٢: ٣٣. ومع ذلك فإن العلاقة بين يَسُوعَ المُمجّد والرُّوحِ الْقُدُسِ لم تتعرّض لكثير مَنْ التحليل قبل بُولُسَ ويوحنا.

٣. (أ) كان لوقا ينظر إلى يوم الخمسين عَلَى أنه تَحْقِيق لوعد إِلَهِي (لو ٢٤: ٤٩؛ أع ١: ٤؛ ٢: ٣٣، ٣٨-٣٩). وعَلَى هَذَا فقد كان أيضاً تَحْقِيقاً لوعد تضمنّه عهد الشريعة (٢: ٣٩؛ ٣: ٢٥؛ ١٢: ٢٣ ، ٣٢؛ ٢٦: ٦) حيث كان يوم الخمسين هُوَ يوم إقامة ع. ج. ويرى لو أن يوم الخمسين هُوَ يوم ميلاد الْكَنِيسَةُ (٢: ٣٨، ٤١-٤٧). ورُوحُ يوم الخمسين هُوَ فِي المقام الأول رُوحُ النبوة، الملهِم بالْكَلاَم (٢: ٤، ١٨؛ ٤: ٨، ٣١؛ ٦: ١٠؛ ١٠: ٤٦؛ ١٣: ٩؛ ١٩: ٦).

(ب) يقدم لو أيضاً يوم الخمسين بإعتباره بداية الإرسالية العالمية، كَمَا أنبأ بها يَسُوعَ أع ١: ٨. لقد بدأ الإِنْجِيلِ فِي أُورُشَلِيمَ، ويتفرع إلى اليهودية والسامرة، ثم "إلى أقاصي الأَرْضِ" (لاحظ كيف ينتهي سفر اعمال الرسل فِي روما، عاصمة الأمبراطورية). وهؤلاء الَّذِينَ يشهدون لنتائج انسكاب الرُّوحِ الْقُدُسِ، ويَسْمَعُون الكرازة بالإِنْجِيلِ بواسطة بُطْرُسَ "مِنْ كُلِّ أمّةٍ تَحْتَ السَّمَاءِ" (٢: ٥)، فِي حين أن قائمة الجنسيات الْمُلحَقة تتضمنَ كمّاً هائلاً مَنْ سكان شرقي البحر الأبيض المتوسط (٢: ٩-١١). وقد وُصف الْكَلاَم بالسنة عَلَى أنه اللغات التي كان يتحدث بها هؤلاء الْيَهُود الأجانب (٢: ٤، ٦، ٨، ١١). وأخيراً تُختم عظة بُطْرُسَ بدعوةٍ مفتوحة وعَرْضٍ لِلرُّوحَ الْقُدُسِ الَّذِي وُعد به "وَلِكُلِّ الَّذِينَ عَلَى بُعْدٍ كُلِّ" (٢: ٣٩).

(جـ) يُقلل لوقا مَنْ أهمية البُعد الأخروي للحماسة التي تولدت يوم الخمسين. ذلك أن يوم الخمسين لم يكن معلناً لنهاية حَقْبة، بقدر ما كانْ بشيراً لِحَقْبة جديدة متكاملة مَنْ تاريخ الخلاص. ولقد أصبح ذلك واضحاً لِلغَايَةِ فِي الفرق الْهَائل الَّذِي رآه لوقا بين حَقْبة يَسُوعَ، التي انتهت بظهورات الْقِيَامَةِ والصعود، ويوم الخمسين الَّذِي هُوَ بداية حَقْبة الرُّوحِ الْقُدُسِ. وقد فصلت بين الحَقْبتين فترة قدرها عشرة أيام، لم يأت فِيهاً ذكر يَسُوعَ المقام ولا لِلرُّوحَ الْقُدُسِ الْمُلْهِم، وقد تم اختيار متياس عَنْ طريق القرعة التي كانت تُستخدم فِي الحَقْبة القديمة (أع ١: ٢٦).

٤. فِي يو ٢٠: ٢٢ أحياناً ما يُطلق عليه "يوم الخمسين اليوحناوي"، وليس هَذَا مرده أن يوحنا يعارض التاريخ الَّذِي ذكره لوقا عَنْ انسكاب الرُّوحِ الْقُدُسِ، بَلْ لأنه يرغب فِي إظهار بَعْض السمات اللاهوتية الأخرَى. (أ) يؤكد يوحنا بصفة خاصة عَلَى أن هبة الرُّوحِ الْقُدُسِ لاينبغي الفصل بينها وبين أحداث مَوْتِ يَسُوعَ، وقيامته وصعوده، لأنهاَ كانت النتيجة الفورية المباشرة الناجمة عَنْ "تمجيد يَسُوعَ، و"صعوده" (٦: ٦٢-٦٣؛ ١٩: ٣٠، قا؛ ١٩: ٣٤ مع ٧: ٣٨-٣٩).

(ب) يؤكد يوحنا أيضاً عَلَى الاستمرارية الحالية بين يَسُوعَ والرُّوحِ الْقُدُسِ. فالرُّوحِ الْقُدُسِ هُوَ "المعزي" الآخر (١٤: ١٦- ١٧) والذي بمجيئه يحَقّق وعد يَسُوعَ بأنه سيعود ويعيش فِي تلاميذه (١٤: ١٨-

٢٤). والرُّوح القُدُس الَّذِي يعطيه المَسِيح الصاعد، يُمكّن المؤمِنَ مِنَ المشاركة فِي حَيَاةِ المَسِيح المُقام والمُمجّد (٤: ١٤؛ ٦: ٦٢-٦٣).

(جـ) يُظهر يوحنا الأهمية التاريخية للرُّوحِ القُدُس الخمسيني بشكل أكثر وضوحاً حَتَّى مِنْ لوقا، وذلك باستخدامه كَلِمَةِ "نَفَخ" فِي يو ٢٠: ٢٢. وإذ كان يوحنا يردد بوضوح صدى نفس الكَلِمَة التي وردت في تك ٢: ٧؛ حز ٣٧: ٩؛ حك ١٥: ١١، فَإِنَّهُ كان بذلك يقدم عمل المَسِيح كخليقة جديدة.

(د) أخيراً، التأكيد السابق عَلَى الأرسالية تم الحفاظ عليه عَنْ طريق وضع ٢٠: ٢٢ بـ ٢٠: ٢١، ٢٣ بين قوسين، وغفران الخَطَايَا أو إمساكها يُعد سلطاناً كارزماتياً وجزءاً مِنَ الإرسالية الخمسينية، وعَلَى ذلك فإن "التلاميذ" الَّذِينَ كلفوا بالإرسالية ليسوا "الاثنى عَشَرَ"، أو "الرسل" (لم يذكر هَذَا إطلاقاً فى يوحنا)، بَلْ هم الَّذِينَ تجمعوا حول يَسُوعَ أثناء آلامه (بما فِي ذلك النساء)، فهؤلاء يمثلون كُلَّ الَّذِينَ يؤمنون بيَسُوعَ (٧: ٣٧-٣٩).

٤٣٠١ (pepoithēsis، ثقة، يتكل) ← ٤٢٧٥.

٤٣٠٩ περί ،περί، (*peri*)، عَنْ، عَلَى، حول (٤٣٠٩).

ث ق& ع ق. المعنى الأساسي، المحلى لـ *peri* هُوَ "حول" أو "يحيط بى" كَمَا أنها يمكن أن تعني "تتعلق بـ". وبصفة عامة، نجد أن عبارة "الذَبِيحَة خَطِيّة" فِي سب، تُرجمت فِي اليونانية إلى *peri hamartias* (مثل؛ لا ١٦: ٥؛ مز ٤٠: ٦ب). وبهذه العبارة المقتضية يجب أن نفهم كَلِمَةِ "ذبيحة" بمعنى الذبيحة "التي تتعلق بالخَطِيّة".

ع. ج. ١. المعنى المحلى لـ *peri* يرد فى أع ٢٢: ٦ (حيث يقول بُولُسُ "أبْرَقَ حَوْلي مِنَ السَّمَاءِ نُورٌ عَظِيم"). وفى معنى مجازي مشتق تَأْتِي *peri* بمعنى مُركز للنشاط يدور حولهُ شئ أو شخص. وهكذا فإن عبارة *hoi peri Paulon* (١٣: ١٣) معناها الحرفى "بُولُسَ ومِنَ حولَهُ" وكَلِمَةِ " *peri* حولى " فِي أع ٢٢: ٦ تصور بُولُسَ كالشمس ومِنَ حولَهُ عدة أقمار. وإذا جاءت فِي بداية جملة ما فإن *peri (de)* تعني "وأمّا مَنْ جهة ....." وتُعد بداية لقوة جديدة (مثل؛ ١كو ٧: ١، ٢٥؛ ٨: ١؛ ١٢: ١؛ ١٦: ١). وهذه نقطة هامة بالنسبة لبُولُسَ مِنْ ناحية تنظيمه للرسالة إلى كورنثوس (١كو ٧-١٦).

٢. فى عب ١٠: ٦، ٨ (يستشهد بـ مز ٤٠: ٦ سب)، وربما فى عب ١٣: ١١ (قا؛ لا ١٦: ٢٧) فإن عبارة *peri hamartias* (انظرماذكر سابقاً) تعني "ذبيحة خطية". ومِنَ المحتمل أن نفس العبارة بصيغة الجمع يُوجد بها هَذَا الفرق الطفيف فِي عب ٥: ٣ب (حيث ترد *peri* مرتين)، وفِي ١بط ٣: ١٨، ولكن لَيْسَ فِي عب ١٠: ١٨، ٢٦. وفِي ١يو ٢: ٢(حيث تعتمد العبارة عَلَى اسم معناه ذبيحة). وعبارة *peri hamartias* فِي رو ٨: ٣ يمكن أن تعني "فيما يتعلق بالخَطِيّة " (أي "التكفير عَنْ الخَطِيّة")، غير أنه إذا ما أخذنا استخدام العبارة فِي ع. ق، فإن ترجمة "ليكون ذبيحة خطية" (رج ملاحظة ت. ي)، أو "كذبيحة للخطية" تبدو ترجمة أفضل .

٤٣١٨ περιεργάζομαι ،περιεργάζομαι، (*periergazomai*)، يتدخّل، فضولي (٤٣١٨)؛ περίεργος، (*periergos*)، مُتطفّل، فضولي، يعود للسحر (٤٣١٩).

ث ق& ع ق. *periergazomai* تدمج بين المجرور *peri* (حول، مِنْ جهة) و*ergazomai* (عمل). وهكذا فإن أصل الكَلِمَة يعنى القيام بعمل لالزوم لَهُ. والكَلِمَة تَأْتِي بالفعل بمعنى جيد (يستقصى بدقة)، إلا أنها فِي الغالب الأعم تحمل معنى سيئاً (يتحمل مشقة أكثر مِنَ الازم، يكون فضولياً) والصفة المشتقة *periergos* تحمل نفس الدلالات.

periergazomai فِي سب ترد بمعنى إيجابى فى حك ٨: ٥ (سب س فقط) لتصف كيف تعمل الحكمة أو تنجز كُلّ شئ؛ وتأتى بمعنى سلبى "يتطفل" وذلك فِي سي ٣: ٢٣. وإلى جانب ذلك، يرد الفعل فى قراءتين بديلتين فِي سيم، حيث تعني يسعى بكل جهد (٢صم ١١: ٣؛ جا ٧: ٣٠).

ع.ج. *periergazomai* لم تُستخدم إلاّ مرتين فِي٢تس ٣: ١١، حيث نجد تلاعب بالكَلِمات مُتعمّد فِي استخدام *ergazomai*. ذلك أن بُولُسَ يدين أولئك الَّذِينَ لايعملون لكنهم بدلاً مِنْ ذلك فضوليون. كَمَا أن *periergos* تشير إلى الأرامل الحدثات المقيدات فى سجل الكَنِيسَة واللواتى أصبحت متطفلات حيث لم يكن لديهن أي عمل بنّاء يعملنه (١تي ٥: ١٣). والكَلِمَة فى أع ١٩: ٩ تحمل معنى شِبْهِ فنى وهو "يستعمل السحر" أو يستخدم الشعوذة (رج أيضاً ٣٤٠٤).

٤٣١٩ (*periergos*، مُتطفّل، فضولي، يعود للسحر) ← ٣٤٠٤ وَ ٤٣١٨.

٤٣٢٠ (*periérchomai*، تجوّل) ←٢٢٦٢.

٤٥٢٢ (*perizōnnymi*، يتمنطق، متمنطق، ممنطق)← ٢٤٣٩

٤٣٢٦ (*perikatharma*، قذارة، وسخ، نفاية) ←٤٣٧٠.

٤٣٣٠ (*perikephalaia*، خوذة) ←٤٤٨٣.

٤٣٣٤(*perilampō*، مُحاط بالضوء، يُضيء حول) ←٣٢٩٠.

٤٣٣٥ (*perileipomai*، الباقي) ←٣٣٠٩.

٤٣٣٨ (*perimenō*، ينتظر) ←٣٥٣١.

٤٣٤٢ (*periousios*، مُختار، خاص) ←٤٣٤٧.

٤٣٤٤ περιπατέω ،περιπατέω، (*peripateō*)، يمشي، يجول (٤٣٤٤)؛ ἐμπεριπατέω، (*emperipateō*)، يسلك، يسير بين (١٨٥٣)؛ πατέω، (*pateō*)، يدوس، يخطو (٤٢٥١)؛ καταπατέω، (*katapateō*)، يدوس، يطأ (٢٩٢٢).

ث ق، ع ق ١. *pateō* ومركباتها تعني حركة الخطو بالقدم، والفعل المتعدى مِنْها يأتي بمعنى يدوس، يضع قدمه عَلَى، يسحَقَ بقدمه، ويأتي بمعنى مجازي: ليعامل باحتقار، يسئ معاملة، يسلب. أمّا كفعل لازم فيأتي بمعنى يذْهب، يمشي، وَ *katapateō* تعني سحَقًا تاماً، يطأ. وفى معناه المجازي: يعامل بازدراء، يحتقر. وَ *peripateō* لا ترد إلا بمعناها الحرفى وهو يَتمشى، ولم يُستخدم الفعل بهذا المعنى إلاّ فِي القرن الأول ق. م.

٢. ترد *peripateō* فِي سب ٣٤مرة، معظمها فِي الأدب الحكمي. وَ *emperipateō* ترد ٩مرات. وهذان الفعلان يعنيان ببساطة وبشكل عام يَتَمشى، يذْهَب (مثل؛ خر ٢١: ١٩؛ ١صم ١٧: ٣٩). وقد استُخدمت الصفات البشرية عدة مرات للإشارة مخلوعة عَلَى الله حيث يُسمع ماشياً، أو يَتمشى (تك ٣: ٨، ١٠؛ مز ١٠٤: ٣)، وهكذا أيضاً بالنسبة للشَيْطَان (أي ١: ٧؛ ٢: ٢). وأحياناً تُستخدم *peripateō* بشكل مجازي للإشارة إلى سلوك الإِنْسَانُ (مثل؛ ٢مل ٢٠: ٣؛ جا ١١: ٩). أمّا سب فتفضل استخدام *poreuomai* (يسلك أو يسير) "بالجمع بينها وبين *hodos* (طريق)، بتعبير عَنْ أن الإِنْسَانُ يجب أن يسلك فِي الحَيَاة بالطرق التي عينها الله.

٣. طبقاً لمخطوطات البحر الميت، لقد وضع اللهُ أمام النَّاسِ طريقين للسير فِيهما حَتَّى زمنِ افتقادهم، وهذان الطريقَان هما: طريق الحَقّ، وطريق الضلال (نج ٣: ١٨-٢١). وأبناء البر يسيرون فى طريق النور (أي بحَسَبَ مشيئة الله، ٥: ١٠)، أمّا أبناء الشر فيمشون فِي طرق الظلام (٣: ٢٠-٢١).

ع. ج ١. ترد *peripateō* فى ع. ج ٩٥مرة، يأتي نصفها بمعناها الحرفى والنصف الآخر بمعناها المجازي فى الاناجيل، وَ أع وَ رؤ،

ويُقصد بالفعل عادة يجول أو يمشي بين. في ١بط ٥: ٨ يُقدم الشَّيْطَانَ مُشبهاً بأسد يَجُولُ مُلْتَمِساً مَنْ يَبْتَلِعُهُ هُوَ. وفى رؤ ٢: ١؛ ٣: ٤؛ ٢١: ٢٤، تدل *peripateō* عَلى المشي في كمال ونور أورُشَلِيمَ السماوية. وَ *emperipateō* لا ترد إلا في ٢كو ٦: ١٦(قا؛ لا ٢٦: ١٢)، عَنْ علاقة العهد بين الله وشعبه، حيث قد يسير بينهم، وهو ما ينطبق الآن عَلَى الْكَنِيسَةُ. والصيغة البسيطة *pateō* تَأْتِي بمعنى "يدوس" فِي لو١٠: ١٩؛ ٢١: ٢٤؛ رؤ١١: ٢، وفى كُل مرة تَأْتِي بمعناها الإضافى للدينونة والسلطان. وَ *katapateo* تعني يُداس تَحْتَ الأقدام (مت ٥: ١٣؛ ٧: ٦؛ لو ٨: ٥؛ ١٢: ١)، وبمعنى يزدرى (ابْنَ الله، عب ١٠: ٢٩).

٢. وبالمعنى المجازي عَنْ الكَيْفِية التِي يسلك بها الإنْسَانُ فى حياته ترد *peripateō* بشكل رئيسية فِي بُولُسُ وكتابات يو (مع ذلك، قا؛ مر ٧: ٥؛ أع ٢١: ٢١؛ عب ١٣: ٩، حيث تشير إلى حفظ العادات والتقاليد اليهودية). والفعل فى حد ذاته محايد، ويتحدد بدقة أكثر بتعيينه إيجاباً أو سلباً الأمُورِ التي يُكيّف المرء حياته عَلى أساسها.

(أ) فى كتابات بُولُسُ هناك طريقان يتعارض كُلّ مِنْهما مع الآخر. الأول أسلوب الْحَيَاةُ الوثنية (أف ٢: ٢، السلوك "حَسَبَ دَهْرِ هَذَا الْعَالَمِ"،قا؛ رو ٨: ٤؛ ١كو ٣: ٣) والحاضر هُوَ السلوك فى الْمَسِيحِ (رو ٨: ٤ السلوك "حَسَبَ الرُّوحِ"، قا؛ غل ٥: ١٦؛ أف ٥: ٨؛ كو ٢: ٦). وبالنظر إلى أن الرسالة الْمَسِيحِية تتضمنَ قيادة الشخص الَّذِي تسيطر عليه الذاتِ "أنا" (غل ٥: ١٦) إلى حَيَاةٍ جديدة (رو ٦: ٤) يسيطر عليها الله ومشيئته لذلك فإن عبارة "كَيْفَ يَجِبُ أَنْ تَسْلُكُوا وَتُرْضُوا الله" (١تس ٤: ١) تعد جزءاً مَنْ هَذَا الوعظ.

(ب) يبدأ بُولُسُ مَنْ الوقع الَّذِي يَتمثل فى حَقِيقة أن البشر الَّذِينَ هم تَحْتَ النَّامُوسِ هم تَحْتَ العبودية، ومِنْ ثَمَّ فهم غير قادرين عَلَى تَحَقيق مشيئه الله. وبالإيمَانُ بالْمَسِيحِ وُعدنا بأنِ نُحرر مَنْ هذه الألتزامات (أف ٢: ١-١٠)، حَتَى نستطيع أن نخدم الله ونحب النَّاسَ (رو ٧: ٦). بيد أنه يجب علينا، المرة تلو الأخرى، أن ننصح بأن نعيش فى هذه الْحَقِيقة الْجَدِيدَةَ، لأننا كمؤمِنِين مازلنا نسلك "فى الْجَسَدِ" (٢كو١٠: ٣)، وبذلك نكون معَرضين لتَجْرِبة أن نعيش "بِحَسَبِ الْبَشَرِ" (١كو ٣: ٣)، أي حَيَاةِ الأنانية.

وباعتبارنا مسحيين"لأَنَّنَا بِالإِيمَانِ نَسْلُكُ لاَ بِالْعَيَانِ"، علينا إذاً أن نحاول إرضاء الرَّبِّ (٢كو ٥: ٧-٩؛ قا؛ أف ٥: ٨-١٠) وأن نسلك كَمَا يَحقّ للدعوة التِي دُعينا بها (٤: ١٠؛ ١تس ٢: ١٢). وهذا معناه أتّخاذ موقف يتسم بالحساسية تجاه أولئك الَّذِينَ لاينتمون إلى الْكَنِيسَةُ وتجاه مايعتقدونه عَنْ المؤمِنِين (كو ٤: ٥؛ ١تس ٤: ١٢). وقد حُثّ التسالونيكين في ٢تس ٣: ٦ "أَنْ تَتَجَنَّبُوا كُلَّ أَخٍ يَسْلُكُ بِلاَ تَرْتِيبٍ، وَلَيْسَ حَسَبَ التَّعْلِيمِ الَّذِي أَخَذَهُ مِنَّا [بُولُسُ]".

emperipateō ومعناها يسير، يتحرك،. لا ترد إلاّ فِى ٢كو ٦: ١٦، والتى تقتبس الوعد الَّذِي ورد فى لا ٢٦: ١٢ بأن الله سيسير بين شعبه. ويري بُولُسُ أن هَذَا الوعد الَّذِي تضمنَه العهد تَحَقّق فى الجماعة الْمَسِيحِية، الَّذِي هُوَ الآن "هَيْكَلُ اللهِ الْحَيِّ".

(جـ) فى كتابات يو ترد *peripateō* بمعنىهما الحرفي والمجازي. فى يو ١١: ٩-١٠، يتكلم يَسُوعَ عَنْ المشى فى النهار أو فى اللَيلِ، بيد أن هذه الأية بها مضمون مجازي لحَيَاةُ الإيمَانُ فى مقابل الْحَيَاةُ فى عدم إيمَانٍ. وهذه العبارات "يَمْشِي فِي النَّهَارِ" (أي فى النور)،"ويمشى فى الحَقّ"، "يَمْشِي فِي اللَّيْلِ" (أي فى الظلام) لا تشير إلى سلوك أخلاقى أو اللا أخلاقى، بَلِ إلى حَيَاةِ تَحْتَ حكم الله أو حكم العالم. ويمشي فِي النور معناها أن يعيش ووجهه متجه نحو الله بالإيمَانُ بيَسُوعَ الْمَسِيحِ (١٢: ٣٥-٣٦)، فِي حين أن المشى فى الظلام معناه أن حَيَاةِ هَذَا الشخص مغلقة بالنسبة لله. وأولئك الَّذِينَ يعيشون حَيَاة مغلقة بالنسبة لله، يفتقرون إلى الْحَيَاةُ الْحَقِيقية (١٢: ٣٥؛ ١يو ٢: ١١). ومع ذلك، أتى يَسُوعَ نوراً للعالم حَتَى نجد فِيه حَيَاة (يو ٨: ١٢).

المشى فى النور (١يو ١: ٧؛ ٢يو ٤؛ قا؛ يو ٣-٤) لَهُ جانبه الأخلاقى، كَمَا يتبين مَنْ رسائل يوحنا. وليس مجرد الْكَلاَمِ، بَلِ الأسلوب الَّذِي يحيا به الإنْسَانُ، هُوَ الَّذِي يؤدى إلى الشركة مع الله (١يو ١: ٦-٧). وهذا هُوَ الطَرِيقَ الَّذِي سار فيه يَسُوعَ نفسه (٢: ٦، قا؛ ٢يو ٦) والتى نجد فِيها مثالاً لنا (يو ١٣: ١٤؛ ١يو ٤: ١١، ١٩) كَمَا أن السير فى النور يؤدى أيضاً إلى الشركة بَعْضَنا مع بَعْضَ (٣: ١٦-١٧). والعكس مَنْ هذا، نجد أن المشى فى الظلام معناه أنه لا توجد شركة مع الله (١: ٦)، وهذه الْحَيَاةُ لا تسيطر عليها الْمَحَبَةِ بَلِ الكراهِيَة (٢: ١١).

انظر أيضاً *anastrephō*، ينقلب، يرجع، يتحول؛ ومجازياً: يُحسن التصرف، يعيش (٤١٨)؛ *hodos*، طريق، طريق سريع، طريقة حَيَاةُ، مسيرة (٣٨٤٧)؛ *poreuomai*، يذْهَب، يرتحل، ينطلق، يمشي (٤٥١٣).

٤٣٤٦ (*peripiptō*، يقع فِي، يقع بين) ← ٤٤٠٦.

٤٣٤٧ περιποιέω، περιποιέω، (*peripoieō*)، يقتني لنفسه، يكتسب، يُخلص لنفسه (٤٣٤٧)؛ πεπιποίησις (*peripoiēsis*)، إقتناء، مقتنى، الحصول عَلى، إستملاك، ملكِيَة (٤٣٤٨)؛ περιούσιος (*periousios*)، مُختار، خاص (٤٣٤٢)؛ ἴδιος (*idios*)، لَه، ممتلكات، ملكِيَة (٢٦٢٥).

ث ق& ع ق ١. تعني *peripoieō* فى ث ي يدّخر، يحصل عَلى شئ، يقتنى لنفسه. والاسم *peripoiēsis* يعني حفظ بأمان، وقاية، اقتناء، أمّا *periousios* فتعني إمتلاك أكثر مما ينبغي، غنى، ثرى.

٢. يرد *peripoiēsis* فى حج ٢: ٩ (= سب ٢: ١٠) (حيث تَأْتِي فى سب كإضافة) يتحدث الكاتب عَنْ راحة البال المُكتسبة لأولئك الَّذِينَ يعملون بجد فِي إقامة الْهَيْكل. ترد الْكَلِمة أيضاً فى مل ٣: ١٧ حيث شعب الله المختار يُشكّل "مِلكِيَة" عزيزة. وفى عبارة مماثلة، استُخدمت *periousios* عَنْ شعب الله المختار فى خر ١٩: ٥؛ تث ٧: ٦؛ ١٤: ٢؛ ٢٦: ١٨. والفِكرة الكامنة فى خلفية *periousios* ليست فقط عَنْ إسْرَائِيلَ كملكِيَة الله، بَلِ بإعتبارها شعب اقتنائه.

ع. ج ١. ترد *peripoieō* فى ع. ج ٣ مرات، وَ *peripoiēsis* ٥ مرات، فضلتها عَلى *periousios* التِي ترد مرة وَاحِدً. وتقف فكرة الخلاص فى الخلفية. ويرد الفعل فى لو ١٧: ٣٣ ("مَنْ طَلَبَ أَنْ يُخَلِّصَ [*peripoieō*] نَفْسَهُ يُهْلِكُهَا") وفى أع ٢٠: ٢٨ ("لِتَرْعُوا كَنِيسَةَ اللهِ الَّتِي اقْتَنَاهَا [*peripoieō*] بِدَمِهِ")، وفِى ١تي ٣: ١٣("لأَنَّ الَّذِينَ تَشَمَّسُوا حَسَنًا يَقْتَنُونَ [*peripoieō*] لأَنْفُسِهِمْ دَرَجَةً حَسَنَةً وَثِقَةً كَثِيرَةً فِي الإِيمَانِ الَّذِي بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ").

ترد *peripoiēsis* فى أف ١: ١٤، حيث قيل عَنْ الرُّوحِ الْقُدُسِ أنه "عَرْبُونُ مِيرَاثِنَا، لِفِدَاءِ الْمُقْتَنَى [*peripoiēseīs*]، لِمَدْحِ مَجْدِهِ"وفى ١تس ٥: ٩ يُطمأن بُولُسُ قرائه أن الله قدر لنا "لأَنَّ اللهَ لَمْ يَجْعَلْنَا لِلْغَضَبِ، بَلْ لاِقْتِنَاءِ [*peripoiēsis*] الْخَلاَصِ بِرَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ"، وفى ٢تس ٢: ١٤ "لاِقْتِنَاءِ" مَجْدِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ. وتشير عب ١٠: ٣٩ إلى أولئك الَّذِينَ يؤمِنُون وقد نالوا الخلاص (حرفياً"لاِقْتِنَاءِ [*peripoiēsis*] النَّفْسِ"، قا؛ لو١٧: ٣٣). وأخيراً، ١بط ٢: ٩، حيث ينقل فكر خر ١٩: ٥، يقول بُطْرُسُ عَنْ شعب الله أنه "شَعْبُ اقْتِنَاءٍ [*peripoiēsis*]" لله.

٢. ترد *periousios* فقط في تي ٢: ١٤، وهى تصف عمل الْمَسِيحِ "الَّذِي بَذَلَ نَفْسَهُ لأَجْلِنَا، لِكَيْ يَفْدِيَنَا مِنْ كُلِّ إِثْمٍ، وَيُطَهِّرَ لِنَفْسِهِ [*periousios*] شَعْباً خَاصّاً غَيُوراً فِي أَعْمَالٍ حَسَنَةٍ". وكما هُوَ الحال فى ع. ق، نرى فكرة شعب اقتناء الرَّبِّ (قا؛ خر ١٩: ٥؛ تث ١٤:

٢)، ولكنها تُطبق عَلَى الْكَنِيسَة وليس عَلَى إسْرَائِيلَ، ويلفت بُولُسُ الأنتباه إلى نوعية الأعمال التي يجب عَلَى شعب الله أن يكون غيوراً فى عملهَا.

٣. الصفة *idios* ترد ١٣ مرة فى ع. ج وتعني خاصة أو ملكه (أداه ملكيّة)، وقد استُخدمت فى سياقات ومعان متنوعة، مثلٍ؛ "كُلّ وَاحِدٍ عَلَى قَدْرِ طَاقَتِهِ" (مت ٢٥: ١٥)، "كُلّ وَاحِدٍ سَيَأْخُذُ أُجْرَتَهُ بِحَسَبِ تَعَبِهِ" (١كو٣: ٨)،"تَفْسِيرِ خَاصّ" (٢بط ١: ٢٠)، "خِرَافَهُ" (يو١٠: ٣-٤)، "كُلّ وَاحِدٍ فِي رُتْبَتِهِ" (١كو ١٥: ٢٣)، "بِأَيْدِينَا" (٤: ١٢). وكحال *idios* تعني "مُنْفَرِداً" (مت ١٤: ١٣؛ ١كو ١٢: ١١).

الجمع المحايد (*ta idia*) يعني بيته أو أشيائه ووردت فى ع. ج بمعنى بيته أو خاصته فِي يو ١٦: ٣٢. ونقرأ فى ١: ١١"إِلَى خَاصَّتِهِ جَاءَ وَخَاصَّتُهُ لَمْ تَقْبَلْهُ". وخاصته الأولى جمع محايد،أمّا خاصته الثانية (جمع مذكر)، رُبما تُشير الأولى إلى العالم وكل شيء فِيه الَّذِي خلقه الْمَسِيح (وهو مفهوم بارز فِي السياق) بينما الجمع الْمُذكر، مَنَ المؤكد أنها تعني تقريباً الشعب اليهودى، والذي عَلَى وجه العموم رفض يَسُوعَ كالمسيا.

فى لو ١٨: ٢٨ يتبع قصة الشاب الغنى الَّذِي رفض أن يبيع كُلّ مالَهُ ويعطى الفقراء ثم يتبع يَسُوعَ. وَ *ta idia* يمكن ترجمتها إلِي بيوت وممتلكات: "فَقَالَ بُطْرُسُ: «هَا نَحْنُ قَدْ تَرَكْنَا [*ta idia*] كُلَّ شَيْءٍ وَتَبِعْنَاكَ»". (وز مت ١٩: ٢٧؛ مر ١٠: ٢٨ ترد مع *panta* كُلّ شَيْءٍ) وفِي المُقابل يُطمانِ يَسُوعَ أولئك الَّذِينَ تركوا مَنْ أجلهِ "بَيْتاً أَوْ وَالِدَيْنِ أَوْ إِخْوَةً أَوِ امْرَأَةً أَوْ أَوْلاَداً مِنْ أَجْلِ مَلَكُوتِ اللهِ إِلاَّ وَيَأْخُذُ فِي هذَا الزَّمَانِ أَضْعَافاً كَثِيرَةً وَفِي الدَّهْرِ الآتِي الْحَيَاةَ الأَبَدِيَّةَ " (لو ١٨: ٢٩-٣٠).

انظر أيضاً *thēsauros*، خزينة، كنز، مخزن (٢٥٦٥)؛ *mamōnas*، مال، ثروة، ملكية (٣٤٤٠)، *ploutos*، غنى، ثروة (٤٤٥٨)؛ *chrēma*، ملكية، ثروة، مورد، مال (٥٩٧٥).

٤٣٤٨ (*peripoiēsis*، إقتناء، مقتنى، الحصول عَلَى، إستملاك، ملكيّة) ← ٤٣٤٧.

٤٣٥٣ (*perisseia*، فائض، وفرة) ← ٤٣٥٥.

٤٣٥٤ (*perisseuma*، وفرة، إمتلاء) ← ٤٣٥٥.

٤٣٥٥ περισσεύω، περισσεύω (*perisseuō*)، يستفضل، يزيد، يكون وفيراً، يفيض، يجزل (٤٣٥٥)؛ περισσός (*perissos*)، يتجاوز العدد أو الحجم العادي، وفير، زائد (٤٣٥٦)؛ περισσότερος (*perissoteros*)، كثيراً، أكثر (٤٣٥٨)؛ περισσοτέρως (*perissoterōs*)، صفة: أكثر (٤٣٥٩)؛ περισσως (*perissōs*)، خارج أي قِيَاسٍ، يزداد جداً (٤٣٦٠)؛ ὑπερερισσευω (*hyperperisseuō*)، يزداد لدرجة أكبر (٥٦٦٨)؛ ὑπερεκπερισσῶς (*hyperperissōs*)، إلى الغَايَةُ (٥٦٦٩)؛ ὑπερεκπερισσοῦ (*hyperekperissou*)، إلى الغَايَةُ (٥٦٥٥)؛ περισσεια (*perisseia*)، فائض، وفرة (٤٣٥٣)؛ περίσσευμα (*perisseuma*)، وفرة، إمتلاء (٤٣٥٤).

ث ق& ع ق ١. يُستخدم *perisseuō* فى ث ي يُستخدم كفعل غير متعد، بمعنى أن يكون زيادة، يتجاوز، أن يكون أكثر بما هُوَ لازم، يظل زائداً، أمّا *perissos* فتعني يتجاوز العدد أو الحجم العادي، وفير، زائد، استثنائى، أكثر مما يكفى، وَ *perissōs* تعني بشكل غير عادى، بإفراط.

٢. *perisseuō* وأمثالَهَا ليست شائعة فى سب. (أ) ترد *perisseia* فقط فى جا، وتأتى عادة بمعنى ربح، أو فائدة: "مَا الْفَائِدَةُ لِلإِنْسَانِ مِنْ كُلِّ تَعَبِهِ الَّذِي يَتْعَبُهُ تَحْتَ الشَّمْسِ؟" (١: ٣). "لأَنَّهُ مَاذَا يَبْقَى لِلْحَكِيمِ أَكْثَرَ مِنَ الْجَاهِلِ" (٦: ٨)، "فَلَيْسَ لِلإِنْسَانِ مَزِيَّةٌ عَلَى الْبَهِيمَةِ"(٣: ١٩) "رَجُلٌ أَعْطَاهُ اللهُ غِنًى وَمَالاً وَكَرَامَةً وَلَيْسَ لِنَفْسِهِ عَوَزٌ مِنْ كُلِّ مَا يَشْتَهِيهِ" (٦: ٢) وعَلَى ذلك يجب أن نتمتع بما أعطانا الله بشكر وعرفان (٦: ٩-١٠) تلك الحكمة التي تدرك حرية الخالق مكسباً حَقِيقياً (٧: ١١٢، ١٩).

(ب) *perisseuō* يُقصد بها إمتلاك الأسبقية (١مك ٣: ٣٠) أجيال قادمة، ذرية (١صم ٢: ٣٣، ٣٦)، لكنها فى موضع أخر تأتِي بمعنى "كثير الفقرّ" (سي ١١: ١٢). طبقاً ١٩: ٢٤ "الناقص العقل وهو تقي خير مَنْ وافر الفطنة وهو يتعدى الشريعة".

(جـ) *perissos* تشير إلى الفضلة الباقية (خر ١٠: ٥؛ ٢مل ٢٥: ١١)، كَمَا تشير إلى ما هُوَ غير ضرورى وباطل (جا ٢: ١٥). لكنها تدل أيضاً عَلَى ما هُوَ غير عادى ورائع (دا ٥: ١٢، ١٤ ثيود).

٣. بَعْضَ كُتب فترة ما بين العهدين اليهودية، تتوقع أنه فى الزمنَ الأخير سيكون هناك فِيض مَنَ الوفرة والبركة لكل الأشياء المرغوبة: كَثْرَةً فى النسل والممتلكات والمحاصيل (١أخن١٠: ١٧-١١: ٢؛ ٢با ٢٩: ٥- ٨)، بالإضافة إلى الفرح (١أخن ٥١: ٥)، والبر والحكمة (٤٨: ١).

ع. ج. ترد *perisseuō* فى ع. ج ٣٩مرة، وَ *perissos* تَأْتِي فى حالة المقارنه والظرفية ٣٨مرة ، وَ *perisseuma* ترد ٥ مرات، *perisseia* ترد ٤ مرات، وتأتى مع البادئة *-hyper* ست مرات وكلّها تَأتِي بشكل رئيسى فى كتابات بُولُسَ والاناجيل. وثمة عنصر مَنَ الزيادة الفائقة والملء تفوق الحدود نراها متأصلة فى كُلّ هذه الكلمات. وقد فاقت كُلّ المعاير والقواعد القائمة وما كان قابلاً للمقارنة، أصبح لا يُقارن.

١. (أ) فِي الأناجيل ترد *perisseuō* وأمثالَها، بمعناها الأساسي، إمتلاك الوفرة العديدة مَنَ السلع. وهكذا مر ١٢: ٤٤عن الأرملة التي ألقت كُلّ ماعندها فى حين أن الأخرين أعطوا "مِنْ فَضْلَتِهِمْ أَلْقَوْا" ونجد تحذيراً فى لو١٢: ١٥ مَنَ الأتكال عَلَى وفرة الممتلكات والمثل المشهور فى مت ١٢: ٣٤ يقول:"مِنْ فَضْلَةِ الْقَلْبِ يَتَكَلَّمُ الْفَمُ". وفى مر :"فَأَوْصَاهُمْ أَنْ لاَ يَقُولُوا لأَحَدٍ (عَنْ معجزات الشفاء التي كان يعملَها) وَلكِنْ عَلَى قَدْرِ مَا أَوْصَاهُمْ كَانُوا يُنَادُونَ أَكْثَرَ كَثِيراً(*mallon perissoteron*)" (مر٧: ٣٦). والسر المتعلق بشخصه كان يشكل ضغطاً عَلَى الآخرين ليتكلموا علانية بالنظر إلى معجزاته. أمّا النّاسَ فقد "بُهِتُوا إِلَى الْغَايَةِ"(*hyperperissōs*) (٧: ٣٧)، وهكذا التلاميذ أيضاً "فَبُهِتُوا وَتَعَجَّبُوا فِي أَنْفُسِهِمْ جِدّاً إِلَى الْغَايَةِ (*ek perissou*)"عندما أتاهم يَسُوعَ ماشياً عَلَى البحر، ويسكت الريح (٦: ٥١).

(ب) وبأعتبار يوحنا المعمدان هُوَ مَنْ هيأ الطَّرِيقَ لِيَسُوعَ فقد كان "أَفْضَلَ مِنْ نَبِيّ" (مت ١١: ٩). ولكن اغتصاب الْمَلَكُوتِ بنجاح مع يَسُوعَ أظهر أنّ يوحنا كان يقف عَلَى عتبة حَقّبة جديدة. وهذا ماتوضح بشكل رائع فى قصة إطعام الأربعة آلاف (مت ١٥: ٣٢- ٣٩؛ مر ٨: ١- ١٠) والخمسة آلاف (مت ١٤: ١٣-٢١؛ مر ٦: ٣٠- ٤٤؛ لو ٩: ١٠- ١٧؛ يو ٦: ١-١٣). وكل القصص تذكر كميات الفضل التي تبقّت مَنَ الخبز (مثلٍ؛ "فَضَلاَتِ [*perisseumata*] الْكِسَرِ: سَبْعَةَ سِلاَلٍ"(مر٨: ٨). والَّذِينَ ينتمون إلى يَسُوعَ لَهُمْ حَيَاةٌ وَلِيَكُونَ لَهُمْ أَفْضَلُ (*perisson*، يو١٠: ١٠). وقال الابْنَ الضال فِي نفسه: "كَمْ مِنْ أَجِيرٍ لأَبِي يَفْضُلُ عَنْهُ الْخُبْزُ وَأَنَا أَهْلِكُ جُوعاً!" (لو١٥: ١٧). كُلّ هَذا يبين أن الأب لديه فِيض مَنَ النِّعْمَةَ يقدمها للضال.

(جـ) وعَلَى غرار تقديم فِيض مَنَ النِّعْمَةُ تَأْتِي مطالبة التلاميذ بضرورة أن يَزِدْ (*perisseusē ... pleion*). برهم عَلَى الْكَتَبَةِ وَالْفَرِّيسِيِّينَ (مت ٥: ٢٠، قا؛ ٤: ٥٧). وتوقعات يَسُوعَ الجذرية كان مَنْ شَأنها أن يُثير السؤال الَّذِي ينم عَنَ القلق وهو:"«إِذاً مَنْ يَسْتَطِيعُ

أَنْ يَخْلُصَ؟" (مت ١٩: ٢٥؛ مر ١٠: ٢٦؛ لو ١٨: ٢٦). ويستبعد ع. ج الاعتماد عَلى الشعور بالأمنِ الذاتي أو الغنى بكافة أشكالهُ (مت ١٩: ٢٤)، وكذلك تحايل الفريسين عَلى النّامُوس، (٥: ٣٧؛ ١٥: ٤-٥). والإيمانُ يجب أن يعتمد عَلى حَقِيقَة أنه "عِنْدَ اللهِ كُلُّ شَيْءٍ مُسْتَطَاعٌ" (١٩: ٢٦)، ولذلك بمقدور الله أن يجعل طاعة الإيمانِ ممكنة.

الوصيتانِ العظيمتان "تُحِبُّ الرَّبَّ إِلهَكَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ فِكْرِكَ"، وإن "تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ" هما أساس النّامُوس والأنبِيَاءَ (مت٢٢: ٣٧-٤٠). ولا توجد وصايا أعظمُ *perissoteron* أعظمُ مَنْ هاتين (مر ١٢: ٣٣). وعَلى العكس مَنْ ذلك، الَّذِينَ يَأْكُلُونَ بُيُوتَ الأَرَامِلِ وَلِعِلَّةٍ يُطِيلُونَ الصَّلَوَاتِ. هَؤُلاَءِ يَأْخُذُونَ دَيْنُونَةً أَعْظَمَ (*perissoteron*) (مت١٢: ٤٠، لو٢٠: ٤٧). "فَكُلُّ مَنْ أُعْطِيَ كَثِيراً يُطْلَبُ مِنْهُ كَثِيرٌ وَمَنْ يُودِعُونَهُ كَثِيراً يُطَالِبُونَهُ بِأَكْثَرَ" (*perissoteron*،١٢: ٤٨؛ قا؛ مت ١٣: ١٢).

٢ (أ). يستَخدم بُولُسُ *perisseuō* وأمثالَهُا فى رو حين تحدث عَنْ نعمة اللهِ المبررة. وفى تفسيره قال "وَأَمَّا النَّامُوسُ فَدَخَلَ لِكَيْ تَكْثُرَ الْخَطِيَّةُ. وَلَكِنْ حَيْثُ كَثُرَتِ الْخَطِيَّةُ ازْدَادَتِ النِّعْمَةُ جِدّاً النِّعْمَةُ ولكنه اردف قائلاً: "حيث كثرت الْخَطِيَّةِ أزدادت النِّعْمَةُ جداً (*hypereperisseusen*)" (٥: ٢٠). ويبدو أن مجد النّامُوس قد زال بسبب "المجد الفائق" لنعمة يَسُوع، لأنه إن كانت خدمة الدَّيْنُونَةِ مجداً فبالأولى كثيراً تزيد خدمة البر فى مجد" (٢كو ٣: ٩-١٠). وإذا كانت الْخَطِيَّةِ قد زادت فى آدَمَ فإن النِّعْمَةُ قد إزدادت كثيراً (*eperisseusen*) فى الْمَسِيحِ (قا؛ رو ٥: ١٥؛ ١٠: ٤). وبالنظر إلى أن فِيض (*perisseia*) النِّعْمَةُ لا يمكن أن يُستنزف، فلامحل إذا للأتكال عَلى إكمال النّامُوسِ (٣: ٢٠). وفضل *perisson* الْيَهُود (٣: ١) مرده انهم أستؤمِنُوا عَلى أقوال الله. غير أن إنكارهم لا يمكنه أن يوقف زحف النِّعْمَةُ المنتصرة، بَل أن ذلك بالأحرى يوضح حَقِيقَة أنه أياً كان ما يفعلهُ البشر فإن ذلك مَنْ شأنه أن يعزز مجد الله (٣: ٧) وفضلاً عَنْ ذلك، فإن هَذَا معناه أن نعمة اللهُ قد وصلت الآن إلى الأُمَمِ (١١:١١).

اليهودى والأُمَمِي عَلى حد سواء تماماً يعتمدان عَلى نعمة اللهُ (قا؛ رو ١١: ٣٢). وعَلى ضوء هَذَا يصلى بُولُسُ قائلاً "وَلْيَمْلأْكُمْ إِلَهُ الرَّجَاءِ كُلَّ سُرُورٍ وَسَلاَمٍ فِي الإِيمَانِ لِتَزْدَادُوا (*perisseuein*) فِي الرَّجَاءِ بِقُوَّةِ الرُّوحِ الْقُدُسِ" (١٥: ١٣). أف ٣: ٢٠ "وَالْقَادِرُ أَنْ يَفْعَلَ فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ أَكْثَرَ جِدّاً (*hyperekperissou*) مِمَّا نَطْلُبُ أَوْ نَفْتَكِرُ". بينما ١: ٧-١٠ يحدد غنى نعمته "الَّتِي أَجْزَلَهَا (*eperisseusen*) لَنَا"، "الَّذِي فِيهِ لَنَا الْفِدَاءُ، بِدَمِهِ غُفْرَانُ الْخَطَايَا، حَسَبَ غِنَى نِعْمَتِهِ". ومادام الْمُؤْمِنُونَ "مُتَأَصِّلِينَ وَمَبْنِيِّينَ" فى الْمَسِيحِ، فمِنَ ثم عليهم أن يعيشوا "مُتَفَاضِلِينَ (*perisseuontes*) فِيهِ بِالشُّكْرِ" (كو٢: ٧).

(ب) فِيما كان بُولُسُ قبل تجديده مهوساً (*perissōs*) باضطهاد الْكَنِيسَةُ (أع ٢٦: ١١) وبتقاليد الشريعة (غل ١: ١٤)، فقد تابع بنفس الحماس، بعمل الْمَسِيح الخلاصى مَنْ ناحية بنيان الكنائس وتقديسها (١كو ١٥: ٥٨؛ فى ١: ٩، ٢٦؛ ١تس ٣: ١٢؛ ٤: ١، ١٠، وفى كُلّ حالة مِنْها كان يظهر الفعل *perisseueō*). فى ٣: ١٠يُصرِّح بأنه صلى "لَيْلاً وَنَهَاراً أَوْفَر (*hyperekperissou*) أن يكون مع كَنِيسَةُ تسالونيكى لكى يُكمِّل نقائص إيمَانِهم (قا؛ ٢: ١٧). وكانِ يحث أهل كورنثوس عَلى أن يستخدموا مواهبهم مَنْ أجل بنيان الْكَنِيسَةُ لكى "يَزْدَادُوا" (١كو ١٤: ١٢).

يعرف الرسول كيفِية أن يكون فِي حاجة وكيفِية أن "أَسْتَفْضِلَ" (*perisseuein*) وذلك عَلى أَساس ما إذا كانت الحالة الأولى مطلوبة، أو أن الأخيرة قد أعطيت (فى ٤: ١٢؛ قا؛ ٤: ١٨). لقد كافح أكثر وتألم وتعب أكثر (*perissoterōs*، ١كو ١٥: ١٠؛ ٢كو ١١: ٢٣؛ ١٢: ١٥). وعَلى ذلك توافرت لَهُ الأسباب التي تجعلَهُ يفتخر أكثر مَنْ خصومه (١: ١٢؛ ١٠: ٨). ولكن هَذَا الفخر يجب أن يأتي عَنْ طريق القوة التي تُكمّل فى ضعفه (١٢: ٩). لذلك، لم يكن مَنْ شأن السجن أو الآلام إلا أن تكسبه إلا مزيداً مَنْ الشجاعة للقيام بشهادته (فى ١: ١٤).

(ج) فى ٢كو، وردت *perisseuō* بطريقة معينة فى مجرى الْكَلاَم عَنْ جمع المساعدات التي تَحْتَاج إليها كَنِيسَةُ أُورُشَلِيمَ. وكان بُولُسُ يهتم بها هُوَ أهم مَنْ المالِ الَّذِي تم جمعه. إنه اختبار محبة بالنسبة للكنائس، والذي مَنْ شأنه أن يبين ما إذا كانت تتمثل بالْمَسِيحِ الَّذِي قدّم نفسه فِدَاءِ عنا (٨: ٨-٩). وهكذا امتدح كنائس مكدونية لأنَهَا "فى اختبار ضيقة شديدة فاض فورا (*perisseia*) فرحهم وفقرهم العميق لغنى (*eperisseusen*) سِخائهم" (٨: ٢). ويبدى الرسول قناعة فى أن الله قادر أن يزيدكم كُلّ نعمة (*perisseusai*)، لكى .... تزداون (*perisseuēte*) فى كُلّ عمل صَالِح" (٩: ٨). ولعلَّهُ توجد تورية هنا فى ملاحظة الاستهلالية التي قال فِيها:"هُوَ فضول (*perisson*) مَنْ أن أكتب إليكم"مَنْ جهة الخدمة للقدسين"(٩: ١). وكانِ مَنْ شأن المِال الَّذِي جُمع أنه كان يمثل رابطة رئيسية أقامها بين كَنِيسَةُ وكنائس الأُمَمِ: "لأن افتعال هده الخدمة ....يزيد (*perisseuousa*) بشكر كثير للهُ" (٩: ١٢).

٣. تحذر عب الْكَنِيسَةُ، التي كان يهددها الاضطهاد، أن تركز عَلى هدفها، وأن تنتبه أكثر (*perissoterōs*) للتَّعْلِيمِ الَّذِي تلقته (عب ٢: ١). "وإذا أراد الله أن يظهر أكثر كثيراً (*perissoteron*) لورثة الموعد عدم تغير قضائه توسط بقسم" (٦: ١٧). وأخيراً، أصبح طابع كهنوت الْمَسِيح أكثر (*perissoteron*) وضوحاً (٧: ١٥) عَلى ضوء شهادة مز ١١٠: ٤ أنه كاهن إلى الأبد عَلى رتبة ملكى صادق".

انظر أيضاً *gemō*، مملوء، مُحمّل، مملوّ (١١٥٤)؛ *plēthos*، كَثْرَةٌ، جمع، حشد، جمهور، شعب، جماعة (٤٤٣٦)؛ *plēroō*، يملأ، يمتلئ، ممتلئ، مملوء، يَتِمّ، يُتِمّ، يُتمم، يكمل، يُكمل، كامل (٤٤٤٤)؛ *chortazō*، يُشبع، يشبع، يملأ (٥٩٦؟)؛ *chōreō*، يّعطي أو يفسح المجال لـ، يمضي، يسع (٦٠٠٣).

٤٣٥٦ (*perissos*، وفير، زائد) ←٤٣٥٥.

٤٣٥٨ (*perissoteros*، كثيراً، أكثر) ←٤٣٥٥.

٤٣٥٩ (*perissoterōs*، صفة: أكثر) ←٤٣٥٥.

٤٣٦٠ (*perissōs*، خارج أي قِيَاس، يزداد جداً) ←٤٣٥٥.

٤٣٦١ (*peristera*، حمامة) ←٤٣٧٤.

٤٣٦٢ περιτέμνω، περιτέμνω، (*peritenmō*)، يختن، يختتن (٤٣٦٢)؛ περιτομή، (*peritomē*)، ختان (٤٣٦٤)؛ἀπερίτμητος، (*aperitmētos*)، غير مختون (٥٩٨)؛ κατατομή، (*katatomē*)، بتر، قطع (٢٩٦١)؛ ἀκροβυστία، (*akrobystia*)، غرلة، قلفة، غير مختونين لذا فهم أمميين، ذو غلفة (٢١٣).

ث ق& ع ق ١. *peritemnō* تعني حرفِياً: يقطع عَلى شكل دائري. ومنذ أزمِنَة ث ق كانت مُستخدم كتعبير فنى لفصل أو إزالة غِرلة الذكر أوبظر الأنثى. وَ *peritomē* هى التعبير الفنى للختان. أمّا *aperitmētos* فمعناها غير مبتور، غير مختون. إستخدمت فئة هذه الْكَلِمَة بروابطها الدينية فقط فى اليونانية العلمانية فى الإشارة إلى الشعوب الأجنبية ولاسيما المصريين، لأن اليونانيين لم يمارسوا الْخِتَانُ.

٢. كلمات هذه الفئة لَهُا أهمية لاهوتية كبيرة فى ع. ق، حيث لم تكن تستخدم إلا فِي تعريف الْخِتَانُ باعتباره ممارسة طائفية.(أ) اكتسب الْخِتَانُ أهمية مَنْ خلال اتصالَهُا بالإيمَانِ بيهوه، ودوره الألزامى

كعلامة مميزة للعضوية في العهد. وقد أعلن الْخِتَانُ لأول مرة في تك ١٧: ١-١٤، حيث أمر به يهوه كعلامة وختم عَلَى عهده مع إبراهِيَم.

مِنَ الجلي أن الْخِتَانُ لم يكن يمارس بين البالغين مِنْ الذكور في فترات معينة مِنْ تاريخ إِسْرَائِيل (يش ٥: ٢-٧). غير أن الفرائض التي ورد ذكرها فِي تك ١٧: ١٢؛ ٢١: ٤؛ لا ١٢: ٣ أوضحت بجلاء استخدامها الإجباري، لَيْسَ الأولاد المولودون لوالدين يهوديين هم فقط الَّذِينَ يختتنون بَلِ والعبيد أيضاً سواء مَنْ وُلدوا فِي البيت أم الَّذِينَ تم شراؤهم (تك ١٧: ١٢-١٣). وهذا ينطبق عَلَى الغريب إذا آمَنَ بيهوه (قا؛ خر ١٢: ٤٨). ولايسمح بأكل الفصح إلاّ للمختونين فقط (١٢: ٤٣-٤٨). وأي شخص يرفض الْخِتَانُ يكون قد نقض العهد، ومِنَ ثم يجب أن يُقطع مِنْ الشعب (تك ١٧: ١٤).

(ب) بالإضافة للمعنى الْجَسَدِي للختان، إلاّ أن لَهُ في ع. ق معنى رُوحي. فالرجل الَّذِي يسمح بختان قَلْبه (بمعنى أن يتواضع أمام الله، ويتقبل عقوبة إثمه [لا ٢٦: ٤١]، وبذلك يعيد تعهده بالإخلاص للعهد)، هُوَ الَّذِي يكون قد خُتن حَقّاً "لِلرَّبِّ" (ار ٤: ٤؛ قا؛ ٩: ٢٥؛ حز ٤٤: ٩). ومعرفة أن الْخِتَانُ الْجَسَدِي يمكنه في بَعْض الظروف أن يولد ثقة زائفة، كان مِنْ شأنه أن أدى إلى استخدام هَذَا المعنى العميق لِهَذَا المفهوم باعتباره دعوة إِسْرَائِيل إلى التوبة؛ "فَاخْتِنُوا غُرْلَةَ قُلُوبِكُمْ وَلاَ تُصَلِّبُوا رِقَابَكُمْ بَعْدُ" (تث ١٠: ١٦). وفكر بُولُسَ يتناغم مع مفهوم الْخُتان هَذَا باعتباره أمراً لاعلاقة لَهُ بالعبادات الدينية، بَلِ هُوَ تسليم كامل لله (قا؛ رو ٢: ٢٥-٢٧).

٣. في الفترات الْهَلِينية والرومانية كان الْخِتَانُ علامة اعتراف باليهودية. ومثل؛ هدد أنطيوخس أبيفانس الرابع (١٧٦-١٦٣ق.م) الَّذِينَ يختتنون أولادهن بأنه سيعاقبهم بنفس العقوبة التي توقَع عَلَى القاتل (١مك ١: ٤٨-٥٠). غير أن النساء اليهوديات فضلن الْمَوْتِ عَلَى التفريط في نَامُوسِ الله المقدس برفضهم ختان أولادهن (١: ٦٠-٦١). وبالنسبة لليهود، كانت الردة، وإنكار الإيمَانُ، ونقض العهد يَتِمّ التعبير عنها بكَلِمَة *epispasmos* ، البديل الْجَراحي للغرلة. والتفسير الرُّوحي للختان يرد في قمران.

ع ج. كَلِمَة *peritemnō*، يختن، ترد ١٧مرة في ع. ج، كَمَا وردت كَلِمَة *peritotnē*، ٣٦مرة. ولَهَا ثلاثة معان رئيسية: الْخِتَانُ نفسه، وحَقِيقة أن الشخص قد خُتن (مثل؛ في ٣: ٥)، وتعبير مخفف يُقال عَنْ الْيَهُود (مثل؛ تي ١: ١٠). غير المختونين *aperitmētos* (أع ٧: ٥١)، وَ *katatomē* "القطع" أي البتر(في ٣: ٢)، وكل كَلِمَة ترد مرة وَاحِدَة. وعكس *peritomē* هي (*akrobystia*) وترد ٢٠مرة في ع. ج، معظمها في بُولُسَ. وهي مثل *peritomē*، وتعني الْغُرْلَة، حَقِيقة كون الشخص غير مختون (قا؛ رو ٤: ١٠)، وتشير إلى الأَمَمِين (أقا؛ ٣: ٣٠).

١. يُستخدم "الْخِتَانُ" فِي الأناجيل فقط بمعناها البدني. ونقرأ فِي لو ١: ٥٩؛ ٢: ٢١ عَنْ تسمية يوحنا المعمدان، وكذلك يَسُوعَ عند ختانهما فِي اليوم الثامِنَ مِنْ ولادتهما (قا؛ أع ٧: ٨؛ في ٣: ٥). وفِي يو ٧: ٢٢-٢٣؛ يتناول يَسُوعَ موضوع العادة اليهودية وموضعها فِي النَّامُوس لكي يلقى الشك فِي المفاهِيَم الرابانية عَنْ الْكَيْفِية التي يجب أن يُحْفَظ بها السبت. والتناقض هنا يكْمِنَ فِي حَقِيقة أنه حين يقع اليوم الثامِنَ فِي يوم السبت، كان يوصى بالْخِتَانُ بالفعل لأنه لا يُدنسه. ومع ذلك سخط الْيَهُود عَلَى يَسُوعَ لأنه شفى إِنْسَاناً كلَهُ فِي السبت.

٢. إن فئة هذه الْكَلمة لَهَا أهميتها بصفة أساسية في رسائل بُولُسَ وَ أع، حيث تصوّر التوتر بين بُولُسَ وَ حزب الْخِتَانُ. فقد شهدت الجماعات الْمَسِيحِية الأولى توتراً بين المؤمِنِين المختونين (أي مسيحيو اليهودية؛ أع ١٠: ٤٥؛ قا؛ ١١: ٢؛ رو ٣: ٣٠؛ غل ٢: ١٢؛ كو ٤: ١١؛ تي ١: ١٠)، وأولئك الَّذِينَ يدْعون غرلة (أي الْمَسِيحِيين الَّذِينَ مِنَ الأمَمِ، أف ٢: ١١؛ قا؛ أع ١١: ٣؛ رو ٤: ١٠؛ ١كو ٧: ١٨). لقد تصادمت هاتان المجموعتان باستمرار، لأن مسيحيي اليهودية كانوا يصرون عَلَى أن الْخِتَانُ ضروري للخلاص: "إِنْ لَمْ تَخْتَتِنُوا حَسَبَ عَادَةِ مُوسَى لاَ يُمْكِنُكُمْ أَنْ تَخْلُصُوا" (أع ١٥: ١؛ قا؛ ١٥: ٥).

أجرى يَعْقُوبَ وشيوخ كَنِيسَةُ أُورُشَلِيمَ مِنَاقشات مع بُولُسَ، رسول الأمَمِ، لأنَهُمْ قد سمعوا إشاعات بأنه يعلم بأنه لَيْسَ الْمَسِيحِيون الأَمَمِيون فقط بَلِ والْمَسِيحِيون الْيَهُود أيضاً هم فِي حل مَنْ شريعة الْخِتَانُ (أع ٢١: ٢١). وعَلَى أي حال، لقد عزى بُولُسَ الْحُرّيَة مِنَ النَّامُوسِ إلى مَوْتِ الْمَسِيح وقيامته وجعل ذلك نقطة رئيسية في كرازته. لقد أكد عَلَى أنه أوْتمن عَلَى إنجيل الْغُرْلَة مثلما أوتمِن بُطْرُسَ عَلَى إنجيل الْخِتَانُ (غل ٢: ٧). وهذا مايوضح بجلاء التحرر مَنْ نَامُوس الْخِتَانُ. وهذه الْحُرّيَة دُعمت في المجلس الرسولى (أع ١٥: ١٩-٢٠؛ قا؛ غل ٢: ٦-٢١) وقد ضمّ العاملين معه مثل تيطس (٢: ٣).

هل هناك تعارض فِي أن بُولُسَ ختن تيموثاوس (أع ١٦: ٣)؟ مطلقاً، فطبقاً للشريعة اليهودية، كان تيموثاوس يهودياً وكان لاَ بُدّ وأن يختتن: وعَلَى ذلك قام بُولُسَ بعمل ما كان يتوجب عملَهُ قَبل ذلك بسنوات. عِلاوة عَلَى ذلك، ومِنَ حيث إن بُولُسَ قال: "صِرْتُ لِلْكُلِّ كُلَّ شَيْءٍ لأُخَلِّصَ عَلَى كُلِّ حَالٍ قَوْماً" (١كو٩: ٢٢)، وهذا تضمِنَ أن يصبح كيهودي ليربح الْيَهُود (قا؛ ٩: ٢٠). وشهادة بُولُسَ في المجامع كانت ستُواجه خطراً بالغاً لو ترك تيموثاوس اليهودي بدون ختان (قا؛ أيضاً أع ٢١: ١٧-٢٦).

وإذا كانت قد حدثت لبُولُسَ "مُنَازَعَةٌ وَمُبَاحَثَةٌ لَيْسَتْ بِقَلِيلَةٍ" مع مسيحيي اليهودية حول موضوع الْخِتَانُ (أع ١٥: ٢٠)، فليس ذلك مرجعه أنه كان يبدي اهتماماً لعمل يتعلق بالعبادة فَحَسَبَ. وقد ربُط بين هَذَا الموضوع المتعلق بالنَّامُوسِ والْحُرّيَة، لأن أي شخص يقبل الْخِتَانُ يلزم نفسه بحفظ النَّامُوس كلَهُ. وكان هَذَا هُوَ السبب فِي أنه كان متشدداً للغَايَة وفي أنه تعامل مع تذبذب بُطْرُسَ بالنسبة لِهَذَا الموضوع بجدية بالغة (غل ٢: ١١-١٤). كان الْيَهُود يعتقدون أن الْخِتَانُ يجعل الشخص عضواً فِي شعب العهد فوراً وإلى الأبد. وإذا استخدم بُولُسَ حججاً يهودية فمِنَ ثم اتخذ موقفاً متشدداً للغَايَة فِيما يتعلق بعلاقة الْخِتَانُ بالنَّامُوس الموسوي؛مؤكداً عَلَى أن أولئك الَّذِينَ يعملون مشيئة الله دون تحفظ هم فقط الَّذِينَ يُعد الْخِتَانُ بالنسبة لَهُم علاقة حَقِيقة للعهد. وانتهاك النَّامُوس معناه أن الْخِتَانُ صار غرلة (رو ٢: ٢٥؛ قا؛ أيضاً فِي ٣: ٢). وحفظ النَّامُوس تماماً اعتماداً عَلَى قدرة المرء دون مساعدة أمر غير ممكن. وعَلَى الإِنْسَانُ أن يحيا حياته بالنِّعْمَةَ التي أعطيت فِي الْمَسِيح، "لأَنَّ غَايَةَ النَّامُوسِ هِيَ: الْمَسِيحُ لِلْبِرِّ لِكُلِّ مَنْ يُؤْمِنُ" (رو١٠: ٤؛ قا؛ غل٣).

عَلَى ذلك فإن النَّامُوس- بالنسبة للْكَنِيسَة- لا يمكن أن يحظى بالأهمية التي كانت لَهُ عند الْيَهُود. وبالنسبة لبُولُسَ، فيقول عَنْ المؤمِنِين "لأَنَّنَا نَحْنُ الْخِتَانَ، الَّذِينَ نَعْبُدُ اللهَ بِالرُّوحِ، وَنَفْتَخِرُ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ، وَلاَ نَتَّكِلُ عَلَى الْجَسَدِ" (في ٣: ٣؛ قا؛ ٣: ٥؛ غل ٦: ١٣-١٤). ويتكلم بُولُسَ في رو٣: ١-٢؛ القيمة البشرية التي أوليت للختان بسبب المواعيد المرتبطة به. ولكنه لم يكن يعني سوى أن يشدد عَلَى حَقِيقة أن تحَقِيق المواعيد لايعتمد إلاّ عَلَى الإيمَانُ، بغَضِ النظر عَنْ الْخِتَانُ. لأن الله "هُوَ الَّذِي سيبرر الْخِتَانُ بالإيمَانُ والْغُرْلَة بالإيمَانُ" (٣: ٣٠).

وماجاء فِي رو٤: ٧-١٢ أنه مَنْ ناحية الأبَدِيّة فَإِنّهُ لَيْسَ مَنْ المهم أن يكون الرجل قد اختتن أم لا. وفِي هذه الفقرة نجد أن بُولُسَ يصف إبراهِيَم كشاهده الرئيسي لمفهومه الخاص بالقيمة المساوية لإيمَانُ الْمَسِيحِيين الْيَهُود والْمَسِيحِيين الأَمَمِين. وإبراهِيَم بنفس القدر "أبٌ" للفئتين كِليهما (٤: ١١-١٢). وإذا كان بُولُسَ فِي ١٥: ٨؛ قد استطاع أن يحذر الأَمَمِين مَنْ الأفتخار بالإشارة إلى أن الْمَسِيحِ مَنْ الناحية التاريخية "قد صار

خادم الْخِتَانُ [أي الْيَهود]"، مَنْ أجل صدق اللهً وجدارته، إلاّ أنَ ذلك يجب أن يفْهم فِي سياق ١١: ١٧-٢٤؛ (قا؛ ١٥: ٥-٣).

أساساً لا الْخِتَانُ ولا الْغُرْلَةُ لَهُما أية قيمة تُذكر فِي نظر اللهً. والسؤال الرئيسى هُوَ كيف يتصرف المرء بالنسبة لمطالب الرّبّ كلَهُا. قد يعْنى لنا أن نرفضها، كَمَا حدث وحزن بُولُس لأن الْكَثِيرِينَ مَنْ أهل الْخِتَانُ فعلوا ذلك، أو يمكننا أن نضع ثقتنا فِي يَسُوعَ ونتيح لَهُا أن تكون فعّالة بالْمَحَبّةِ (قا؛ ١كو ٧: ١٩؛ غل ٥: ٦؛ ٦: ١٥؛ كو ٣: ١١). ومِنَ الناحية اللاهوتية أصبح السؤال المتعلق بالْخِتَانُ هُوَ إذا كان المرء قد خُتن فِي الْقَلْبِ بالرُّوحِ أم لا (رو ٢: ٢٩؛ قا؛ أع ٧: ٥١). لقد وحّد يَسُوعَ بين أهلَ الْخِتَانُ وَأهل الْغُرْلَةُ (أف ٢: ١٤-٢٢) وذلك فِي خليقة جديدة (غل٦: ١٥).

وهذه الطبيعة الْجَدِيدَةَ نلبسها فى الْمَعْمُودِيّةُ، المصوّرو فِي كو ٢: ١١-١٢بأنها ختان رُوحَي. وحيث يُخلع الطبيعة العتيقة، ونلبس الطبيعة الْجَدِيدَةَ، تنتهى كل التناقضات القديمة بالْحَقِيقَة الْجَدِيدَةَ "حَيْثُ لَيْسَ يُونَانِيٌ وَيَهُودِيٌ، خِتَانٌ وَغُرْلَةٌ، .... بَلِ الْمَسِيحُ الْكُلُّ وَفِي الْكُلِّ" (٣: ١١).

٤٣٦٤ (peritomē، ختان) ←٤٣٦٢.

٤٣٦٨ (periphroneō، يحتقر، يستهين)، ← ٢٩٦٩.

٤٣٧٠ περίψημα، περίψημα (peripsēma)، قذارة، وسخ (٤٣٧٠)؛ περικάθαρμα (perikatharma)، قذارة، وسخ، نفاية (٤٣٢٦).

ث ق& ع ق. مَنْ peripsaō، وتعني يمسح، أو يزيل مَنْ أجل النظافة اشتُقت peripsēma وتعني ذلك الّذِي مُسح أو تم تنظيفه، أو الحثالة، الأقذار، أو الّذِي لَهُ علاقة بعملية التنظيف (حرفياً: مِنْشفة الحمام، ومِنَ الناحية المجازية تعني: نبيحة كفارة). والمجتمعات فى أحوال كثيرة تهدئ غضب الآلِهَة بتقديم نبيحة بشرية ككبش فِداءٍ. وهذه الذبائح البشرية كان يَتِمّ فِي العادة أخذها مَنْ"حثالة" المجتمع (مثلاً؛ مَنْ المجرمين والمعدومِين، والمشوهِين: وهكذا تدعم المعنى الأزدرائى لـ peripsēma أمّا perikatharma تَأْتِي غالباً مرادفة لكَلِمَة peripsēmaذبيحة كفارية محملة بالإثم، وتكون عَلَى وجه الخصوص مِنْ البشر، وهى تعبير احتقار يُطلق عَلَى الضحايا (نفاية البشر).

فِي سب ترد peripsēma فقط فِي طو ٥: ١٨، وتعني نبيحة أو فدية يسببها سيحمي اللهُ حَيَاةِ طوبيا،أمّا perikatharma فلا ترد إلاّ فِي أم ٢١: ١٨، حيث أن اللهَ فِي تدبيره الإلَهِي يفتدي الْبَارّ بالشرير (قا؛ إش ٤٣: ٣-٤): لاحظ كيف أنعكس هَذا النموذج فِي صليب الْمَسِيح (قا؛ ابط ٣: ١٨).

ع. ج ترد كلا الْكَلِمتين مرة وَاحِدّة فقط فِي ١كو٤: ١٣، فِي وصف بُولُس الساخر للرسل عَلَى أنهم بالتضحية بحياتهم يفيدون الآخرين (قا؛ ٢كو ٤: ١٠-١٧؛ ٦: ١٠؛ فِي ٢: ١٧؛ كو ١: ٢٤).

انظر أيضاً rhypos، وسخ (٤٨٦٦)؛ skybalon، نفاية، قمامة، روث (٥٠٣٢).

٤٣٧٤ πετεινόν، πετεινόν (peteinon)، طائر (٤٣٧٤)؛ περιστερά (peristera)، حمامة (٤٣٦١).

ث ق& ع ق. الصفة peteinos، قادر عَلَى الطيران، أو مُجنّح، معناها الأساسي "طائر". وفى العالم اليوناني- الرومانى كانت تُعدُّ بَعْض الطيور مقدسة، حَتّى أنها يُمكن أن تُمثّل الإلَهُ.

مَنْ بين تلك الحيوانات التي خلقها اللهُ "كُلّ طَائِرٍ ذِي جَنَاحٍ" (تك ١: ٢١؛ قا؛ مز ٧٨: ٢٧). وتميز شريعة ع. ق بينَ الطيور الطاهرة والطيور النجسة (لا ١١: ١٣-١٩؛ تث ١٤: ١١-٢٠) وهذه الأخيرة، بشكل عام، هى الطيور الجارحة. والإشارات العديدة إلى صيادى الحيوانات وصيادى الطيور، والفخاخ يُستشف مِنَها أن الطيور كانت تتُخذ طعاماً للأكل (لا ١٧: ١٣؛ أي ١٨: ٨-١٠؛ مز ١٢٤: ٧؛ أم ٦: ٥؛ إر ٥: ٢٧؛ هُوَ ٧: ١٢؛ عا ٣: ٥). وكان اليمام والحمام يُقدم كذبيحة (لا ١: ١٤-١٧؛ قا؛ تك ٨: ٢٠). ولدى ولادة طفل كان عَلَى الأم أن تقدم فرخ حمام أويمام أن تقدم عملاً كذبيحة محرقة وفرخ حمام أويمام كذبيحة خطية مَنْ أجل الكفارة، وفى حالة الفقر كان يُكتفِي بأن تقدم الأم فرخى حمام، أو يمام (لا١٢: ٦-٨) وحَقِيقَة أن والدى يَسُوعَ قدما النبيحة الأخيرة تُعد دلالة عَلَى فقرهما (لو٢: ٢٤).

كثيراً ماتأخذ الطيور معنى مجازياً فى ع. ق. ففِي الإشارة إلى الخروج مَنْ مِصْرَ، يُذكر موسى الشعب، كيف أن اللهَ حملَهُم "عَلَى أجْنِحَةِ النُّسُورِ"، وجلبهم انفسه (خر ١٩: ٤؛ قا؛ مز ١٠٣: ٥؛ إر ٤٩: ٢٢؛ عو ٤). ويظهر النسر أيضاً كأحد المخلوقات الحية الأربعة فِي حز ١: ١٠؛ وفِي سياق الدّيْنُونَةِ (تث ٢٨: ٤٩؛ إر ٤٩: ١٦؛ حب ١: ٨؛ قا؛ مرا ٤: ١٩؛ هُوَ ٨: ١). كَمَا يُمثّل النسر حكمة اللهً التي لا تُدرك فِي أي ٣٩: ٢٧-٣٠.

والطيور يمكن أن ترمز إلى الخراب (مز ١٠٢: ٦- ٧؛ إش ٣٤: ١١؛ صف ٢: ١٤). لكنها يمكن أن تُجسّد عناية اللهً (أي ٣٨: ٤١؛ مز ٨٤: ٣؛ ١٤٧: ٩). وبالمقارنه تُوخذ رفرفة العصفور والسنونه عَلَي أنها إشارة إلى عدم فاعلية لعنة كانت بلا سبب وذلك فِي ظل عناية اللهً (أم ٢٦: ٢). والطيور يمكنها أيضاً أن تخدم الإنْسَانُ (تك ٨: ٦-١٢). كَمَا أن إيلِيا إقتات لفترة مَنْ الزمنِ مَنْ طعام كان يأتيه بِهِ الغربان (١مل ١٧: ٤- ٦). وكانت قطعان طير السلوى بتدبير مَنْ اللهً طعام لإسْرَائِيلَ أثناء فترة تيههم فِي البرية (خر١٦: ١٣؛ عد ١١: ٣١- ٣٢؛ مز ١٠٥: ٤٠).

ع. ج. كَمَا كان الحال فِي ع. ق تصور الطيور فِي ع. ج طرق العناية الإلَهِيَة. وباستثناء إنكار بُطرُس لِيَسُوعَ ثلاث مرات قبل صياح الديك (مت ٢٦: ٣٤، ٧٥؛ مر ١٤: ٣٠، ٧٢؛ لو ٢٢: ٣٤، ٦١؛ يو ١٨: ٢٧) فالواقع أن كُلّ الإشارات الأخرى للطيور كانت لَهُا أهمية لاهوتية. ولقد حثّ يَسُوعَ تلاميذه عَلَى ألاّ يقلقوا بشأن ضرورات-الْحَيَاةُ. ذلك أن اللهَ يهتم بالعصافِير التى لا تتعب ولا ينتابها القلق مَنْ أجل طعامها. ثم إن الإنْسَانُ عند اللهً أفضل كثيراً مِنَ الطيور (مت ٦: ٢٦؛ لو ١٢: ٢٤). ويعلّق يَسُوعَ بقولِهُ: "لِلثَّعَالِبِ أَوْجِرَةٌ وَلِطُيُورِ السَّمَاءِ أَوْكَارٌ وَأَمَّا ابْنُ الإِنْسَانِ فَلَيْسَ لَهُ أَيْنَ يُسْنِدُ رَأْسَهُ" (مت ٨: ٢٠؛ لو ٩: ٥٨) ما هُوَ إلاّ دعوة للاتكال الْكُلى والتسليم برعاية الآب الإلَهِيَة.

والسؤال: "أَلَيْسَ عُصْفُورَانِ يُبَاعَانِ بِفَلْسٍ؟ وَوَاحِدٌ مِنْهُمَا لاَ يَسْقُطُ عَلَى الأَرْضِ بِدُونِ أَبِيكُمْ" (مت١٠: ٢٩؛ لو ١٢: ٦) يبرز الحَقِيقَة الصارخة للْحَالة. ولَم تكن العصافِير تُباع كالحيوانات المدللة بَل كطعام للفقراء. وهذا القول يأتي عقب التحذير بعدم الخوف مِنَ الّذِينَ يَقْتُلُونَ الْجَسَدَ وَلَكِنَّ النَّفْسَ لاَ يَقْدِرُونَ أَنْ يَقْتُلُوهَا بَل خَافُوا بِالْحَرِيِّ مِنَ الّذِي يَقْدِرُ أَنْ يُهْلِكَ النَّفْسَ وَالْجَسَدَ كِلَيْهِمَا فِي جَهَنَّمَ. وعَلَى ذلك، فَإنّ هَذا القول لا يعني وعداً بعدم التعرّض للألم والموت، بَل يؤكد محبة اللهً وعنايته بنا فِي-الْحَيَاةُ والموت. إنه يُعبّر بشكل مؤثر عما سَبَقَ أن عبّر عنه بُولُس فِي حديثه المُفعم بالحرارة والثِّقَة عَنْ رعاية اللهً لنا وتدابيره العظيمة مَنْ أجلنا (رو ٨: ٢٨-٣٩).

يرد ذكر العصافِير فِي مثلي الزارع وحبة الخردل. فِي المثل الأول تشير إلى عمل الشّيْطَانُ الّذِي ينزع بذرة الْكَلِمة التي لم تُفهم (مت ١٣: ٤، ١٩؛ مر ٤: ٤، ١٥؛ لو ٨: ٥، ١٢). وفى الثانى، تؤكد حَقِيقَة أن الطيور يمكنها أن تصنع أعشاشاً فِي أغصان الأشجار يقينيه نمو الْمَلَكُوتِ بالرغم مَنْ البدايات التي بدت تافهة (مت ١٣: ٣٢؛ مر ٤:

٣٢؛ لو ١٣: ١٩).

أحد أكثر الأقوال المُميّزة فِي الأناجيل ذاك الّذِي فى مت ٢٣: ٣٧-٣٩ حيث عبّر يَسُوعَ عَنْ حبه لأورشليم واستخدم تشبيه الدجاجة وفراخها، ولكنه عبّر فى ذات الوقت عَنْ الدّيْنُونَةِ لرفضهم قبول عنايته بهم. وكان يخاطب الجماهِير، ويتحدث بصرامة عَنْ الكَتَبة والفَرّيسِيّينَ (قا؛ ٢٣: ١-٣٦). وبدلاً مَنْ أن يكون القادة الدينيون مصدراً للنور وملاذاً للناس، وُجد أنهم يضللون الشعب ويضطهدون أنبِيَاء اللهِ سواء فى الماضى أو فِي زمنِ يَسُوعَ. أمَا الهَيْكل، والذي كان مَنْ المفترض أن يكون مُقدّساً يُعبد فِيه الله، إلاّ أنه لم يقم بهذا الدور. وعَلَى ذلك، فربما كان يَسُوعَ يُلمّح إلى انه هُوَ الهَيْكل الحَقِيقى ويقوم بدور الرّبّ كملاذ للشعب.

يوحي السياق فِي مت ٢٣: ٣٧-٣٩ أيضاً بمفهوم أوسع. فقول يَسُوعَ هَذا جاء بعد شجبه أولئك الّذِينَ يبنون مقابر الأنْبِيَاء والّذِينَ يأتي عليهم دم الأبرار مَنْ هابيل إلى زكريا (مت ٢٣: ٢٩-٣٦؛ قا؛ لو ١١: ٤٥-٥٢). ورغبة يَسُوعَ فِي حماية أولاد أورُشَليمَ أثناء خدمته عَلَى الأرْض لم تكن سوى ذروة نفس الرغبة الإلَهِيّة طوال التاريخ. وهكذا أوضح يَسُوعَ أن يوم فرصتهم قد ولى إلى غير رجعة، والدّيْنُونَةَ عَلَى بَيْتِ إسْرَائِيل أصبحت أمراً محتوماً. وفى ذات الوقت ستبريء يَسُوعَ، وسوف يلقى ترحيباً لدى عودته المسيانية.

أصبحت الحمامة رمزاً للفضيلة عند المَسِيحِيين الأوائل. وهذا ما عُبّر عنه فِي المثل القائل: "كُونوا حُكَمَاءَ كَالْحَيّاتِ وَبُسَطَاءَ كَالْحَمَامِ" (مت١٠: ١٦). وعند مَعْمُودِيّة يَسُوع ظهر الرُّوحِ القُدُس "مِثْلَ حَمَامَةٍ" (٣: ١٦؛ مر ١: ١٠؛ لو ٣: ٢٢؛ يو ١: ٣٢). فالرمزية هنا، قد تُذكرنا برُوحِ اللهِ الّذِي كان يرف عَلَى وجه المِيَاه (قا؛ تك ١: ٢)، الأمر الّذِي يوحى بحضور رُوحَ الخالق الّذِي يرشد فِي عملية الخلق الجَدِيدَة التي توشك أن تبدأ مَنْ خلال المَسِيح (قا؛ يو ١: ١-١٠؛ ٢كو ٤: ٦؛ حيث نجد الفقرات التي تربط عمل المَسِيح بعملية الخلق).

رؤية بُطْرُس لملاءة عظيمة وكان فِيها كُلّ أنواع الحيوانات والزواحف والطيور (أع ١٠: ١٢؛ ١١: ١٦) والتى أمر أن يذبح ويأكل مِنْه، كانت ترمز إلى أن الله قد قَبِلَ الآن ما كان قبل ذلك يُعد غير طاهر. وأصبح الطّرِيقَ مفتوحاً لقبول الأمَمِين فِي شركة الكَنِيسَة، بالنظر إلى أنه سَبَقَ لَهُم أن قبلوا الرُّوحِ القُدُس.

٤٣٧٦ πέτρα، πέτρα (*petra*)، صَخْرَة (٤٣٧٦)؛ πέτρος (*petros*)، صخر، صَخْرَة، بُطْرُسُ (٤٣٧٧)؛ Κηφᾶς (*kēphas*)، صفًا (صَخْرَة، اسم آرامي أعطي لبُطْرُسُ) (٣٠٦٤)؛ πετρώδης (*petrōdēs*)، صخري، متحجّر (٤٣٧٨).

ث ق& ع ق. ١. كَلِمَة *petra* فِي ث ي معناها صَخْرَة، جلمود وحَجَر. وبحلول القرن الخامس ق.م أصبحت تُشير هذه الكَلِمَة إلى تحجر القَلْب، أمّا كَلِمَة *petros* فتعني (مكسورة) قطعة مَنْ صَخْرَة أو حَجَر. ومع ذلك، لا يمكن إيجاد فرق جازم فِي المعنى، لأن كَلِمَة *petros* يمكن أن تعني صَخْرَة وكَلِمَة *petra* يمكن أن تُترجم إلى حَجَر.

٢. فِي سب ترد *petros* فقط فِي ٢مك ١: ١٦؛ ٤: ٤١؛ بمعنى حجارة، أمّا *petra* ، صَخْرَة (والتى ترد حوالي١٠٠ مرة) فتأتى كترجمة للكَلِمَة العبرية *ṣûr* أو *sela`* مِنحدر صخر، صَخْرَة (مثل؛ خر ١٧: ٦؛ عد ٢٠: ٨). والصخور توفر مأوى للحيوانات (مز ١٠٤: ١٨؛ أم ٣٠: ٢٦= سب ٢٤: ٦١)، وللبشر (١صم١٣: ٦). وفِي يوم يهوه سيزحف النّاسَ فِي شقوق الصخور هرباً مَنْ هَيْبة الرّبّ ومِنْ بَهَاءُ عظمته (إش ٢: ١٩). وبالنظر إلى أن الصَخْرَة توفر حماية ومِنْ ثَمّ القوة أيضاً، لذلك وُصف الله بأنه "صَخْرَة" دَاوُدَ (٢صم ٢٢: ٢؛ قا؛ تك ٤٩: ٢٤ وتستخدم بدلاً مِنْها كَلِمَة "حصن" للأطناب (قا؛ مز ٣١: ٤؛ ٦٢: ٧).

وقد استُخدمت كَلِمَة "صَخْرَة" فى الإعْلاَنِ الإلَهي (قض ٦: ٢٠-٢١؛ ١٣: ١٩). والطابع الخارق للطبيعة الّذِي يتسم به الإعْلاَنِ الإلَهي يتجلى فِي الطّرِيقَة التي تُحطم بها الصخور بواسطة اللهِ أو بكلمته (أمل ٩: ١١؛ إر ٢٣: ٢٩؛ نا ١: ٦). وذكرى المعجزة المُسجلة فِي خر ١٧: ١-٦؛ عد٢٠: ١-١٣، حيث أخرج موسى ماء مَنْ الصَخْرَة بضربها بعصاه حَسَبَ أمر الله، نجد لَهُا صدى فِي فقرات مثل نح ٩: ١٥؛ مز ٧٨: ١٥-١٦. وثمة معجزة مماثلة، وهى إطعام الشعب بالعسل مَنْ الصَخْرَة نجدها فِي تث ٣٢: ١٣؛ مز ٨١: ١٦. وبمعنى آخَرَ تأتِي الصَخْرَة أيضاً رمزاً للصلابة والثبات (إش٥٠: ٧؛ حز ٣: ٩)، وللمقاومة العنيدة (إر ٥: ٣).

استناداً لـ إش٥١: ١-٢، يصف الرابانيون إبراهِيم بالصَخْرَة. وتقارن جماعة قمران البناء بأساس عَلَى الصخر، وكذلك التشبيه المجازي بحَجَرَ الزّاوِيَةِ موجود أيضاً فى كتابات قمران.

ع. ج ١. ترد *petros* فِي ع. ج ١٥٥ مرة، ولكنها باستثناء ماجاء فِي يو١: ٤٢ جاءت كاسم ثان لسمعان. *petra* ترد ١٥مرة ويشير يَسُوعَ - فِي المثال الّذِي جاء فِي نهاية الموعظة عَلَي الجبل- إلى أولئك يَسْمَعُون كلمته ويعملون بها كأولئك الّذِينَ بنوا بيتاً عَلَى الصخر، أي عَلَى أساس متين راسخ (مت ٧: ٢٤-٢٥؛ قا؛ تث ٢٨: ١٥، ٣٠). ويتكلم فِي مثل الزارع عَنْ البذار التي وقعت عَلَى الصخر (لو ٨: ٦، ١٣). كَمَا أن مت ١٣: ٥، ٢٠؛ مر ٤: ٥، ١٦ يتكلم عَنْ "الأرْض المُحْجِرَة" (*petrōdēs*). وطبقاً لـ مت ٢٧: ٥١؛ صاحب مَوْتِ يَسُوعَ زلزلة للأرض وتشقق الصخور، وقد وضع يوسف الرامي جسد يَسُوعَ فِي قبر نُحت فِي صَخْرَة (٢٧: ٦٠؛ مر ١٥: ٤٦). وطبقاً لـ رؤ ٦: ١٥-١٧ فإن النّاسَ سيخفون أنفسهم فِي المغاير وصخور الجبال، وراء هَذا الوصف يكمِنَ لَيْسَ فقط أش ٢، بَلِ يذكرنا أيضاً ب هو١٠: ٨.

٢. ثمة ثلاث مجموعات مَنْ الفقرات تتطلّب الإنتباهاً خاصاً: رو ٩: ٣٣؛ ١بط ٢: ٨؛ ١كو١٠: ٣-٤؛ مت ١٦: ١٨.

(أ) تشير رو ٩: ٣٣؛ ١بط ٢: ٨ إلى "وَصَخْرَةَ عَثْرَةٍ" (تعثر النّاس) والتى فُسرت كرستولوجياً (اقتباس مَنْ إش ٨: ١٤). وقد تم تطوير هذا المصطلح فِي إش ٢٨: ١٦ إلى حَجَرَ زَاوِيَةٍ (← *gōnia*، ١٢٢٤) والذي- وفقاً لـ مز ١١٨: ٢٢- رفضه البَنّاؤون. وجاء فِي إش ٨: ١٣- ١٥ سيكون يهوه ملجأ للذين يتقونه، وأمّا الّذِينَ يزدرونه فسوف يتحطمون عليه.

يرى بُولُسَ أن ماجاء فِي إش ٨: ١٤ قد تحَقّق برفض اليَهُود للمَسِيح، وبصفة خاصة لأنّ "بر" إسْرَائِيلَ كان يقوم عَلَى أسَاس النّامُوسِ والأعْمَالِ وليس عَلَى أسَاس الإيمَانِ (رو ٩: ٣٣؛ قا؛ ٩: ٣١-٣٢). لكن الأمَم الّذِينَ يسعون فِي أثر البر أدركوا البر بالإيمَانِ (٩: ٣٠). وفِي ١بط ٢: ٨ تبرز فقرة إشعياء التناقض بين "العُصاة" (أي إسْرَائِيل القديمة التي رفضت المَسِيح)، و"بَيْتِ اللهِ الرُّوحِي"، "الكهنوت المقدس" الّذِي يقدم ذبائح رُوحَية (٢: ٥؛ أي الكَنِيسَة، قا؛ ٢: ٧).

(ب) يشير بُولُسَ فِي ١كو ١٠: ٣-٤ إلى المعجزات التي ذُكرت فِي خروج ١٧؛ عدد٢٠ إلى أن الآباء فِي البرية "وَجَمِيعَهُمْ أكَلُوا طَعَاماً وَاحِداً رُوحِيّاً وَجَمِيعَهُمْ شَرِبُوا شَرَاباً وَاحِداً رُوحِيّاً - لأنّهُمْ كَانُوا يَشْرَبُونَ مِنْ صَخْرَةٍ رُوحِيّةٍ تَابِعَتِهِمْ وَالصَخْرَةُ كَانَتِ المَسِيحَ". وفيما يتعلق بهاتين الفقرتين المأخوذتين مَنْ ع. ق، استنتج الرابانيون أن الصَخْرَة التي قدمت المَاء ظلت تتبع الإسْرَائِيلِين طوال رحلتهم، ولو أنهم يُعطوها تفسيراً مسيانياً. ويفسر بُولُسَ أيضاً معجزة ع. ق عَلَى ضوء عشاء الرّبّ، الّذِي هُوَ طعام رُوحَي وشراب رُوحَي أصلُهُ فِي المَسِيح. وقدم هنا قصة ع. ق عَلَى أنها تشير إلى المَسِيح. (قا؛ يو ٦: ٣٥-٥٨؛ ٧: ٣٧).

(جـ) (i) في مت ١٦: ١٨ يدعو يَسُوعُ بُطْرُسُ بالصَخْرَةِ التي سيبنى عليه كنيسته: "وَأَنَا أَقُولُ لَكَ أَيْضاً: أَنْتَ بُطْرُسُ (*petros*) وَعَلَى هَذِهِ الصَّخْرَةِ (*petra*) أَبْنِي كَنِيسَتِي وَأَبْوَابُ الْجَحِيمِ (*hadēs*، ٨٧) لَنْ تَقْوَى عَلَيْهَا". والأساس هنا هُوَ تلاعب بالكلمتين *petros* وَ *petra*. طبقاً لـ مر ٣: ١٦؛ يو ١: ٤٢ أعطى يَسُوعُ سمعان الاسم بُطْرُسُ. يو ١: ٤٢ هوالموضع الوحيد فِي ع. ج الَّذِي اسْتخدم فِيه الاسم *petros* فِي معناه العادى، ويذكر أن "صفا" معناه بُطْرُسُ. وكل مَنْ الأرامية الصوتية والترجمة اليونانية *kēphas/petros* يمكن أن تعني صَخْرَةٍ، وهكذا فإن *petra* فِي مت ١٦: ١٨ يمكن ترجمتها "صَخْرَةٍ". وصيغة السجع *petra* المستخدمة بالنسبة للكلمتين تجعل مَنْ الجلي تماماً أن بُطْرُسُ هُوَ "الرجل الصَخْرَةِ"، أي الأساس الَّذِينَ سيبنى عليه يَسُوعَ كنيسته. ومِنَ الطبيعي أن يتوقع المرء أن ترد *petra* فِي شطرى الآية ١٦: ١٨، غير أنه بالنظر إلى أن *petra* أسم مؤنث، فقد اختار ع. ج الْكَلِمة اليونانية *petros*، وهى أسم مذكر لايُستعمل كثيراً فى العادة، الَّذِي هُوَ أسم بُطْرُسُ.

(ii) ولكن ماالمقصود ببُطْرُسُ الصَخْرَةِ؟ يُلاحظ أنه مِنْذ مطلع القرن الثالث الميلادى، بدأ البابا الرومانى باستخدام مت ١٦: ١٨- ١٩ لدعم مطالبته أن يكون رأساً للْكَنِيسَةُ، مؤكداً بأن هَذَا المركز أعطي لَهُ مَنْ قبل الْمَسِيحِ باعتباره خليفة بُطْرُسُ. ومع ذلك ، فإن رواية الإِنْجِيلِ لم يرد بها ذكر لخلفاء بُطْرُسُ. وعلاوة عَلَى ذلك، فإن التعليق الْمُلْحَقَ بهذا القول والخاص بالرَبط والحل، امتد ليشمل كُلَّ الرسل فِي ١٨: ١٨. وعَلَى ذلك فإن بُطْرُسُ فِي ١٦: ١٨ كان ممثلاً لكافة الرسل، والَّذِينَ شكلوا ووضعوا أَسَاس الْكَنِيسَةُ (رج أف ٢: ٢٠، رؤ ٢١: ١٤).

ومع ذلك، فإن هَذَا التفسير غير مُرض بالنسبة للكَثِيرِينَ مَنَ الإِنْجِيلِيين. يَسُوعَ فِي مت ١٦: ١٨ لم يكن يتحدث عَنْ وضع أَسَاس الْكَنِيسَةُ، بَلِ بنائها. ولاحظ كيف أن بُولُسُ - الَّذِي يقف برسولية بُطْرُسُ (غل ٢: ٨)- كيف أنه ذكر بوضوح فِي ٢: ١٤ أن "حَقّ الإِنْجِيلِ" هُوَ المعيار الَّذِي يلْزم جَمِيعُ الرسل، بَلِ وحتى بُطْرُسُ. وهَذَا الْحَقِّ هُوَ الَّذِي عَلَى أساسه أعطيت السلطة الرسولية لبُطْرُسُ فِي مت ١٦: ١٨. وقد كان هَذَا الْحَقّ يتضمنَاً فِي الاعتراف بأن يَسُوعَ الْمَسِيحِ، لأن هَذَا الأعتراف - شأنه فِي ذلك الإِنْجِيلِ نفسه- يقوم عَلَى أَسَاس إِعْلاَنِ إِلَهِي (مت ١٦: ١٧؛ غل ١: ١٢). وهذا الأعتراف الَّذِي هُوَ مصدر كل سلطة رسولية، يشير إلى الْمَسِيحِ باعتباره الأساس الْحَقِيقى الَّذِي تقوم عليه الْكَنِيسَةُ (١كو ٣: ١١).

وإذا فُهمت كلمات مت ١٦: ١٨ عَلَى هَذَا الأساس، ستجد أنها ببساطة تفسير لإعتراف بُطْرُسُ بالْمَسِيحِ فِي ١٦: ١٦. وهذا الرأى يتفق مع وجهة نظر الإصلاحيين. فهم لا يَرون أن الْكَنِيسَةُ تأسست عَلَى شخص بُطْرُسُ. ومِنَ المؤكد أنها لم تقم عَلَى أَسَاس إِيمَانه الشخصي، ذلك أنهم يرون أن الصَخْرَةِ التي مَنْ الْمَسِيحِ عليها كنيسته تتمثل فِي الْحَقّ الأبدى الَّذِي لايتغير الَّذِي تضمنه أعتراف بُطْرُسُ عَنْ الْمَسِيحِ والْكَنِيسَةُ التي أقيمت عَلَى هذه الصَخْرَةِ مشمولة بوعد الْمَسِيحِ حَتَّى فِي أيامنَا - مَنْ ناحية أن أبواب الجحيم لن تقوى عليها.

(iii) وحتى لو نُظر بُطْرُسُ نفسه بإعتباره الصَخْرَةِ، فلا تتضمنَ الفقرة أي أَسَاس للأعتقاد بأن يَسُوعَ أطلق عليه الاسم صفا، لشخصيته الراسخة، والواقع أن بذبذبته كلما تعرّض لضعط يضفى نوعاً مَنْ السخرية عَلَى هَذَا الاسم (قا؛ مت ٢٦: ٣١-٣٥، ٦٩-٧٥؛ غل ٢: ١١-٢١). ولذلك يبدو أن بُطْرُسُ هُوَ الصَخْرَةِ مَنْ ناحية أنه كان بالفعل أول عضو فِي الْكَنِيسَةُ. وكان أول مَنْ أعترف أن يَسُوعَ هُوَ الْمَسِيحِ ابن الله الحي. وبهذه الصفة قيل لَهُ، وأكد لَهُ إِنَّ لَحْماً وَدَماً لَمْ يُعْلِنْ لَكَ لَكِنَّ أَبِي الَّذِي فِي السَّمَاوَاتِ (مت ١٦: ١٦-١٧).

وعند امتداد إرسالية الْكَنِيسَةُ، استخدم بُطْرُسُ مَفَاتِيحَ مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ (مت ١٦: ١٩؛ قا؛ إش ٢٢: ٢٢؛ رؤ ١: ١٨؛ ٣: ٧ ← *kleis*، مِفْتَاح، ٣٠٩٠) إفتتاح الْكَنِيسَةُ أولاً لليهود (أع ٢)، ثم للأمم (أع ١٠) وذلك بأن كرز لُهم بالإِنْجِيلِ. وقد مارس الرياسة بتعيين متياس ضمنَ الزمرة الرسولية بديلاً لِيَهُوذا (١: ١٥- ٢٦)، وقام بالإجراء التأديبي فِي حالة حنانيا وسفيرة (٥: ١-١١). وكان لَهُ دوره البارزفِي الأيام الأولى مَنْ ناحية شهادته أمام الْيَهُود ورؤسائهم (٤: ٨- ٢٢؛ ٥: ٢٩؛ ١٥؛ ٩: ٣٢).

ومع ذلك، فَإِنَّهُ ما أن فتَحَتَ الْكَنِيسَةُ وترسخت إلاّ وانتهى بالضرورة دور بُطْرُسُ التأسيسى. وبعد سجنه (أع ١٢) بدأ يشغل موقعاً أقل مكانة. واقتصر دور بُطْرُسُ عَلَى الإرسالية اليهودية (غل ٢: ٨). وفى أول مجمع كبير للْكَنِيسَةُ - والذي جاء ذكره فِي أع ١٥- كان يَعْقُوبَ اخو الرَّبِّ، هُوَ مَنْ تراسه (١٥: ١٣-٢١). وعَلَى الرغم مَنْ أن بُطْرُسُ قام بدور هام فِي النقاش (١٥: ٧- ١٠) غيرأن يَعْقُوبَ هُوَ الَّذِي قدم الحكم الحاسم. وفضلاً عَنْ ذلك، لا يُوجد فِي أي مكان مَنْ أسفار ع. ج ما يفيد أن بُطْرُسُ قد طالب بأن يكون لَهُ مكان الصدارة بين الرسل. وفِي الأيات الأفتتاحية لرسالتي بُطْرُسُ، يصف الكاتب نفسه ببسالة كرسول، وهذا هُوَ مايراه عليه بُولُسُ (١كو ٩: ٥).

لقد كان عَلَى ما يبدو توترات فِي الْكَنِيسَةُ الرسولية تتمركز عَلَى الشخصيات، والتى ربما تفسر لنا فقرات معينة يوازن فِيها بُولُسُ الادّعاءات التي صدرت عَنْ زمرة مشايعة لبُطْرُسُ. ولذلك نرى بُولُسُ فِي١كو ١: ١٢ يوبّخ أولئك الَّذِينَ يدعون أنهم لِبُولُسَ وَأَنَا لأَبُلُّوسَ وَأَنَا لِصَفَا. ذلك أن الْمَعْمُودِيَّةِ فِي الْمَسِيحِ تستبعد هذه الانقسامات الحزبية (١: ١٣)، بينما فِي ٣: ١١ ربما كان يواجه بُولُسُ مفهوماً متحزباً عَنْ دور بُطْرُسُ التأسيسي "فَإِنَّهُ لاَ يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ أَنْ يَضَعَ أَسَاساً آخَرَ غَيْرَ الَّذِي وُضِعَ الَّذِي هُوَ يَسُوعَ الْمَسِيحُ" (← *themelios*، أَسَاس، ٢٥٢٩). وتعليقات بُولُسُ اللاحقة لربما تكون قد تأثرت بهذا: وتحذيره مَنْ ناحية أن ماينبنيه المرء عَلَي الأساس سيُمتحن بالنار (٣: ١٢-٥) وأن المؤمنِين يُشكلون هَيكل الله المقدس وأن رُوحَ الله ساكن فِيهم (٣: ١٦-١٧).

وفى غل ٢: ٩ هناك سخرية معينة فِي الإشارة إلى يَعْقُوبَ وصفا ويوحنا "الْمُعْتَبَرُونَ أَنَّهُمْ أَعْمِدَةٌ" بالنظر أن بُولُسُ يواصل كلامه لمنَاقشة موقف بُطْرُسُ المتذبذب فِي مواجهة جماعة الْيَهُود الَّذِينَ هم مَنَ الْخِتَانِ (٢: ١١-١٤). وماجاء فِي أف ٢: ٢٠ يسلم بوجود دور تاسيس للرسل والأَنْبِيَاءِ، لكنه يُصر مع الأناجيل عَلَى أن الْمَسِيحِ هُوَ حَجَرَ الزَّاوِيَةِ. وعَلَى غرار ذلك، بنُيت أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ المذكورة فِي رؤ ٢١: ١٤عَلَى أَسَاس الرسل. وقد تناول بُطْرُسُ نفسه هَذَا الموضوع حين وصف المؤمنِين بقولَهُ: كُونُوا أَنْتُمْ أَيْضاً مَبْنِيِّينَ كَحِجَارَةٍ حَيَّةٍ، بَيْتاً رُوحِيّاً" (١بط ٢: ٥). ولا تُوجد أية إشارة الى أن دور بُطْرُسُ التأسيسي متواصل أثناء عملية البناء. ولم يَطْلُبُ بُطْرُسُ إطلاقاً بأن تكون الرئاسة لَهُ أو لأى مَنْ خلفائه.

ومع أنه يبدو مَنْ المحتمل أن بُطْرُسُ قام بزيارة روما، بَلِ ومِنَ المحتمل أنه مات هناك (قا؛ ١بط ٥: ١٣)، إلاّ أنه لَيْسَ ثمة دليل أنه كان فِي وقت مَنْ الأوقات أسقفاً لروما. والواقع أن الوثيقة الأساسية لكَنِيسَةُ روما مَنْ الفترة اللاحِقَةِ بالعهد الرسولي تتمثل فِي رسالة أكميندس الأولي، غير أن هذه الرسالة لا تعكس شَيْئاً يُذكر عَنْ رئاسة أسقف لكَنِيسَةُ روما. بَلِ بالأحرى، كانتِ كَنِيسَةُ روما فِي ذلك الحِين تَحْتَ رئاسة مجموعة مَنْ الشُيُوخ. وقد أرسلت الرسالة إسم الْكَنِيسَةُ ونسبت إلى شخص أكليمنْدس ولم يَكن ذلك إلاّ بواسطة خاتمة مختلفة حُفظت فِي بَعْض المخطوطات اللاحِقَةِ.

انظر أيضاً *gōnia*، زَاوِيَةٍ، ركن (١٢٢٤)؛ *lithos*، حجر (٣٣٤٥)؛ *margaritēs*، لؤلؤة (٣٤٤٩).

٤٣٧٧ (*petros*، صخر، صَخْرَة، بُطْرُس) ← ٤٣٧٦.

٤٣٧٨ (*petrōdēs*، صخري، متحجِّر) ←٤٣٧٦.

٤٣٧٩ (*pēganon*، سذاب أو الحرمل) ←٣٣٠٣.

٤٣٨٠ πηγή، πηγή (*pēgē*)، ينبوع، بئر (٤٣٨٠)؛ ποταμός، (*potamos*)، نهر، جدول، سيل (٤٥٣٢).

ث ق& ع ق ١. *pēgē* فِي ث ي تُشير إلى نبع لمجارى مائية أو أنهار. أمّا *potamos* فتُشير إلى ماء متدفق خاصة الأنهار أو السيول الخطرة. وفِي الإعتقاد الشعبي اليوناني، كان ينظر إلى الأنهار والينابيع عَلَى أنها آلِهَة قليلة الشأن.

٢(أ). إمتلكت أنهار إِسْرَائِيلَ أهمية خاصة فِي النواحي الجغرافية والسياسية. فالمستوطنات كانت تُقام عَلَى شواطئ الأنهار، والتى كثيراً ما كان يَتِمّ القِتال بسببها كحدود أو كمورد للمياه. والأنهار التي يتكرر ذكرها أكثر مَنْ غيرها هي: نهر النيل، نهر الأردن، نهر الفرات، ونهر خَابُورَ (حز ١:١).

(ب) الينابيع والأنهار، إلى جانب البحر (← ٢٤٩٨، *thalassa*) تنتمى إلى الكتلة المائية التي خلقها الله، والتى أسس عليها الأَرْضِ (مز ٢٤: ٢). والتي يفرض عليها سيطرته (خر٧؛ مز ٧٨: ٤٤). غير أنه عَلَى الرغم مَنْ أن الدور الَّذِي يقوم به البحر يُنظر إليه عَلَى أنه سلبى بشكل أساسى، إلاّ أنه يُنظر إلى الينابيع والأنهار نظرة إيجابية، باعتبار أن حَيَاةِ الإِنْسَانُ والحيوان والنبات تعتمد عليها (ولو أن قا؛ ١٨: ١٥؛ ١٢٤: ٤-٥). فيهوه هُوَ الَّذِي يجعل الينابيع تفيض، وهو الَّذِي يجعل النّاسَ والحيوانات يرون ظمأهم (١٠٤: ١٠-١١). ونهر الله هُوَ الَّذِي يروى الأَرْضِ ويقدم لنا القوت والازدهار (٦٥: ٩). والكثير مَنْ القرارات الهَامة تَتّخذ غالباً عند البئر (مثل؛ تك ٢٤: ١١-١٨؛ ٢٩: ١-٤). وبالاستحمام فِي نهر الأردن، شُفى نعمان مَنْ برصه (٢مل ٥: ١-١٩). وعند نهر خابور تلقى حزقيال دعوته (حز ١: ١- ٢: ٨) ورسالته (٣: ١٥-٢١). وباعتبارها خليقة يهوه، لذا فالأنهار تُشارك فِي تسبيح خالقها (مز٩٨: ٨).

(جـ) اختبرت إِسْرَائِيلَ يهوه عدة مرات باعتباره رَبّ الينابيع والأنهار وشهدت بامتنان لِهَذِه الحَقَائق المتعلقة بتاريخ خلاصها (مز ٦٦: ٦ معجزة البحر الأحمر، وعبور الأردن). وتدبير اللهُ الْمِيَاه لَهُم مَنْ ينبوع فِي الصخرة (خر ١٧: ٥-٦) كثيراً ما يمتدحونه (مز ٧٤: ١٥؛ ٧٨: ١٦). ورجاء إشباع عطشهم بمياه كثيرة يُشكّل جزءاً رئيسياً مَنْ التصريحات المتعلقة بالعهد الآتى الَّذِي يسوده السلام (مثل؛ إش ١٢: ٣؛ ٣٠: ٢٣-٢٥؛ ٣٥: ٧).

(د) كذلك تشكل ينابيع الْمِيَاهِ جزءاً مَنْ مفهوم ع. ج عَنْ الجنة. ففي تك ٢: ١٠-١٤ أن النهر الَّذِي يخرج مَنْ عدن ينقسم إلى أربعة فروع هي: فِيشون وجيحون، وحدّاقل والفرات. وبالنظر إلى أن الأيام الأخيرة قد وصفت بأوصاف مشابهة للحالة الأصلية (ولو أنها تبرزها) فإن التوقعات الأخروية التي وردت فِي ع. ق وفى الأدب اليهودي تربط نفسها بهذا النهرالذي يخرج مَنْ عدن. والنهرالذي يخرج مَنْ الْهَيْكل الأخروى وعَلَى جانبيه وضعت أشجار الْحَيَاةُ (حز ٤٧: ١-١٢) يُستخدم فِي التطهير والرى (يؤ ٣: ١٨؛ قا؛ زك ١٣: ١-٢؛ ١٤: ٨). والعديد مَنْ نبوات ع. ق تشير إلى الرى وإشباع العطش مَنْ الأمطار والأنهار والينابيع فِي الأيام الأخيرة (مثل؛ إش ١٢: ٣؛ ٤٣: ١٩-٢١؛ ٤٤: ٣؛ قا؛ سي ٢٤: ٣٠-٣٣).

(هـ) تُستخدم الينابيع والأنهار فِي التشْبيهات المجازية أيضاً. فبركات اللهُ تَأتي لشبعه وأرضه كنهر وكسيل جارف (إش ٦٦: ١٢)، وسلام اللهُ للأبرار يُشبه نهر مسترسل بسلام (٤٨: ١٨). والرّبّ نفسه ينبوع ماء حى (إر ٢: ١٣). وقد شُبهَ الإِنْسَانُ العطوف بجنة أحسن ريها وينبوع ماء لا تنقطع مياهه (إش ٥٨: ١١). ولكن علينا أن نلاحظ أيضاً أن غضب اللهِ يأتي عَلَى أعدائه كفيضان غامر يكتسحهم بقوة إِلَهِيَة.

ع. ج ١. *potamos*، نهر، تَأتِي كتعيين جغرافِي خالص بالنسبة لنهرالأردن (مت ٣: ٦)، والفرات (رؤ ٩: ١٤؛ ١٦: ١٢)، والنهر الصغيرالذي عَلَى شواطئه أقيم مكان للصلاة فِي فيلبى (أع ١٦: ١٣).

٢. (أ) التصريحات اللاهوتية فِي ع. ج عَنْ الينابيع والأنهار تعكس خلفية ع. ق. فاللهُ لم يخلق السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ والبحار فقط بَلِ خلق أيضاً ينابيع الْمِيَاهِ (رؤ ١٤: ٧). واللهُ لَهُ الحَقّ الكامل فِي أن يتصرف كيفما شاء بالنسبة للأنهار وينابيع الْمِيَاهِ، ولذلك بوسعه فِي نهاية الأزمِنَه إما أن يلغى بركة وهبة مياه الشرب (٨: ١٠؛ ١٦: ٤) أو يجعل الأنهار تجف (١٦: ١٢). لقد أعلن يَسُوعَ عَنْ نفسه للمرأة السامرية عند بئر يَعْقُوبَ (يو ٤: ٥-١٥). وإذ استخدم الْمَاءِ الَّذِي فِي البِئر كنقطة بداية أشار لَهُا يَسُوعَ إلى ماء-الْحَيَاةُ، الَّذِي ينبع إلى حَيَاةٍ أبَدِيَة. وكان الأردن هُوَ المكانِ الَّذِي شهد العمل النبوى الرمزى للمعمدان (مت ٣: ٦) كَمَا شهد أيضاً عماد الْمَسِيح (٣: ١٣) وإعلاَنِ اللهُ عَنْ ذاته فِي الرُوحِ القُدُسِ وفى كلمته (٣: ١٦- ١٧).

(ب) واختبار التهديدات الخطيرة للحَيَاةُ الناجمة عَنْ فيضانات الأنهار (مت ٧: ٢٥، ٢٧) أدى بالْبَعْضَ إلى النظر للأنهار باعتبارها أداة فى يد القوى الشّيْطَانِية (رؤ ١٢: ١٥-١٦). وهكذا كانت محاولات التنين التخلص مَنْ المرأة التي ولدت طفلاً ذكراً، والتى كانت ترمز إلى يَسُوعَ والكَنِيسَة.

(جـ) إن إرتباط التوقع الأخروى بالمواعيد البنوة (مثل؛ حز ٤٧: ١-٢؛ يؤ ٣: ١٨) يهتم بشكل حيوى بطبيعة الشفاء الَّذِي يجريه النهر، والذي يمتاز عَنْ نهر الجنة المذكور فِي تك ٢: ١٠-١٤؛ والذي فِي آخرالزمان يروى العطش وينشر، عَلَى نطاق واسع، الحَيَاةُ والخلاص والنقاء (رؤ ٢٢: ١-٢، ١٧). ويأخذ عَرْشِ اللهُ والخروف (٢٢: ١) مكان هيكل حز ٤٧: ١، كمنبع لِهَذا النهر: فإن اللهُ نفسه يصب فِي الْمَسِيح ماء-الحَيَاةُ (٢١: ٦). ويجب أن يُفهم يو ٧: ٣٧-٣٨ عَلَى هَذا النحو، وهو ما يُفسّر حز ٤٧: ١ عَنْ يَسُوعَ (قا؛ إش ٤٤: ٣؛ ٥٥: ١؛ ٥٨: ١١). وماء الحَيَاةُ هَذَا يروى العطش إلى الأبد، ثم إنه، كينبوع للحَيَاةُ، يتدفق فى ذاك الَّذِي سَبَقَ وشربه (يو ٤: ١٣-١٤). يلاحظ أن ٧: ٣٩ يُفسّر ينابيع الْمَاءِ الحى عَلَى أنها الرُوحِ القُدُسِ والتى تدفقت مَنْ يَسُوعَ إلى أولئك الَّذِينَ يؤمِنُون به.

انظر أيضاً *thalassa*، بحر، بحيرة (٢٤٩٨)؛ *hydōr*، ماء، مياه (٥٦٢٣)؛ *kataklysmos*، طوفان، فيضان (٢٨٨٦)؛ *Iordanēs*، نهر الأردن (٢٦٧٤)؛ *limnē*، بحيرة (٣٣٤٩).

٤٣٨٤ πηλός، πηλός (*pēlos*)، وحل، طِين، حماة (٤٣٨٤).

ث ق& ع ق ١. *pēlos* تعني فِي ث ي طِين، وحل، حماة، طفل، صلصال. والمقصود بها تراب أو رماد ممزوج بسائل ما ولاسيما الْمَاءِ الأمر الَّذِي يجعلَهُ مادة لينة مرنه. والكَلِمة فِي العادة يُقصد بها الصلصال أو المادة التي يستخدمها البناؤون والخزافون. ومهارة الفخارى فِي تشكيل الفخار توحى بصورة لوصف الإِنْسَانُ بأنه مثل التماثيل الصغيرة المصنوعة مَنْ الفخار. فِي الحَقَبة الْهَلِينية كان النظر إلى الإِنْسَانُ كقطعة مَنْ الصلصال أمراً شائعاً. وفِي الحَقِبَة الرومانية، نجد دلّيلاً عَلَى استخدام الطِين أو الصلصال فِي الإجراءات الطبية.

٢. سب تستخدم *pēlos* بمعنى وحل أو طِين (مثل؛ ٢صم ٢٢: ٤٣؛ مز ٦٩: ١٤)، طفال رملى أو طِين (مثل؛ إش ٢٩: ١٦؛ ٤١: ٢٥؛ إر ١٨: ٦). وإن عمل الفخار فِي إعداد الصلصال وتشكيلَهُ بصفة خاصة

هوَ الّذِي يوحى ببَعْضَ الأفكار التي لَهَا أهمية لاهوتية.

(أ) إن قصة خلق اللهُ آدَمَ مَنْ تراب (تك ٢: ٧؛ ٣: ١٩) تجد لَهَا صدى واضحاً فِي أي، حيث وصِفُ البشر بأنهم "سُكّانُ بُيُوتٍ مِنْ طِينٍ" (أي ٤: ١٩). لقد عنّف أي الله لأنه جبلَهُ كالطين ثم عاد ليدمره (١٠: ٨-٩). وهشاشة الطين تقدم صورة مناسبة لعجز أي الناجم عَنْ المرض والمحن التي لحَقَتْ به، وما كان يشعربه مَنْ أنه عَلَى وشك الْمَوْتِ.

وصورة اللهُ وهو يشكل الإِنْسَانُ كَمَا يشكل الفخارى الصلصال إلى أوان فخارية نجدها واضحةً فِي إش ٢٩: ١٦، حيث نقرأ أن أولئك الّذِينَ يعتقدون أنه بمقدروهم أن يخفوا خططهم عَنْ الرَّبّ قد تم تحذيرهم بأنهم لن يستطيعوا خداع الله الّذِي خلقهم "هَلْ يُحْسَبُ الْجَابِلُ كَالطِّينِ". والشخص المترد الّذِي يشاكس مع الله يشبه الطين الّذِي يتجادل مع الفخارى (٤٥: ٩؛ قا؛ سي ٣٣: ١٠-١٣= سب (٣٦: ١٠-١٣).

(ب) وجد إر فِي عملِ الفخارى المحلي الّذِي كان يقوم بعملَهُ عَلَى دولابه- درساً موضوعياً وضح به دينونة الله عَلَى الشعب (٨: ١-١٢). وحين رفض الصلصال أن يتناغم مع غرض الفخارى وتم إتلاف الآنية المزمعة، أعاد تشكيل صلصال وعمل مِنَه آنية أخرى. وهكذا ظل الله سيداً للصلصال (أي إسْرَائِيلَ كأمة) وسوف يُشكلَهَا بحيث توفى بالغرض الّذِي قصده لَهَا (١٨: ٦).

(جـ) عند أعداد الصلصال للعمل الّذِي سيقوم بعملَهُ الفخارى بعجنه بالدوس عليه بقدميه (قا؛ نا ٣: ١٤). وهذه الممارسة الشائعة أمدّت إش بصورة حية عَنْ المعاملة القاسية التي يمكن أن تتوقعها بابل عَلَى يد أحد الغزاة يزحف نحوها مَنْ الشمال (٤١: ٢٥). وكما يدوس الفخارى عَلَى الصلصال، سيقوم هَذَا الفاتح بسحَقّ أعدائه تَحْتَ قدميه.

(د) فِي حك ١٥: ٧-١٧ يُركّز الكاتب عَلَى فخارى وثنى يكسب رزقه مَنْ صناعة تماثيل مَنْ الطين ثم يبيعها. ومِنَ نفس كتلة الصلصال يصنع "آلهَةُ زائفة" (١٥: ٢٩، وَ بلاط البالوعات (١٥: ٧). والْهَدف الكتابى هنا مَنْ ناحية الحديث عَنْ الله كخالق والبشر كالصلصال، قد تم الجمع بينهما فِي سخرية واضحة الغرض مِنَها الدفاع عَنْ الْوَصِيّةِ الثانية التي تحظر عمل التماثيل المِنَحوتة (١٥: ١٣).

ع. ج ١. يستخدم ع. ج *pēlos* بطريقتين. فِي يو يقصد بها خليط التفل والطين اللذين طلي بهما يَسُوعَ عيني المولود أعمى (يو٩: ٦-١٥)، وهذه ممارسة كانت شائعة فِي فنون الشفاء لدى الْيَهُود. والإشارة المتكررة إلى هَذَا الخليط الّذِي يشبه الصلصال (٥ مرات فِي يو ١٩: ٦، ١١، ١٤-١٥) توحي بمستوى أعمق مَنْ المعنى. وبالعمل الّذِي عملَهُ يَسُوعَ لِهَذَا الرجل فَإِنّهُ كان يقوم بعملية خلق توفر للإِنْسَانِ البصر، وبهذا يوضح أنه نورَ العالم (قا؛ يو ١: ٤-٩؛ ٨: ١٢؛ ٩: ٥).

٢. فِي رو ٩: ٢٠-٢١ يعتمد بُولُسُ عَلَى صورة شائعة فِي ع. ق تتحدث عَنْ الله باعتباره الفخاري الّذِي يمارس سلطانه عَلَى صنعته. وفِي هَذَا السياق وُصف البشر بأنهم كآنية صنعها الفخاري، والله كالفخاري الّذِي صنعها لتفي بأغراضه. والسؤال المطرُوحَ هنا: "أَمْ لَيسَ لِلْخَزَّافِ سُلْطَانٌ عَلَى الطِّينِ أَنْ يَصْنَعَ مِنْ كُتْلَةٍ وَاحِدَةٍ إِنَاءً لِلْكَرَامَةِ وَآخَرَ لِلْهَوَانِ؟". هَذَا السؤال يستند إلى ماجاء فِي إش ٢٩: ١٦؛ ٤٥: ٩). وهذا التشبيه المجازي يبرز حرية الله وسيادته فِي علاقته بنا كخليقته، وليس لنا أن نخلط مطالبنا ونقدمها عَلَى حَقِ مَنْ حَقوق الله وحده.

انظر أيضاً *keramion*، آنية فخارية، جرّة (٣٠٤٠)؛ *ostrakinos*، مصنوع مِنَ الأرض أو الطين، خزفي، فخار(٤٠١٧)؛ *phyrama*، مزيج، كتلة (٥٨٧٨).

٤٣٩١ (*pithanologia*، خطاب مُقنع، فن الإقناع) ←٤٢٧٥.

٤٣٩٣ (*pikrainō*، يُجعل مرا، يشعر بالمرارة) ← ٤٣٩٤.

٤٣٩٤ πικρία، πικρία (*pikria*)، مرارة (٤٣٩٤)؛ πικρός (*pikrōs*)، مُرّ (٤٣٩٥)؛ πικρῶς (*pikrōs*)، بمرارة (٤٣٩٦)؛ πικραίνω (*pikrainō*)، يُجعل مرا، يشعر بالمرارة (٤٣٩٣)؛ παραπικραίνω (*parapikrainō*)، يشعر بالمرارة، يسخط (٤١٧٦)؛ παραπικρασμός (*parapikrasmos*)، تمرّد (٤١٧٧).

ث ق& ع ق ١. *pikros* تُشير فِي ث ي إلى بيرة مُرّة، لاذعة المذاق، حادة المذاق، وفِي معنى الشعور بالمرارة تُحيل باستمرار للغضب المؤلم. ترد أغلب فئة هذه الْكَلْمة فِي سب بالمعنى الحرفِي (ومثل؛ خر ١٥: ٢٣؛ أر ٢٣: ١٥) لكنها فِي الأغلب ترد بالمعنى المجازي (رج تث ٢٩: ١٨؛ أم ٥: ٤؛ مر ٣: ١٥، ١٩؛ قا؛ عا ٦: ١٢= سب ٦: ١٣) حيث رُبطت بالإحباط والغضب والحزن لكلاً مَنْ ـــ الله (ومثل؛ أش ٢٨: ٢١ [فعل متعد " غريب" وَ "أجنبي"]) وللناس (ومثل؛ را ١: ٢٠؛ مرا ٣: ١٥، ١٩). تُستخدم *parapikrainō* فِي أغلب الأحيان فِي سب لإثارة غضب الله (ومثل؛ أر ٣٢: ٢٩؛ ٤٤: ٣= سب ٢٩: ٢٩؛ ٥١: ٣).

ع. ج فِي عب ١٢: ١٥ ("أَصْلُ مَرَارَةٍ" هِيَ ترجمة حرفية، قا؛ تث ٢٩: ١٨) والمرارة (*pikria*) ترتبط بالغضب كَمَا فِي ع. ق. فِي رو ٣: ١٤ (إقتباساً مِنَ مز ١٠: ٧) يربط بين الكَلِمَةِ واللعنة، ويستخدمها بُولُسُ في الآية ليُرينا بأن كُلّ مِنَ الْيَهُود والأَمَمِيين "تَحْتَ الْخَطِيّةِ" (رو ٣: ٩). فِي أع ٨: ٢٣ اتهم بطرس سيمون الساحر بانه "لأَنّي أَرَاكَ فِي مَرَارَةِ الْمُرّ وَرِبَاطِ الظُّلْم" بعدما حاول شراء موهبة الرُوحَ الْقُدُس. كَمَا تَأْتِي *pikria* فِي المرتبة الأولى بقائمة النقائص التي يجب عَلَى الْمَسِيحِي تجنبها (إف ٤: ٣١).

ترد الصفة *pikria* فِي يع ٣: ١١ (ماء مُرّ كرمز للشر الّذِي يصدر عن اللسان) وَ ٣: ١٤ (غَيْرَةً مُرّةً). فمثلُ هَذَا التصرف لا يتفق والمهمة الْمَسِيحية، ويجب التخلص مِنَها. يرد الظرف *pikrōs* فقط فِي مت ٢٦: ٧٥؛ لو ٢٢: ٦٢ حيث أقرّ بطرس بنكرانه "وَبَكَى بُكَاءً مُرّاً".

يجب عَلَى الأزواج ألا يكونوا قُساة أو غاضبين (*pikrainō*) نحو زوجاتهم (كو ٣: ١٩). فِي رؤ ٨: ١١ يُقصد بجعل الْمِيَاهِ مُرّة لسبب الأَفْسَنْتِينُ (قا؛ ع. ق). يصف أحد مآسي البشر في رؤية الملائكة والأبواق. في ١٠: ٩- ١٠ يصف الفعل اللفيفة التي أمر الملاك يوحنا بالأكل مِنَها بأنها كانت حلوة في الفم لكنها كانت مُرّة في حلقه. فهذه الصورة تقترح الألم الّذِي تُسببه الرسالة النبوية.

ترد *parapikrainō* فقط في عب ٣: ١٦ (رج مز ٩٥: ٧ب - ١١. يرد الاسم *parapikrasmos*، تمرد في عب ٣: ٨، ١٥ (كلاهما مِنَ مز ٩٥: ٨). حيث يُشير نص ع. ق إلى تمرّد الخروج مِنَ مِصْرَ (قا؛ خر ١٥: ٢٣؛ ١٧: ٧؛ عد ١٤؛ ٢٠: ٢- ٥) ويستشهد كاتب العبرانيين بهذه الحادثة كتحذير مِنَ العصيان.

٤٣٩٥ (*pikros*، مُرّ) ←٤٣٩٤

٤٣٩٦ (*pikrōs*، بمرارة) ←٤٣٩٤.

٤٣٩٨ (*pimplēmi*، يملأ، يَتِمّ، يُتمّم) ← ٤٤٤٤.

٤٤٠٣ πίνω، πίνω (*pinō*)، يشرب، شرب(٤٤٠٣)؛ ποτίζω (*potizō*)، ماء، يسقي (٤٥٤٠)؛ ποτήριον (*potērion*)، كَأسُ (٤٥٣٩)؛ πόμα (*poma*)، شراب (٤٥٠٣)؛ πόσις (*posis*)، شرب، مشرب (٤٥٣٠)؛ πότος (*potos*)، سُكر، مثل؛ قصف، عربدة (٤٥٤٢)؛ καταπίνω (*katapinō*)، يبلع، يبتلع، يغرق (٢٩٢٧).

ث ق& ع ق ١. (أ) *pinō* فِي ع. ق معناها يشرب. والفعل القريب

مِنها *potizō* معناه "يمكن شخاصاً مَن أن يشرب"، أو تعطي ليشرب، أو تستقي (الحيوانات). أمّا كَلِمَة *posis* فتعني عملية الشرب أو ماشرب، *poma* وَ *poton* كلاهما معناه يشرب، أمّا *potērion* فهو آنية الشرب: كأس. كوب. قدح الخ.

(ب) الشرب يروي العطش ويُنعش. وبحَسَبَ الفكر الشعبى كان ينظر إلى شرب الخمر عَلَى أنه متعة، لكنه يُمكن أن يتحول إلى إدمان. والإسراف فِي مُعاقرة الخمر، فِي المنَاقشات الفلسفية، أمر يُقابل بالنقد. والشرب لَهُ مكانه الخاص فِي الديانات السرية، ولاسيما الأكلات المقدسة.

٢. بالنظر إلى تكرار حدوث نقص الْمِيَاه، كان للعطش (خر ١٧: ١-٧ ← *peinaō*، ٤٢٧٧) وللشرب (١مل ١٧: ٣-٤) أهمية خاصة فِي عالم ع. ق. فالماء يُحوّل الأرْض إلى جنة فيحاء. (قا؛ إش ٥٥: ١٠)، فِي حين أن نقص الْمِيَاه يُسببَ هلاك الزرع الأمر الَّذِي يؤدى إلى مجاعة مُهلكة (١مل ١٨: ٢٠-٦). ويرتبط بقلة الْمَاءِ وجود ماء آسن لا يصلح للشرب (خر ١٥: ٢٣).

٣. والقدرة عَلَى الخلاص مَنَ العطش نُسبت إلى الله:"تَعَهَّدْتَ الأَرْضَ وَجَعَلْتَهَا تَفِيضُ. تُغْنِيهَا جِدًّا. سَوَاقِي اللهِ مَلآنَةٌ مَاءً. تُهَيِّئُ طَعَامَهُمْ لأَنَّكَ هكَذَا تُعِدُّهَا" (مز ٦٥: ٩). والشرب هبة يمنحها الله بصفة دائمة وهى مدعاة للشكر. ومِن ثمّ فالعطش الَّذِي لا يمكن ريّه يُؤخذ عَلَى أنه غضب وعقوبة مَن الله (إش ٥: ١٣). لقد نسى الشعب الله حين أطمأن أنه لن يتعرّض للعطش (إر ٢: ٦).

٤. مَنَ الناحية المجازية، يمكن أن يتُخذ الشرب وسيلة لدينونة اللهً أو لعطاياه: "كَأْسَ غَضَبِهِ" (إش ٥١: ١٧؛ قا؛ مز ٧٥: ٨؛ إر ٢٥: ١٥-٢٩)، أو"كَأْسَ الْخَلاَصِ" (مز ١١٦: ١٣؛ قا؛ إش ٥٥: ١). نقرأ فِي عا ٨: ١١ عَنْ عطش لكَلِمَة الله، وهوعطش لا يمكن ريّه إلا إذ أراد الله.

ع ج١. يتحدث ع. ج عَنْ موضوع الشرب والأكل بالارتباط مع أمُور عديدة. والشرب، مثل الأكل (← *esthiō*) قد يُذكر وحده، مع أن الأكل والشرب والملبس مَنَ الأمُور التي كثيرا ما تُذكر مجتمعة معاً (مت ٦: ٢٥-٢٧، ٣١). وَالْحَيَاةُ نفسهَا أهم مَنْ أي مِنهما، وبوسعنا أن نتكل عَلَى الله ليدبر لنا هذه الأشياء. وطلب ملكلوت الله وبره (مت ٦: ٣٣، قا؛ لو ١٢: ٣١)، يجب أن تكون لَهُ الأولوية، وهذه كلّهَا تُزاد لنا.

(ب) مراعاة التمييز بين الأطعمة الطاهرة والأطعمة النجسة أمر يعود إلى ع. ق (أع ١٠: ١٤). والرؤيا التي رأها بُطْرُسُ ترمز إلى إلغاء تفرد اليَهُود كشعب الله إذ صار الأمَم مثلُهُم فِي هَذَا الأمر.

(جـ) والموقف المادي الَّذِي لا ينظر إلاّ لهَذِهِ الْحَيَاةُ فقط، هُوَ موقف مرفوض (١كو ١٥: ٣٢؛ قا؛ لو ١٢: ١٩). فهؤلاء الَّذِينَ لا يهتمون إلاّ بما يأكلون وما يشربون وأخفقوا فِي معرفة مسئوليتهم أمام الله (مت ٢٤: ٤٨-٥١؛ لو ١٢: ١٩) سوف يُحاسبون (مت ٢٤: ٣٨-٣٩؛ قا؛ لو ١٧: ٢٧-٣٠).

٢. (أ) هكذا لا يجب أن يُنظر إلى الأكل والشرب عَلَى أنهما غَايَةٌ فِي حد ذاتها، أو كملذات ينغمس فِيها الإنْسَانُ، بَلِ يجب النظر إليهما فِي ضوء مسئوليته أمام الله والنّاس. وقد رأى بُولُسُ المشكلة فِي إطار علاقتها بالْكَنِيسَةَ. فعَلَى الرغم مَنْ أن للمؤمِنين الْحُرِّيَّة التامة فى أن يأكلوا ويشربوا ما يريدون (١كو ٩: ٤)، إلا أنه عليهم أن يأخذوا فِي الْحَسَبَان إخوتهم المؤمِنين (رو ١٤: ٢١). وقد نُظر إلى الموضوع مَنَ الناحية الكرستولوجية فِي مت: فمِنْ يعطي الفقير كَأْسُ (*potizō*) ماء بارد، فكأنما أعطاه لِلْمَسِيحِ نفسه (٢٥: ٣٧، ٤٢).

(ب) وقد فهم يوحنا المعمدان هذه المشكلة مَنَ الناحية الأخروية. فخطورة الأحداث الوشيكة ألقت بظلالهَا عَلَى الجيل الحالي (مر ١: ٥-٦). ولذلك لم يأكل يوحنا أو يشرب إلا القليل جداً مما يسد به حاجته فقط (مت ١١: ١٨).

(جـ) لقد وُصف سلوك ابْنَ الإنْسَانُ عَلَى أنه يناقض ذلك تماماً لأنه كان يأكل ويشرب (مت ١١: ١٩). وهناك عدد مَنَ الحكايات تشير إلى أنه كان يأكل ويشرب مع الخطاة (مر ٢: ١٦؛ قا؛ لو ٥: ٣٠، ٣٣)، ولعل ذلك كان توقعاً للوليمة المسيانية. ولم يأت يَسُوعَ ليدعوا أبراراً بَلِ خُطاة إلى التوبة (لو ٥: ٣٢).

٣. (أ) يكتسب الشرب معنى أعمق، حين يعبر- إلى جانب الأكل- عَنْ الوحدة القائمة بين أولئك الَّذِينَ يشتركون فِي تناول الطعام معاً. وفِي يوم الدَّيْنُونَةِ- وبغية أن يكون لَهُم مكان إلى جانب يَسُوعَ - سيذكر الْبَعْضَ أنهم أكلوا وشربوا مع يَسُوعَ (لو ١٣: ٢٦). ولكنه سيجيب بأنه لم يعرفهم مطلقاً (١٣: ٢٧، قا؛ مت ٧: ٢١-٢٥، ٤١؛ لو ٦: ٤٦) لأن العلاقة كانت مجرد علاقة رسمية فقط. وعَلَى العكس مَنْ هذا، وَعد التلاميذ بأنهم سيأكلون ويشربون عَلَى مائدة يَسُوعَ "(٢٢: ٣٠).

(ب) الطلب الَّذِي قُدم مَنْ ابْنَ زبدى بأن يجلسا بجانب يَسُوعَ فِي الأَبَدِيَّةَ كان لَهُ سمة رؤيوية- أخروية (مت ٢٠: ٢٠-٢١؛ مر١٠: ٣٥-٣٧؛ قا؛ لو ٢٢: ٢٤-٣٠)، غير أنه مما يُلفت النظر إن جواب يَسُوعَ كان يُشير بالأحرى إلى موته. وفُهم الكَأْسُ عَلَى أنه كَأْسُ الألم، والْمَعْمُودِيَّة هى الْمَوْتِ (مت ٢٠: ٢٢؛ مر ١٠: ٣٨). و"كأس" الألم ذكر فِي وقتِ لاحَقِ فِي الاناجيل،حين طلب يَسُوعَ مَنَ الله الآب أن يُجيز عنه هذه الكَأْسُ (*potērion*)، لكنه أخضع نفسه لإرادة الله (مت ٢٦: ٣٩؛ مر ١٤: ٣٦؛ لو ٢٢: ٤٢).

٤. (أ) أُشير إلى الشرب بأسلوب مجازي فِي ١كو ١٠: ٤ (قا؛ خر ١٧: ٦؛ عد ٢٠: ١١). والكَيْفِية التي سيُفهم بهاَ هَذَا الشرب مَنَ الْمَسِيحِ ليست بالأمر المؤكد. فالْبَعْضَ يعتقدون أن بُولُسُ ربما كان يشير فِي (١كو ١٠: ٣-٤) إلى عشاء الرّبّ كحدث خلاصى سَبَقَ أن توقعوه فِي أيام موسى (قا؛ استخدام كَلِمَةَ "رُوحَي" أي ينتمي إلى الرُّوحِ الْقُدُسِ فِي ١٠: ٤). وإذا كان الأمركذلك ، يكون هناك تماثل حَقِيقي بين أحداث الخلاص القديمة والجديدة. ومع ذلك، فإن آخرون ينظرون إلى الفقرة فِي إطار دراسة رموز الكتاب المقدس ويقولون إن الصَّخْرَةِ التي شرب مِنها الإسْرَائِيلِيون فِي البرية كانت تشير إلى المُستقبل، إلى يَسُوعَ الْمَسِيحِ، باعتباره ذاك الَّذِي يعطي ماء حياً.

(ب) فى ١كو ١٠: ١٦؛ يستخدم بُولُسُ لغة تقليد الْمَسِيحِين الأوائل، ويُسمّى الكَأْسُ (*potērion*):"شركة دم الْمَسِيحِ" وبواسطة كَأْسُ الشركة يَتحد المؤمِنون مع الْمَسِيحِ فِي موته. لاحظ أيضاً ماقالهُ بُولُسُ فِي ١١: ٢٣- ٢٦، حيث أكل الخبزُ وشرب الكَأْسُ يوحدنا مع جسد ودم المصلوب والرّبّ المقام (انظر أيضاً *pascha*، ٤٢٤٧).

(جـ) اسُتخدمت *katapinō* مجازياً لحَقِيقة أنه قد"ابْتُلِعَ الْمَوْتُ إِلَى غَلَبَةٍ"، عند الْقِيَامَةِ فِي اليوم الأخير (١كو ١٥: ٥٤؛ قا؛ ٢كو ٥: ٤). وعَلَى النقيض مَنْ ذلك، فابليس "كَأَسَدٍ زَائِرٍ، يَجُولُ مُلْتَمِساً مَنْ يَبْتَلِعُهُ هُوَ" (١بط ٥: ٨).

٥. فِي يو ٤: ١٠-١٥ يُطرح موضوع ماء الْحَيَاةُ (٤: ١١) والماء العادى يروى العطش وقتياً فحَسَبَ (٤: ١٣)، أمّا الْمَاءِ الَّذِي يُعطيه يَسُوعَ يهب حَيَاةِ أَبَدِيَّةً (٤: ١٤). وعَلَى ذلك يستوجب عَلَى المرء أن يأتي إلى يَسُوعَ (٧: ٣٧، قا؛ إش ٥٥: ١) وأن يؤمِنَ به وفِي حين أن الْمِيَاهِ هنا هى يَسُوعَ الْمَسِيحِ نفسه (قا؛ أيضاً يو ٦: ٥١-٥٨)، غير أنها فِي ٧: ٣٩ نُسبت إلى الرُّوحِ باعتباره رُوحَ الْمَسِيحِ.

انظر أيضاً *peinaō*، جوع (٤٢٧٧)؛ *brōma*، طعام (١١٠٩)؛ *geuomai*، مذاق، يتشارك فِي، يَتِمّتع بـ، خبرة (١١٧٤)؛ *esthiō*، يأكل (٢٢٦٦).

٤٤٠٥ (*pipraskō*، يبيع) ←٤٧٩٧.

٤٤٠٦ πίπτω، πίπτω (*piptō*)، يسقط (٤٤٠٦)؛ ἐκπίπτω (*ekpiptō*)، يسقط مَنْ أو عَنْ، يفقد طريقه (١٧٣٨)؛ ἐπιπίπτω (*epipiptō*)، يسقط عَلَى (٢١٥٨)؛ καταπίπτω (*katapiptō*)، ينزل (٢٩٢٨)؛ περιπίπτω (*peripiptō*)، يقع فِي، يقع بين (٤٣٤٦)؛ πτῶμα (*ptōma*)، الَّذِي سقط، جثَّة (٤٧٧٣)؛ πτῶσις (*ptōsis*)، يسقط، سقوط (٤٧٧٤).

ث ق& ع ق١. *piptō* فِي ث ي تحمل المعنى الأساسي "يسقط" (مَنْ ارتفاع أو مَنْ وضع مستقيم)، ويمكن أن تعني "يسقط فِي معركة" ولكن الفعل يعنى أيضاً يبدأ الحَيَاةُ (يُولد). وفِي أسلوب مجازي تَأْتِي *piptō* بمعنى "يغضب فجأة"، يقع فِي محنة، خزى، أو ما إلى ذلك، وأيضاً يفلس. والاسماء *ptōsis* :عملية السقوط، *ptōma* وتعني ذاك الَّذِي سقط، وتشير إلى محنة أو كارثة. تعني *ptōma* "جثَّة" ولاسيما مَنْ قتل بعنف.

ekpiptō تَأْتِي بمعنى "يحدث لَهُ شئ" مثل: يضل الطَّرِيقَ، يفقد الأمل، وفِي صيغة المبنى للمجهول تَأْتِي بمعنى يُطرد، يستبعد. وكتعبير فني بحرى معناه: يُبعد عَنْ طريقة، يلقى به عَلَى الشاطئ، بسبب العجز عَنْ السير فِي الطَّرِيقَ المرسوم. أمَّا *peripiptō* فتعني يحدث، كَمَا تُستخدم عَنْ الأحداث التي تلحَقَ بالمرء.

٢. فِي معظم الأحوال تُستخدم *piptō* لترجمة صياغات لـ *nāpal*. وهذه الكَلمات تعطي هنا نفس المعنى الواسع لَهَا حَسَبَ ماتفعل أيضاً خارج الكتاب المقدس. وَ *piptō* لَهَا معنى مجازي فِي معظم المواضع التي وردت بها فِي الأدب الحكمي فِي ع. ق، بمعنى أن يقع للمرء حادث مؤسف دون خطأ مَنْ جانبه (مز ٣٧: ٢٤؛ أم ٢٤: ١٦؛ جا ٤: ١٠)، أو يلحَقَ به دمار (أي ١٨: ١٢، *ptōma*، أم ٢٤: ١٧؛ سي ٥: ١٣؛ *ptōsis*). الطَّرِيقَة العبرية فِي التعبير تظل سليمة حَتَّى فِي حالة استخدام المجاز: "أمَّا الشِّرِّيرُ فَيَسْقُط (حرفياً يقع فِي) بِشَرِّهِ" أم ١١: ٥؛ قا؛ إش ٨: ١٤-١٥؛ إر ٨: ٤، مي ٧: ٨). والمعنى الوارد فِي ع. ج عَنْ فقدان الشخص لخلاصه لَيْسَ لَهُ نظير فِي ع. ق (مع ذلك، قا؛ أم ١١: ٢٨، سي ١: ٣٠؛ ٢: ٧).

ع. ج ١. الكَلمات التي مَنْ هذه الفئة نجدها غالباً بالمعنى الحرفِي: انهيار المباني (لو ١٣: ٤؛ عب ١١: ٣٠)، وعن الأشياء التي تسقط (مت ١٣: ٤-٨ وز؛ ١٥: ٢٧؛ يو ١٢: ٤٢)، ولاسيما سقوط بَعْضَ الأزهار عَلَى الأرْض لإعطاء صورة عَنْ مدى قصر الحَيَاةُ (يع ١: ١١؛ ابط ١: ٢٤؛ قا؛ إش٤٠: ٧) سقوط الحيوانات (مت١٠: ٢٩)؛ وسقوط الإنْسَانِ عَنْ غير قصد (١٥: ١٤؛ قا؛ مر ٩: ٢٠؛ أع ٢٠: ٩).

٢. ومِنَ الأشياء المجردة مثل الخوف والظلام يمكن القول إنها تقع بأحد. والكَلمة هنا تعطي فكرة الوقوع فجأة وعدم إمكانية الهُروب. وهذا يأتِي إما عَنْ رؤية سماوية أو إعْلاَنِ إلَهِي (لو ١: ١٢؛ أع ١٣: ١١؛ ١٩: ١٧؛ رؤ١١: ١١). ورُوحَ اللهِ يحل أيضاً عَلَى النَّاسَ، ويأتِي بقوة لا تُقاوم ويُخرس كُلِّ معارضة أو شك (أع ١٠: ٤٤؛ ١١: ١٥؛ قا؛ ٨: ١٦؛ اصم ١٨: ١٠).

٣. وفئة كلمات *piptō* تَأْتِي أيضاً فِي الأقوال التي تتضمنَ مصطلحات. فحين تثار عاطفة المَحَبَّةِ فِي شخص ما؛ تتولد فيه الرغبة فِي أن يقع عَلَى عنق شخص ما؛ أي "يعانقه" (لو ١٥: ٢٠؛ أع ٢٠: ٣٧؛ قا؛ تك ٤٥: ١٤؛ ٤٦: ٢٩). ووقوع القرعة يشير إلى قرار لَيْسَ لَهُ علاقة بالاختيار، أي حكم إلَهِي (أع ١: ٢٦، قا؛ مز ١٦: ٦؛ يون ١: ٧): "لأَنَّهُ لاَ تَسْقُطُ شَعْرَةٌ مِنْ رَأْسِ وَاحِدٍ مِنْكُمْ" (أع ٢٧: ٣٤ ترجمة حرفِية) معناها "لن يلحَقَ بكم شر".

٤. وعَلَى نسق ع. ق (يش ٢٣: ١٤؛ اصم ٣: ١٩؛ ٢مل١٠: ١٠) يقول ع. ج إن كَلِمَةَ الله "لاتسقط عَلَى الأرْض" (ترجمة حرفِية) لكنها تَحْتَفظ بشرعيتها وفعاليتها (لو ١٦: ١٧؛ رو ٩: ٦؛ قا؛ ابط ١: ٢٤). والمَحَبَّةِ لا "تسقط" (اكو ١٣: ٨) لأن الإيمَانَّ والرجاء والمَحَبَّةِ تشكل هبة النِّعْمَةُ الإلَهِيَة التي لا تتغير (١٣:١٣).

٥. يخُر عَلَى وجهة أمام شخص ما (يو١١: ٣٢؛ قا؛ تك ١٧: ٣، ١٧؛ ٤٤: ١٤؛ را ٢: ١٠) وهو تعبير احترام الآخرين. والعبيد يقومون بهذا تعبيراً عَنْ خضوعهم لسيدهم (مت ١٨: ٢٦). ويمكن عمل ذلك لطلب شئ ما (١٨: ٢٩؛ مر ٥: ٢٢؛ لو ٥: ١٢) أو كبادرة شكر (١٧: ١٦). وهى أكثر الأوضاع اتضاعاً عند الصلاة (مت ٢٦: ٣٩)، وهو موقف لإذلال الذات والتبجيل (أمام مَلِك ما، ٢: ١١، أو أمام كائن خارق للطبيعة ٤: ٩؛ أع ١٠: ٢٥؛ رؤ ١٩: ١٠؛ ٢٢: ٨؛ اللهُ والمَسِيحِ اكو١٤: ٢٥؛ رؤ ٤: ١٠). ويمكن أن يَأتى ذلك نتيجة إعْلاَنِ إلَهِي (مت ١٧: ٦؛ لو ٥: ٨؛ أع ٩: ٤؛ ١٦: ٢٩؛ قا؛ مر ٥: ٣٣؛ يو ١٨: ٦؛ رؤ ١: ٧ ← *gonypeteō*، [١٢٠٦]، *proskyneō*، [٤٦٨٦]).

٦. *piptō* يمكن أن تعني أيضاً يسقط ميتاً، قتيلاً (لو ٢١: ٢٤؛ أع ٥: ٥، ١٠؛ اكو١٠: ٨؛ رؤ ١٧: ١٠) *ptōma*، جثَّة إنْسَانِ (مت ١٤: ١٢؛ مر ٥: ٤٥؛ رؤ ١١: ٨-٩) ولعلَّهَا تعني أيضاً جثث الحيوانات فِي مت ٢٤: ٢٨. وهى تبين المكان الَّذِي تجتمع فِيه النسور.

٧. كلمات هذه الفئة تُستخدم بطرق متنوعة فِي تصوير الأمُور الرهِيبة والمرعبة التي تحدث فِي آخَرَ الزمان. وكل شئ كان كبديلُ مؤقت سينهار فِي طوفان مأساوى (مت ٧: ٢٥، ٢٧)، ثم إن أجزاء كبيرة مَنْ المدن (رؤ ١١: ١٣)، بَل إن مدناً بأكملَهَا (١٦: ١٩)، ستكون أكواماً مَنْ الأطلال. والقوى العالمية العظمى، المعادية لله، سوف يُطاح بها (١٤: ٨؛ ١٨: ٢؛ قا؛ إش ٢١: ٩؛ إر ٥١: ٨). والنَّاسَ، نتيجة الرعب الَّذِي يمتلكهم بسبب الخراب الَّذِي ستشهده الأيام الأخيرة، سيصرخون لأشتهائهم المَوْتِ فِي زلزال عظيم، يجعل الجبال تسقط عليهم وتغطيهم بصخورها (لو ٢٣: ٣٠؛ رؤ ٦: ١٦).

وفِي جيشان كونى ستسقط النجوم مَنْ السَمَاءِ مثل الشهب النيزكية (مت ٢٤: ٢٩؛ مر ١٣: ٢٥؛ رؤ ٦: ١٣؛ قا؛ إش ٣٤: ٤). وهذه النجوم يمكن أن ترمز أيضاً إلى قوى سياسية، بالنظر إلى أن التعبير فِي إش استُخدم للإشارة إلى سقوط حاكم قوى. وسقوط النجوم العظيمة مَنْ السَمَاءِ تجعل المَاءِ الَّذِي تعتمد عليه الحَيَاةُ غير قابل للاستعمال، وتطلق العنان لقوى الظلام (رؤ ٨: ١٠؛ ٩: ١). وصورة سقوط الشَّيْطَانَ مَنْ السَمَاءِ (لو١٠: ١٨) القصد مِنَها هُوَ بيان أن النهاية قد أتت بالنسبة لسلطان الشَّيْطَانَ، فالرئيس القوى الَّذِي كان حَتَّى الآن يرعب العالم قد فقد قوته، وموقفه باعتباره المشتكى أمام الله سيسقط بشكل أسرع مَنْ وميض البرق.

٨. الاناجيل، ورسائل بُولُسُ، وسفري العبرانيين والرؤيا. تستخدم *piptō* بمعنى مجازي تميز به ع. ج. وباستثناء رؤ ٢: ٥، وربما يو ١١: ١١، ٢٢)، فجَمِيعُ الفقرات التالية تتحدث عَنْ عمل الإثم وفقدان الخلاص. وهذه سقطة كارثية تعني دماراً أبدياً. ولو لم تكن كذلك، فإن التحذيرات مَنْ السقوط تفقد عنصر الإلحاح الَّذِي تهدد به.

(أ) تقع فِي خلفِية صورة كهذه فِي مت ٧: ٢٥، ٢٧ عَنْ سقوط كلى للإنْسَانِ وفى ١٥: ١٤ عَنْ الأعمى الَّذِي يقود أعمى (قا؛ لو ٦: ٣٩). وفِي لو ٢: ٣٤ المَسِيحِ هُوَ الحَجَرَ الَّذِي وُضع لسقوط كَثِيرِينَ، فِي حين أن ٢٠: ١٨ يصف الأبادة الماحقة التي يسببها هَذَا الحَجَرَ لكل الَّذِينَ يرفضون شخص الرَّبِّ يَسُوعَ ومايقولَهُ عَنْ نفسه. فأمَّا أنهم سيسقطون عَلَى هَذَا الحَجَرَ وإما أن الحَجَرَ نفسه سيسقط عليهم (أي أن المَسِيحِ سيحطم أعداءه).

(ب) يستخدم بُولُسُ التعبير المجازي الخاص بالقيام والسقوط (قا؛

أم ٢٤: ١٦؛ إر ٨: ٤؛ عا ٥: ٢؛ ٨: ١٤) فِي رو ١٤: ٤، حيث يشير إلى القانون القديم الَّذِي بمقتضاه يخضع العبد لسلطان سيده، الَّذِي هُوَ وحده الَّذِي يقرر ما إذا كان أداءه مرضياً أم يستحق الإدانه. وبنفس الطَّرِيقَة المَسِيحِي لَيْسَ مسئولاً أمام أي أحد سوى أمَام الرَّبِّ الَّذِي هُوَ وحده يقرر ما إذا كان المرء قد أحسن عملاً أم أنه فشل. ونفس هذه الفكرة موجودة فِي ١كو ١٠: ١٢ مع ما تضمنته مَنْ تحذير ضِدّ الشعور بالأمنِ الزائف. وطالما أن الضيقة الأخروية بقوتها الشَّيْطَانِية لم تأخذ مجراها كاملاً، فلا يجب أن تُنس احتمالية السقوط (*piptō* هنا صدى لماجاء فِي ١٠: ٨).

(جـ) "السقوط مَنْ النِّعْمَةُ" هَذَا تعبير ناجم عَنْ مفهوم النِّعْمَةُ باعتبارها مجال-الْحَيَاةُ الْجَدِيدَة التي أعطيت لِلْمَسِيحِي، والتي بمقتضاها صار لَهُ الدخول (قا؛ رو٥: ٢). والَّذِينَ يتركونها ينكرون رحمة الله غير المشروطة، وعمل المَسِيح الفدائي (غل ٥: ٤). ويجب عَلَى المَسِيحِيين أن يقيموا فِي حالة النِّعْمَةُ هذه ولايقعوا فريسة لأى تَعْلِيمَ زائف (٢بط ٣: ٧).

وفي رو١١: ١، ٢٢ استُخدمت *piptō* ثانيةٍ بمعنى السقوط فِي الدمار. سقوط إِسْرَائِيلَ (عَلَى الرغم مَنْ رغبة الله الرحيمة بألا يتخلى عَنْ شعبه) يوضح شدة دينونته. وفِي عب٤: ١١ جاء السقوط (أي الارتداد) نتيجة العصيان. وعَلَى أَسَاس ماجاء فِي ١٠: ٣١ يواجه المرتد مستقبلاً رهِيَباً (انظر أيضاً *aphistēmi*، ٩٢٣).

(د) رؤ ٢: ٥ تذكر إحدى الكنائس بمحبتها الأولى. ولكنها تحركت بسرعة إلى أسفل وسقطت سقوطاً ذريعاً. ومع ذلك لاتزال العودة ممكنة، لأن الفساد لم يقطع بعد مسافة كبيرة.

انظر أيضاً *aphistēmi*، حالة تمرد، ضلل؛ ينسحب (٩٢٣).

٤٤٠٩ (*pisteuō*، يؤمِنَ، يأتمِنَ، يُصدّق) ←٤٤١١.

٤٤١١ πίστις ،πίστις (*pistis*)، إيمَانٌ، أمانة، تصديق (٤٤١١)؛ πιστεύω (*pisteuō*)، يؤمِنَ، يأتَمِنَ، يُصدّق (٤٤٠٩)؛ πιστός (*pistos*)، فِي المبني للمجهول مُعتمد، جدير بالثِّقَةُ؛ وفِي المبني للمعلوم موثوقية، موضع ثقة أو تصديق (٤٤١٢)؛ πιστόω (*pistoō*)، يعتمد، يقتنع (٤٤١٣)؛ ἀπιστία (*apistia*)،شك، غير مؤمِنَ (٦٠٢)؛ ἀπιστέω (*apisteō*)، ينكر، عدم ثقة (٦٠١)؛ ἄπιστος (*apistos*)، سئ الظن، غير مؤمِنَ، غير مُصدّق (٦٠٣).

ث ي ١. (أ) *pistis* فى ث ي تَأْتِي بمعنى الثِّقَةُ التي لدى الشخص فِي أخرين، أو فِي الآلِهَة والمصداقية، والائتمان فِي التجارة، ضمان أو شئ يؤتمَنَ. وعَلَى غرار ذلك *pisteuō* معناها أن تأتمِنَ شَيْئاً أو شخصاً، ويمكن أن تشير إلى حكاياتِ اسطورية أو أفكار خرافية وتؤكدها. وعند الإشارة إلى أشخاص تَأْتِي *pisteuō* بمعنى يطيع، أو يَتَمَتع بالثِّقَةُ. وفِي المبني للمجهول موضع ثقة. الصفة *pistos* تعني موثوقية أو أن يكون موضع ثقة. والفعل *pistoō* يحمل معنى إلزام نفسك أو شخص آخَرَ لأن يكون أميناً.

وعَلَى العكس مَنْ ذلك، تعني *apisteō* عدم الثِّقَةُ، وعدم الجدارة، وعدم التصديق، وتعني *apisteō* سئ الظن، لايصدق، عنيد. وتعني *apistos*، لا يؤتمِنَ/ لايُعتمد عليه.

(ب) ومِنْذ زمنٍ قديم كانت فئة هذه الْكَلَمات تُشير أيضاً إلى الأمانه والأخلاص ومثل؛ فَإِنَّهُ بغية الحصول عَلَى توقف مؤقت فِي المعركة، كان مَنْ الضروري عقد اتفاقات يَتِمّ التعهد بمقتضاها بالإخلاص أثناء إجراءات المفاوضات.

(جـ) كان لفئة هذه الْكَلَمات معان إضافية فِي تاريخ قديم. حيث كانت الآلِهَة تضمنَ صحة التحالف أو المعاهدة. كَمَا كانت الْكَلَمات تُطبق بصفة مباشرة عَلَى الآلِهَة فى حالة جدارة قول إِلَهِى بالمصداقية. حيث إن الطاعة التامة دون نقاش أمر مطلوب مَنْ البشر بالنسبة للآلِهَة.

٢.(أ) فِي الحَقبة الْهَلِينية، وأثناء النضال ضِدّ النزعة التشككية والنزعة الإلحادية، اكتسبت *pistis* معنى الاعتقاد بوجود الآلِهَة ونشاطهم. وهذا العنصر التَّعْلِيمَي ظهر الآن بالمعنى الأساسي العام، *pistis* كإيمَانٌ باللهِ يمثل القناعة الفطرية. غير أن التركيز وُضع عَلَى الاعتقاد بَأن الْحَيَاةُ شُكلت طبقاً لِهَذه القناعة. وإلى هَذَا المدى يمكن لـ *pistis* أن تحمل السمات العملية لـ *eusebeia* (التقوى) القديمة. والأفلاطونية المحدثة كان لديها مفهومِ للإيمَانٌ أضفت عليه السمة المادية، وكان يدعو إلى قناعة عقلانية كيف بَحَسَبَ التَّعْلِيمَ.

(ب) المفهوم الرواقي لـ *pistis* لَهُ أهمية خاصة. هنا عبر الفيلسوف معرفته بالتنظيم الإِلَهِي للعالم، الَّذِي كان مركزه هُوَ نفسه كشخص أدبى مستقل بذاته. و*pistis* تظهر جوهر البشرية، والإخلاص تجاه المصير الأدبى للشخص يؤدى به إلى الإخلاص للأخرين.

(جـ) الإيمَانٌ فِي الديانات السرية معناه التسليم للآلَهُ وذلك بأتباع تعاليمه ووضع المرء نفسه تَحْتَ حمايته. وإلى جانب اليهودية والمسحية تبرز الديانات السرية طلبها الثِّقَةُ فِي آلِهَتها وفى الإعْلاَنِات الإِلَهِيَة والتَّعَالِيمَ التي تصدر عنها. وبهذه الطَّرِيقَة يكون الخلاص (= التأليه فِي الديانات السرية) قد وُعد للمؤمِنَ.

ع. ق ١. <u>مفهوم الإيمَانٌ</u> (أ) فِي اللغة العبرية أصل *āman‘* فِي المبنى للمجهول يعنى أن يكون أميناً، يُعتمد عليه. ويمكن تطبيقها عَلَى البشر (مثل؛ موسى، عد ١٢: ٧؛ العبيد، ١صم ٢٢: ١٤؛ الأَنْبِيَاءَ، ٣: ٢٠؛ الشاهد إش ٨: ٢؛ الرسول، أم ٢٥: ١٣)، والله، الَّذِي يحفظ عهده ويعطي نعمة للذين يحبونه (تث ٧: ٩). وقد تم التشديد بصفة خاصة عَلَى كَلِمَةِ اللهُ التي تَحْتَفظ بإمكانية الاعتماد عليها، الأمر الَّذِي تم تأكيده بعمل لاحَقَ (١مل ٨: ٢٦؛ ١أخ ١٧: ٢٣-٢٤). و*āman‘* فِي فقرات كثيرة اكتسبت معنى أنْ يؤتمِنَ عَلَى (قا؛ عد ١٢: ٧؛ ١صم ٣: ٢٠؛ هُوَ ١٢: ١). فِي جزازة قديمة مَنْ تقليد يرجع إلى وعد أَسَاس وُصفت الأسرة الحاكمة الدَّاوُدِية بأنها بَيْتِ "آمَنَ إلى الأبد". وحالة الثبات هذه لم تقم عَلَى أَسَاس سمات أعضاء هذه الأسرة الحاكمة، أو عَلَى أَسَاس مقاييس بشرية، بَلِ عَلَى عمل اللهُ الَّذِي بداه بوعده (٢صم ٧: ١٦، قا؛ ١صم ٢٥: ٢٨).

وثمة فكرة ذات صلة تم التعبير عنها بالمصدر *bāṭah* (← *peithō*، يُقنع، ٤٢٧٥، *elpis*، رجاء، ١٨٢٨)، بمعنى يثق، يعتمد عَلَى. والتقييم، السلبى لِهَذا العمل أمر سائد: ثقة البشر فى أمنٍ زائف (حب ٢: ١٨)، أو يضعون رجاءهم فِي شيء زائف (هو١٠: ١٣). ولكنها قيلت أيضاً فى وقت سابق عَنْ يهوه، الَّذِي هُوَ الأساس الحَقِيقى للأمنَ (٢مل ١٨: ٣٠؛ إر ٣٩: ١٨).

(ب) فى وقت لاحَقَ استوعب المصدر *bāṭah* فِي معنى المصدر *āman‘*. والتصريحات التي فِي خر ٤: ١-٩، ٢٧-٣١ تُعدّ أساسية بالنسبة لفكر ع. ق عَنْ الإيمَانٌ. وكان السؤال هُوَ: كيف يؤكد موسى سلطانه باعتباره الشخص الَّذِي أرسلَهُ اللهُ للشعب. ورداً عَلَى إعتراض موسى أن الشعب سينتابه الشك بالنسبة لمهمته، وعده اللهُ بثلاث معجزات سوف يؤمِنُون بسببها بإرساليته، والخلاص الآتى والإيمَانٌ هنا يتصل بمهمة تم تأكيدها بوضوح بتصديق إِلَهِى عليها.

(جـ) والاستعمال الأساسي لـ *āman‘* فِي إش أمر لَهُ أهميته. ففِي مواجهة مع آحاز مَنْ ناحية تهديد سياسى، تجرأ أش عَلَى القول: "إِنْ لَمْ تُؤْمِنُوا فَلاَ تَأْمَنُوا" (٧: ٩). ونجاة الشعب تعتمد فَحَسَبَ عَلَى ثقة وطيدة فى الإِلَهُ الأبدى. وقد طلبت عمل سياسى بحيث يتناغم مع هذه الثِّقَةُ. وعَلَى ذلك قال إش: "هَئَنَذَا أُؤَسِّسُ فِي صِهْيَوْنَ حَجَرَ امْتِحَانٍ حَجَرَ

زَاوِيَةٍ كَرِيماً أَسَاساً مُؤَسَّساً. مَنْ آمَنَ لاَ يَهْرُبُ" (إش ٢٨: ١٦). وفِي النكبَة الآتِيَة المؤمِنَ فقط هُوَ الَّذِي بمقدروه أن يتأكَدَ مِنَ الحماية الإلَهِيَة. وكان النبى مثالاً للإيمانِ الواثق: "فَأَصْطَبِرُ لِلرَّبِّ السَّاتِرِ وَجْهَهُ عَنْ بَيْتِ يَعْقُوبَ وَأَنْتَظِرُهُ" (٨: ١٧). ولقد وقف الأبناء فى وسط هذه النكبة الشعبية باعتبارهم المتكلمين باسم اللهِ الَّذِي وضعهم فِي موقف يكاد يكون ميؤساً مِنَه. والإيمَانُ الَّذِي وُضع أمام الشعب كان طريق الخلاص مِنَ النكبة إلى مستقبل يتعدى هذه النكبة.

(د) فى تك ١٥: ٦ نجد أمر حيوى أيضاً بالنسبة للعلاقة بين العهدين القديم والجديد (قا؛ رو ٤: ٣، ٩، ٢٢-٢٣؛ غل ٣: ٦؛ يع ٢: ٢٣). وهذه الفقرة تتحدث عَنْ إيمَانِ إبراهِيم واستعداده أن يَتمَسك بمواعيد اللهِ الغنية. وتصديق الإيمَانِ كان يشكل عملاً إعلانياً جرت العادة فِي السابق أن يقوم به الكهنة. وقد عامل اللهُ ثقةَ إبراهِيم هذه عَلَى أنها السلوك المناسب لعلاقة العهد. وفِي الشركة مع الله يكون هناك طلب يحَقِّقه الإِنسَانُ إذا ما وثق فِي اللهِ. والقول الوارد فى تك ١٥: ٦ لا يصف علاقة إبراهِيم باللهِ بكاملِهَا. غير أنه يُسبب موقف معين فإن قرار اللهِ الكريم أعلن لَهُ مِنْ فوق.

(هـ) السياق النبوى لـ حب ٢: ٣-٤ يُعد مهماً أيضاً بالنسبة للتقاليد اليهودية والمَسِيحِية. فالرؤيا التي أعطاها اللهُ تم تأكيدها وحفظها للنهاية، ولن تتوانى عَنِ الظهور. وأولئك الَّذِينَ هم "منتفخوا النفس" تدينهم كَلِمَةِ اللهِ، غير أن الحَيَاةَ وُعد بها الأبرار بسبب أمانتهم (المتغطرس يقف إلى جانب قوى العالم العدوانية، أمّا "البَارّ" فيقف إلى جانب شعب يَهُوذا) والأمانه والإيمَانُ يقفان معاً فى الكَلِمَة العبرية *mûnâ*. والفكرة هى التمسك بقوة بكَلِمَةِ الله ضِدّ كُلّ المظاهر غير المواتية. وقد تغير المعنى بسبب الوعد فِي سب: "وَالْبَارُّ بِإِيمَانِهِ يَحْيَا" [*ek pisteōs mou*]".

(و) فيما بعد ع. ق، تم التأكيد وبشدة عَلَى جدارة الوصايا (مز ١١٩: ٦٦). ومِنْ خلالهَا يحصل الأتقياء عَلَى تَعْلِيمٍ بالنسبة لمشيئة اللهِ، وهم يعرفون أنهم يحصلون مِنهَا عَلَى المعرفة والحكمة، وبوسعهم أن يعتمدوا عليها فِي مواجهة تجارب الحَيَاةُ. والعقيدة التقوية اليهودية فى عهد ما بعد السبي لا يمكن أن تُوصف بأنها نَامُوسِية بدون إثبات. فالنّامُوس وكَلِمَةِ اللهِ كانت كيانات حية قبلهَا الأتقياء فِي طاعة وثقة، وامتدحوها بالشكر والشهادة.

وخلاصة القول تصف كلمتا *mûnâ* و*heʾemûn* عملاً حياً للثقة فِي ع. ق، وكذلك بعد الوجود الإنْسَانِي فِي وضع تاريخي- وقد وُضع تأكيد خاص عَلَى المستقبل. كانَ الماضى نقطة البداية، ولكن هذه لم تكن هدف الثِّقَةُ، وكان التأكيد كَلِمَةِ ينصب عَلَى التغلب عَلَى مقاومة الأشرار ومعرفة الغرض الإلَهى. وقبل كُلّ شئ، واضح فِي الأَنْبِيَاءِ أن الإيمَانَ يجب أن يجتاز حاجة قصوى ومحنة، قبل أن يصل إِلَى هدفه فِي الخلاص الَّذِي يقع فِي المستقبل.

٢. تأثير التعبير فِي اليهودية اللاحِقَة. (أ) فِي اليهودية اللاحقَة وضع التركيز الرئيسى عَلَى سلوك الشخص. وثمة قول مأثور وردت فِي *Sotah* ٤٨ لـ رابي أليعازر ب. هِيركانوس: "إذا كان لدى أي شخص خبز فِي سلة وقال، ماذا سآكل غداً، فَإنَّهُ بذلك ينتمى إلى أولئك الَّذِينَ هم فقراء فِي الثِّقَةُ". ومِنَ المعروف أنَ الإيمَانَ يدعو إلى الاقتصاد (أم ٣٠: ٨) ويجب عَلَى المرء أن يتغلب عَلَى القلق إذا ما كانت ممتلكاته كثيرة. وأصبحت عبارة "فقير فِي الإيمَانِ" أصبحت عبارة ازدرائية تمثل الفشل. وتعبير "رجال الإيمَانِ" (*ʾanšê ʾemānâ*) فِي الأدب الرباني أصبح علامة عَلَى السلوك المثالى الواضح.

والإيمَانُ يَتِمّ تَعْلِيمه مِنْ خلال السلوكيات الحسنة التي تتضمنها الأدب الحكمي وبالنظر إلى أن الإيمَانَ والأمانة صنوان لايفترقان، يظل الإيمَانُ أهم سمات البر. وَ "أنشودة الإيمَانِ" الشهيرة فِي مخيلتنا تف خر ١٤: ٣١، والتى تبدأ بعبارة "عظيم هُوَ الإيمَانُ" تهتم بتَعْلِيمِ الخروج. ١٤: ٣١ الثِّقَةُ فِي اللهِ وفِي عبده موسى. وأولئك الَّذِينَ يؤمِنون براعى إسْرَائِيلَ يؤمِنون باللهِ نفسه، الَّذِي خلق العالم بكلمته. وهناك مديح للإيمَانِ ومكافأته بأسلوب الأدب الحكمي. "والمكافأة" تُفهم عَلَى أنهاَ الرُّوح القُدُس، الَّذِي يُمَجّد أعمال اللهِ الخلاصية فِي ترنيمة واعتراف (خر ١٤: ٣١؛ ١٥: ١).

(ب) فِي قمران الفقرة الرئيسية حب ٢: ٤ تم تفسيرها مِنْ كُلّ واضعى القانون- وهكذا مِنْ أعضاء الجماعة وسوف يخلصهم اللهُ مِنْ بَيْتِ الدَّيْنُونَةِ بسبب ماتحملوه مِنْ آلام، وأمانتهم لمعلم النّامُوسِ (فحب ٨: ١-٣). ووضع القانون هُوَ الفكرة السامية والحاسمة. والأمانة للمعلم تعني التمسك بالمعرفة التي أعلنت لَهُ.

(جـ) وفكرة الإيمَانِ قامت بدور معين فِي الكتابات الرؤيوية اللاحِقَة، لأن توقع المستقبل جعل طلب الإيمَانِ أمراً جوهرياً. وفِي هذه الدوائر الرؤيوية رسم مفهوم الإيمَانِ خطاً فاصلاً بين الجماعة الحَقِيقية وخصومها.

(د) فِي اليهودية الهَلِّينية، الإيمَانُ باعتباره الاعتراف بالإيمَانِ الإلَهي الَّذِي تضمنه ع. ق يقف موقفاً معارضاً للعالم الوثنى المحيط به. والتناقض بين "الملحد" وَ "البَارّ" ووجهات نظرهم المختلفة فِي الحَيَاةُ أمر يُعد مِنْ سمات الأدب الحكمي (حك ٢: ١- ٣: ١٩). والإيمَانُ فِي الحكمة ينتمى إلى التَّعْلِيمِ عَنِ البر والحكمة (١: ٢- ٣: ٩). وقد تم التعبير عنه فِي صيغ محددة مثل *hoi pepoithotes*، الَّذِينَ يثقون (← *peithō*، ٤٢٧٥)، الأمناء *hoi pistoi*، والمختارون *hoi eklektoi* (← *eklegomai*، ١٧٢١). والإيمَانُ يدخل عالم التفسير الفلسفي ويصبح ترقباً وفضيلة.

فعند فِيلو أيضاً، الإيمَانُ باللهِ يمكن أن يكون ثقة وافتراضاً مسبقاً لوجود البشر كلّهم وسلوكهم وَ الشخص الحكِيم فِي علاقته (أو علاقتها) باللهِ هُوَ "المؤمِنُ". واللهُ مِنْ جانبه يهب الثِّقَةُ مِنْ خلال مواعيده. وكما سَبَقَ فِي اليهودية بوجه عام، كان يُنظر إلى الإيمَانِ عَلَى أنه مصدر وخلاصة كُلّ موقف آخَرَ.

ع. ج الدعوة إلى الإيمَانِ باسم اللهِ بحَسَبِ ما أعلن عَنْ ذاته فِي المَسِيحِ هى السمة الخاصة بإرسالية الكرازة المَسِيحِية فِي العالم القَدِيم. ومع ذلك، هناك عدة مراحل فِي التقليد المَسِيحِي الأول لا يتوجب إغفالهَا. لقد وضع يوحنا المعمدان التوبة، وليس الإيمَانُ، أساساً لكرازته. ومع ذلك، فإن تحذيره مِنَ الأمِنَ الوهمى الزائف (مت ٣: ٩) يذكرنا بالتوتر بين الـ *ʾāman* الحَقِيقى و*bāṭaḥ* الزائف. وعلاوة عَلَى ذلك، فإن إرسالية المعمدان تثير السؤال الخاص بمشروعيتها، وهكذا الأمر أيضاً بالنسبة للإيمَانِ (والذي تم التعبير عنه فِي مت ٢١: ٢٥، ٣٢). ومع ذلك كنا نسمع بالفعل الدعوة المعينة "توبوا وآمِنوا بالإنْجِيلِ" مر ١: ١٥ إلى أن جاء يَسُوعَ. وفى الوقت المنَاسب أصبحت الأخبار السارة (الإنْجِيلِ) تقليداً راسخا للتَّعْلِيمِ الَّذِي يتوجب عَلَى كُلّ مَنْ يَسْمَعُه أن يقبلهُ. وهذا التطور يَتِمّ فحصه فى العَرْضِ التالى:

استخدام ع. ج لكلمتى *pistis/pisteuō* وفئتها يشمل تطور تقليد ع. ق اليهودى. والاستعمال المتكرر للفعل *pisteuō eis* : يؤمِنَ بـ (مثل؛ يو ١: ١٢؛ ٣: ١٨؛ غل ٢: ١٦)، يعّد مجراً لافتاً للنظر للعبارات اليونانية العادية، ولعبارات سب *pisteuō hoti*: يؤمِنَ أن ..." والتى تنسب الإيمَانَ إلى حدث معين فِي تاريخ يَسُوعَ (رو ١٠: ٩، اتس ٤: ١٤) أو إلى الأقوال الكرستولوجية (يو ٢٠: ٣١)، وهذا أمر لَهُ أهمية بالنسبة للاستخدام اللغوى لكَنِيسَةِ ع. ج. ولقد تضمنَ هَذَا إدماج محتوى تاريخي معين فِي الاعتراف المَسِيحِي. " التوبة عَنِ الأعْمَالِ التي تؤدى إلى المَوْتِ "، "الإيمَانُ بِاللهِ" كانا عنصرين لازمين لتَعْلِيمَ الدين المَسِيحِى فِي الكَنِيسَةُ الأولى (عب ٦: ١). والأكثر أهمية هُوَ الاستعمال المتعمد لكَلِمَةِ *pistis* فى كتابات بُولُسَ للدلالة عَلَى قبول الإعْلاَنِ المَسِيحِي

والإيمَانُ المخلص الذى ينادى به الإنجِيلِ (رو١: ٨؛ ١تس١: ٨). و*pistis* عند بُولُسُ مرتبطة بالإعلاَنِ الْمَسِيحِي بشكل لا يمكن فهمه.

١. يَسُوعَ والتقليد الأزائى. كثيراً ماتَحْتَوى قصص المعجزات عَلَى إشارات إلى إيمَانٌ المرضى أو الّذِينَ حولهُم (مت ٨: ١٠؛ مر ٢: ٥؛ ٥: ٣٤، ٣٦؛ ١٠: ٥٢). والمقصود هنا هُوَ الثِّقَةُ فِي رسالة يَسُوعَ وقدرته عَلَى أن يخلص مَنَ المتاعب. وقد عملت هذه الأعْمَالِ الخلاصية لخدمة معينة وقُصد بها تأكيد إيمَانٌ موجود بالفعل. ولم يكن يَسُوعَ يسعي لخلاص الشعب مَنَ الأحتياجات المادية فحَسْبَ، بَلِ كَانَ يهدف أيضاً إلى جعلهُم شهود عَلَى عملهُ الخلاصى. ولم يكن الإيمَانٌ شرطاً لا يتصرف إلاّ عَلَى أساسه، بَلِ كانَ يَسُوعَ مهتماً بالأخرى بهدف يتجاوز العملية البدنية: أن يكون معاوناً باسم الله. ولذلك كان يهتم بالسؤال عَنِ الإيمَانٌ أكثر مَنْ أهتمامه بأن يطلبه. وثقة الإنْسَانُ هى التي أتاحت لله إمكانية القيام بعملهُ.

يتضمنَ مر ٦: ٥-٦ قصة المعارضة فى الناصرة التي هى بلدته. وكان رفض الإيمَانٌ قوياً إلى درجة لم يقدر معها عمل معجزات هناك. وقد اقتصر عَلَى مساعدة عدد قليل مَنْ المرضى وشفاهم. ولذا كان عملهُ الخلاصي مرتبطاً بالإيمَانٌ بشكل وثيق، فإن رفض الإيمَانٌ كان مَنْ شانه أيضاً أن أثار النزاع، عَلَى الرغم مَنْ أن كتبة الأناجيل لم يقصدوا أن يولدوا فينا أنطباعاً بأنه كان مَنْ المستحيل تماماً أن يعمل يَسُوعَ معجزات هناك بسبب عدم إيمَانٌ أهل الناصرة.

ولقد سجل كُتَّاب الإنْجِيلِ أقوالاً عديدة لِيَسُوعَ تبدو وأنها تتجاوز الوضع المعين التي قيلَت فِيه (مت ١٧: ٢٠؛ مر ٩: ٢٣-٢٤؛ ١١: ٢٢-٢٤؛ لو ١٧: ٥- ٦). والسمة المميزة لِهَذه الأقوال التي تحدثت عَنْ الإيمَانٌ تكمنَ فِي حَقِيقَة أنها تقدم للمؤمنَ احتمالات لاحد لَهُا، وأن يَسُوعَ يدعو تلاميذه صراحة لِهَذه النوعية مَنْ الإيمَانٌ الّذِي لا حدود لَهُ- وصورة الإيمَانٌ صراحة لِهَذه النوعية مَنْ الأعلان الّذِي لا حدود لَهُ- وصورة الإيمَانٌ الّذِي ينقل الجبال (مر ١١: ٢٣) وقلع شجرة الجميز (لو ١٧: ٦)، تؤكد كلِمَةِ القدرة التي تستطيع أن تغير الخليقة. والتعْلِيمَات التي أعطيت للتلاميذ فِي مر ١١: ٢٣-٢٤ تبين الرابطة، الموجودة فِي تَعْلِيمَ يَسُوعَ بين الوعد الّذِي يعتمد عَلَى كَلِمَةِ القدرة والتضرع إلى الله. والتضرع هُوَ الشرط المسبَقَ لكَلِمَةِ القدرة.

فالإيمَانٌ بِالله يعنى فِي نظر يَسُوعَ أن يكون المرء منفتحاً للاحتمالات التي يقدمها الله (قا؛ مر ١١: ٢٢: "لِيَكُنْ لَكُمْ إِيمَانٌ بِاللهِ"). ولقد شجع يَسُوعَ آخرين عَلَى أن يسيروا عَلَى مثالِهُ. وهذا الإيمَانٌ يتضمنَ أيضاً مطالبة الله بالمزيد ولايقنع بالشيْ الّذِي أعطى، والأحداث التي وقعت. والعبارات التي مَنْ قبل: "لِيَكُنْ لَكُمْ إِيمَانٌ بِاللهِ" وَ "زِدْ إِيمَانَنَا" (لو ١٧: ٥) تشير إلى نوعية معينة مَنْ الإيمَانٌ.

والتناقض بين ما هُوَ صغير جداً وما هُوَ كبير جداً (لو ١٧: ٦ قا؛ مت ١٧: ٢٠) يمثل تبايناً بين موقف الإنْسَانُ وعظمة الوعد. أي أن ما لإنْسَانِ يُعد صغيراً إذا ما قورن بذاك الّذِي يأتي مَنْ الله.

ومع ذلك، تحدث يَسُوعَ عَنْ إيمَانٌ لا حدود لَهُ، كَمَا لو كان يتحدث عَنْ أمر جديد. ولم يكن يبنى عَلَى شئ كان موجوداً مَنْ قبل. وعَلَى الرغم مَنْ ذلك، كان تَعْلِيمَه مختلفاً عَنْ الحماسة المفرطة، لأنه لم يكن بعيداً عَنْ الصراع المستمر مع الله والكَلام معه. وكان تَعْلِيمَه فِي إطار دائرة الثِّقَةُ والمعرفة، لقد توجه يَسُوعَ ليكلم الفرد، لأن شعبه فِي جملته كان مدعواً ليتخذ قراره بشأن الإيمَانٌ (قا؛ لو ١٩: ٤٢).

إن الأقوال التي تتناول موضوع الإيمَانٌ فى التقليد الأزائي تكون دائماً مشروطه. فكل دعوة أو قول صادر عَنْ يَسُوعَ كانتا تتضمان عناصر الإيمَانٌ، الثِّقَةُ، المعرفة، القرار، الطاعة، التوجيه الذاتي. وإيمَانٌ يَسُوعَ كانَ متضمنَاً فِي عمق الغرض مَنَ الْحَيَاةُ، وكان عَلَى مستوى يختلف تماماً عَنْ الأفتراضات النظرية.

٢. بُولُسُ والتقاليد البُولُسى. يقتضِي تَعْلِيمَ بُولُسُ ضمنَاً استمرارية مع تَعْلِيمَ اليَهُود الفلسطينيين والكَنِيسَةَ الهُلِّينية. ودعوته مَنْ قبل الرَّبّ المُقام قادته إلى أن يتناول وبجدية الأسئلة المعينة التي كانت تطرحها هذه الكنائس. ولقد خاطب بُولُسُ قراءه باعتبارهم مَنْ المؤمِنين *hoi pisteuontes*، رو ١: ١٦؛ ٣: ٢٢؛ ٤: ١١؛ ١كو ١: ٢١). وهذا القول إلى الله وصف بأنه "إيمَانٌ" (١كو ١٥: ٢، ١١). و"الإيمَانٌ" معناه قبول رسالة الخلاص والسلوك القائم عَلَى الإنْجِيلِ (رو ١: ٨؛ ١كو ٢: ٥؛ ١٥: ١٤، ١٧). ومِنَ الجلى أنه إيمَانٌ مَخَلص، قائم عَلَى مَوْتِ يَسُوعَ وقيامته (١٥: ٣-٤).

وهذا الحدث الفريد، عُيِن مَنْ قبل الله عَلَى أنه المعيار الّذِي يحدد كُلَ قول لاهوتي، وكل ناحية مَنَ السلوك الْمَسِيحِي. والبر الّذِي بالإيمَانٌ هُوَ هبة النِّعْمَةَ. وهو يتعارض مع كُلِ تفاخر بشرى، ويقوض أية محاولة لإقامة العلاقة مع الله عَلَى أساس نَامُوس موسى فقط (رو ٣: ٢٧-٣١؛ غل ٣: ١٠-١٤، ٢٣-٢٥). وَ ع. ج يحل محل ع. ق سواء مَنْ ناحية شكلهُ التاريخي، أو تأثيره عَلَى النَّاسَ (٢كو ٣: ٦؛ غل ٣: ٢٣- ٤: ٧، ٢١-٣١). والإيمَانٌ يعترف بالحدث الأخروى الخلاصى الّذِي كان متوقعاً مَنْ مضمون دعوة إبراهِيَم (رو ٤: ٩-١٥؛ غل ٣: ١٧-١٨)، وقد وجد هدفه فِي إرسالية الأمَم (رو ٤: ١٧-١٨؛ غل ٣: ٢٦-٢٩). ويؤكد بُولُسُ الْحَقَائق التاريخيّة وهدفها الأخروى (٢كو ٥: ٧). وبالنظر إلي أن الإيمَانٌ يحتوى عَلَى عنصر دعمه (بالعبرية *ʾāman*) وعنصر الثِّقَةُ (بالعبرية *bāṭaḥ*) فمِنَ ثم اندماجا مع الرجاء (رو ٨: ٢٤؛ ١كو١٣:١٣).

والطّريقَة التي ربط بها بُولُسُ الثلاثى: الإيمَانٌ والرجاء والْمَحَبَةِ (١كو ١٣:١٣؛ كو ١: ٤-٥) لَهُ أهميته الخاصة. فهذه الثالوث لَهُ نواح مختلفة مَنَ الْحَيَاةُ الْمَسِيحِية، ويكون أساس حَيَاةِ الْكَنِيسَةُ. والمِنَظور الأخروى يكشف ما هُوَ فريد هنا: لقد تحَقق الإيمَانٌ والرجاء، فِي حين أن الْمَحَبَةِ وحدها هى التي تعين الدهر الجديد (١كو ١٣:١٣ ← *aiōn*، ١٧٢).

والثلاثى البُولُسى: الإيمَانٌ والرجاء، والْمَحَبَةِ لا يجب أن يُنظر إليها عَلَى أنها مواهب كازرماتية، الا أنها تختلف عَنْ هذه الأخيرة. فهي التطبيق العملى للإنجيل نفسه، وتُعد إجبارية لجَمِيعُ أعضاء الْكَنِيسَةُ دون استثناء. والمواهب الكازرماتية لَهُا بنية مختلفة (← *charis* ٥٩٢١). ومع ذلك، فمحاولة. بُولُسُ فِي الوقت ذاته أن يعلن مِلْءُ المواهب فِي تَعْلِيمَه عَنْ الرُّوحِ الْقُدُس أدى به إلى أن يضمنَ الإيمَانٌ عَلَى أنه موهبة إلى جانب المواهب الأخرى (١كو ١٢: ٩). والإيمَانٌ المبرر لَيْسَ مَنْ بين ما قصده الرسول هنا. بَلِ وربما الإيمَانٌ الّذِي بمقدروه أن ينقل الجبال أيضاً (١٣: ٢). وما هُوَ جلى هُوَ أنه يختلف عَنْ "كلام الحكمة"، "كلام العلم" (اللذين ذُكرا فِي ١٢: ٨).

وهناك توتر بين "ما لا يُرى" و"ما يُرى". وهذا يشير إلى حقيقة أن المستقبل لَيْسَ تَحْتَ تصرفنا. وهناك تفاوض بين ما هُوَ سهل المِنَال بالنسبة لنا، وما هُوَ سهل المِنَال بالنسبة لله وحده (قا؛ ٢كو ٤: ١٨؛ ٥: ٧). والأشياء التي لا تُري والتى ذُكرت هنا ليست عالم أفلاطونى غير مادى، بَلِ هدف الوجود الْمَسِيحِى الّذِي يُرى فِي الإيمَانٌ والثِّقَةُ. وصليب الْمَسِيح كَان دائماً النقطة الرئيسية فِي مهاجمة النَّامُوسِية (غل ٢: ٢١)، وحكمة كلام (١كو ١٧:١). فقِيَامَةِ الْمَسِيح فَتَحْتَ الباب أمام موهبة حَيَاةِ بواسطة الْمَعْمُودِيّة (رو ٦: ٤؛ ٢كو ٥: ١٧).

وهكذا نتعلم مما جاء في غل ٥: ٦ "لأَنَّهُ فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ لاَ الْخِتَانُ يَنْفَعُ شَيْئاً وَلاَ الْغُرْلَةُ، بَلِ الإِيمَانُ الْعَامِلُ بِالْمَحَبَّةِ" (قا؛ ١كو ٧: ١٩؛ غل ٦: ١٥). ومِنَ خلال الْمَعْمُودِيَّة، بدأ يعمل نَامُوسِ جديد يسمو عَلَى كُلِ الأختلافات السابقة. ومشيئة الله- التي تم التعبيرعنها فى متطلبات النَّامُوسِ، وجدت تحقيقها الاسخاتولوجى فى الْمَحَبَةِ. وهذا الحل الّذِي

يركز عليه بُولُسُ يضع الإيمَانَ في سياق تغييرات أخروية. وهكذا يتناغم بصفة مباشرة مع تَعْلِيمَ بُولُسُ عَنْ الرُّوحِ. وتَعْلِيمَه عَنْ الإيمَانِ وموهبة الرُّوحِ جمعاً معاً في المَعْمُودِيَّةِ.

وثمة عنصر هام آخَرَ في تَعْلِيمَ بُولُسُ يَتَمَثَّلُ في فهمه حَيَاةِ الإيمَانِ؛ والتي صوُرت بالتوتر القائم بين ما هُوَ دلالي وما هُوَ إلزامي. فالمؤمِنُون الَّذِينَ تبرروا يجب أن يصبحوا عَلَى ما هم عليه مِنَ بر، ومع ذلك يجدون أنفسهم في صراع بين الرُّوحِ وبين الطبيعة البشرية الخاطئة (رو ٨: ٤-١٣؛ غل ٥: ١٦-٢٥). وعلينا ألاَّ نتملص مِنَ أعمال الرُّوحِ أو نتجنب الْحَيَاةَ طبقاً لثمار الرُّوحِ. وبدون هذه الطاعة، لايكتسب الإيمَانُ القوة المطلوبة في هَذَا الصراع (١كو ٢: ٤):

وفكرة "ضعيف الإيمَانِ" (رو ١٤: ١) تقدم مِنَاقشة معينة مرتبطة بإصدار أحكام إنتقادية. فبالنسبة لبُولُسُ هناك ما يُسمى النمو في الإيمَانِ (٢كو ١٠: ١٥)، وأن يكون المؤمِنُون "راسخين" في الإيمَانِ (١كو ١٥: ٥٨)، وانتقاد الذات وفحصها لمعرفة ما إذا كان موقف المرء ينبع مِنَ الإيمَانِ أم لا (قا؛ رو ١٤: ٢٣). كُلَ هذه النصائح تبين بجلاء كيف أن الإيمَانَ لَيْسَ مَعْرَضاً للحكم الأنتقادي فحَسْبَ، بَل ويخضع لَهُ بصفة متكررة. وحقيقة أن الإنْجِيلِ يجد أساسه وتعبيره الرئيسي في صليب الْمَسِيحِ معناها أنه يجبَ عَلَى الإيمَانِ أن يقيس نفسه باستمرار عَلَى أساس معياره. والإيمَانُ حركة ديْنَاميكية فَعالة تتطلب التعديل وضبط النفس. وفي هذه النَّاحية ايضاً يتناغم الوضع مع تَعْلِيمَ بُولُسُ عَنْ الرُّوحِ الْقُدُسِ.

أف ٤: ٣ تطلب مِنَ المؤمِنِين أن يحفظوا "وَحْدَانِيَّةَ الرُّوحِ". وعَلَى الرغم مِنَ تنوع الجماعات واختلاف الآراء، حاول تقليد ما بعد عهد الرسل أن يحفظوا وجهة النظر العامة. أف ٤: ٥ تتحدث عَنْ "إيمَانٌ وَاحِدٌ"، "رَبٌ وَاحِدٌ"، "مَعْمُودِيَّةٌ وَاحِدَةٌ" كَمَا لو أن هَذَا الثالوث قد عكس عمل الْمَعْمُودِيَّةِ. والنظرة العامة التي مِنَحتها لنا الْمَعْمُودِيَّةِ أنها عملية موجهة نحو هدف (٤: ١٣) يوجهها الْمَسِيحِ نفسه.

٣. التقليد اليوحناوي. هنا، كَمَا في ع. ق، يأتي الفعل إلى المقدمة. أَمّا الاسم فلا يرد إلاَّ في بَعْضَ الأحيان وذلك في الرسائل (١يو ٥: ٤)؛ وَ (رؤ ٢: ١٣، ١٩؛ ١٣: ١٠؛ ١٤: ١٢). والصفة *pistos* يمكن أن تُقال عَنْ يَسُوعَ، وشهوده، والْكَنِيسَةُ (يو٢٠: ٢٧؛ ١يو ١: ٩؛ رؤ ١: ٥؛ ٢: ١٠، ١٣). والصلة بالفكر السامي واضحة في رؤ. والإيمَانُ وعملية الإيمَانِ تتحليان بصفة الأمانة. كَمَا أن رؤ يحتوي أيضاً عَلَى قوائم تَعْلِيمَية وأعمال "تبرز فِيهَا الأعمال الحسنة" (٢: ٢، ١٩)، وَ *pislis* هنا تقترب مِنَ أن تكون هدف الأمانة (٢: ١٩). وإنه أمر أساسي بالنسبة للتقليد اليوحناوي أن موقف الإيمَانِ يجب أن يُصاغ ويتشكل بواسطة الشهادة المعترف بها مِنَ قبل الْكَنِيسَةِ، وبصفة خاصة، شهود العيان.

وصيغ الفكر تختلف عَنْ أي موضع آخَرَ في ع. ج فالإيمَانُ ينجم عَنْ الشهادة، التي يُصادِقِ عليها الله، والتي تلعب فِيهَا المعجزات دورها. وهي موجهة إلى الْكُل (يو ١: ٧). الإيمَانُ والمعرفة (٦: ٦٩)، المعرفة والإيمَانُ (١٧: ٨؛ ١يو ٤: ١٦) ليسا كيانين منفصلين، بَل هما أداتان تنويْرتيان متساوتيان والإيمَانُ وحده يقبل الشهادة ويمتلك المعرفة، والَّذِينَ يعرفون الْحَقَّ يوُجّهون نحو الإيمَانِ. ويجب عَلَى السامع أن يفهم أن قبول الشهادة والرد الشخصي الَّذِي يتناغم مع الشهادة أمران يتضمنهما الخلاص. والفرق في يو ٤: ٤٢ مهم.

الإيمَانُ وَالْحَيَاةُ مرتبطان بشكل وثيق. فأولئك الَّذِينَ يؤمِنُون بالابْنَ وُعدوا بأنهم لن يهلكوا بَل تكون لَهُم حَيَاةِ أبَدِيَّةٌ (يو ٣: ١٦- ١٨؛ ١١: ٢٥-٢٦). والوعد يشير إلي تحقيق لِهَذا الوعد قد تم بالفعل في الوقت الحاضر. وعداوة العالم لله ليست أمراً غيبياً، بَل هي رد فعل ضِدّ المُرسل مِنَ الله (٣: ٢٠؛ ٧: ٧؛ ١٥: ١٨، ٢٣). وحتى التلاميذ جُروا إليها. والمؤمِنُون قادرون عَلَى تحمل هَذَا الصراع مع العالم حيث لم يعودوا بعد خاضعين لهُدف قوته، وعن طريق عمل مشيئة الله (١يو ٢: ١٥-١٧).

والبركات التي أُعلنت لَهُؤلاء الَّذِينَ يؤمِنُون بالرّبّ ويحبونه حَتّى وإن لم يروه (يو٢٠: ٢٩؛ قا؛ ١بط ١: ٨) لَهَا علاقة بصفة خاصة بأسئلة معينة طرحها تقليد عيد الفصح. وحدث الخلاص الأصلي ينتمي إلي الماضي. والإيمَانُ والْمَحَبَّةِ يمثلان تَعْلِيماً آخَرَ لمواقف جديدة في الْحَيَاةَ نجمت عَنْ التَّعْلِيمَ الخاص بالْمَعْمُودِيَّةِ (قا؛ ١تي ٢: ١٥؛ ٤: ١٢؛ ٦: ١١؛ ٢تي ٢: ٢٢).

٤. فهم الإيمَانِ في بقية ع. ج. الاستعمال اللغوى في أع كثيراً ما يرجع إلى الصيغ والتعبيرات الماضية التي استُمدت مِنَ المصطلحات الخاصة بالإرسالية. النَّاسَ يقبلون عَلَى الإيمَانِ (أع ١٦: ٣٤) أو في الرَّبّ (٥: ١٤؛ ١٨: ٨). والنصائح المتعَلقة بالإيمَانُ مرتبطة بشكل مباشر بوعد الخلاص (١٦: ٣١). كَمَا يوجد أيضاً اتجاه جديد في الأوساط الْمَسِيحِية للثقة فيما هُوَ "مَكْتُوبٌ" (٢٤: ١٤، ٢٦: ١٧). وهكذا ظهرت طريقة للنظر إلى تاريخ الخلاص تُشابه المعتقد اليهودي الْهِلِيني.

يمثل سفر العبرانين تقليداً مستقلاً للتَّعْلِيمَ. وهو يتوسع في استخدام الأفكار الرئيسية التي تضمنها ع. ق ويعتمد عَلَى تاريخ الأباء بالارتباط مع كلمات مِنَ فئة *pistis*. وهكذا فإن عب في نصائحه وتحذيراته يتناول وعد الإيمَانُ وكذلك التحذير الموجه ضِدّ عدم الإيمَانُ (١٠: ٣٧ - ٣٨= عبَ ٢: ٣-٤). وفوق كُلَ هذا، تقدم عب ١١: ١ تعريفاً تثقيفياً يجمع ع. ق والأفكار الرئيسية الْهِلِينية: "وَأَمّا الإيمَانُ فَهُوَ الثِّقَةُ بِمَا يُرْجَى وَالإِيقَانُ بِأُمُورٍ لاَ تُرَى" وهذا لَيْسَ ملخص شامل لكل عناصر الإيمَانِ، بَلِ للعناصر التي كانت جوهرية بالنسبة لْكَنِيسَةُ تَحْتَ وطأة الأضطهاد. والمستقبل وكل ما هُوَ مخفي عَنْ النظر مُرتبطان هنا بشكل وثيق.

وهذا التعريف يقدم استعراضاً لتاريخ الآباء في عب ١١، وصورة الْكَنِيسَةُ في ١٢: ١- ١١. ويظهر يَسُوعَ الْمَسِيحِ باعتباره "رَئِيسِ الإِيمَانِ وَمُكَمِّلِهِ" (١٢: ٢). لقد جعلَهُ الله كاملاً، وبمقدوره الآن أن ينهي المَعركة مِنَ أجل الكمال. ولقد أتّهم شعب الله بأنه سيتصرف بحَسْبَ الإيمان. والعالم الثاني هُوَ الْهدف الَّذِي وعد به ابْنَ الله. والتوتر بين ما هُوَ الآن مِنَ جهة، وما هُوَ تالي يَتِمّ التعبير عنه بشكل جديد.

يعود جوهر فكر بُولُسُ إلى الظهور في الرسائل الرعوية. غير أنه قد أعيدت كتابته في سياق مضاد للحماسة الجامحة والتَّعْلِيمَ الزائف. وهكذا نجد في ١تي ١: ٥ الأطْرُوحَة التي تقول: "وَأَمّا غَايَةُ الْوَصِيَّةِ فَهِيَ الْمَحَبَّةُ مِنْ قَلْبٍ طَاهِرٍ، وَضَمِيرٍ صَالِحٍ، وَإِيمَانٍ بِلاَ رِيَاءٍ". وثمة مَيِل يعارض الحماسة قد نلمسه هنا. والْوَصِيَّةِ بالْمَحَبَّةِ أعيدت صياغتها كي تتضمنَ الإيمَانِ. وعبارة أصحاء في الإيمَانِ (تي ١: ١٣؛ ٢: ٢) تضع معياراً جديداً يميز بين الْحَيَاةُ الْمَسِيحِية والتَّعْلِيمَ الزائف. ولدينا الآن إشارة إلى "الإيمَانِ" كجزء رئيسي راسخ مِنَ الْحَقَّ الْمَسِيحِي (١تي ٣: ٩؛ ٤: ١، ٦؛ ٥: ٨، تي ١: ٤، ١٣؛ ٣: ١٥). والمعاني الزائدة في الفلسفة والحكمة تقوى إدراك الْكَنِيسَةُ الذاتي بأنها ترسخ نفسها.

وكما في التقليد التحذيري في موضع آخَرَ، يدرك يَعْقُوبَ الحاجة إلى أن يثبت المرء إيمَانّه (يع ١: ٣، قا؛ ١بط ١: ٧). وهو يَطْلُبُ إنكار كُلَ سلوك يتعارض مع الإيمَانِ الحي، والعقيدة التي يؤمِنَ بها (يع ١: ٦-٨). وبالنسبة ليعقوب، الإيمَانُ والسلوك في الطاعة مرتبطان بشكل لا يمكن فهمه. والايمان الَّذِي يُفهم فقط عَلَى أنه مجرد ثقة واعترف بحقائق أساسية معينة، لا يمكن أن يُخَلِّص وذلك أنه بالطاعة (← *hypakoē*، ٥٦٣٣) والسلوك الَّذِي بحَسْبَ وصايا الله يكتمل الإيمَانُ (يع ٢: ٢٢). والخصوم الَّذِينَ يقصدهم الكاتب لا يهاجمون الإيمَانُ

الْمَسِيحِى، لكنهم يستثنون انفسهم مِنَ الطاعة.

يقول بعض الدارسين إن تَعْلِيمَ يعقوب يتعارض مع تَعْلِيمَ بُولُسُ ولا سيما موضوع التبرير. غير ان يَعْقُوبَ كان يرد عَلى الَّذِينَ يبدوا أنهم اخذوا تَعْلِيمَ بُولُسُ عَنْ التبرير بالإِيمَانِّ خارج نصه، واستخلصوا أن إنكار بُولُسُ الأَعْمَالِ كاساس للتبرير أعفاهم مِنَ الحاجة إلى الأَعْمَالِ الصَالِحِة وإلى حَيَاةٍ متغيرة (يتناول بُولُسُ هَذا الموضوع في رو ٦: ١-٢٢؛ ١٢: ١-٢؛ غل ٥: ١٥- ٢٦).

ومِنَ اللافت للإنتباه أن يع ٢: ٢٣ يقتبس تك ١٥: ٦ (كَمَا فعل بُولُسُ) ويوضح حجته بالإشارة إلى مثال إبراهِيَم. غير انه، في حين ان بُولُسُ استند إلى إِيمَانّ إبراهِيَم بوعد الله، وأن هَذا كان سبب قرار التبرير في تك ١٥، غير أن يَعْقُوبَ استند إلى القصة الواردة في تك ٢٢، والتى تبين استعداد إبراهِيَم لتقديم اسْحَاقَ ذبيحة. ويعقوب استنتج الآتى في ٢: ٢٢: "فَتَرَى أنّ الإيمَانَ (إيمان ابراهِيَم) عَمِلَ مَعَ أَعْمَالِهِ، وَبِالأَعْمَالِ أُكْمِلَ الإِيمَانُ". وبالنسبة لكل مِنَ بُولُسُ ويعقوب "يبرر" معناها يعلن...... انه بار. ومع ذلك، فَإِنَّهُ في حالة بُولُسُ، الله هُوَ مِنَ يعلن المؤمنَين ابراراً. امّا في حالة يَعْقُوبَ، أعمالنا تعلن أننا أبرار وذلك بان نظهر إِيمَانَنا (قا؛ ٢: ١٧).

٥. عمل، وبنية، ومحتوي الإيمَانّ. الْمَسِيحِية إِيمَانٌ - حدث فريد، وهذا يقدم اكثر التعابير قوة لفهمها للوضع التاريخي ونظرتها عَلى ضوء مطاليب الإنجيل. وعمل الإيمَانّ، إلى جانب صيغ الفكر وتراكيبه المرتبطة به (اى، الإِنْجِيلِ، الكرازة الأولى، كَلِمَةِ الله)، لهُا اهمية خاصة في الْمَسِيحِية. ولايمكن للإِيمَانّ ان يعلن ماعليه أن يقولَهُ إلاّ في إطار العلاقة بالإنجيل ومطاليب كَلِمَةِ الله. ويعرف الْمَسِيحِيون أنهم قبلوا نعمة وانهم دُعوا إلى اتّباع طريق معين نحو الْهدف. وعمل الله الخلاصي يذهب قبلَهُم. وأساس الإِيمَانّ هُوَ إعْلاَنِ الله ذاته. ويظل الإيمَانّ خاضعا للمعرفة، غير أن المعرفة تنتمى إلى جوهر الإِيمَانّ.

انظر أيضاً *peithō*، يقتنع، يُقنع (٤٢٧٥).

٤٤١٢ (*pistos*، فِي المبني للمجهول مُعتمد، جدير بالثِّقَةُ؛ وفِي المبني للمعلوم موثوقية، موضع ثقة أو تصديق) ← ٤٤١١.

٤٤١٣ (*pistoō*، يعتمد، يقتنع) ← ٤٤١١.

٤٤١٤ πλανάω ،πλανάω، (*planaō*)، يُضل، يضلل، تائه، يغوي (٤٤١٤)؛ πλάνη، (*planē*)، ضلاَلَةُ، وهم، تيهان (٤٤١٥)؛ πλανήτης، (*planētēs*)، تائه (٤٤١٧)؛ πλάνος، (*pianos*)، تضليل، مخادع، مُضِل (٤٤١٨)؛ ἀποπλανάω، (*apoplanaō*)، يضل، يتوه (٦٧٥)؛ ἀπατάω، (*apataō*)، يغوي، يخدع (٥٧٢)؛ ἐξαπατάω، (*exapataō*)، يخدع، خدعة (١٩٨٧)؛ ἀπάτη، (*apatē*)، خداع، مكر، خديعة، غرور (٥٧٣)؛ παραλογίζομαι، (*paralogizomai*)، يخدع، يضل، يحتال (٤١٦٥).

ث ي & ع. ق ١. (أ) *planaō* في ث ي في المبنى للمعلوم تعني يضل، ولا سيما، نتيجة سلوك المرء أو كلامه، وفي المبني للمتوسط وَ المبني للمجهول تعني يضل أو يزوغ، او يضلل. ويمكن أن تشير إلى حكم الشخص أو إلى أعمالَهُ في نطاق الأخلاقيات *apoplanaomai*، يحيد عَنْ أو يتوه، ويمكن أن تُستخدم عَنْ الإنْسَانِ، القوى، الحيوانات، الإشاعات، بَلِ وحتى عَنْ الدمِ، وعن نبض التنفس في الجسم، ولاتحمل دائماً معنى سلبياً. وبمعنى مِنَقول يمكن للفعل أن يعنى يضلِ السبيل، أو يخطئ الْهدف في الفكر، أو الْكَلام، أو العمل. وهنا أيضاً لا تحمل الكَلِمَةِ ما يشير إلى الإثم.

(ب) في التراجيديا اليونانية يُنظر إلى أخطاء الشخص عَلَى انها المصير الذِي قررته لَهُ الآلَهِةِ. ويرى افلاطون أن الطَرِيقَ إلى التبصر الصّحِيحَ يكون عبر الخطأ. أمّا الغنوسيون والديانات السرية فاستعمَلوا الْكُلْمة بالنسبة للإِنْسَانِ الَّذِي وجد نفسه فى ورطة في العالم ويجب أن يُحَرر مِنَها.

(جـ) هنا لَهُ معان مماثلة تصف المشتقات الأخرى لمجموعة هذه الْكُلمات. *pianos* تعني يضل، يتوه، كذلك "غير مُستقر" ، يخدع، أمّا كاسم فتعني إنحراف أو محتال، أمّا *planē* فتعني تذبذب وخطأ كسمات لحَيَاةْ الإِنْسَانِ.

(د) *apataō*، وَ *exapataō* و*apatē* تَأْتِي أحياناً كمرادفات مع كلمات للجذر -*plan*. ومع ذلك فإن أساس الخداع والتحايل هنا لَيْسَ مرده الجهل بقدر مايرجع إلى *epithymia* (← ٢١٢٣)، الرغبة *apatē* وعَلَى هَذا تَأتِي لتعني سرور، متعة. ولم يرتبط بها أولاً معنى سلبى، مع أن هَذا حدث في وقت لاحق.

(هـ) *paralogizomai*، وهى صيغة سلبية مِنَ *logizomai*، ومعناها يحَسَبَ، يعد، يظن، أو يفكر في، أو يراعى. كَمَا تتضمنَ معنى الخداع والغش عَنْ طريق حجج زائفة.

٢. المعنى القديم لـ *planaō* اتسُتخدم في سب. والمعنى الخاص للفعلِ نجده بمعنى يضل الأعمى عَنْ الطرِيقَ (تث ٢٧: ١٨)، ثم أنه أيضاً المفهوم الأساسي وراء وصف النّاسَ وهم يترنحون نتيجة شرب الخمر (قا؛ إش ١٩: ١٣ - ١٤؛ ٢٨: ٧).

planaō تسُتعمل بشكل متكررِ مع *hodos* "طريق" للإشارة إلى الطّرِيقَة التي تعيش بها إسْرَائِيل في الْحَيَاةُ كشاة ضالة (مز ١١٩: ١٧٦؛ إش ١٣: ١٤؛ ٥٣: ٦؛ قا؛ تث ٢٢: ١). وتيهان الشعب في البرية كان عقاباً مِنَ الله لعصيانهم (عد ١٤: ٢٩، ٣٣؛ قا؛ أيضاً تث ٢: ١٤). والنّاسَ يضلون نتيجة تجاهلَهُم وصايا الله وممارتهم عبادة الأوثان (قا؛ ١٣: ٦- سب ١٣: ٥) وقد أضلتهم أوثانهم (عا ٢: ٤)، وأنبياؤهم الكذبة (إر ٢٣: ٣٢)، والملوك الخونة (٢أخ ٣٣: ٩). بَلِ وحتى الله نفسه يظهر كمِنَ يضلِ (أي ١٢: ٢٤-٢٥؛ إش ٦٣: ١٧؛ حز ١٤: ٩). والرجوع عَنْ هَذا الطّرِيقَ الخطأ، والخلاص أمران ضروريان. وهكذا فإن هذه العلاقة الأساسية بِاللّهِ تم التعبير عنها بشكل مِنَاسب بصورة الْخِرَافِ التي لاتستطيع-الْحَيَاةُ بدون راع (*probaton*، ← ٤٥٨٥).

٣. *apataō*، معناها يخدع، يغرى، يضل. ويمكن استخدام الخداع كاستراتيجية بشرية لخداع آخرين (مثل؛ شمشون في قض ١٤: ١٥؛ ١٦: ٥). تك ٣: ١٣ تتحدث عَنْ مكر الحية في خداع حواء للأكل مِنَ الثمرة المِنَهى عنها. ولقد راى ميخا النبى في رؤيا رُوحَا - فى مجلس الرّبِّ الملكى - وهو يعَرْضِ أن يكونِ رُوحَ كذب ويغرى الملك آخاب وأنْبِيَاءَه (١مل ٢٢: ٢٠-٢٢). وعَلَى العكس مِنَ ذلك، لاحظ شهادة المرنم في المزمور: "التمست الرّبِّ.... فلم أُخْدع" (سب: مز ٧٧: ٢).

٤. فى فترة ما بين العهدين أُضيفت بَعْضَ العناصر الْهَامة لمفهوم أن يتعَرْضِ المرء للخداع. وكثيراً ماتستَخدم أرواح أو أشخاص لَهُم نفوذ كوكلاَء للخداع (مثل؛ أبناء الله، تك ٦: ١١-٤، الشَيْطَانَ). وتنبات الكتابات الرؤيوية عن الـ *planē*، كنذير بنهاية العالم، يوم الْمَسِيا. وتتحدث نصوص قمران عَنْ انحراف أبناء النور عَنْ السبيل القويم، نتيجة خداع الأرواح الشريرة (نج ٣: ٢١ وثص ٢: ١٧؛ ٣: ٤، ١٤)، وعن أولئك الَّذِينَ ظهروا كمخادعين في الجماعة (٢٠: ١١، مد ٢: ١٤، ١٩؛ ٤: ٧، ١٢).

ع. ج ١. (أ) *planaō* و*apoplanaō* تُستخدمان في معظم الأحوال في النصوص الرؤيوية (مثل؛ مت ٢٤: ٤-٥، ١١، ٢٤؛ رؤ ٢: ٢٠؛ ١٢: ٩؛ ٢٠: ٣، ٨، ١٠) وعن المُعَلِّمِينَ الكذبة الَّذِينَ يضلون الآخرِين (٢تي ٣: ١٣؛ ايو ١: ٨؛ ٢: ٢٦؛ ٣: ٧). والاسمان يظهران أيضاً في هَذا السياق (مثل؛ ٢تس ٢: ١١؛ ٢بط ٢: ١٨؛ يه ١١، ١٣؛

٢يو ٧). والمعنى المكاني يُرى بوضوح تام حيث تُقدم صورة الخروف (مت ١٨: ١٢-١٣؛ ١بط ٢: ٢٥). ويُوجد دائماً معنى لاهوتي مرتبط باستعمالَهَا.

المبني للمتوسط *planaomai* وَ *apoplanaomai* معناها أن يكون عَلَى خطأ، أن يُضل يخطأ (مت ٢٢: ٢٩؛ مر ١٢: ٢٤؛ ١تي ٦: ١٠؛ تي ٣: ٣؛ عب ٣: ١٠؛ ٥: ٢؛ يع ٥: ١٩). الصيغة *mē planasthē* تعني: "لاَ تَضِلُّوا"(مثلاً غل ٦: ٧)" والاسم *planē* يُشير إلى غلطة بعينها (مت ٢٧: ٦٤؛ ٢بط ٣: ١٧؛ يه ١١)، أو إلى اضطراب عام، خطأ، الأفتقار إلى التأديب، الكبح (رو ١: ٢٧؛ أف ٤: ١٤؛ ١يو ٤: ٦).

(ب) ترد *planētēs* في يه ١٣ بمعنى نجم أو كوكب شارد، شَبَّهَ به يَهُوذَا المُعَلِّمِينَ الكذبة. وحركة الكواكب التي تبدوا غير مُنتظمة، والتى تظهر وكأنها تنتهك نظام السّمَاء، نُسبت لعصيان الملائكة الّذِينَ يتحكمون فِيهَا. وتُستخدم *pianos* كصفة (للأرواح المُضِلّة، ١تي ٤: ١) وكاسم (المُضِلّ ، المُخادع، مت ٢٧: ٦٣؛ ٢كو ٦: ٨؛ ٢يو ٧).

(جـ) ترد *apataō* و*exapataō* و*apatē* في ٢كو ١١: ٣، ١تي ٢: ١٤. مع إشارة إلى السقوط، النموذج الأصلى للخداع والعصيان نتيجة الرغبة، وذلك في ٢تس ٢: ٣؛ أف ٥: ٦؛ كو ٢: ٨ وذلك في علاقتها بالمُعَلِّمِينَ الكذبة، وفي مت ١٣: ٢٢؛ رو ٧: ١١، ٢تس ٢: ١٠؛ عب ٣: ٣؛ ٢بط ٢: ١٣ بالمعنى الأخلاقي للخطية. و*apataō* في يَع ١: ٢٦ تشير إلى الشخص الّذِي "يخدع قَلْبَه" (يخدع نفسه).

(د) ترد *paralogizomai* فقط في كو٢: ٤؛ يع ١: ٢٢، بمعنى يخدع نفسه أو يضللهَا (أن يكون سامعاً فقط للكَلِمَة لا عاملاً بها).

٢. يأخذ ع. ج صورة الخروف مِنَ ع. ق (مت١٠: ٦؛ ١٢: ١١-١٢؛ ١٨: ١٢؛ ٢٦: ٣١؛ لو ١٥: ٤؛ يو١٠؛ ١بط ٢: ٢٥). ومعظم الأماكن التي وردت فِيهَا فئة الْكَلِمَة *planaō* يمكن تفسيرها عَلَى أساس هذه الخلفية، حَتَّى إذا لم يُذكر ذلك صراحة. يَسُوعَ هُوَ الطَّرِيقَ(*hodos*) والْحَقّ (يو١٤: ٦). وأن تُبعد عنه، وهو الراعى، معناه أنه سيهيِم عَلَى وجه دون توجيه أو حماية، ولذلك يتعَرَض لخطر الضياع.

حين نقرأ عَنْ أمم تضل (رؤ ١٨: ٢٣)، وعن أناس ضلوا عَنْ الطَّرِيقَ الصَّحِيحَ (يع ٥: ٢٠؛ ٢بط ٢: ١٥) وعن شعب اللهِ الّذِي لم يعرف سبيلَهُ (عب ٣: ١٠؛ ٥: ٢)، فإن صورة الرّاعِي التي تُشكِّل خلفية هذه الأقوال يذكر معها أحياناً تيهان إِسْرَائِيل في البرية. كَمَا أن المعنى يأتي متضمناً في الفقرات التي يذكر فِيهَا المعلمون الكذبة الّذِينَ يُضلون الشعب (مثلاً مت ٢٤: ٤-١١؛ يو ٧: ١٢؛ ١يو ٣: ٧؛ رؤ٢٠: ٨-١٠).

٣. وُضعت الْحَيَاةُ قبل أن يصبح المرء مسيحياً بأنها *planē*، خطأ، وضلال (رو ١: ٢٧؛ أف ٤: ١٤؛ قا؛ تي ٣: ٣؛ ١بط ٢: ٢٥). والنَّاسَ أي أنهم يعيشون بدون إرشاد ودعم الرّبِّ والراعى. وأن يضل الإِنْسَانِ عَنْ الإِيمَانَ (١تي ٦: ١٠)، أو الْحَقِّ (يع ٥: ١٩-٢٠)، أو يضل فِيَ قَلْبِه (عب ٣: ١٠، ١٣) يُعد خطية وإثما (قا؛ ايضاً ٢تس ٢: ١٠). والغنى يؤدى إلى الغرور (مت ١٣: ٢٢؛ مر ٤: ١٩؛ ١تي ٦: ١٠)، بيد أن هناك رغبات أخرى كامِنَة لخداع المؤمِنين (رو ١٦: ١٨؛ أف ٤: ٢٢؛ ٢بط ٢: ١٣).

وفي الخلفية نجد قوى الظلام، كالأرواح الْمُضِلّة (١تي ٤: ١؛ يو ٤: ٦)، "وَالضِّدُّ لِلْمَسِيحِ" (٢يو٧)، وأخيراً الشَّيْطَانَ نفسه (رؤ ١٢: ٩؛ ٢٠: ١٠).

٤. هناك خطريخدع الْمَسِيحِيون أنفسهم (١كو ٣: ١٨؛ ١يو ١: ٨)، الأمر الّذِي قد يؤدى إلى الأبتعاد عَنْ التَّعْلِيمَ الصّحِيحَ. ومِنَ هنا ظهرت الحاجة إلى التحذير: "لا تَضِلُّوا" (١كو ٦: ٩؛ ١٥: ٣٣، غل ٦: ٧؛ يع ١: ١٦، قا؛ ٢تس ٢: ٣). وأولئك الّذِينَ ليسوا راسخين في الإِيمَانَ مَعَرْضِون لأن يفتقروا إلى المعرفة الصحيحة، لأن هناك الكَثِيرِينَ مِنَ المُعَلِّمِينَ الكذبة الّذِينَ يهددون الْكَنِيسَةُ (أف ٤: ١٤؛ كو ٢: ٨؛ ١تس ٢: ٣؛ ٢تس ٢: ٣؛ ٢تي ٣: ١٣؛ ٢بط ٢: ١٨؛ ٣: ١٧؛ ١يو ٢: ٢٦؛ ٣: ٧؛ ٤: ٦). وأن تضل بسبب تَعْلِيمَ باطل، أو أن تضل وترتكب الْخَطَايَا، فهذان أمران متلازمان. وعَلَى العكس مِنَ ذلك نجد الْحَقُّ الّذِي يجب أن نثبت فيه بالإِيمَانَ في ذاك الّذِي هُوَ نفسه الْحَقّ.

٥. لقد كره الْيَهُود يَسُوعَ واضطهدوه لأنهم رأو فيه أنه الْمُضِلّ (مت ٢٧: ٦٣، يو ٧: ١٢، ٤٧). والرسل اعتُبروا مُضِلِّين في نظر غير المؤمِنين (٢كو ٦: ٨)، مع أنهم كانوا خداماً للحق. وفي معركتها مِنَ أجل التمسك بالْحَقُّ وُجهت الْكَنِيسَةُ إلى ذاك الّذِي هُوَ نفسه اختبر الضعف (عب ٥: ٢) وعَلَى ذلك فَإِنَّهُ قادر عَلَى أن يترفق بنا. والإِيمَانَ هُوَ المحك الّذِي يُعرف به الْحَقّ مِنَ الخطأ. وعَلَى ضوء هَذَا المَحك اتضح أن خصوم الْكَنِيسَةُ مضللون ومُضِللون، والفريسيون هم الّذِينَ ضللوا الشعب حقاً (مت ٢٢: ٢٩؛ مر ١٢: ٢٤، ٢٧؛ قا؛ ٢تي ٣: ١٣).

٦. والإِعْلاَن النهائى للحق أمر يتعلق بالمستقبل عَنْ الإِعْلاَن النهائي ليَسُوعَ الْمَسِيح في مجيئه الثاني. وفي غضون ذلك تكون حقبة الْكَنِيسَةَ هى حقبة النضال في سبيل الْحَقّ. ولقد أعلنت شهادة الرسل لجَمِيعُ الأمَم (مت ٢٨: ١٨-٢٠)، غير أنه في الوقت ذاته تعمل قوى الظلام بشكل متزايد كى تضل النّاسَ وتجرهم إلى ارتكاب الْخَطِيَةِ (٢٤: ٤- ٥، ١١، ٢٤؛ رؤ٢٠: ٣، ٨). وعَلَى أساس هذه الخلفية المتعلقة بذروة المعركة الأخيرة فَإِنَّهُ يتوجب علينا فهم معظم النصوص التي تتضمنَ الأُمُور التي كنا نَتأملُهَا. ولدى عودة الرّبِّ، سوف ينهى كُلّ *planē* خداع (٢تس ٢؛ ٢بط ٣؛ رؤ ١٢: ٩؛ ١٣: ١٤).

٤٤١٥ (*planē*، ضَلاَلَة، وهم، تيهان) ←٤٤١٤.

٤٤١٧ (*planētēs*، تائه) ←٤٤١٤.

٤٤١٨ (*pianos*، تضليل، مخادع، مُضِلّ) ←٤٤١٤.

٤٤٢٤ πλάτος، πλάτος، (*platos*)، عَرْض، إتساع (٤٤٢٤)؛ πλατύνω، (*platynō*)، يتسع، يُعرّض، متسع، مِنْفتح (٤٤٢٥)؛ πλατύς، (*platys*)، واسع، عريض (٤٤٢٦).

ث ق& ع ق. الفعل *platynō* يعنى (في المعلوم) يوسع؛ (في المبني للمجهول) متسع، مِنْفتح، وفي المعنى المُحوّل: يفتح (القَلْب) ويتسع (الفهم). وتعني *platys* عريض أو مستوى، وبمعنى موسع يمكن أن تعني انتشر عَلَى نطاق واسع قوى (القسم)، مالح قليلاً، أو مسطح (للبحر).

ع.ج. في أف ٣: ١٨، *platos* ومعناها العَرْض ترد مع الطول والعمق والعلو، وهى عبارة تُمثّل اختبار محبة اللهِ لنا، تلك الْمَحَبَّةِ الفائقة المعرفة. وفي رؤ ٢١: ١٦ (وردت مرتين)، تشير الْكَلِمَة فِيهَا ببساطة إلى العَرْض. وفي ٢٠: ٩ وردت في عبارة "عَرْض الأَرْض". وهذه العبارة وكما اُستخدمت في دا ١٢: ٢. (سب "تراب الأَرْضَ"، تشير إلى مكان الموتى الّذِينَ ينتظرون القِيَامَةَ إلى حَيَاةٍ أَبَدِيَّةٍ أو إلى عَذَابٌ أبدى.

platynō في مت ٢٣: ٥ تُشير إلى العصائب العريضة وهدب الثياب الطويلة التي يرتديها الكتبة والفريسيون للتباهى، وإما أنها تشير إلى الحوافظ الجلدية التي كانت تُحفظ بها النصوص. وفي ٢كو ٦: ١١، ١٣ يستخدم بُولُسَ الفعل ليظهر محبته ويناشد أهل كورنثوس أن يظهروا محبتهم الكريمة المتسعة.

ترد *platys* فقط في مت ٧: ١٣، حيث تُشير إما إلى طريق (وهكذا

فإنها تعني "رحب" أو مستو) وإما إلى باب (وهنا تعني عريض) ولتعرف المزيد عَنْ الطَّرِيقَ المؤدى إلى الْهلاك رج مز ١: ٦؛ أم ١٣: ١٥؛ ١٤: ١٢؛ سي ٢١: ١٠)، ولقد شدد يَسُوعُ عَلَى المؤمنين ان يبتعدوا عَنْ الكَثِيرِينَ الَّذِينَ يتبعون الطَّرِيقَ الرحب (السهل) الَّذِي يؤدى إلى الْهلاك.

٤٤٢٥ (*platynō*، يتسع، يُعرّض، متسع، مِنْفتح) ← ٤٤٢٤.

٤٤٢٦ (*platys*، واسع، عريض) ← ٤٤٢٤.

٤٤٢٩ πλεονάζω، πλεονάζω، (*pleonazō*)، يكون أو يصبح أكثر أو أعظم، يكثر، يزداد (٤٤٢٩)؛ ὑπερπλεονάζω، (*hyperpleonazō*)، يتفاضل (٥٦٧٠).

ث ي& ع. ق ١. تتكون *pleonazō* مِنَ *pleon* (صيغة التفضيل لـ *polys*، أكثر) والخاتمة *azō*- ومعناها يكون أو يصبح أكثر أو أعظم (جداً). وصيغة المزيد *hyperpleonazō* يكون موجوداً بكميات هائلة وهى كَلِمَة نادرة. ومعناها المتطور (غير متعد)، يفيض (عَنْ بحر أو نهر)، يصبح كثيراً جداً (مثل؛ الْيَهُود في روما)، أو أن يكون موجوداً بغزارة، أن يكون غنياً في شئ ما، أن يكون لديه أكثر مِنَ اللازم. والفعل المتعدى *pleonazō* معناه يغنى، يزيد أو يكثر، أويجعلَه ينمو. وهذا الفعل في السياقات الأخلاقية يُشير- وبطريقة انتقادية - إلى ما ينتهك نموذج الاعتدال، والمنطق والكمال.

٢. وردت *pleonazō* فى سب (٢٧ مرة) وتعني بصفة عامة "فائضا"، أن يكون أو يصبح كثيرا: مثل؛ بضائع (خر ١٦: ١٨، ٢٣) أشخاص (أخ ٤: ٢٧؛ ٥: ٢٣؛ إر ٣٠: ١٩= سب ٣٧: ١٩)، أموال (٢أخ ٢٤: ١١؛ ٣١: ٥؛ سي ٣٥: ١= سب ٣٢: ١)، خطايا (٢٣: ٣).

ع.ج. ترد *pleonazō* في ع. ج ٩مرات، وَ *hyperpleonazō* ترد فقط في ١تي ١: ٤. والفعل يُعبّر عَنْ عملية نمو، تكثير، أو زيادة. ويجب عَلَى العكس مِنَ *perisseuō* (← ٤٣٥٥)، والتي تعبر (وغالباً بمعنى أخروى) عَنْ عنصر الغزارة والفضل التي تفوق وإلى حد بعيد كُلّ القِيَاسات، وعن الملك الَّذِي يكتسح كُلّ الحدود المحددة سابقاً. وعَلَى صعيد آخَر، *pleonazō* تعني بالأكثر فكرة التنمية، وعملية نمو شئ ما: "لِكَيْ تَكْثُرَ النِّعْمَةُ" (رو ٦: ١)، "محبة .... تزداد" (٢تس ١: ٣)، "... وكثرت" (٢بط ١: ٨).

١. في رو ٥: ٢٠يصيغ بُولُس العلاقة بين النَّامُوسِ والنِّعْمَةُ. فبالنَّامُوس (← *nomos*، ٣٧٩٥) تزداد الْخَطِيَّة (*pleonazō*) إلى أقصى مداها وتكشف عَنْ يأس البشرية في مواجهة الْمَوْتِ. بيد أن النِّعْمَةُ كثرت بدرجة أكبر (*hyperperisseuō*) في العصر الجديد. فكلما زاد وقوعنا فى الْخَطِيَّةِ ووقوفنا إزاء ذلك عاجزين، كثرت نعمة الله المحررة والغامرة. وهذا الرأى بالنسبة للعلاقة بين النَّامُوس والنِّعْمَةُ يبدوا أنه قد أدى إلى سوء تفاهم، الأمر الَّذِي تناولَهُ بُولُس فِي رو ٦: ١-٢٢. وفي رو ٦: ١ يستخدم *pleonazō* بالإشارة إلى النِّعْمَة، ولم يستخدم *perisseuō* بحَسَبَ ما كان مفترض. ولقد كان بُولُس مهتماً بعملية تزايد النِّعْمَةَ، الأمر الَّذِي ما كان ليحدث مع وجود الإصرار العنيد عَلَى الْخَطِيَّة.

٢يربط بُولُس بين *pleonazō* والنِّعْمَةُ *charts* في ٢كو ٤: ١٥، مبيناً أنه فيما تمتد النِّعْمَةُ إلى المزيد والمزيد مِنَ النَّاسَ يزداد الشكر (*perisseuō*) لما فيه مجد الله.

٣. في (في ٤: ١٥-١٧) يستخدم بُولُس لغة التجارة (مثل؛ تسوية حساب العطاء والأخذ، ٤: ١٥). وفي إشارته إلى مساهمة الفيلبين يقول"لَيسَ أَنِّي أَطْلُبُ الْعَطِيَّةَ، بَلْ أَطْلُبُ الثَّمَرَ الْمُتَكَاثِرَ [*pleonazonta*. مِنَ *pleonazō*] لِحِسَابِكُمْ". واستخدم بُولُس لكَلِمَةِ *perisseuō* في ٤: ١٨ ("وَلكِنِّي قَدِ اسْتَوْفَيْتُ كُلَّ شَيْءٍ وَاسْتَفْضَلْتُ") نرى فِيهَا مسحة مِنَ معنى كَلِمَةِ *pleonazō*.

٤. يصلى بُولُس مِنَ أجل أن يعطى الرَّبّ التسالونيكيين القدرة عَلَى أن ينموا (*pleonazō*) ويزيدهم (*perisseuō*)، في الْمَحَبَّةِ بَعْضَهم لبَعْضَ (١تس ٣: ١٢). وهكذا تقوت *pleonazō* وزادت باستخدام *perisseuō*.

٥. تَأْتِي *pleonazō* بمعنى *perisseuō* في الأقتباسات مِنَ ع. ق (خر ١٦: ١٨) في٢كو ٨: ١٥ "الَّذِي جَمَعَ كَثِيراً لَمْ يُفْضِلْ" أي لم يكن لديه أكثر مِنَ الضروري.

انظر أيضاً *auxanō*، ينمو، يُسبّب النمو، يزيد (٨٨٩).

٤٤٣٠ (*pleonekteō*، يستغلّ، يغش، يحتال) ← ٤٤٣٢.

٤٤٣١ (*pleonektēs*، شخص طمّاع) ← ٤٤٥٢.

٤٤٣٢ πλεονεξία، πλεονεξία، (*pleonexia*)، طمع، جشع، إشتهاء (٤٤٣٢)؛ πλεονεκτέω، (*pleonekteō*)، يستغل، يغش، يحتال (٤٤٣٠)؛ πλεονέκτης، (*pleonektēs*)، الشخص الَّذِي يطمع، شخص طمّاع (٤٤٣١).

ث ق. ع. ق *pleonexia* تدمج بشكل إشتقاقي بين *pleon* (كثير) وَ *echō* (يملك أو يحوز). ولقد اعتاد الكُتّاب في ث ي أن يستخدموا هذه الكَلِمَة لَيْسَ فقط للتعبير عَنْ شهوة الأقتناء الكثير (المزيد) للممتلكات المادية، بَلْ وأيضاً عَنْ شهوة لا أخلاقية للقوة والرغبة الجنسسة غير الملائمة. ولم يكن هناك مجال لـ *pleonexia* في المجتمع العادل. وهذه الكَلِمَة مع *philotimia* (طموح) كانت تشكلان قوة حاسمة في العمل الإنْسَانِي وتقدم التاريخ. أمّا الرواقيون والكلبيون فقد أنكروا كُلّ رغبة للتملك مِنَ أية نوعية يقصد بها الاتصال بما هُوَ فارغ.

تظهر فئة هذه الكَلِمَة في سب وبشكل أساسى في الكتابات النبوية التي تشجب وتحذر مِنَ الكسب عديم الأمانة، والثراء عَنْ طريق العنف السياسيين الأقوياء (إر ٢٢: ١٧؛ حز ٢٢: ٢٧؛ حَبَ ٢: ٩؛ ٢مك ٤: ٥٠). وهكذا فإن التنبير يقع عَلَى سمة الاشتهاء الآثمة.

ع. ج ١. باستثناء ورود *pleonexia* في مر ٧: ٢٢؛ لو ١٢: ١٥؛ ٢بط ٢: ٣، ١٤، في ع. ج، فإننا لا نجد هذه الكَلِمة وفئتها إلاّ في كتابات بُولُس. والعمل الَّذِي تدل عليه هذه الكَلِمات يحكم عليه دائماً حكماً سلبياً، فيما عدا ٢كو ٢: ١١، وهذا العمل يُوجه دائماً نحو الكسب المادي.

٢. وفي قائمة الرزائل الَّتِي وضعها بُولُس كانت *pleonexia* تُشير إلى حَيَاة تفتقر لمعرفة الله (رو ١: ٢٩؛ ١كو ٦: ١٠-١١) والإِيمَانَ والطاعة (٥: ١٠-١١؛ أف ٥: ٣). وحيث قُطعت الصلة بين المَخلوق والخالق، ووقع المجتمع البشري فريسة للفوضى. وأولئك الَّذِينَ لم يعد لَهُم إلَهُ بعد كهدف لَهُم أو موضع تركيزهم، تراهم يتكلون عَلَى أنفسهم أو ممتلكاتهم أو إنجازتهم لتحقيق آمالَهُم. وفي النهاية يجعلون مِنَ أنفسهم وثنّاً يكافحون لإخضاع كُلّ شئ لَهُ. ولْهذا السبب نجد أن ماجاء في كو ٣: ٥ يُشبّه الإشتهاء بعبادة الأوثان (← *eidōlon*، ١٦٣١).

وعَلَى غرار ذلك نجد أن المال (← *mamōnas*، ٣٤٤٠) في مت ٦: ٢٤؛ لو ١٦: ١٣، وصف بأنه وثن يضع تَحْتَ سيطرته أولئك الَّذِينَ بدا لَهُم أنهم يسيطرون عليه. وهكذا جاء في ١تس ٤: ٦، المبدأ الَّذِي يَطْلُبُ: "أَنْ لاَ يَتَطَاوَلَ أَحَدٌ وَيَطْمَعَ [*pleonekteō*] عَلَى أَخِيهِ". وليس مِنَ الواضح ما إذا كان هَذا المبدأ يشير إلى علاقات جنسية خارج الزواج (كَمَا استشف مِنَ السياق)، أم يشير إلى السلوك في المعاملات التجارية.

٣. لا يجب عَلَى المَسِيحِين أن لايخالطوا الشخص الشره في الْكَنِيسَةُ (١كو٥: ١١). وعن طريق *pleonexia*، مثل هؤلاء النَّاسَ الطماعين

يبعدون انفسهم عَنْ الْكَنِيسَةُ وفي النهاية عَنْ مَلَكُوتِ اللهُ (٦: ١٠؛ أف ٥: ٥). وعَلَىغرار الزنا والنجاسة يجب أن يُبعد الطماع عَنْ حَيَاةِ الْكَنِيسَةِ (٥: ٥). ويُحث المؤمِنَ في كو ٣: ٥ القول: أميتو .. كُلّ ماينتمى إلى طبيعتكم الأَرْضِية .. الزنا النجاسة الْهَوى الشهوى الردية الطمع عبادة الأوثانِ. وهذا يذكرنا بما جاء في مت ٥: ٢٩-٣٠، ويحث عَلَى أن الطبيعة الْجَسَدِيةِ التي استُعبدت في الْخَطِيَةِ يجب إخضاعها لسيادة الْحَيَاةُ الرُّوحِية الْجَدِيدَةُ، بقوتها المغيرة والمحررة التي أعلنت في الْمَسِيحِ (← sarx،٤٩٢٢، pneuma ،٤٤٦٠).

٤. المعملون الكذبة يتسمون بطمعهم في الرِّبْح المادي (٢بط ٢: ٣، ١٤). وعَلَى نفس هَذا المنوال، كان خصوم بُولُسَ يغشون كَلِمَةِ اللهِ مِنَ أجل الحصول عَلَى ربح (٢كو ٢: ١٧). وعَلَى العكس مِنَ هذا، كان بمقدور بُولُسَ أن يُشير إلى أنه كمبتدأ كان يتعب ويكد ليكسب قوت يومه بعمل يديه (في ٤: ١٥؛ ١تس ٢: ٩)، بَلِ أنه حَتَّى في كورنثوس لم يحاول هُوَ والعاملون معه أن يثروا أنفسهم عَنْ طريق خدمتهم (٢كو ٧: ٢؛ ١٢: ١٧). غير أنه بالنسبة لجماعة أورُشَلِيمَ، فقد كان بوسع بُولُسَ في حالة الضرورة أن يَطْلُبَ هبة كريمة (٢كو ٨- ٩).

انظر أيضاً philargyria، حبُ المال، جشع (٥٧٩٤).

٤٤٣٥ (plēgē، ضربة، جرح، يعصف) ← ٣٤٦٣.

٤٤٣٦ πλῆθος، πλῆθος (plēthos)، كَثْرَةَ، جمع، حشد، جمهور، شعب، جماعة (٤٤٣٦)؛ πληθύνω (plēthynō)، يكثر، يتضاعف، يزيد (٤٤٣٧).

ث ق& ع. ق ١. plēthos (ترتبط بالجذر -plē، كامل) يعنى جمهوراً أو حشداً أو عدداً وافراً وذلك بالمقابلة مع عدد صغير، أو فرد وَاحِدٌ. ويمكن أن تُستخدم لتشير إلى عدد كبير مِنَ الأشياء، وبالارتباط مع الوقت تعني الأمد. وبالنسبة للأشخاص تعني حشداً أو جمهوراً كبيراً، وكمصطلح عسكرى تعني حشداً مِنَ القوات، ومِنَ وجهة النظر الإجتماعية، الجمهور الَّذِي يفتقر إلى الثقافة والمعرفة الأخلاقية، وفي الديموقراطية، العدد الْكُلّى للناخبين، الأغلبية التي تقلّب الموازين في المنَاقشات السياسية، أو المجلس (مثلٍ؛ الخاص بمواطنى أثينا)، وفي المجتمعات الدينية، جسد الأعضاء، الَّذِي هُوَ الجماعة. وصيغة الجمع يمكن أن تُستخدم للتأكيد (الجماهِير- والقطعان). والفعل plēthynō يعنى يزداد، يكبر، يتكاثر، يتضاعف، يتضخم، وكفعل غير متعد: أن يكون ممتلئاً، يزداد في العدد.

٢. ترد plēthos في سب حوالي ٣٠٠مرة، وترد plēthynō حوالي ٢٠٠ مرة تقريباً، وفي أغلب الأحيان تُترجم الكلمات بالإرتباط بالجذر rābâ، أن يكون أو يصبح كثيراً أو عَظِيما. والصيغ المختلفة تُستعمل لوصف عطايا الله السخية، في مباركته للخليقة (تك ١: ٢٢، ٢٨)، في وعده للأباء ولشعب الله بأن يُرزقهم نسلاً كثيراً جداً (تك ١٧: ٢، ٤؛ ٢٢: ١٧؛ خر ١: ٧، ٢٠؛ ٣٢: ١٣)، وفي مِنَحه البركات الغنية (تث ٢٨: ١١)، والخلاص (مز ٥: ٧؛ ٣١: ١٩؛ ٥١: ١)، وكمال مجد الله (خر ١٥: ٧) وعظمته (مز ١٥٠: ٢) يجب أن نُحمد. والنَّاسَ عَلَى العكس مِنَ ذلك - يجب ألاّ يعتمدوا عَلَى كَثْرَةَ قوتهم (٣٣: ١٦). بَلِ ولا يجب عَلَى شعب الله أن يتكل عَلَى كَثْرَةَ محاربيهم (هو ١٠: ١٣) أو عَلَى كَثْرَةَ ذبائحهم (إش ١: ١١). ونحن نقف أمام الله العظيم بكَثْرَةَ مِنَ الذنوب (تك ٦: ٥؛ عا ٤: ٤؛ سي ٥: ٦؛ ٢٣: ٣، ١٦).

ع. ج. ترد plēthos في ع. ج ٣١ مرة، وplēthynō ترد ١٢ مرة - ومعظمها في كتابات لوقا. وهاتان الْكَلمتان يمكن أن تصف السخاء البالغ لعطاء الله. وهذا ما توضحه فقرات مِنَ ع. ق تشير إلى نمو شعب الله تحقيقاً للمواعيد الإلَهِيَة (أع ٧: ١٧ = خر ١: ٧؛ عب ٦: ١٤= تك ٢٢: ١٧؛ عب ١١: ١٢= تك ١٥: ٥). كَمَا ترد plēthynō أيضاً في صيغة التحية التي ترجو النِّعْمَةُ والسلام (١بط ١: ٢؛ ٢بط ١: ٢)، أو النِّعْمَةُ والسلام والْمَحَبَةِ (يه ٢) "لتَكْثُرَ لكُمْ...".

يع ٥: ٢٠؛ ١بط ٤: ٨ (= أم ١٠: ١٢) تعني أن الْمَحَبَةِ التي تردُ خاطئاً عَنْ ضلالِ طريقه، والْمَحَبَةِ المتبادلَة التي تُمارس في الجماعة تستر "كَثْرَةً مِنَ الْخَطَايَا". وهذا التعبير لايهتم كثيراً بعدد الْخَطَايَا التي ارتكبت، كَمَا لو أنه قد تمّ عَدها في سجل إلَهى خاص بالحسابات، بقدر اهتمامه بنتيجة الْمَحَبَةِ التي تظهر نفسها أنها عظيمة للغَايَةُ مِنَ ناحية محو الْخَطِيَةِ. وهكذا أيضاً تضمنَت ٢كو ٩: ١٠(قا؛ إش ٥٥: ١٠؛ هُوَ ١٠: ١٢) تتضمنَ وعوداً بأن الله بأنه ما مِنَ عطية محبة تجعل الإنْسَانِ فقيراً، بَلِ "تَكْثُرَ" البركات الغنية.

وكثيراً ما يستخدم بُولُسَ هذه الْكَلمات ليصف التأثير العظيم الَّذِي كان ليَسُوعَ والإنجيل عَلَى عامة النَّاس (لو ٨: ٣٧؛ أع ١٤: ٤؛ ٢١: ٣٦) التي بسببها تبعه جمهور كثير(لو ٦: ١٧وز؛ مر ٣: ٧؛ لو ٢٣: ٢٧؛ أع ٥: ١٤، ١٦؛ ١٤: ١؛ ١٧: ٤). وعمل بطرس في كرازته الرسولية، وحصاد الإِنْجِيلِ الَّذِي تحقق بين الأمَميين سَبَقَ أن توقع بالصيد العظيم للأسماك (لو ٥: ٦؛ يو ٢١: ٦). والفعل plēthynō استخدم بصفة خاصة للإشارة إلى نمو الْكَنِيسَةُ مِنَ خلال انتشار كَلِمَةِ اللهُ (أع ٧: ١٧؛ ٩: ٣١؛ ١٢: ٢٤) وهذا يذكرنا بزيادة شعب الله كعلامة للبركة بحَسَب ماجاء في ع. ق).

ويستخدم لوقا plēthos في صياغة أدبية ليركز الأنتباه عَلَى فئة صغيرة مِنَ الأفراد إلى جانب جمهور كبير: الكاهن والجمهور الكثير (لو ١: ١٠) ملاك الرّبّ وجمهور الجند السماوي (٢: ١٣)، التلاميذ والشعب (٦: ١٧) والأثناعشروجمهور الْكَنِيسَةُ الكبير (أع ٦: ٢، ٥). وهى تعني جمهور أو جماعة في أع ٤: ٣٢؛ ١٤: ٤؛ ٢٣: ٧، وتعني الطابع المشترك لعمل الجماعة في لو ١٩: ٣٧؛ ٢٣: ١؛ أع ٤: ٣٢؛ ٢٥: ٢٤. وplēthos في لو يمكن أن تعني أيضاً "حشد دينى: المشاركين في الصلاة (لو ١: ١٠؛ أع ١٩: ٩)، شركة المؤمنين (٤: ٣٢). وجسد الْكَنِيسَةُ الكبير(٦: ٢، ٥؛ ١٥: ١٢، ٣٠).

مت ٢٤: ٢١ يتكلم عن كَثْرَةَ الإثم في آخرَ الإيام. وعَلَى التلاميذ إلاّ يفقدوا حماستهم تَحْتَ ضغط هذه الأحداث، ولاسيما تسيطر القوى المعادية للْمَسِيح حَتَّى في الْكَنِيسَةُ وانتشار رفض شريعة اللهُ وعَلَى نطاق واسع يجعَل الْحَيَاةُ غير محتملة.

انظر أيضاً gemō، مملوء، مُحمّل، مملوّ (١١٥٤)؛ perisseuō، يستفضل، يزيد، يكون وفيراً، يفيض، يجزل (٤٣٥٥)؛ plēroō، يملأ، يمتلئ، ممتلئ، مملؤ، يَتِمّ، يُتَمّ، يُتمّم، يكمل، يُكمل، كامل (٤٤٤٤)؛ chortazō، يُشبع، يشبع، يملا (٥٩٦٣)؛ chōreō، يُعطي أو يفسح المجال لـ، يمضي، يسع (٦٠٠٣).

٤٤٣٧ (plēthvnō، يكثر، يتضاعف، يزيد) ← ٤٤٣٦.

٤٤٤١ (plērēs، كامل، مملوء، تامّ) ← ٤٤٤٤.

٤٤٤٢ (plērophoreō، يتيقن، متيقن، يَتِمّ، يُتمّم) ← ٤٤٤٤.

٤٤٤٣ (plērophoria، إمتلاء، يقين كامل) ← ٤٤٤٤.

٤٤٤٤ πληρόω، πληρόω (plēroō)، يملأ، يمتلئ، ممتلئ، مملؤ، يَتِمّ، يُتَمّ، يُتمّم، يكمل، يُكمل، كامل (٤٤٤٤)؛ πλήρης (plērēs)، كامل، مملوء، تامّ (٤٤٤١)؛ πλήρωμα (plērōma)، الَّذِي أكمل، إمتلاء (٤٤٤٥)؛ ἀναπληρόω (anaplēroō)، يملأ، يُتَمّ، يُتمّم (٤٠٥)؛ πληροφορέω (plērophoreō)، يتيقن، متيقن، يَتِمّ، يُتمّم (٤٤٤٢)؛ πληροφορία (plērophoria)، إمتلاء، يقين كامل (٤٤٤٣)؛ πίμπλημι (pimplēmi)، يملأ، يَتِمّ، يُتمّم (٤٣٩٨)؛ ἐμπίμπλημι (empimplēmi)،يملأ، يملأ بالتمام،

يُشبع (١٨٥٥).

ث ق& ع. ق ١. (أ) أغلب هذه الكلمات تحتوي عَلَى الجذر -*pie*، كامل، إمتلاء، و*plēroō* بالإضافة إلى *empimplēmi* تعنيان حرفياً: يملأ آنية، ومن ثمّ يمكن أن توصف مِنَ قبل *plērēs* أو*plērōma*. وهى تستخدم بمعنى موسع: تحقيق أمنية، استجابة صلاة، إشباع رغبة، تهدئة غضب أو غيظ، وفاء بالتزام، إتمام عمل. ولَهُا معنى آخَرَ هُوَ الوصول إلى القِيَاسِ الكامل، تسليم جائزة أو جزية، سد ثغرة، تكبير شئ ما. وتُستخدم بمعنى زمنى في المبني للمجهول بمعنى ينقضى، يأتي إلى نهايته، مثل؛ سنة كاملة (*plērēs*)، عدد كامل (*plērōma*) مِنَ السنوات.

(ب) مثلما يمكن أن يمتلئ الإنْسَانِ بالألم، والفرح، والْمَحَبَّةِ والفضيلة، يمكنه أن يمتلئ أيضاً مِنَ اللهِ، وبقول آخَرَ: مُلْهَم مِنَ اللهِ وخاضع لَهُ، (مثل؛ تُقال عَنْ أولئك الَّذِينَ بالوحي الإِلَهِيّ). وفي موضع آخَرَ في الفكر اليوناني، نجد فكرة أن الله يملأ الكون. وطبقاً لما يقولُهُ أفلاطون، اللهُ المتعالي يملأ الكون بحضوره وعملَهُ.

٢.(أ) *plēroō* و*pimplēmi* شائعتان، وبنفس القدر تقريباً في سب. ولَهُما نفس المعانى كَمَا في ث ي (مثل؛ المعنى الحرفي (تك ٢١: ١٩؛ ٢مل ٤: ٤)، للتدبير الإِلَهِيّ أن يملأ الأَرْض (تك ١: ٢٨؛ ٩: ٧). وبمعنى موسع، استُخدمت *plēroō* ومشتقاتها بمعنى سماع الصلوات (مز ٢٠: ٥) إنجاز العمل (١مل ٧: ٥١)، دفع الجزية (٢مك ٨: ١٠)، تأكيد كلام شخص آخَرَ (١مل ١: ١٤) توقيع أقصى العقوبة (حك ١٩: ٤).

(ب) كثيراً ما استُخدمت *plēroō* في سب (استُخدمت *pimplēmi* عَلَى نحو أقل) فى علاقتها بالتعبيرات الخاصة بالزمنَ: يستغرق الوقت، وتأتى بصفة أساسية في صيغة المبني للمجهول، بمعنى ينقض أو يصل إلى نهايته. والفكرة تشير إلى مقدار محدد مِنَ الوقت الَّذِي لاَ بُدّ وأن يصل أخيراً إلى نهايته، بسبب طبيعته (تك ٢٥: ٢٤)، أو وعد (٦: ٥)، أو النَّامُوس (لا ٨: ٣٣)، أو كَلِمَة اللهِ (إر ٢٥: ١٢؛ قا؛ ٢ أخ ٣٦: ٢١). ويتحدث ع. ق أيضاً عَنْ إكمال الْخَطَايَا مثل قولُهُ: "لأن ذنب الأُمُوريين لَيْسَ إلى الآن كاملاً" (تك ١٥: ١٦، قا؛ أيضاً ٢مك ٦: ١٢-١٦). والوصول إلى مِقْيَاسِ الْخَطَايَا الكامل مع نهاية سيطرة الممالك الأربع الكافرة (دا ٨: ٢٣).

(جـ) هناك استخدام معيّن في ع. ق لِهَذَا التعبير حين يُقال إنه قد تَمّت كَلِمَة اللهِ التي تكلم بها الأَنْبِيَاءَ (قا؛ ١مل ٢: ٢٧؛ ٢ أخ ٣٦: ٢١-٢٢؛ ١إسد ١: ٥٧). فيهوه نفسه هُوَ مِنَ ينفذ ماتنبأ به الأَنْبِيَاءَ باسمه (١مل ٨: ١٥، ٢٤).

(د) هناك إشارات عديدة للأمتلاء (*empimplēmi*) مِنَ رُوحِ اللهِ. وهذه هى العلامة المميزة للأَنْبِيَاءَ (سي ٤٨: ١٢) ويمكن نقلها بوضع الأيدى (تث ٣٤: ٩). والصناع المهرة قيل عنهم أيضاً إنهم مملؤين برُوحِ المعرفة ومهارة الصنعة (خر ٢٨: ٣؛ ٣١: ٣). وأعطى الامتلاء بالرُّوحِ أيضاً إلى أولئك الَّذِينَ يطلبون الرَّبّ ويدرسون النَّامُوسِ (سي ٣٩: ٦-١٠).

تصريح حك ١: ٧ بأن "رُوحَ الرَّبِّ ملأ المسكونة" لا يجب أن يفهم في إطار معنى وحدة الوجود، بَلِ هُوَ بالأحرى اعترافاً بأن الله يَسْمَعُ ويرى كُلِّ شئ، ويعاقب الْخَطِيَّةِ (رج؛ السياق). وعَلَى نفس المنوال فإن السؤال البلاغى الوارد إر ٢٣: ٢٤ "أَمَا أَمْلأُ أَنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ يَقُولُ الرَّبُّ؟" معناه أن الله يرى كُلّ الأشياء. والقول بأن مجد الله يملأ كُلِّ الأَرْض (قا؛ عد ١٤: ٢١؛ مز ٧٢: ١٩؛ إش ٦: ٤) معناه أن الله سيعلن عَنْ ذاته تماماً. وكان هَذَا المجد أساساً قاصراً عَلَى خيمة الأجتماع (خر ٤٠: ٣٤-٣٥)؛ والهيكل (١مل ٨: ١٠-١١؛ ٢أخ ٥: ١٤؛ ٧: ١؛ حج ٢: ٨). غير أنه في نهاية الأزمانِ "الأَرْضَ تَمْتَلِئُ مِنَ مَعْرِفَةِ مَجْدِ الرَّبِّ كَمَا تُغَطِّي الْمِيَاهُ الْبَحْرَ" (حب ٢: ١٤).

٣. تستخدم كتابات قمران فكرة المِلْءُ بشكل أساسى للدلالة عَلَى أكمالِ فترة زمنية (قا؛ نج ٧: ٢٠، ٢٢)، وكذلك بالمعنى الأسخاتولوجى بأن كُلّ الوجود والأحداث قد تحققت طبقاً لخطة دقيقة سَبَقَ وأن وضعها الله (٣: ١٦، قا؛ نظح ١٧: ٩). وفي الزمنِ الخلاص الَّذِي مِنَ المتوقع أن يكون في النهاية سيملأالله أرضه بفيض هائل مِنَ البركات، وسوف يُؤتى بكل ثروات الأمَمِ إلى أورُشَلِيمَ (١٢: ١٢-١٦؛ قا؛ ١٤: ٤).

ع. ج. استعمال ع. ج لِهَذِه الْكَلِمَات لا يختلف عَنْ الاستعمال السابق. و*pimplēmi* (٢٤مرة)، *empimplēmi* (٥مرات) تظل قريبة مِنَ المعنى الحرفى. وكالاهما، في أغلب الأحيان، مُستخدم لدى لو. فالأولى للدلالة عَلَى هبة مِنَ الرُّوحِ صوُرت في شكل مادى ومرئى، والثانية تدُلّ عَلَى الإشباع بالطعام المادي (لو ١: ٥٣؛ ٦: ٢٥؛ أع ١٤: ١٧).

plēroō هى الأكثر أهمية، وذلك لَيْسَ لورودها الأكثر (٨٦ مرة)، بَلِ لأنها في الواقع مصطلح فنى أيضاً يُستخدم عند الإشارة إلى تحقيق نبوات الكتاب واكتمال الزمنَ بالمعنى الإسخاتولوجى. وقد استُخدمت *plērēs* بمعناها الحرفى في الأناجيل الازائيّة، عَلَى الرغم مِنَ أنها استُخدمت ايضاً بالنسبة للأمتلاء مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ، والامتلاء مِنَ الإِيمَانِ، أو بالأَعْمَالِ الصَالِحة (قا؛ أع ٦: ٣، ٥؛ ٩: ٣٦). و*plerophoria* و*plērophoreō* (مجموع استعمالَهُا ١٠مرات) يقتربان في المعنى مِنَ الفعل *perisseuō* (← ٤٣٥٥). يمكن أن تعني حرفياً مِلْءُ ومجازياً تعني اليقين الكامل قناعه. ومِنَ الصعب تحديد ما إذا كانت *plērōma* (كَلِمَة بوليسية مُفضلة) تركز عَلَى عملية الامتلاء أم عَلَى حقيقة كون المرء قد امتلاء بالفعل. في بقية هذه المادة سنُركز عَلَى الاستعمالات اللاهوتية لِهَذِه الْكَلِمَات.

١. تحقيق نبوات ع. ق. (أ) لقد كانت كَنِيسَةُ ع. ج واعية بأنها عاشت في استمرارية مع ع. ق. فهى تجد فيه قدرتها، وليس فقط في طريقة استخدامها لَهُ في إثبات صحة دفاعها اللاهوتى عَنْ الْمَسِيحِية، وإرساليتها في مواجهة اليهودية ومنذ البداية، وحتى عَلَى أيام يَسُوعَ نفسه، شعرت الكَنِيسَة بحاجتها إلى أن تقيم حياتها عَلَى ع. ق. وكانت تلجأ إلى ع. ق بثقة في النفس تدعو إلى الدهشة وبطريقة أتسمت بالمفهوم الرئيسى للإكمال (الإتمام). والتعبير العادي كان *plēroō*، ولو أن *pimplēmi*، *anaplēroō* وردتا مرة في هَذَا الإطار (مت ١٣: ١٤؛ لو ٢١: ٢٢).

(ب) والإتمام في كثير مِنَ الأحيان يُستهل بأداة العطف *hopōs* أو *hina* ("لكي"). وهذا ينطبق بصفة خاصة عَلَى اقتباسات الإتمام التي ترجع أصولَهُا إلى فهم الكَنِيسَة لإيمَانها (مثل؛ يع ٢: ٢٣) أو أحداث في حَيَاة الْمَسِيح التي اعتُبرت إتماماً للخطة الإلَهِيّة للخلاص في ع. ق. وبهذا المعنى تكَلم الكُتّاب عَنْ إتمام المكتوب. وع. ق كلّهُ يُمكن أن يكون في الذهن (مثل؛ لو ٢٤: ٤٤) ولو أن الكتابات النبوية تبرُز (مثل؛ مت ٢٦: ٥٦). لذلك، قد يتكلم الكُتّاب عَنْ إتمام نبوة (١٣: ١٤) أو عَنْ أقوال الأَنْبِيَاءَ (أع ١٣: ٢٧).

في بَعْضِ الأحيان تُذكر أسماء الأَنْبِيَاءَ الَّذِينَ اقتبست أقوالَهُم التي وردت في الكتاب المقدس (مثل؛ إش في مت ٤: ١٤؛ ٨: ١٧؛ وَ إر في مت ٢: ١٧؛ قا؛ ١٦: ١٤). وفي إحيان أخرى تكون الإشارة ببساطة إلى "النبي" دون ذكر أسمه (١: ٢٢؛ ٢: ٥، ١٥؛ ٢١: ٤). وَ مت يصف عَلَى وجه الخصوص نشاط النبى كشئ ثانوى مع حرف الجر *dia* (بـ--) "بالنبى" (ورد عَشَرَ مرات). وخلف الأسفار المقدسة يقف الله نفسه الَّذِي هُوَ كاتبها الْحَقِيقي (قا؛ ١: ٢٢؛ ٢: ١٥). فهو الَّذِي أعلنه مقدماً (أع ٣: ١٨).

(جـ) ومثلما أن الله هُوَ المبدئ، فهو أيضاً الَّذِي يحقق الْكَلِمَة التي قالَهُا. وهذا ما نجده تعبيراً عنه في الإطناب المتكرر في استخدام عبارة

في المبني للمجهول "لكي يَتِمّ". وعَلَى الرغم مِنَ أن اللهَ هُوَ الّذِي يَتِمّم (أع ٣: ١٨؛ ١٣: ٣٣)، إلاّ أن هَذَا لا يستبعد دور الإنسَان. وإذا أخفق سكان أورُشَلِيمَ في فهم أقوال الأنبِيَاءَ فهم بذلك أتموا المكتوب (١٣: ٢٧).

يتكلم ع. ج أيضاً عَنْ إتمام أقول أحد الملائكة (لو ١: ٢٠)، ويَسُوعَ (يو ١٨: ٩، ٣٢). وعملية تقييم البراهِيَن الكتابية المذكورة في ع. ج بدات، عَلَى كُل حال، مِنَ الحاضر الّذِي فُهِمَ عَلَى أساس أخروي، والذي يرجع للماضي إلى أسفار ع. ق (قا؛ العبارة المتكررة: *kathōs gegraptai* "كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ" مثل مر ٩: ١٣؛ لو ٢: ٢٣).

وعَلَى وجه العموم فهُوَ صياغة سب وليس عبرية. فثمة فقرات معينة فُهمت عَلَى أنها تتنبأ بشئ مِنَ الغموض بمجئ الأحداث النهائية (← *apokalypsis*، ٦٣٧). والإيمَانُ هُوَ الّذِي اكتشف في ع. ق وعد الخلاص الّذِي يتحقق الآن في المبني للمجهول.

أحياناً يمكن للمرء أن يلاحظ في هذه الفقرات الحرية المُلفتة في التعامل مع صياغة ع. ق. وموقف يَسُوعَ بالنسبة لصياغة ع. ق كان بالفعل متميزاً (قا؛ مت ٥: ١٧؛ مر ١٠: ٢- ٩. كَمَا أن بُولُسُ كان يمّيز بين الرُّوح والحرف (٢كو ٣: ٦-١١). وكان أحياناً يُفسّر ع. ق بطريقة مجازية (غل ٤: ٢١-٣١؛ قا؛ أيضاً ١كو ٩: ٩؛ ١تي ٥: ١٨ مع تث ٢٥: ٤). فاستخدام كاتب عب شكل العظة الدينية التي فِيهَا قدّمَ تفسيره عَلَى أساس خيط مرتبط بفقرات ع. ق خطوة خطوة.

لقد قِيل ذات مرة أن الاهتمام الدفاعي لدى كتّاب ع. ج حملَهُم عَلَى أن ينتزعوا فقرات ع. ق مِنَ سياقها الأصلي لكي يضيفوا عليها تفسيراً كرستولوجياً. وهكذا فإن الاقتباس هُوَ ١١: ١ ("وَمِنْ مِصْرَ دَعَوْتُ ابْنِي") والذي اقتبسه مت ٢: ١٥، يظهر في سياقه بأنه لَيْسَ لَهُ علاقة بعودة الطفل يَسُوعَ مِنَ مِصْرَ. بَلْ يُشير بالأحرى إلى الخروج الأساسي لشعب أسرائيل. وعَلَى غرار ذلك، فإن نبوة عمانوئيل الواردة في إش إذا لم يكن إتمامها قد تم حَتّى ولادة يَسُوعَ. وإذا كانت هذه الاقتباسات وغيرها مِنَ اقتباسات ع. ق قد نُظر إليها باعتبارها نبوات لأحداث لم تقع إلا عَلَى أيام يَسُوعَ، فَإنّهُ لا يمكن أن يبرأ كتبة ع. ج مِنَ الاتهام الموجه لَهُم بأنهم ينزعون النصوص مِنَ سياقها، ويتجاهلون المعنى الأصلي للنص.

يتعين علينا أن نفهم فقرات ع. ج هذه مِنَ وجهة نظر حاضر اسخاتولوجي. وفقرات ع. ق هذه تُعامل كنبوات بقدر ما عوملت عَلَى أنها توقعات. ومِنَ وجهة نظر الإسْرَائِيلِيين الّذِينَ عاصروا النبّوة الأصلية كان القول يتعلق بشئ هام في تاريخ الشعب اليهودي. وفكرة مت عَنْ الاتمام، تقول في الواقع أن الحدث الّذِي اعتقد اليَهُود أنه هام، تبين أنه توقُع لحدث مماثل لكنه أساساً أكثر أهمية بالنسبة لمقاصد الله مِنَ أجل خلاص البشرية. وفي إطار هَذَا المعنى يَتِمّم الأخيرُ الأولَ.

٢. اكتمال الزمنَ.(أ) بالمعنى العام، يمكن القول إن تعبير الأكتمال الزمنّي (مثلاً؛ لو ١: ٢٣، ٥٧؛ ٢: ٦؛ قا؛ ٤٣؛ أع ٧: ٢٣) يُشير إلى فترة معينة مِنَ الزمنِ تقترب مِنَ نهايتها. وهى دائماً تأتِي بصيغة المبنى للمجهول في ع. ج.

(ب) فكرة اكتمال الإزمنَة في لو ٢١: ٢٤ لَهَا أهميتها، ذلك أن تنفيذ العقوبة الإلَهِيَة عَلَى أورُشَلِيمَ سوف تستمر"حَتّى تُكَمَّلَ أَزْمِنَةُ الأُمَمِ". ونجد هنا تأكيداً أكثر مما كان في البند (أ) الّذِي ذُكرسابقاً، وذلك عَلَى الفكر القائل بأن اللهَ يحدد الأزمِنَة والفصول، لأن اللهَ هُوَ الفاعل الضمني الّذِي أشير في هذه التركيبات المبينة للمجهول. والزمنَ (← *aiōn*، ١٧٢) لَهُ وظيفة في خطة اللهَ للخلاص. وهكذا أيضاً نجد أن ٩: ٥١ تقول بأنه "تمت الأيام لارتفاع يَسُوعَ (صعوده إلى السَّمَاءِ)، وَ أع ٢: ١ تتحدث عَنْ يوم الخمسين قد تحقق (واستُخدم *symplēroō* في الحالتين).

(جـ) طبقاً لـ مر ١: ١٥ بدأ يَسُوعَ كرازته العلنية في إطار فكرة أن الزمنَ الّذِي عينه الله والذي كانت تنتظره إسْرَائِيلَ قد جاء. ويمكن تشبيه هَذَا مع كرازة يَسُوعَ في المجمع في الناصرة بعد أن قرأ مِنَ أش ٦١: ١-٢ (لو ٤: ١٨-١٩)، "إِنَّهُ الْيَوْمَ قَدْ تَمَّ هذَا الْمَكْتُوبُ فِي مَسَامِعِكُمْ" (لو ٤: ٢١). وعَلَى سبيل المقارنة ، أعلن يَسُوعَ في يو ٧: ٨ ".. لأَنَّ وَقْتِي لَمْ يُكْمَلْ بَعْدُ (*peplērōtai*)". وعَلَى الرغم مِنَ أن وقت تدخل الله في المَسِيح كان قد جاء بالفعل، فإن أحداث حَيَاةِ المَسِيح بالجَسَد عَلَى الأرض لاتزال في يدى الله تماماً. وما مِنَ أحد، ولاحتَى يَسُوعَ نفسه، يستطيع التحكم فِيهَا (قا؛ ٢: ٤؛ ٧: ٣٠؛ ٨: ٢٠). إن الوقت الصَّحِيحَ لم يُكشف لِيَسُوعَ إلاّ في وقت لاحق (١٢: ٣١؛ ١٣: ١؛ ١٧: ١).

(د) بهذا الصدد استخدم بُولُسُ الاسم *plērōma*: "وَلكِنْ لَمَّا جَاءَ مِلْءُ الزَّمَانِ، أَرْسَلَ اللهُ ابْنَهُ مَوْلُوداً مِنِ امْرَأَةٍ، مَوْلُوداً تَحْتَ النَّامُوسِ، لِيَفْتَدِيَ الَّذِينَ تَحْتَ النَّامُوسِ، لِنَنَالَ التَّبَنِّيَ" (غل ٤: ٤- ٥). وهذا لا يعني فحَسَب أن زمناً كان معيناً. قد جاء، بَل يعنى بالأحرى أنه في التدبير الإلَهِيَ للخلاص جاء مِلْءُ الزمان. وهكذا أيضاً في أف ١: ١٠، يربط بُولُسُ بين خطة اللهَ للخلاص مع مِلْءُ الزّمَانِ(*plērōma*). وكان يريد أن يؤكد عَلَى أن الحدث المتعلق بالمَسِيح لا علاقة لَهُ بالعوامل والاحتمالات البشرية، بَل بحَسَبَ مشورة اللهَ (١: ٩).

٣. تكْمِيلُ نامُوس اللهَ. (أ) مِنَاقشة ع. ج لموضوع تَكْمِيلُ النّامُوس تهتم دائماً بالفكر الأساسي القائل بأن "فالْمَحَبَّةُ هِيَ تَكْمِيلُ (*plērōma*) النَّامُوسِ" (رو ١٣: ١٠؛ قا؛ ١٣: ٨). وعَلَى نفس المِنوَال، يقول بُولُسُ في غل ٥: ١٤ "لأَنَّ كُلَّ النَّامُوسِ فِي كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ يُكْمَلُ: «تُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ»" (مقتبساً لا ١٩: ١٨). وهذا عَلَى نحو محدد يمكن أن يعنى: "اِحْمِلُوا بَعْضُكُمْ أَثْقَالَ بَعْضٍ، وَهكَذَا تَمِّمُوا (*anaplērōsete*) نَامُوسَ الْمَسِيحِ" (غل ٦: ٢).

(ب) وفي العِظة عَلَى الجبل قال يَسُوعَ أنه لم يات لينقض النّامُوس والأنبِيَاءَ (أي أسفار ع. ق التي أعلن الله فِيهَا مشيئته) بَل لأكملَهَا (مت ٥: ١٧). ومهما حاول المرء أن يحل التوتر بين ماجاء في ٥: ١٨-٢٠؛ ٥: ٢١- ٤٨، فمِنَ الجلى أن الاكمال لا يجب فهمه عَلَى نحو رسمي. وهنا نجد أيضاً أن الهَدف الرئيسى هُوَ المَحَبّة. ولقد أظهر يَسُوعَ هذه المَحَبّة مِنذ البداية وذلك في تكْمِيلِه "كُل بر" (٣: ١٥).

(جـ) عَلَى الرغم مِنَ أن طلب النّامُوس للبر مازال قائماً، إلا أن شَوْكَةُ المَوْتِ قد أزيلت. وقد تبررنا نتيجة عمل بر المَسِيح (رو ٥: ١٨). فإرسال أبن الله، ودينونة الخَطِيّة في الجَسَد (٨: ٣) قد عملاً ما لم يستطع النّامُوس أن يعملَهُ: "لِكَيْ يَتِمَّ (*plērōthe*) حُكْمُ النَّامُوسِ فِينَا نَحْنُ السَّالِكِينَ لَيْسَ حَسَبَ الْجَسَدِ بَلْ حَسَبَ الرُّوحِ" (٨: ٤).

٤. الامتلاء بالرُوح. في هَذَا الصدد لاتستخدم الكَلمتان *pimplēmi* وَ *plēroō* إلا في صيغة المبني للمجهول، لأنه يُنظر إلى الله دائماً عَلَى أنه المُعطى. والصفة *plērēs* ترد أيضاً. وهذا فكر لوقا عَلَى وجه الخصوص ولقد وضع بُولُسُ تَعْلِيمَه عَنْ الرُوح بشكل مختلف.

(أ) قيل عَنْ يوحنا المعمدان: "مِنْ بَطْنِ أُمِّهِ يَمْتَلِئُ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ" (لو ١: ١٥)، وكذا أيضاً زكريا (١: ٦٧) واليصابات (١: ٤١) ممتلئتين مِنَ الرُوحِ القُدُسِ في تنبوهما.

(ب) يقدم مر١: ١٢، وجهة نظر رائعة عَنْ علاقة يَسُوعَ بالرُوح القُدُس. فالرُوح القُدُس هُوَ الّذِي أقتاد (*ekballei*) يَسُوعَ إلى البرية، كقوة شخصية (قا؛ هبة الرُوح القُدُس المؤقتة في تقديمه قادة يَتمَعتون بمواهب فائقة، في سفر قض، مثل؛ ٦: ٣٤؛ ١١: ٢٩؛ ١٤: ١٩). ومع ذلك، يقدم لو مفهوم عمل خاص يعطى فيه الرُوح القُدُس في المَعْمُودِيّة، الأمر الّذِي تُوهب فيه للمتلقي قوة معجزية، ولذلك عاد يَسُوعَ مِنَ معموديته "مُمْتَلِئاً مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ" (لو ٤: ١).

(ج) ما الَّذِي سيكون عليه الحال حَتَّى يوم الخمسين- وهو التاريخ الحاسم لِلْكَنِيسَةُ العالمية- هل كان الامتياز لقلة مِنَ الأشخاص فقط، وماهي السمات الأكثر أهمية بالنسبة لِلْكَنِيسَةُ اليهودية، وبالتالى لِكَنِيسَةُ الأُمَم مِنَذ ذلك اليوم فصاعداً (قا؛ أع ١٠). طبقاً لـ ٢: ٤، بالنسبة لمِنَ كانوا حاضرين مِنَ المؤمِنين "امتلأ الجَمِيعُ مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ". وقد ظهر هَذَا في موهبة التكلم بألسنة. وهذه العلاقة بين الامتلاء والتكلم بالسنة ظهرت أيضاً في ٤: ٨، ٣١ (قا؛ ١٣: ٩). وهذا الامتلاء لَيْسَ غايَةً في حد ذاته، لكنه شرط للتكلم بشجاعة في حالة الكرازة (قا، بصفة خاصة ٤: ٣١). وعَلَى الرغم مِنَ هَذَا الامتلاء مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ كان عَلَى ما يبدو علامة لِلْمَسِيحِيين عَلَى وجه العموم. فقد تمَّ التأكيد عليه بصفة خاصة في حالة اشخاص معينين، مثل استفانوس (٦: ٥؛ ٧: ٥٥). وبُولُسُ (٩: ١٧) وبرنابا (١١: ٢٤).

(د) أع ٦ يُبيِّن أن مواهب متنوعة يبدو أنها أُعطيت إلى جانب عطية الرُّوحِ الْقُدُسِ، مثل: الحكمة (٦: ٣، ١٠)، الإيمَانُ (٦: ٥)، النِّعْمَةُ والقوةُ (٦: ٨). فبدون الرُّوحِ الْقُدُسِ، يمكن أن يمتلئ الإِنْسَان بسمات رديئة مثل "الغضب" (لو ٤: ٢٨؛ أع ١٩: ٢٩)، الحماقة (لو ٦: ١١)، والغيره (أع ٥: ١٧؛ ١٣: ٤٥). وإذا امتلأ بطرس مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ، كشف أن الَّذِي وضعهما إلى ذلك هوالشَّيْطَانَ (٥: ٣؛ ١٣: ٩). ومِنَ الجلى أنه لا يوجد موقف للحياد بين الْمَسِيحِ والشَّيْطَانَ بالنسبة لأى شخص (لو ١١: ٢٣).

(هـ) رأى بُولُسُ النَّاس واقفين بين هذين الخيارين: إما أن يظهروا "ثمر" الرُّوحِ أو يسلكوا حَسَبَ "شهوة الجَسَدِ" (غل ٥: ١٩، ٢٢← karpos، ٢٨٤٣، sarx، ٤٩٢٢). وأن تمتلئ بقوة الرُّوحِ الْقُدُسِ (قا؛ أف ٥: ١٨) معناه أن "تعيش" بالرُّوحِ (غل ٥: ٢٥)، وأن تكون "في الْمَسِيحِ" (٢كو ٢: ١٦). وكل هذه تعني أن المرء يَتمَتع بمِلْءُ مواهب النِّعْمَةَ التي تتدفق فيه باعتباره عضواً في جسد الْمَسِيحِ.

٥. مِلْءُ الْمَسِيحِ. فقرات قليلة في ع. ج هى التي تتكلم عَنَ "مِلْءُ" (plērōma) "الْمَسِيحِ. وليس مِنَ السهل أن تنسب ولو معنى وَاحِداً غير غامض لِهَذا الاسم. فهو يعنى في رو ١١: ١٢ تضمنناً تاماً، وفي ١١: ٢٥ "عدد كامل"، وفي ١٥: ٢٩ "الحد الأقصى"، وحتى ١٣: ١٠ تعني تَكْمِيلُ في المبني للمعلوم.

(أ) في يو ١: ١٦ يقول بأن الْكَلِمة المُتجسّد يمتلك "ملئاً" سَبَقَ أن أشير إليه في ١: ١٤، حيث وُصف "الْكَلِمَة" بانه "مَمْلُوءاً نِعْمَةً وَحَقّاً". وهذا المِلْءُ يُشير- كالمجد الَّذِي في ١: ١٤- إلى أعلان إلْهى. وبوسع البشرية أن ترى المِلْءُ وأن يكون لَهُا نصيب في هَذَا المجد.

(ب) وطبقاً لـ كو ٢: ٩ فَإِنَّهُ بالنسبة لِلْمَسِيحِ "فِيهِ يَحِلُّ كُلُّ مِلْءِ (plērōma) اللاَّهُوتِ جَسَدِيّاً". وهذا المِلْءُ، الَّذِى وصف في كو ١: ١٥-١٨، يُعزى إلى صليب الْمَسِيحِ (١: ٢٠)، وموته (١: ٢٢)، وقيامته (١: ١٨) ولِهَذا السبب فإن المؤمِنين أيضاً لَهُم هَذَا المِلْءُ في الْمَسِيحِ (٢: ١٠). وبصليبه وموته وقيامته تمت المصَالِحة مع الله بالإيمَانُ (٢: ١٢- ١٤)، وقد تجددوا وأصبح لَهُم أن يشاركوا في نصرته. وكثيرون مِنَ الدراسين يرون أن هَذَا التَّعْلِيمَ الَّذِي يعتبر الْمَسِيحِ هُوَ المِلْءُ، إنما جاء رداً لما أطلق عليه الْهَرطقة الكولوسية، والتى يبدو أنها كانت تعلم بانه يمكن الوصول إلى المِلْءُ مع الإلَهُ مِنَ خلال نوع مِنَ الدرجات الملائكية المتسلسلة (نوع مِنَ الغنوسية الأولية).

(ج) أُعطى المؤمِنُون "ملئاً (peplērōmenoi) في الْمَسِيحِ" (كو ٢: ١٠، غير أن حقيقة خلاصهم لا تستبعد مساهمتهم في هَذَا المِلْءُ. وتتضمنَ أف ٣: ١٩ الصلاة لكي يعرف بِها القراء "محبة الْمَسِيحِ" الفائقة المعرفة - لكى تمتلئوا إلى كُلِّ مِلْءُ الله. ومِنَ الجلى أن المعرفة لاتعطى تلقائياً. أنها تعتمد عَلَى بنيان الْكَنِيسَةُ باعتبارها جسد الْمَسِيحِ. والخدمة الْمَسِيحِية يجب أن يكون لَهُا إسهامها في وحدة الإيمَانُ ومعرفة ابْنَ اللهِ. وهذا بدوره يؤدى إلى "قِيَاسِ قَامَةِ مِلْءِ الْمَسِيحِ" (٤: ١٣) والتى لايكون المؤمِنون بعد"مَحْمُولِينَ بِكُلِّ رِيحِ تَعْلِيمٍ" (٤: ١٤). وهذا الإيمَانُ الَّذِي تصاحبه المعرفة أكده الْمَسِيحِ وقد أعطى لِلْكَنِيسَةُ "التي هى جسده مِلْءُ الَّذِي يملأ الْكُلَّ في الْكُلِّ" (١: ٢٣).

٦. مِلْءِ مِكْيَالَ الْخَطِيَّة. لاحظنا في القسم الخاص بـ ع. ق أن مِلْء مِكْيَالَ الْخَطِيَّة في ع. ق طبق عَلَى الشعوب الأمَمية. فـ طو١٤: ٥ يقصر هَذَا عليهم ويجادل بالقول إن الله سيحمي شعب إِسْرَائِيلَ مِنَ هذا. غير أن يَسُوعَ يقول بكل وضوح للقادة الْيَهُود في مت ٢٣: ٣٢ "فَامْلأُوا أَنْتُمْ مِكْيَالَ آبَائِكُمْ". وهذا يستشف مِنَه أنهم يرتكبون الْخَطَايَا بنفس القدر الَّذِي كان يفعلُهُ آباؤهم، أو أنهم كانوا يملأون ما كان لا يزال ناقصاً في الْخَطَايَا. وكذلك بُولُسُ أيضاً يحول التعبير ضِدّ الْيَهُود في ١تس ٢: ١٥-١٦. لقد قتل الْيَهُود الرَّبِّ يَسُوعَ والأَنْبِيَاءَ وطردوا المُرسلين الْمَسِيحِيين، وأغضبوا الله بمِنَعهم عَنَ أن يكلموا الأُمَمَ لكى يخلصوا حَتَّى يَتَمِّمُوا (anaplērōsai) خطايا مِنَ كُلِّ حين. ولكن أدركهم غضب الله في النهاية.

٧. تسديد حاجة ما. في رسائل بُولُسُ تم ربط الْكَلِمات: anaplēroō، antanaplēroō، andprosanaplēroō بـ hysterēma، نقص (في المفرد والجمع) بمعنى تسّد حاجة يحتاجها شخص ما. وهكذا كان مجئ استِفَانَاسَ وَفُرْتُونَاتُوسَ وَأَخَائِيكُوسَ عوضوا النقصان عند بُولُسُ في كَنِيسَةُ كورنثوس (١كو ١٦: ١٧). وكان أبفرودتس يخدم بُولُسُ باعتباره ممثل كَنِيسَةُ فيلبى.

والأكثر أهمية في كو ١: ٢٤، حيث يقول بُولُسُ: "الآنَ أَفْرَحُ فِي آلاَمِي لأَجْلِكُمْ، وَأُكَمِّلُ نَقَائِصَ شَدَائِدِ الْمَسِيحِ فِي جِسْمِي لأَجْلِ جَسَدِهِ: الَّذِي هُوَ الْكَنِيسَةُ" ولا يجب فصل آلام الْكَنِيسَةُ عَنَ آلام الْمَسِيحِ، حَتَّى يمكن الْكَلاَم عَنَ الْمَسِيحِ بأنه لا يزال يبْتلى (← thlipsis، ٢٥٦٨)- وليس معنى هَذَا أن تلك الآلام تعمل كترضية مِنَ أجل الْخَطِيَّة، وإنما هى لَهُا جانبها مِنَ ناحية بنيان الشخص والْكَنِيسَةُ. لاحظ أع ٩: ٤ كيف سأل الرَّبّ شاول مضطهد الْكَنِيسَةُ : "شَاوُلُ شَاوُلُ لِمَاذَا تَضْطَهِدُنِي؟" وليس كُلُّ اضطهاد يقع عَلَى يَسُوعَ التاريخي بَلِ إن جزءاً يتبقى لأعضاء جسده، أي الْكَنِيسَةُ. لقد شعر بُولُسُ الخادم (كو١: ٢٣، ٢٥) أن الآلام العظيمة التي كانت مِنَ نصيبه، كانت بقدر ما آلاماً لجسد الْمَسِيحِ. ولقد فرح في آلامه.

٨. فرح كامل. في يو ورسائلَهُ نجد علاقة متكررة بين الفرح كموضوع والفعل plēroō في المبنى للمجهول. وهذا الفرح هُوَ فرح يَسُوعَ (يو ١٥: ١١؛ ١٧: ١٣)، والذي يُجلب مِنَ خلال مجيئه (٣: ٢٩)، وكلامه (١٥: ١١؛ ١٧: ١٣)، وعودته (١٦: ٢٢) لتلاميذه (١٥: ١١؛ ١٧: ١٣). ويستبدلَ الحزن الَّذِي يملأ قلوبهم (١٦: ١٦، ٢٠). وهكذا يصبح فرح الْمَسِيحِ فرحهم (١٥: ١١؛ ١٦: ٢٤؛ قا؛ ١يو ١: ٤). وهذا الفرح يصبح سمة حياه التلاميذ في مسيرتهم مع يَسُوعَ، ويصبح فرحاً كاملاً (يو ٣: ٢٩؛ ١٥: ١١؛ ١٦: ٢٤؛ ١٧: ١٣؛ ١يو ١: ٤؛ ٢يو ١٢). وصيغة المبنى للمجهول تبرز حقيقة أن الله هُوَ الَّذِي يكمل هَذَا الفرح.

انظر أيضاً gemō، مملوء، مُحمّل، مملوّ (١١٥٤)؛ perisseuō، يستفضل، يزيد، يكون وفيراً، يفيض، يجزل (٤٣٥٥)؛ plēthos، كَثْرَةً، جمع، حشد، جمهور، شعب، جماعة (٤٤٣٦)؛ chortazō، يُشبع، يشبع، يملأ (٥٩٦٣)؛ chōreō، يُعطي أو يفسح المجال لـ، يمضي، يسع (٦٠٠٣).

٤٤٤٥ plērōma، الَّذِي أُكمل، إمتلاء) ←٤٤٤٤.

٤٤٤٦ πλησίον، πλησίον، (plēsion)، جار (٤٤٤٦).

ث ق& ع. ق plēsion في الأساس تعني جار/ قريب، عَلَى مقربة

مِنَ. والاسم المشتق مِنْها *ho plēsion* معناه الشخص الواقف عَلَى مقربة مِنك، أي الجار، أو أخوك في الإنْسَانية. وفي الأغلبية الساحقة مِنَ الحالات تَأتِي *plēsion* في سب لتمثّل *rēaᶜ*، والتى يُمكن أن تشير إلى كُلّ شكل مِنَ أشكال العلاقة الإنْسَانية: شخص ما ينتمى إلى بيئتي المحيطة وحياتي (دون أية إشارة إلى علاقة الدم أو الجنس)، أو إلى شخص لاَ بُدّ وأن أتعامل معه مثل الجار (خر ١١: ٢٠)، أو صديق (٢صم ١٣: ٣)، أو رفيق إنْسَان (أم ٦: ١، عَلَى الرغم مِنَ أن *plēsion* لم تُستعمل في الحالتين الأخيرتَين).

وظهور *rēaᶜ* في النصوص القانونية أمر غريب. ففى نَامُوسِ الْمَحَبَّةِ (لا ١٩: ١٨) كان المقصود به هم أعضاء جماعة العهد فقط، ولم يذكر الغريب حتى ١٩: ٣٣-٣٤. وهذا ما يوحى بأن مفهوم *rēaᶜ* طوّرَ في تاريخ أسرائيل. وكانت في باديء الأمر يعنى فقط أولئك الّذِينَ يضمهم شعب العهد. لكن، فيما بعد، أصبحت تعني ببساطة إخوتنا في البشرية. وباختيار لـ *plēsion* تكون سب قد هيأت نفسها لتفسيرات أوسع. وفي الأوساط اليهودية الأكثر تشدداً، الْيَهُود، والدخلاء المتهودون هم فقط الّذِينَ تتضمنتهم *plēsion* وفي جماعة قمران إنحصرت الْكَلِمة في أعضائها.

ع. ج. مِنَ الجلى أن ع. ج يتبنى المعنى الأوسع الّذِي استخدمته سب. وهذا ما نراه بصفة خاصة فى مت ٥: ٤٣-٤٧؛ لو ١٠: ٢٩- ٣٧، الأمر الّذِي يُشكّل أساس لتفسير وصية الْمَحَبَّةِ، ولم يتفق يَسُوعَ مع التحديد الوارد في لا ١٩: ١٨ بالنسبة للأخ والصديق. بَل طلب أن تتضمنَ الْمَحَبَّةِ حَتَّى الأعداء.

لقد أخضع يَسُوعَ نَامُوس الْمَحَبَّةِ للإنجيل. وعبارة "أي وَاحِدٌ محتاج هُوَ قريبى" كانت مُلحَقة بالعبارة: "قَرِيبِي هُوَ الّذِي صَنَعَ مَعَي الرَّحْمَةَ". (قا؛ السامرى الصَالِح في لو ١٠: ٣٧). والسؤال بالنسبة مِنَ الّذِي أحب، هُوَ سؤال سخيف، لأن السامرى، العدو السابق، أصبح قَرِيبِيبسبب معاملته الرحيمة معى، ومِنَ ثم دفعنى إلى التصرف بمحبة. وبعبارة أخرى، كان أختيار الْمَحَبَّةِ قبل التحدى، والتشجيع قبل الطلب، والأنجيل قبل الْوَصِيَّةِ ويَسُوعَ نفسه هُوَ مِفْتَاحُ المثل. وعبارة "وَلَمَّا رَآهُ تَحَنَّنَ" (١٠: ٣٣ ب ← *splanchnon*، ٥٠٧٣) والتى تُقَالُ في الأناجيل عَلَى يَسُوعَ وحده، تشير إلى أن لوقا رأى يَسُوعَ مشرقاً مِنَ خلال السامرى.

ولقد دمج ع. ج وصيتى ع. م بشأن محبة الله (تث ٦: ٥) ومحبة القريب (لا ١٩: ١٨) وجعلهُما وصية مزدوجة (مت ٢٢: ٣٧-٤٠ وز؛ قا؛ رو١٣: ٩؛ غل ٥: ١٤؛ يع ٢: ٨). ويراهما متجسدتين معاً في الْمَسِيح. وقد أيقظ يَسُوعَ فينا محبتنا لَهُ نَحْنُ البشر المجرُوحَين البؤساء. وَقَولُهُ: "اذْهَبْ أَنْتَ أَيْضاً وَاصْنَعْ هَكَذَا" (لو ١٠: ٣٧) يتطلب عملاً بمقدوره أن يوقظ الْمَحَبَّةِ في قَرِيبِي. فالْمَسِيح يقابلنى في الشخص الآخر، سواء كان أخاً أو عدواً، معيناً أم متسولاً. لقد أحبنى وملأنى بمحبته، ولذلك فهى تتدفق نحو الآخرين. وهذا مايدفع محبة قَرِيبِي بعيداً عَنْ النَّامُوسية الْجَدِيدَةَ الخطرة ووضعها تَحْتَ سيطرة الْمَحَبَّةِ التي تأخذ وتعطى. وهذا يفتح مجالاً واسعاً للعمل الْمَسِيحِي (أف ٤: ٢٥ - ٥: ٢) ويخلق شركة جديدة وخدمة الله (مر ١٢: ٢٨ - ٣٤؛ قا؛ هُوَ ٦: ٦).

انظر أيضاً *adelphos*، أخ (٨١)؛ *hetairos*، صاحب، رفيق، صديق (٢٢٧٩).

٤٤٥٤ (*plousios*، غني، إنْسَانٍ غني) ← ٤٤٥٨.

٤٤٥٥ (*plousiōs*، بغنى، بسعة) ← ٤٤٥٨.

٤٤٥٦ (*plouteō*، يكون [يصير] غنياً، يستغني) ← ٤٤٥٨.

٤٤٥٧ (*ploutizō*، يُغني، يستغني) ← ٤٤٥٨.

٤٤٥٨ πλοῦτος، πλοῦτος، (*ploutos*)، غنى، ثروة (٤٤٥٨)؛ πλούσιος، (*plousios*) غني، إنْسَانِ غني (٤٤٥٤)؛ πλουσίως، (*plousiōs*)، بغنى، بسعة (٤٤٥٥)؛ πλουτέω، (*plouteō*)، يكون (يصير) غنياً، يستغني (٤٤٥٦)؛ πλουτίζω، (*ploutizō*)، يُغني، يستغني (٤٤٥٧).

ث ق& ع. ق ١. (أ) تعني فئة هذه الْكَلِمة أولاً كَثْرَةُ الممتلكات المادية، وفيما بعد تشعّب معناها في أتجاهين: الثروات بمعناها الفنى والمادي، والثروات بالمعنى الأعم والتى تستخدم في عبارات مثل ثراء الحكمة، والكرامة، والرحمة الخ. وجَمِيعُ كلمات هذه الفئة يمكنها أن تحمل هَذا المعنى المزدوج.

(ب) يرى هُوميروس أنه لا يمكن الفصل بين الثروة الخارجية والفضيلة: فالغنى تعبير شامل يقصد به حَيَاةٍ سعيدة باركتها الآلهة. أمّا أفلاطون وأرسطو فيحكمان عَلَى الثراء المادي عَلَى أساس تأثيره عَلَى المجتمع، أي أنه إذا لم يخدم المجتمع، فيتوجب رفضه - وكان الْكَلْبيون يحتقرون الممتلكات المادية لأنها تَأتِي ومعها الألتزامات والقلق. أمّا الرواقيون فكانوايعتقدون أن الخطر الرئيسى للثراء المادي يمكن أن يوّلد شعوراً زائفاً بالأمِنَ، غير أنهم عرفوا أيضاً قيمتها بسبب فرص تطوير الإنْسَان لشخصيته. ولايبدو أنه كان للثراء المادي في ث ي تأثيره المُسبب للأنشقاق الاجتماعى الأمر الّذِي أحدثه في ثقافات أخرى. وفي ذات الوقت لم تظهر فكرة مشاركة الفقراء في هذه الثروات.

٢. كلمات هذه المجموعة في سب تَأتِي ترجمة لكلمات عبرية ولاسيما تلك التي تنتمى إلى الجذر *ᶜšr*. وكان يُنظر للثروات المادية في الأجزاء الأولى مِنَ ع. ق، عَلَى أن لَها قيمة إيجابية . وكانت تتكون بشكل أساسى مِنَ قطعان الماشية والأغنام والأولاد والعبيد (مثل؛ تك ١٣: ٢؛ ٣٠: ٤٣) وكانت تُعد هبة مِنَ الله. وفي الفترات البدوية أو شِبْهِ البدوية كانت الثروات لا تسبب أية مشكلة، لأنه لم تكن هناك فروقات صارخة بين الأغنياء والفقراء. وعند غزو كنعان أعطى الرَبّ كُلّ وَاحِدٌ نصيباً مِنَ الأرض. وبالنظر إلى أن الأرْض تنتمى لله، فمن ثم وسّع حمايته لتشمل ممتلكات الأفراد (قا؛ القوانين في خر ٢٣: ١-١٩، موسعة في تث).

لقد شهدت فترة الملكِيّة ظهور المدن والملكِيّة، والمحاكم. ومع نمو التجارة والمهن الحرفية، ظهرت اختلافات اجتماعية كبيرة وظهرت طبقة عليا صغيرة مِنَ الأثرِيَاءِ وأصحاب النفوذ، والّذِينَ، كَمَا نعرف مِنَ كتابات الأنْبِيَاء (إش ٥: ٨-١٢؛ إر ٥: ٢٦- ٢٨؛ ٣٤: ٨- ١١؛ عا ٢: ٦-٧؛ ٥: ١٠- ١٢؛ مي ٢: ١-٢) دمّر شعب الله بسبب الظلم والعنف، ومِنَ ثم جليوا عَلَى الأمة دينونة مستحقة.

الأدب الحكمي في ع. ق، تتكرر فيه فئة هذه الْكَلِمة كثيراً ما نجد إطراء غير متكلف للثراء (مثل؛ أم ١٠: ٤، ١٥). غير أنه توجد إشارات أيضاً إلى قيمته النسبية (مثل؛ مز ٤٩: ١٦؛ أم ٢٢: ١) وقدرته عَلَى أن يضل النّاسَ (مثل مز ٤٩: ٦؛ ٥٢: ٧). وفى ذات الوقت، نجد في أي وَ مز موضوع تبرير الحكم الإلَهِيّ (خاصة أي ٢١؛ مز ٣٧؛ ٤٩؛ ٧٣).

٣. أعضاء جماعة قمران تبنّوا " الفقراء" كلقب شرف. وكانوا يتبعون نظام الملكِيّة المشتركة (← *ptōchos*، ٤٧٧٧). وفي أخنوخ يُرى أن النهاية تَأتِي معها بانقلاب كامل لكل الأوضاع المتعلقة بالممتلكات والثروات (أخن ٩٦: ٤؛ ١٠٠: ٦؛ ١٠٣: ٤- ٥). وبالنسبة للفريسيين، البر الّذِي يأتي نتيجة حفظ النَّامُوس هُوَ الّذِي لَهُ قيمة حقيقية، وعَلَى الرغم مِنَ أن الثراء يُمكّن المرء مِنَ عمل الأعْمَالِ الصَالِحة إلاّ أنه يأتي معه بالتزامات مناسبة. وكل الأوساط التي تقوم فيها الأمال الأخروية عَلَى أمُورٍ دنيوية أو قومية تنظر إلى الثراء بتقدير كبير.

ع.ج ١. الحوادث. ترد *ploutos* فى الأناجيل فقط في مت ٢٣: ٢٢؛

مر ٤: ١٩؛ لو ٨: ١٤. حيث تعَنيْ "الغَنى" بالنسبة للممتلكات والسلع الدنيوية (قا؛ ١تي ٦: ١٧؛ يع ٥: ٢؛ رؤ ١٨: ١٧). وقد ربُطت الْكَلِمَةُ باللهِ (رو ٩: ٢٣). وبالْمَسِيحِ (أف ٣: ٨)، وبالكنائس (٢كو ٨: ٢). و*plousios* كصفة أو اسم، تَصف أشخاصاً أغنياء بممتلكاتهم الدنيوية (مثل؛ مت ١٩: ٢٣-٢٤؛ ٢٧: ٥٧؛ مر ١٢: ١٤؛ لو ٦: ٢٤؛ ١٢: ١٦؛ يع ١: ١٠-١١؛ ٢: ٦؛ رؤ ٣: ١٧؛ ١٣: ١٦). لذا تُتبع بحالة نصب تكون فِيهَا الْكَلِمَةُ مفعول به غير مباشر لتُعبّر عَنْ غنى الله (أف ٢: ٤) أو الشخص الْمَسِيحِي (يع ٢: ٥). أمّا في ٢كو ٨: ٩؛ رؤ ٢: ٩، فيُقصد بالغنى في الممتلكات الرُّوحِية.

والفعل *plouteō* مُستخدم في لو ١: ٥٣؛ ١تي ٦: ٩؛ رؤ ١٨: ١٥ للإشارة إِلَى الممتلكات الدنيوية، وفي ١كو ٤: ٨؛ ٢كو ٨: ٩؛ رؤ ٣: ١٧-١٨ للإشارة إِلَى الممتلكات الرُّوحِية. وتشير رو ١٠: ١٢ إِلَى أن إِلَى أن غنى الله متاح لِلجَمِيعِ. و*ploutizō* معناها "يُغني، يستغني". واللهُ يُغنى الْكَنِيسَةَ في كُلِّ شئ (١كو ١: ٥)، والمؤمن يهب الغنى الَّذِي أعطاه لَهُ اللهُ لآخرين كى يُغنى آخرين (٢كو ٦: ١٠؛ ٩: ١١). والصفة *plousios* ترد فقط في كو ٣: ١٦؛ ١تي ٦: ١٧؛ تي ٣: ٦؛ ٢بط ١: ١١. وكل مِنْهَا يأتي بمعنى رُوحَي لغنى نعمة الله.

٢. <u>المغزى اللاهوتى.</u>(أ) لا نجد في مت رفضاً تقشفياً للممتلكات والثروات ولكنه شدد عَلَى الخطورة الكامِنَة فِيهَا، والتى قد تعوق مَلَكُوتِ اللهِ، ولكنها في الأساس ليست شَيْطَانِيَة (قا؛ ٢٧: ٥٧). ولذا كان يَسُوعَ قد هاجم بدون هوادة الْمَحَبَةِ الشديدة للممتلكات الدنيوية (١٣: ٢٢؛ ١٩: ٢٣-٢٤)، إلاّ أن شجبه ينطبق عَلَى الغنى بنفس الْقَدرِ الَّذِي شجب فيه كُلِّ امِنَ يشعر به الإِنْسَانِ استناداً إِلَى غناه أو لأى شئ يمتلكه أو أي هاجس يستبد به ويجعلَ مِنَ المستحيل عليه أن يرى مَلَكُوتِ اللهِ. والبذور التي تسقط بين الأشواك قتلَهَا الْهَم، وغرور الغنى (١٣: ٢٢). والقلق مِنَ سمات هَذَا العصر (قا؛ ٦: ٢٥-٣٢)، وغرور الغنى ينطبق عَلَى كُلِّ غنى يكون مِنَ شانه أن يغرى النّاسَ ويعوقهم عَنْ سماع رسالة الْمَلَكُوتِ. وعَلَى النقيضِ مِنَ ذلك، الفقر المذكور في التطويبات معناه الأنفتاح عَلَى مَلَكُوتِ اللهِ.

نجد نفس الموضوع في مت ١٩: ٢٣-٢٤ حيث أن كَلِمَةِ "يَعْسُرُ" قد فسرتها إجابة يَسُوعَ في ١٩: ٢٦. وردة فعل التلاميذ في (١٩: ٢٥) تبين أن كَلِمَةِ "غني" لَهَا معان" تتجاوز بكثير الوضع الاقتصادى، لأَنَّهُمْ ادركوا أن الْكَلامِ يشملَهُم وبتعبيراً آخَرَ، الغنى هُوَ سمة النفس الداخلية. وفي كُلِّ هَذَا التَّعْلِيمِ، لم يشر يَسُوعَ إِلَى أنه بإمكان أي شخص الوصول إِلَى الْمَلَكُوتِ (الْحَيَاةِ) بحَسَبِ وصفه. فالبر الجديد، يحمل الْحَيَاةِ في داخلَه، لا يأتي إلاّ مِنَ قوة اللهِ. ويجب علينا أن نقبلَهُ بالتوبة والإِيمَانِ. وبتعبيراً آخَرَ، نظرة يَسُوعَ إِلَى الغنى لا يمكن فصلَهَا عَنْ سَاعَةَ الفصل الحاسمة.

(ب) في مر، إدانة الغنى تم التعبير عنها بشكل معتدل أكثر. وبحديثه عَنْ "شَهَوَاتُ سَائِرِ الأَشْيَاءِ" (٤: ١٩) كان يَسُوعَ يعبر عَنْ الخطر مِنَ ناحية تهديد موضوعى للنفس. ذلك أن الغنى يشجع عَلَى اعتماد الإِنْسَانِ عَلَى ذاته، وبذا تصبح عقبة كبيرة في الطَرِيقِ إِلَى مَلَكُوتِ اللهِ (١٠: ٢٣ - ٢٥).

(ج) مالك الأَرْضِ الغنى في لو ١٢: ١٦-٢٠، يُمثّل الأغنياء بصفة عامة، والَّذِينَ كثيراً ما ينسون أن اللهَ هُوَ مِنَ وهبهم ما يمتلكونه وبذلك يتكلون عَلَى غناهم، أو الَّذِينَ يَتَمتعون بغناهم إِلَى أقصى حد وبدون أي قيد عَلَى تنعمهم بثرائهم، وبذلك يتجاهلون قصد اللهِ مِنَ حياتهم (قا؛ ١٦: ١٩-٣١). لقد استهزأ الفريسيون مِنَ تحذير يَسُوعَ مِنَ المال (١٦: ١٣ - ١٤← *mamōnas*، ٣٤٤٠)، لأَنَّهُمْ كانوا مِنَ محبى المال (قا؛ ١تي ٦: ١٠؛ ٢تي ٣: ٢← *thēsauros*، ٢٥٦٥)، إنّ القرار العام وسياق الفقرات التي تناول فِيهَا لوقا موضوع الغنى يوصى باحتمال أن التعبير الَّذِي استّخدم يقُصد به أعداء يَسُوعَ، وإما أنهم كلّهُم كان يُطلق عليهم هَذَا الاسم. ونتيجة لِهَذَا، كان هناك رفض تام للغنى.

ومَلَكُوتِ اللهُ يأتي معه بما هُوَ عَلَى النقيض مِنَ كافة العلاقات الدنيوية (لو ١: ٥٣؛ ٦: ٢٤-٢٥؛ ١٦: ٢٥). فأولئك الَّذِينَ يرفضون يَسُوعَ ورسالته لأَنَّهُمْ مُستعبدين للدهر الحاضر وغرور غناه، سيفقدون المستقبل في محاولتهم الحصول عَلَى الحاضر. والخلاص يأتي لأولئك الَّذِينَ حرر هم الإِنْجِيلِ ويعرفون أن غناهم إنما هُوَ في المستقبل، والذي بدأ فجره يلوح الآنَ في الأفق. وعكس كُلِّ القيم الدنيوية، الأمر الَّذِي سيكون ظاهراً في نهاية الدهر. سيؤكد عَلَى أن الكنوز التي ذُخرت عند اللهِ هى فقط التي تكون لَهَا قيمة دائمة، وهى التي تَأتِي بالخلاص (١٦: ٩). وسلوك زكّا (١٩: ٨) وتحذير ١٤: ١٢-١٤ نموذج لِهَذَا الموضوع.

(د) والغنىالأنانى رُفض تماماً في يَعْ، والتى تردد صدى ديمونة أَنْبِيَاءَ ع. ق، وتصور الأغنياء عَلَى أنهم أشرار (٢: ٦؛ ٥: ١- ٦) والَّذِينَ لَيْسَ لَهُم إلاّ أن يتوقعوا كارثة في التغيير الوشيكِ الَّذِي سيلحق بالعالم (١: ١٠-١١؛ ٥: ١-٦؛ قا؛ إش ٤٠: ٦-٨). وعَلَى النقيض مِنَ ذلك، فإن الفقراء الَّذِينَ هم أغنياء في الإِيمَانِ، هم الَّذِينَ اختارهم اللهُ (يع ٢: ٥).

(هـ) لم يكن بُولُسَ مهتماً بالفهمِ المادي لكَلِمَةِ "غنى". ولكنه أضفى علِيهَا معنى أعمق بنسبتها إِلَى اللهِ والْمَسِيحِ، والْكَنِيسَةَ. والملء يميز اللهُ، وهو الغنى الْحَقِيقى الوحيد، مثل؛ في المجد (رو ٩: ٢٣؛ أف ٣: ١٦)، والنِّعْمَةَ (١: ٧؛ ٢: ٧). وتشارك الْكَنِيسَةِ في هَذَا الغنى (١كو ١: ٥؛ أف ١: ٧، ١٨). وأن تكون غنياً، فهذه هبة رُوحَية ليست لَهَا علاقة بالممتلكات المادية. وعَلَى الرغم مِنَ أن الرسول نفسه فقير إلاّ أنه أغنى كَثِيرِينَ بكرازته (٢كو ٦: ١٠). ومعرفة أن الْمَسِيحِ استطاع أن يجعلنا أغنياء بأن أخلى نفسه وافتقر مِنَ أجلنا فقط (٨: ٩، قا؛ في ٢: ٥- ١١)، وطريق المؤمن في هَذَا العالم إنما يَتَمثل في إخلاء الذات ومساعدة الأخوة المؤمنِين (٢كو ٨: ٢؛ ٩: ١٠- ١٥). ورفض إِسْرَائِيلَ لِلْمَسِيحِ معناه غنى الأمَمِ، لأن رسالة الخلاص وجهة الآن إليهم (رو ١١: ١٢). والطبيعة الأُخْرَوِيَةِ لِهَذَا الغنى سوف تتلاشى إذا استخدمت كمُبرر لمدح الذات في الْكَنِيسَةِ (١كو ٤: ٨).

(و) في ١تي، لم يُرفض الغنى المادي، غير أنه تم تحذير الأغنياء مِنَ محبة اتكالَهُم عَلَى ما هُوَ زائل، وعوضاً عَنْ ذلك، دُعوا لأن يكونوا أغنياء بالأَعْمَالِ الصَالِحَةِ وبالاستخدام الصّحِيحَ لأموالَهُم (١تي ٦: ١٧-١٩). ونجد في عب ١١: ٢٦ نكهة بوليسية، ذلك أن تضحية موسى وفقره مِنَ أجل الْمَسِيحِ أصبح في نظره غنى أعْظَمُ مِنَ خزائن مِصْرَ لأنه كان ينظر إِلَى الْمُجَازاه المستقبلية وكانت الآلام التي تحملَهَا مِنَ أجل شعب اللهُ تشير إِلَى آلام الْمَسِيحِ (← *thēsauros*، ٢٥٦٥).

(ز) يتضمنَ رؤ رسالة مزدوجة (i) الأغنياء غير قادرين عَلَى الوقوف أمام غضب الخروف (٦: ١٥-١٦)، وأولئك الَّذِينَ أغنوا بسقوط بابل، سقطوا معها (١٨: ٣، ١٥، ١٧، ١٩). (ii) أمّا كَنِيسَةَ سميرنا - فلعلّهَ نتيجة الأضطهاد الَّذِي وقع عليها بسبب إِيمَانِهَا، فقد أصبحت غنية حقاً (٢: ٩). وعَلَى العكس مِنَ ذلك، كانت كَنِيسَةُ اللاودكيين فقيرة، لأنها اعتقدت أنها غنية رُوحَياً. وقد دُعيت إِلَى أن تكون غنية وذلك بالرجوع إِلَى الرّبّ (٣: ١٧-١٨)، وقد ذكر الغنى في ٥: ١٢ في التسبيح الَّذِي قدم للخروف.

انظر أيضاً *thēsauros*، خزينة، كنز، مخزن (٢٥٦٥)؛ *mamōnas*، مال، ثروة، ملكية (٣٤٤٠)؛ *peripoieō*، يقتني لنفسه، يكتسب، يُخلّص لنفسه (٤٣٤٧)؛ *chrēma*، ملكية، ثروة، مورد، مال (٥٩٧٥).

٤٤٦٠ πνεῦμα، πνεῦμα (*pneuma*)، رُوحَ، ريح (٤٤٦٠)؛ πνέω (*pneō*)، ينفخ، تهب (٤٤٦٣)؛ πνοή (*pnoē*)، ريح، نَفَس (٤٤٦٦)؛ ἐκπνέω (*ekpneō*)، يزفر (١٧٤٣)؛ ἐμπνέω (*empneō*)، يلهث (١٨٦٣)؛ πνευματικός (*pneumatikos*)، رُوحَي (٤٤٦١)؛ πνευματικῶς (*pneumatikōs*)، رُوحَيا (٤٤٦٢)؛ θεόπνευστος (*theopneustos*)، مُوحى به مِنَ الله، مِنَ نَفَس الله (٢٥٣٥).

ث ق& ع. ق١. (أ) يدّل الجذر اليوناني -*pneu* عَلَى حركة الهَواء المليئة بالقوة والنشاط. إشتقاقاته *pneō* يُقصد به ينفخ (تُقال بصفة عامة عَنْ الريح أو الهُواء، وكذلك بالنسبة لألة موسيقية)، يتنفس، يبعث عبيراً، يِشع حرارة، يُعبّر عَنْ الغضب، الشجاعة، عمل الخير، وما إلى ذلك، وكَلِمَةِ *pnoē* تشير إلى هبوب الريح، التنفس (خاصة اللُهاث)، الإلَهُام (بواسطة إلهُ)، بخار، تبخر. وكَلِمَةِ *ekpneō* تعني: يخرج زفيراً، يطفئ، يتوقف عَنْ التنفس (يموت)، *emptieō* تعني يستنشق، يكون حياً، ينفخ عَلَى شئ أو في شئ، يُلَهُم.

(ب) تدلُ *pneuma* ، رُوحَ، عَلَى نتيجة عملية التنفس، وَ عَلَى الهُواء وهو يتحرك بالتركيز عَلَى قوته الكامِنَة. وهكذا فإنهما قد تعني ريحاً أو نفساً، إلاّ أنها وبشكل متزايد تأخذ وظائف المفاهِيَم ذات العلاقة، وعَلَى ذلك فَإِنَّهُ في الفترة الهُلينية كانت كَلِمَةِ لَهُا بَعْضَ الأهمية، ولو أنها مازالتَ بمضمون مادى إلى حد ما.

والهُواء الّذِي نتنفسه كان يُعد معطى الْحَيَاةُ. ومِنَذ القرن الخامس ومابعد ذلك، قال الأطباء إن هناك فرقاً بين *pneuma* الإنْسَانِ الداخلية الفطرية، والهُواء الّذِي نتنفسه. وبحَسَبَ ارسطو كانت هذه الـ *pneuma* هُوَ القوة المكونة، التي إذا كانت قد بدأت مِنَ قبل فى الجنين، أنتخبت تدريجاً الشخص الناضج، والتى أصبحت عندئذ الآداة التي تسيطر بها النفس عَلَى الْجَسَدِ.

pneuma بتعبير آخَرَ، اقتربت مِنَ معنى *psychē* نفس (← ٦٠٣٤)، والفرق هُوَ أن النفس كانت تعبير وظيفي تماما بينما أعتُبرت *pneuma* مادة. ومع ذلك، فَإِنَّهُ في الفلسفة الرِواقية، أخذت النفس وظائف الرُوحِ بالنسبة للمشاعر والفكر والْكُلام (الْبَعْضَ وصف النفس بأنها *pneuma* بالعقل، القدرة الإنْسَانِية للفكر ← ٣٨٠٨). كَمَا اعتبرت الرواقية أيضا النفس عنصراً أساسياً يُعطى التماسك لِلْكِيْانات المختلفة في الخليقة، وفي نفس الوقت تُفرّق بينهما. وهكذا فقد رتبت العالم ترتيبا تنازلياً، وبدونه يكون بقاء العالم مستحيلاً. وأصبحت تُعتبر الآن العنصر الخامس (مع الهُواء، والنار، والماء، والترابِ).

ولعلَهُ بتأثير الفلسفة الرواقية أصبحت *pneuma* تشير إلى الإلَهُام، عَلَى أنه جوهر مادى يملأ الإنْسَانِ ويعطيه فكرة عَنْ التنبؤ وهذه الـ *pneuma* النبوية كانت وجدانَية، حالمة، شَيْطَانِية، مقدسة، بَلِ إِلَهُية. وكان لَهُا دورها الفعال في الديانة الشعبية دائماً يسيطِر عليها السحر والعرافة). وأخيراً، ترد *pneuma* بمعنى رُوحَ أو شَيْطَانَ فى النقوش والبرديات الهُلينية.

(جـ) تشارك الصفة *pneumatikos* في معاني *pneuma* وتُستخدم مِنَ مدرسة ما قبل سقراط وما بعد ذلك. *theopneustos* (مُلَهُم مِنَ الله) وهى كَلِمَةِ نادرة، لم تكن تُستخدم قبل الْحَقْبة الهُلينية، وفى تلك الْحَقْبة فقط كانت تسْتخدم بالإشارة إلى العرافة.

٢. في سب، المرادف العبرى لكَلِمَةِ *pneuma* هى في الغالب الأعم كَلِمَةِ *rûaḥ*. ومِنَ بين الـ ٣٧٧مرة التي وردت في مس *rûaḥ*، تُرجمت مِنَها ٢٦٤مرة إلى *pneuma* (والترجمة التالية لَهُا الأكثر استعمالاً وهى *anemos* (رِيح) ٤٩مرة ← *astrapē*، برق، ٨٤٧) والفكرة مِنَ وراء استخدام كَلِمَةِ *rûaḥ*، مردها الْحَقِيقة غير العادية في ان شَيْئاً غير ملموس كالهُواء يمكنه أن يتحرك، وفي نفس الوقت لم تكن الحركة في حد ذاتها هى التي لفتت الانتباه، بَلِ الطاقة التي تُظهرها هذه الحركة.

(أ) فى ثلث عدد المرات التي ورِدت فِيهَا كَلِمَةِ *pneuma* تقريباً، جاءت بمعنى ريح، والتى يرسلهُا الله (مثل؛ تك ٨: ١؛ مز ١٠٤: ٤؛ عا ٤: ١٣). وفي هَذا الخصوص تأخذ كَلِمَةِ *rûaḥ*، معنين خاصين: اتجاه الريح (مثل؛ حز ٣٧: ٩؛ ٤٢: ١٦-٢٠)، ومجازياً، بسبب طبيعة الريح السريعة الزوال (قا؛ مز ٧٨: ٣٩) - تأخذ معنى العدم (مثل؛ جا ٥: ١٥، سب، *anemos*).

(ب) نفس الظاهرة تحدث في النفس، سواء بالنسبة للإنْسَانِ (خر ٣٧: ٨، ١٠) أو الحيوان (جا ٣: ١٩، ٢١). وهى تشير إلى قوةَ-الحَيَاةُ في الفرد (قض ١٥: ١٩)، والجماعة (عد ١٦: ٢٢)، وهى التي لا نجدها في الأوثان (إر ١٠: ١٤) ولكن لَيْسَ الأمر كذلك بالنسبة لله (مز ٣٣: ٦) أو المَسِيا (إش ١١: ٤). فالله يُعطيها (٤٢: ٥) ويحميها (مز ١٣: ٦) ولكنه يستطيع آن يستردها ثانية (١٠٤: ٢٩) وعندئذ تعود إلى الله (جا ١٢: ٧). وهى كقوة حَيَاةِ تظهر نفسها بدرجات مختلفة مِنَ الثقافة، والفكرة المُسيطرة نفس حيوتها. ويمكن التأثير فِيهَا تأثيراً عكسياً نتيجة العواطف بدءاً مِنَ القلق (تك ٤١: ٨) والحزن (٢٦: ٣٥) إلى اليأس التام (أي ١٧: ١). وهى تزيد فى حدتها نتيجة الغيرة (عد ٥: ١٤)، أو الغضب (قض ٨: ٣) في حين نجد صدى واضحاً لمعنى الْكَلمة الأساسي فِي العبارة القوية التي تعبر عَنْ غضب الله: "وَبِرِيحِ [*pneuma*] انفِك " (خر١٥: ٨).

يكشف لنا هَذَا عَنْ الأسلوب الّذِي يتكلم به ع. ق عَنْ الإنْسَانِ، لَيْسَ مِنَ الناحية الإكلينيكية، حيث تُصنف خاصيات الإنْسَانِ عَلَى نحو أنيق، غير أنه عَلَى وجه صحيح، أو بتعبيراً أخر، يأخذ كُتّاب أسفار ع. ق الإنْسَانِ عَلَى الشكل الّذِي يجدونه عليه، ثم يُقيّمون سلوكه تجاه الآخرين والموقف الّذِي يظهره تجاهِ نَامُوسِ الله. ومِنَهج ع. ق كان سليماً حَتَّى أن العبارة التي استخدمها أخذت مِنَ الظاهرة العادية والملموسة للعالم الّذِي مِنَ حولنا. والفكر الكامِنَ في كَلِمَةِ *rûaḥ*، هُوَ أن التنفس، مع حركة الهُواء الّذِي يتضمِنَه، هُوَ التعبير الخارجى لقوة-الْحَيَاةُ الكائنة في كُلّ سلوك إنْسَانِي.

وهذا ينطبق عَلَى السلوك الّذِي يتطلب قدراً كبيراً أو اقل مِنَ الطاقة: وهو السلوك الّذِي يجب أن تُوجه الطاقة فيه عبر قنوات معينة (مثل؛ عزا ١:١، يُنبّه رُوحَ المرء، أي: يدفع الشخص لاتخاذ قرار) وفي هذه الحالة قد تكون "رُوحَ" مرادفاً لخطة أو قصد (إش ١٩: ٣)، أو سلوك تجاه الآخرين، سواء كان متواضعاً أم متفاخراً (أم ١٦: ١٩؛ جا ٧: ٨= سب ٧: ٩)، صبوراً أم نافذ الصبر (جا ٧: ٨= سب ٧: ٩؛ أم ١٤: ٢٩)؛ سلوكه تجاه الله، غير غاش (مز ٣٢: ٢)، مخلصاً (٥١: ١٢؛ ٧٨: ٨) مِنَكسر بالتوبة (٣٤: ١٨؛ ٥١: ١٧)، أو متمرداً (إش ٢٩: ٢٤؛ هُوَ ٤: ١٢).

(جـ) كثيراً ما تُذكر *pneuma* مع "القَلْب" (مثل؛ خر٣٥: ٣١-٣٥)، والفكرة وراء هاتين الْكَلمتين أنهما متشابهتان. والفرق هُوَ أن القَلْب يسكن داخل الشخص، وإذ أنه قد خلقه فهو لَيْسَ هبة متقلبة سريعة الزوال مثل النفخة التي تصدر مِنَ فم الإنْسَانِ. والقَلْب يُشير إلى مقاصد الإنْسَانِ، وقرارته وشجاعته، في حين أن الرُوحِ تشير إلى الاتجاه الّذِي تتدفق فيه حيوته، والتعبير عَنْ الذات المتضمِنَ في سلوكه، بما في ذلك السلوك الوجدانى.

(د) لا تُقال *pneuma* إطلاقاً عَنْ السمة العالية في الشخص والتى تميزه عَنْ الحيوانات. بَلِ بالأحرى، كَمَا أن الريح تَأتِي مِنَ الله، وأن رُوحَ الإنْسَانِ هبة مِنَ الله، فالرُوح هي بالضرورة مِنَ الله. وقد دُعيت وبوضوح حوالي ١٠٠ مرة، رُوحَ الله (مثل؛ تك ١: ٢) أو رُوحَ يهوه (مثل؛ إش ١١: ٢) بينما في ٣١: ٣ الرُوحِ هُوَ قوة الله بالتقا؛ عجز

المخلوقات: ومثل هذه القوة لا يمكن الهُرب مِنها وهى موجودة في كُلّ مكان (مز ١٣٩: ٧).

pneuma اللهُ يمكن ان تَأتِي بقوة عَلَي الإنْسَانِ (قض ١٤: ٦، ١٩؛ ١صم ١٦: ١٣-١٦)، و"تلبس" شخصا ما (قض ٦: ٣٤)، او تدخلَهُ (حز ٢:٢)، او تنزل عليه (٢مل ٢: ٩؛ إش ١١: ٢)، او تحركه (قض ١٣: ٢٥). وكل هذه الأمثلة تُشير إلى قوة عمل الله فى الإنْسَانِ، حيث تُمكّنه مِنَ القيام بعمل فارق للطبيعة مثل؛ خلاص إسْرَائيلَ عَلَى ايدى القضاه (قض ٣: ١٠؛ ٦: ٣٤؛ ١١: ٢٩؛ ١صم ١١: ٦؛ ١٦: ١٣) أو دور وكلام الأنبياء (عد ١١: ٢٥- ٢٧؛ ١صم ١٨: ١٠؛ حز ٣: ١٢؛ ٨: ٣؛ ١١: ١، ٢٤). ورُوحَ الله هُوَ ايضاً مصدر الأقوال الشعرية (مثل؛ ٢صم ٢٣: ٢) ومهارة الصُنّاع الّذِينَ اشتركوا في بناء خيمة الإجتماع (خر ٣١: ٣)، أو في الواقع أية قدرة بارزة (دا ٦: ٣).

(هـ) حَتَّى الشرّ المدمر هُوَ رُوحَ مُرسلة مِنَ اللهِ، وبقدر ما ورد في ع. ق، لا توجد قوة شر بمعزل عَنْ الله (١صم ١٦: ١٤-١٦؛ إش ٢٩: ١٠).

٣. وكان لدى الإنبياء الكتبة عقيدة وَاحِدّة عَنْ الرُوحِ. فطبقاً لـ أش ٣٢: ١٥-٢٠ (قا؛ ٤٤: ٣) سوف يختم الله دينونته للمتكبّرين والمتكلين عَلَى انفسهم بان يسكب رُوحَاً مِنَ العلاء، والتي - وعَلَى غرار المطر- تعطى خصوبة، اي تُعطى براً وسلاماً وأمِنَاً، وسيتحقق الخلاص بواسطة وَاحِدٌ مِنَ نسل دَاوُدَ (١١: ١- ٨) والذي إذ يُعيّنه رُوحَ الله، سوف يُقيم حكماً تسوده الاستقامة الكاملة والبر، في ظل سلام سماوى.

مِنَ خلال عملية الدّيْنُونَةِ والخلاص سوف يخلص الشعب مِنَ الوثنية والردّة (هُوَ ٤: ١٢؛ قا؛ إش ٢٩: ٢٤) حيث يعطى رُوحَاً جديداً للتقوى، لَيْسَ عَلَى مستوى الأمة فحَسَبَ (حز ١١: ١٩-٢٠؛ ١٨: ٣١؛ ٣٦: ٢٦-٢٧؛ ٣٩: ٢٩)، بَلِ وللأفراد ايضاً (مز ٥١: ١٠). ويصف حزقيال هَذَا بانه لَيسَ شَيْئاً سوى إقامة إسْرَائِيل مِنَ الأمْوَاتِ حيث أن موتهم مرده عدم الإيمَانِّ (حز ٣٧: ١-١٤، وهى رِؤية- وبحَسَبَ مايستُشف مِنَ الروؤيةَ كلهُا- تشير إلى استعادة شعب الله ككل).

تعلن الأصحاحات الأخيرةِ مِنَ إش نفس الرسالة. حيث يمد خادم الرّبِ بركات حكمه ليشمل الأمَمِيين (٤٢: ١-٤؛ ٤٩: ١- ٦)، ويكون الوعد الذِي تضمِنَه العهد قد تحقق في عطية اللهُ للرُوحَ القُدُسِ تلك العطية التي لا يمكن الرجوع عنها (٥٩: ٢١؛ قا؛ يؤ ٢: ٢٨- ٢٩). وهكذا كان في الماضى، فترة الخلاص عند الخروج مِنَ مِصْرَ تميزت بعطِية الرُوحِ لموسى، والواقع انِ الخلاص القومي كلّهُ تم بقوة رُوحَ الله (إش ٦٣: ١١- ١٤). ويرى أنبيَاءَ فترة مابعد السبي البابلي أن هَذا الوعد قد تحقق في إعادة إقامة إسْرَائِيل في أورُشَليمَ (حج ٢: ٥ = سب ٢: ٦؛ زك ٤: ٦ "لاَ بِالْقُدْرَةِ وَلاَ بِالْقُوّةِ بَلْ بِرُوحِي" ، وقوة الله تنفذ إلى اي مكان، غير أنه رُوحَه القدوس غير الملموس مرتبط بالعهد، لأن الرُوحِ يعلن أن اللهُ لا يعمل مِنَ اجل خلاص شعبه فقط، بَلِ ليجعل حياتهم فيَ تناغم فعّال مع إرادته المقدسة.

٤. فى اليهودية، تحت تأثيرالبيئة الهُلينية، كانت *pneuma* تُشكّل قوة فعّالة، نفخها اللهُ في الإنْسَانِ وشكلت جزءاً مميزاً مِنَ كيانه، ولم يَتِمّ تمييزها عَنْ الرُوحِ بالنسبة للمصطلحات الفنية، ولكن التباين كان مِنَ الجَسَدِ، فالجَسَدِ مِنَ تراب، أمّا الرُوحِ فمِنَ السّمَاءِ (حك ١٥: ١١). وفى اليهودية الفلسطينية، لم ينُظر إلىَ الجَسَدِ إطلاقا عَلَى أنه بَيْتِ سجن للرُوحِ او أنه الّذِي يغريها بالخَطِيّةِ. وعَلَى صعيد آخَرَ، قال فيلو عَنْ الجَسَدِ إنه "عبء" يدفع *pneuma* بثقلَهُ إلى أسفل، وقيدها بقيود دنيوية، وعَلَى ذلك انكرت شهواتها مِنَ اجل الرُوحِ. واليهودية الفسلطينية تختلف أيضاً عَنْ نظيرتها الهُلينية مِنَ ناحيةَ عدم اعتبار الرُوحِ كجزء مِنَ مادة إلَهِية بَلِ بالأحرى كشئ خلقه الله وعَلَى ذلك يجب التفرقة بوضوح بينها وبين خالقها. فالرُوحِ خالدة (١٢: ١) وفي مرحلة متأخرة عزُى إليها أنه كان لَهُا وجود مسبق.

٥. في قمران؛ تظهِر الرُوحِ وجودها حين يسلك الإنْسَانِ في حياته بحكمة بغية إرضاء الله (نج ٥: ٢١، ٢٤)، في حين أن إرتداد الرُوحِ يقود إلى التصرّف الشرير (٧: ١٨، ٢٣)، وبتعبير آخَرَ، تُعبّر الرُوحَ عَنْ التوجه الأساسي لحَيَاةُ الإنْسَان. ونجد إشارات إلى رُوحَ "مِنَكسِرة" (٨: ٣) أو "رُوحَ مرتدة" (٨: ١٢)، ويمكنِ ايضاً استخدام الكَلِمَةَ للإشارة إلى جماعة "رُوحَ الشركة في حق الله" (١٣: ٧- ٨). وهذه الرُوحِ إما أنها هبة أخروية، وإما أنها شئ كان محتماً بشكل أبدى.

٦. وعَلَى الرغم مِنَ أنه لم يرد في ع. ق عَلَي الإطلاق أن اللهُ يسكن بين الأرواح، إلاّ أن صيغة الجمع هذه بدأت تُستخدم في جَمِيعُ أنحاء اليهودية، كتعبير يشير إلى جماعة وتُقال عَنْ الكائنات السماوية (مثل ١أخن ١٥: ٤، ٦). وَ "الأرواح" (سواء مع وجود النعت "الشريرة" أو عدم وجوده) تشير ايضاً إلى الشياطين التي كانت مألوفة في اليهودية (مثل؛ ١٥: ٦- ١٠). وفي هَذَا الشأن، وفي كثير مِنَ المواضع في الكتابات الرؤيوية، نقرأ عَنْ الاعتقاد بأن الشيْطَانِ وأرواحه الشريرة، خصوم الله، وهم الّذِينَ يغرون النّاسَ عَلَى عمل الخَطِيّةِ.

طوّرت نصوص قمران نظرية الرُوحَين، أحدهما رُوحَ "البر" أو "النور"، والآخرى رُوحَ "الإثم" أو "الظلمة". وعَلَى أساس مبادئ الخير والشر التي وضعها الله، فإن هذين الرُوحِين، منهمكان في صراع دائم في هَذَا العالم (نج ٣: ١٣- ٤: ٢٦). وكل مِنهما، عَلَى التوالى، لَهُ حاشية مِنَ الأفاضل، أو الأشرار، يُوصفون أيضاً بأنهم أرواح.

٧. "رُوحَ الله"، "الرُوح الإلَهى" وَ "الرُوحِ القُدُس" يُعنى بها في بَعْضَ الأحيان الرُوحِ المعطَاه مِنَ الله التي تسكَن في الإنسَانِ. غير أنه كان يُقصِد بِها عَلَى نحو الخصوص تلك الحَقِيقة الرُوحِية الّتي قامت بعمل الله عَلَى الأرْضِ، مثل: "الخليقة" (حك ١: ٧؛ ٢: ١) ولا سيما "النّبوة" (سي ٤٨: ١٢). وكان معلموا اليَهُودِ يعتقدون انِ هَذا الرُوحِ يتكلم في الأسفار الإلَهِية. وقد تم التشديد عَلَى الوعد الذِي جاء فِي أش عن المَسِيحِ الّذِي سيُعطى عطية خاصة مِنَ الرُوحِ القُدُسِ، وعَلَى نبّوة يؤ (يؤ ٢: ٢٨-٢٩) عَنْ انسكاب الرُوحِ عَلَى الأتقياء في الأيام الأخيرة.

ع.ج. *pneuma* ترد ٣٧٩ مرة في ع. ج. وكما في الفكر اليهودى، تشير الكَلِمَة إلى القوة التي يختبرها البشر والتى ينسبونها إلى عالم الرُوحِ، وعالم الحَقِيقة التِي هى خارج نطاق الملاحظة العادية والسيطرة البشرية. ضمن هَذا التعريف الواسع فإن لـ *pneuma* سلسلة واسعة مِنَ المعانى. وهي إلى حد بعيد، كانت إشارتها المتكررة بالأكثر لرُوحَ الله، الرُوحِ القُدُسِ (٢٥٠ مرة).

١. <u>الرُوحَ الإنْسَانِية</u>. عند أحد طرفي خط المعانى الخاصة لـ *pneuma* بمعنى الرُوحَ الإنسَانِية، اوربما مِنَ الأفضل، رُوحِ الإنْسَانِ طالما أنه ينتمى إلى العالم الرُوحِى ويتفاعل معه. وفي إطار هَذا المعنى ترد *pneuma* في ع. ج ٤٠ مرة تقريباً. وهكذا فإن الرُوحِ الإنْسَانِية هى الناجمة مِنَ الإنْسَانِ والتي مِنَ خلالهُا يتقابل الله معه مباشرة (رو ٨: ١٦؛ ١كو ٢: ١١؛ غل ٦: ١٨؛ في ٤: ٢٣؛ ٢تي ٤: ٢٢؛ فل ٢٥؛ عب ٤: ١٢؛ يع ٤: ٥)، وهذا البعد الذِي بوسطته يكون البشرمنفتحين وأكثر استجابة لله (مت ٥: ٣؛ لو ١: ٤٧؛ رو ١: ٩؛ ١بط ٣: ٤). فتلك السمة مِنَ الوعى البشري الأكثرحساسية لأمور العالم الرُوحِى (مر ٢: ٨؛ ٨: ١٢؛ يو ١١: ٣٣؛ ١٣: ٢١؛ أع ١٧: ١٦؛ ٢كو ٢: ١٣؛ ٧: ١٣).

وليس مِنَ الواضح ما إذا كانت اللغة تُشير إلى رُوحَ الشخص، إلى قوة معينة يختبرها المرء مِنَ خلال هَذا البعد في كيانه، أو إلى رُوحَ او قوة مِنَ خارجه. ولذلك، يختلف الدراسون حول فقرات معينة مِنَ ناحية ما إذا كانت الإشارة إلى رُوحَ الإنْسَانِ أم إلى رُوحَ الله (مثل؛ مر ١٤:

٣٨؛ لو ١: ١٧، ٨٠؛ رو ٨: ١٥؛ ١١: ٨؛ ١كو ٤: ٢١؛ ٦: ١٧؛ ١٤: ١٤، ٣٢؛ غل ٦: ١؛ أف ١: ١٧؛ ٤: ٢٣؛ ٢تي ١: ٧، رؤ ٢٢: ٦).

بوسع كتبة ع. ج أن يتكلموا عَنْ رُوحَ (الإنْسَانِ) كَمَا لوكانت شَيْئاً يمتلكه الفرد، ولكن هَذَا لا يعني أنهم ينظرون إليه عَلَى أنه شرارة إلَهية قد تم حبسها، لذا جاز القول في الْجَسَدِ المادي. وهذه اللغة هى بالأكثر طريقة طبيعية وسهلة للحديث عَنْ شخص الإنْسَانِ بحَسَبَ انتمائه إلى مملكة الرُّوح وهذا يُنسب الشخص إلى العالم الآخر، مثلاً؛ لو ٨: ٥٥؛ رو ٨: ١٦؛ ١كو ٢: ١١؛ ٥: ٥؛ ٧: ٣٤؛ ١٦: ١٨؛ ٢كو ٧: ١؛ ١تس ٥: ٢٣). وهنا أيضاً تبرز وبإصرار الفكرة العبرانية القديمة لـ *pneuma* (*rûah*) بأنها نفخة مِنَ الله (٢تس ٢: ٨؛ قا؛ يو ٢٠: ٢٢) أو "رُوحُ حَيَاةٍ" (رؤ ١١: ١١؛ ١٣: ١٥).

لذا الْمَوْتِ أيضاً بإعتباره تسليم الشخص لرُوحَه (مت ٢٧: ٥٠؛ لو ٢٣: ٤٦؛ أع ٧: ٥٩) يجب تفسيره لَيْسَ بإعتباره إطلاق رُوحَ الإنْسَانِ عَنْ جسده، بَلْ بإعتباره الْجَسَدِ المادي الَّذِي توقف عَنْ أن يكون المُتضمِّنَ للشخص كلّهُ. وعند الْمَوْتِ يتوقف الإنْسَانِ عَنْ الْحَيَاةُ سواء في العالم المادي أو في العالم الرُّوحِي، وبدلاً مِنْ ذَلِكَ يواصل وجوده فقط في الْجَسَدِ الرُّوحانِي أمّا بالنسبة للجسد المادي فيتوقف عَنْ أن يكون الحاوى للشخص كلّهُ في العالم المنظور، ويصبح مجرد "جسد بدون رُوحٍ" (يع ٢: ٢٦). وبحَسَبَ التعبيرات التي يستخدمها بُولُسَ. الخطر الَّذِي يواجه البشر هُوَ أنهم يعيشون فقط عَلَى المستوى العام المادي ("حَسَبَ الطبيعة الخاطئة [حرفياً؛ لحم]"). .. ولايعيشون أيضاً وبالدرجة الأولى عَلَى مستوى الرُّوح "حَسَبَ الرُّوحِ" (رو ٨: ٤) ولذلك حين يموت الْجَسَدِ يموت الشخص كلّهُ في فساد الْجَسَدِ (قا؛ ١كو ١٥: ٤٢-٥٠)، وهذا خطر مِنَ الجلى أن بُولُسَ كان يسعى لمواجهته في ١كو ٥: ٥.

مِنَ هَذَا نفهم أيضاً أن الشخص الميت يمكن ببساطة اعتباره كـ *pneuma*، بإعتباره ينتمى تماماً إلى عالم الرُّوح (لو ٢٤: ٣٧، ٣٩؛ ١تي ٣: ١٦؛ عب ١٢: ٢٣؛ ١بط ٣: ١٨-١٩؛ ٤: ٦). ولعل بُولُسَ كان يعتقد أيضاً أن الإنْسَانِ قادر، وهو لا يزال في هذه الْحَيَاةُ أن يترك الْجَسَدِ مؤقتاً، ويتخيل نفسه مِنَ خلال عالم الرُّوح أنه في السَّمَاءِ (٢كو ١٢: ٢-٤)، ولو أن بُولُسَ لم يعرف كيفية فهم هَذَا الاختبار) أو في حضور آخرين (١كو ٥: ٣؛ كو ٢: ٥)، ولو أن هاتين القوتين قد تكونان ببساطة مجرد تعبيرين حماسيين عَنْ اهتمامه ومشاعره تُرجمت في تقمص عاطفي).

٢. الأرواح الشريرة، والأرواح الطاهرة (أ) كان مِنَ الطبيعي لوجهة النظر العالمية التي كانت سائدة في القرن الأول أن القوى الغامضة التي تضر بالنَّاسَ يجب أن يُنظر إليها عَلَى أنها مِنَ الأرواح الشريرة والشياطين (وردت أكثر مِنَ ٤٠ مرة، وبصفة أساسية في الأناجيل الازائيّة وَ أع، ومثلاً؛ مت ٨: ١٦؛ مر ١: ٢٣، ٢٦-٢٧؛ لو ٤: ٣٦؛ أع ١٩: ١٢-١٦؛ قا؛ ١تي ٤: ١؛ رؤ ١٦: ١٣-١٤؛ ١٨: ٢). ويمكن للأرواح الشريرة أيضاً أن تُصور أيضاً كرُوحَ يسيطر على عالم البشر، الرُّوحِ، أو إلَهُ هَذَا العالم (١كو ٢: ١٢؛ أف ٢: ١٢؛ قا؛ ٢كو ١١: ٤؛ ١يو ٤: ٦). وهذه القوى الشَّيْطَانيّة أُخذت عَلَى أنها قوات شخصية مِنَ عالم الرُّوحِ، وهى شريرة أو نجسة لأنها تؤذى وتعرقل علاقة الإنْسَانِ الكاملة مع الله، ومع إخوته مِنَ البشر.

غير أن كتبة ع. ج لم يأت عليهم وقت استسلموا فيه إلى الازدواجية، حيث لم يعتبروا أن الشَّيْطَانَ الَّذِي أظهر نفسه قوياً عَلَى هَذَا النحو، أنه قوي كالله. بَلْ إن الأرواح الشريرة هى بالأحرى أقل قوة مِنَ الله، بَلْ وتخضع لقوة رُوحه العاملة مِنْ خلال وكلائه (أي الْمَسِيحِ والرسل). والواقع أن هذه السيطرة الفعالة عَلَى الأرواح الشريرة في خدمته الخاصة بإخراج الشياطين هى التي جعلت يَسُوعَ يرى دلالة عَلَى أن مَلَكُوتِ الأيام الأخيرة قد أقبل بالفعل، لأنها أشارات إلى أن الطَّرِيقَ الشَّيْطَانَ النهائي قد بدأ بالفعل (مثلاً؛ لو ١٠: ١٧-١٨؛ ١١: ١٩-٢٠).

(ب) وهناك قوات أخرى تعمل في عالم الإنْسَانِ مِنَ عالم الرُّوح اعُتبرت أنها أرْواح طاهرة، أو ملائكة (أع ٢٣: ٨-٩؛ عب ١: ٧، ١٤؛ ١٢: ٩). غيْرَ أن بُولُسَ ويوحنا بصفة خاصة أدركا غموض اختبارات الأرواح هذه والحاجة إلى إدراك للتمييز بين الأرواح الطاهرة والأرواح النجسة (قا؛ ١كو ١٢: ١٠؛ ١٤: ١٢؛ ٢كو ١١: ٤؛ ١تس ٥: ١٩-٢٢؛ ٢تس ٢: ٢، ١يو ٤: ١، ٣، ٦).

٣. يَسُوعَ والرُّوح. (أ) إذا كان لنا أن نفهم تَعْلِيمَ يَسُوعَ عَنْ الرُّوح فهماً تاماً، يتوجب علينا أن نتذكر أن خدمته كانت عقب خدمة يوحنا المعمدان. وكان يوحنا نبى دينونة (مت ٣: ٧-١٢؛ لو ٣: ٧-٩، ١٥-١٨) وكانت كرازته تركز عَلَى المجئ الوشيك لذاك الَّذِي سيقوم بدينونة اللهِ الأخيرة. والآتي، بصفة خاصة، سوف يُعمّد "بالرُّوحِ الْقُدُسِ ونار" (٣: ١٦). ومَعْمُودِيَّةُ الآتى تُعدّ مِنَ ناحية ما، وعداً لأولئك الَّذِينَ يقبلون مَعْمُودِيَّةُ يوحنا للتوبة.

والتشبيه البلاغى الَّذِي صدر عَنْ يوحنا بالنسبة لمَعْمُودِيَّةُ يَسُوعَ ربما يُفهم عَلَى أفضل وجه عَلَى أنه تغيير في موضوع دائم في توقعات رؤيوية كانت في فترة ما بين العهدين: الاعتقاد في الويلات المسيانية، والقناعة بأن الدهر الجديد لن يبدأ إلاّ بعد وقت مِنَ المحن والألم (مثلاً؛ دا ٧: ٩-٢٢؛ ٢با ٢٥-٣٠. وهكذا فإن "النار" تشير إلى دينونة وتطهير (مثلاً؛ عا ٧: ٤؛ مل ٣: ١-٢؛ ٤: ١) مثلما كان الحال بالنسبة لـ *pneuma* (مثلاً؛ إش ٤: ٤؛ إر ٤: ١١-١٢) ثم إن النهر أو الطوفان يصور بوضوح كارثة ساحقة (مز ٦٩: ٢، ١٥؛ إش ٤٣: ٢).

ومَعْمُودِيَّةُ يوحنا في نهر الأردن (ولعلّهَا كانت بالتغطيس = الغمر) كانت رمزاً قوياً يُشير إلى ضيقة الأيام الأخيرة. وأولئك الَّذِينَ يعترفون باسْتِحْقَاقِهم للدينونة عَنْ طريق خضوعهم لمَعْمُودِيَّةُ يوحنا سيختبرون الويلات المسيانية كتطهير برُوحَ حارق وبرُوحَ قضاء (إش ٤: ٤). أمّا أولئك الَّذِينَ ينكرون إثمهم ولا يتوبون سيختبرون مَعْمُودِيَّةُ الآتى بالرُّوحِ والنار، كالمشعلة التي تحرق الأغصان غير المثمرة والعصافة.

(ب) معرفة يَسُوعَ لأرساليته مِنَ ناحية الرُّوح تم التعبير عنها بأوضح تعبير، وبشكل أساسى في موضعين: تفسيره لنجاحه في إخراج الشياطين وإدراكه أنه يعمل برُوحَ الله (i) أقوال يَسُوعَ في مت ١٢: ٢٤-٢٩؛ مر ٣: ٢٢-٢٩؛ لو ١١: ١٤-٢٢ تتضمنَ أدّعاء بأنه يخرج الشياطين برُوحَ اللهِ. وفي مت ١٢: ٢٨: ("وَلَكِنْ إِنْ كُنْتُ أَنَا بِرُوحِ اللهِ أُخْرِجُ الشَّيَاطِينَ فَقَدْ أَقْبَلَ عَلَيْكُمْ مَلَكُوتُ اللهِ!") والتأكيد في اليونانية يقع عَلَى عبارتين هما: "رُوحَ اللهِ"، "مَلَكُوتُ اللهِ".

وأهمية هَذَا القول مزدوجة. أولاً، حضور مَلَكُوتِ اللهِ (النقطة المميزة في كرازة يَسُوعَ) قد حُدد عَلَى أساس قوة الله الفعالة. وقضاء اللهِ في نهاية الزمان تعمل لهَزيمة القوى الشَّيْطَانيّة. ثانياً: يدعى يَسُوعَ بقوة فريدة يمده بها الرُّوح الْقُدُسِ. كان هناك آخرون فمِنَ يخرجون الشياطين، غيرأن عملهم لمَ يتسم بنفس الأهمية (مت ١٢: ٢٧؛ لو ١١: ١٩). كان إخراج يَسُوعَ للشياطين أمر فعال للغَايَةُ حَتَّى إنه استطاع يدرك مِنَ ذلك أن قوته هى ذاتها قوة قضاء الله في نهاية الزمان، لقد كان يستهل المعركة الأخيرة مع الشَّيْطَانَ.

(ii) وعي يَسُوعَ للإلْهام يدّلُ بوضوح في إدّعاءاته الجازمة وبشكل مُدهش ("لكنى أقول لَكُمْ ... "، مت ٥: ٢٢، ٢٨، ألخ) وفي معرفته لنفسه أنه نبى (خاصة ١٣: ٧٥؛ مر ٦: ٤) وبالنظرإلى أن الرُّوحِ الْقُدُسِ كان في اليهودية يُعد أساساً "رُوحَ النبوّة" في ذلك الحين. فمِنَ ثم كان ادّعاء يَسُوعَ في الواقع أنه يتلقى وحْياً عَنْ الرُّوحِ الْقُدُسِ. ومِنَ حيث أن معلمى اليَهُود كانو يُعلمون أن الرُّوحِ فارق إسْرَائِيلَ مُنذ أيام

ملاخى، وأنه سوف يُعطى ثانية ولكن في الأيام الأخيرة، فإن يَسُوع كان يَدعى في واقع الأمر أنه النبى الأخروى (رج خاصة تث ١٨: ١٥، ١٨-١٩؛ إش ٦١: ١- ٢). والواقع أن يَسُوع نفسه كان يعتبر أن ماجاء في إش ٦: ١- ٢ قد تحقق بالفعل في خدمته (لو ٤: ١٦-٢١). وهذا الفهم لأرساليته كممسوح مِنَ الرُوح ليبشر المساكين مِنَ الجلى أنه أشير إليها بشكل واضح في التطويبة الأولى (مت ٥: ٣- ٦؛ لو ٦: ٢٠- ٢١) وفي مت ١١: ٥؛ لو ٧: ٢).

ونجد هنا العديد مِنَ النقاط الأساسية: نسب يَسُوعَ خدمته وفعاليتها إلى الممسوح برُوحَ نهاية الزمان (ولعل ذلك كان في الأردن، كَمَا تؤكد الاناجيل). وهكذا تحقق بالفعل في خدمته الآمال التي كانوا يتوقعونها في العصر الجديد، وكان الرُوحِ القُدُسِ في ارتباط وثيق للغَايَة مع يَسُوعَ حَتَى نال هُوَ نفسه قسطاً مِنَ الإهانة التي لحقت به في خدمته (مت ١١: ٦).

(جـ) وهكذا رأى يَسُوعَ خدمته في إطار العلاقة مع الرُوحِ القُدُسِ مِنَ ناحية البَرَكَةِ الأخروية بأكثر مما رأها بالنسبة للدينونة. ورَده عَلَى المعمدان في مت ١١: ٥؛ لو ٧: ٢٢، يبدوا أنه جاء عمداً ليتناول الوعد بالبركة المذكورة في إش ٢٩: ١٨-١٩؛ ٣٥: ٣- ٥؛ ٦١: ١- ٢، ولكى يتجاهل تهديد الدَيْنُونَةِ في هذه الفقرات الثلاث. لكن يَسُوعَ لم يرفض رسالة المعمدان في الحال، لأنه رأى بالفعل خدمته أيضاً في إطار توجيه تحذيرات نارية (مر ٩: ٤٩؛ لو ١٢: ٤٩- ٥٣)، ومثيلاتها في ١٢: ٤٩-٥٠، توحى بأن يَسُوعَ توقعه لموته هُوَ كمَعْمُودِيَةٍ بالنار، يعنى آلامه مِنَ الويلات المسيانية (قا؛ مر ١٠: ٣٨- ٣٩؛ ١٤: ٢٧، ٣٦؛ قا؛ أيضاً إش ٥٣؛ دا ٧).

هل رأى يَسُوعَ نفسه عَلَى أنه معط للرُوحَ القُدُس، وكمِنَ يعمد بالرُوح؟ لاحظ أولاً كيف أن لوقا يستخدم عبارة "الرُوحِ القُدُسِ" في حين أن متى يستخدم عبارة "عطايا جيدة". مِنَ المؤكد أن يَسُوعَ رأى تلاميذه عَلَى انهم يقبلون الرُوحِ القُدُسِ في أوقات الاضطهاد والمحاكمة (مر ١٣: ١١). وفضلاً عَنْ ذلك فإن كلمات يَسُوعَ في أع ١: ٥، ٨، تنبأ بانسكاب الرُوحِ القُدُسِ يوم الخمسين. وأخيراً مواعيد المعزي الواردة في يو ١٤- ١٦ تشير أيضاً إلى إعطائه الرُوحِ القُدُسِ لتلاميذه (مثلاً؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ٧- ١١).

(د) لم يكن يخامركُتّاب الأناجيل أي شك في أن يَسُوعَ هُوَ الإنسَانِ الفريد الوحيد الذِي وُلِد مِنَ مريم العذراء والرُوحِ القدس، ذلك أن الحبلَ به كان بقوة الرُوحِ القُدُسِ دون تدخل مِنَ أب بشَرى (مت ١: ١٨-٢٥؛ لو ١: ٣٥؛ قا؛ أيضاً إش ٧: ١٤). وقد مُسح يَسُوعَ بالرُوحِ في الأردن وشرع يقوم بدوره المسياني (مت ٣: ١٦؛ مر ١: ١٠؛ لو ٣: ٢٢؛ يو ١: ٣٣؛ قا؛ ٣: ٣٤). ثم توجه للتجربة بتحفيز مِنَ الرُوحِ القُدُسِ (مت ٤: ١؛ مر ١: ١٢؛ لو ٤: ١). وفضلاً عَنْ ذلك، كانت خدمته فعالة بقوة الرُوحِ (رج مت ١٢: ١٨ [إش ٤٢: ١]؛ لو ٤: ١٨[إش ٦١: ١]؛ رج أيضاً أع ١٠: ٣٨). وخدمة يَسُوعَ بعد القِيَامَةِ اتسمت أيضاً بعمل الرُوحِ القُدُسِ فِيهَا (١: ٢) وانسكاب الرُوحِ يُشِير بوضوح إلى يو ٢٠: ٢٢؛ أع ٢: ٣٣.

وفى لو؛ أع نجد أن علاقة يَسُوعَ بالرُوحِ القُدُس، تقيم جسراً بين عهد إسْرَائِيلَ القديم وع. ج الذِي يعْرف الآن بعصرِ الكَنِيسَةِ. وهكذا فإن الحمل بيَسُوعَ وولادته بقوة الرُوحِ القُدُسِ تمت ضمن سياق ظهورات متفرقة لرُوحَ النبوة (لو ١: ١٥، ١٧، ٤١، ٦٧؛ ٢: ٢٥- ٢٧)، في إطار توهج أخير للقوة الرُوحِية للأعلان الإلَهي وحيويته إبان حقبة ع. ق قبل أن يشغل يَسُوعَ وحدة المسرح الرئيسى للأحداث. وكان مِنَ نتيجة نزول الرُوحِ القُدُسِ عَلَى يَسُوعَ عند عماده، أن يَسُوعَ - والذِي هُوَ مِنَ قبل أبن الله (١: ٣٥؛ ٢: ٤٩)- دخل إلى مرحلة أعلى مِنَ إرساليته المسيانية بإعتباره ابن الله (٣: ٢٢ اقتباساً مِنَ مز ٢: ٧؛ أع ١٠: ٣٨).

غير أنه بصعوده فحَسَبَ دخل بالفعل مِلْءُ نبوته ووظيفته المسيانية (٢: ٣٦؛ ١٣: ٣٣)، وعندئذ أصبح بالفعل "رَبَّ مِنَ الرُوح"، الذِي يعطي الرُوحِ القُدُسِ لآخرين لَيْسَ فقط بمقتضى مسحته في الأردن، بَلِ أيضاً بفضل موته وارتفاعه (٢: ٣٣).

٤. الرُوحِ القُدُسِ في المجتمعات المَسِيحِية الأولى، وفي أع. الرُوح القُدُس بواسطة قوته الإلَهِيَة، يعمل مِنَ خلال المؤمنين ويوجههم. ولا نجد هَذَا أكثر وضوحاً مما نجده في أع، حيث قدم الرُوحِ القُدُسِ كقوة ملموسة مرئية في نتائجها. وقوة الرُوحِ القُدُسِ هذه تظهر نفسها في ثلاث مَناطق في قصة لوقا عَنْ الكَنِيسَةِ الأولى.

(أ) الرُوحِ القُدُسِ قوة مغيرة في التجديد. وتاريخ المَسِيحِية يبدأ مِنَ الأختبارات الأولى للرُوحِ القُدُسِ بعد مَوْتِ يَسُوعَ وقيامته. ويذكر لوقا أن انسكاب الرُوحِ القُدُسِ كان فيَ أُورُشَلِيمَ في أول عيد للفصح بعد قِيَامَةِ يَسُوعَ مِنَ الأمْوَاتِ. وكان اختباراً مثيراً ووجدانياً في طبيعته (بما فى ذلك مِنَ عناصر رؤيوية وكلام نبوى). وقد حوّل التلاميذ إلى جماعة مِنَ المؤمنين تتسم بالثِقة والفاعلية، متحمسة لأن تعيش إيمَانُها بالمَسِيح باعتباره المسيا وباعتباره أبن الله العائد ونشر هَذَا الإيمَانُ في العالَم كلُهُ. في أع ٢- ٥ ذكر لنا لوقا الكثير مِنَ مظاهر الإثارة التي كانت سمة هذه الأيام الأولى.

الاختبار الأول للرُوحَ القُدُس وضع نموذجاً لقبول الرُوح بعد ذلك (قا؛ أع ١١: ١٥- ١٦). وكان الرُوحِ القُدُسِ هُوَ العطية الاسخاتولوجية بغير منازع، وامتلاكه كان علامة الأنْتِمَاء إلى المجتمع المسياني في الأيام الأخيرة (ولَهَذا أعتُبر وعد الرُوح القُدُس ذروة عظة بطرس الأولى ٢: ٣٨-٣٩). وعلاوة عَلَى ذلك كان يَتِمَ التعرف عَلَى قبول الرُوحِ القُدُسِ بالتغيير المرئى الذِي يطرأ عَلَى الشخص، والذي يكون عادة في مظاهر وجدانية، مثل التنبؤ والتكلم بألسنة (قا؛ ٤: ٣١). وعَلى ذلك يكون، فَإنَهُ في الأوقات الحرجة أو المشاكل الصعبة إبان الأرسالية الأولى، كان أول شئ يَتِمَ البحث عنه هُوَ قبول أو أمتلاك الرُوحِ القُدُس (٩: ١٧؛ ١١: ١٥- ١٦؛ ١٥: ٨؛ ١٩: ١- ٢) الأمر الذِي يدل عليه الظهور الواضح لقوة رُوحَية، أو حالة إبتهاج وجدانى غامر(٨: ١٥- ١٩؛ ١٠: ٤٤- ٤٧؛ ١٩: ٦).

ويربط لو بين الرُوحِ القُدُسِ وظهور النشوة الوجدانية إلى درجة أن حضور الرُوحِ القُدُسِ لا يمكن تصديقه في حالة غياب هذه النتائج الملموسة. والواقع أن غياب هذه العلامات بالذات في حالة كُلٍ مِنَ السامريين (أع ٨: ١٢- ١٦) وأهلِ أفسس (١٩: ١- ٥) هى التي أدت بالرسل إلى استنتاج أن الرُوحِ القُدُسِ لم يعُط لَهُم بعد، وإن الحضور الواضح للرُوحَ في بَيْتِ كرينِليوس (١٠: ٤٤- ٤٨)، وأبلوس (١٨: ٢٥) هُوَ الذِي أثبت أنهم كانوا بالفعل ينتمون إلى المجتمع المَسِيحِى الجديد (قا؛ ١١: ١٥- ١٨).

(ب) والرُوح هُوَ رُوحَ النبوة. كان الرُوحِ القُدُسِ - بالنسبة للمسحين الأوائل عَلَى وَجه الخصوص - قوة إلَهِيَة تظهر نفسها في النطق بكلمات موحى بها. ونفس القوة التي ألهمت دَاوُدَ والأنبيَاء في ع. ق (أع ١: ١٦؛ ٤: ٢٥؛ ٢٨: ٢٥). إنسكبت الآن في كُلِ ملئها، حسبما تنبأ يوئيل (أع ٢: ١٧- ٢١؛ قا؛ يو ٢: ٢٨- ٣٢). ولقد تحقق الأملِ الذِي كان موسى يتطلع إليه قديماً، بأن يكون شعب الرَبّ كلَهُ مِنَ الأنْبيَاء، وأن يجعل الرَبّ رُوحَه عليهم (عد ١١: ٢٩، قا؛ أع ٢: ١٧ - ١٨، ٣٨ - ٣٩؛ ٤: ٣١). ودلالة مجئ الرُوحِ القُدُس، تتمثل في ما يُنطق به مِنَ كلام موحى به (٢: ٤؛ ١٠: ٤٤- ٤٨؛ ١٩: ٦).

وهذه القوة - بعد التجديد - كانت تختبر كنفحه مِنَ الإلهَام الإلَهي في أوقات الشدة والخلاص، وكانت تعطيهم مايقولونه، وتعطيهم أيضاً الشجاعة التي تحفزهم عَلَى قولَهُ (أع ٤: ٨، ١٣، ٢٩-٣١؛ ٧: ٥٥؛ ١٣: ٩). وفى الغالب الأعم، كان ينظر إلى الرُوحِ القُدُسِ عَلَى أنه القوة

التي تعطى القدرة عَلَى الشهادة الفعالة والتَّعْلِيمِ المثمر (٥: ٣٢؛ ٦: ١٠؛ ١٨: ٢٥). غير أنه في حين أن الرُّوح القُدُس قد أعطي للجَمِيعْ، واختبر الجَمِيعْ ملئه، كذلك يبرز اعتراف يقول إن أشخاصاً معينين أعطى لهُم مِنَ مِلْءُ رُوحَ النبوة، أو أنهم عَلَى الأقل كانوا يلهمون أن يتنبأو بصفة منتظمة - ومِنَ هنا ظهر الأَنْبِيَاءَ المقيمون أو المتجولون (١١: ٢٧-٢٨؛ ١٣: ١؛ ١٥: ٣٢؛ ٢٠: ٢٣؛ ٢١: ٤، ٩-١١).

ورُوحَ النبوة، وهى عطية كانت تُعرف بشكل متقطع في ع. ق (لو ١-٢)، أصبحت في ع. ج امتيازاً للجَمِيعْ ("فيتنبأون" في أع ٢: ١٨ اقتباساً مِنَ يوئيل). ولم يربط لوقا بوضوح بين الرُّوح القُدُس وأى مِنَ المعجزات التي ذُكرت في أع (عَلَى الرغم مِنَ أنه ربما لمّح إلى هذه العلاقة في ٢: ١٩، ٤٣؛ ٤: ٣٠- ٣١؛ ٦: ٨)، ولعل ذلك مرده أن العلاقة بالنبوة كانت هى السائدة.

(جـ) الرُّوح القُدُس هُوَ الَّذِي يوجه الإرسالية. انتشر الرُّوح القُدُس فى الجماعة الأولى وأعطى قيادته الأولى هالة مِنَ السلطة لا يمكن الصمود أمامها (أع ٤: ٣١؛ ٥: ١-١٠؛ ٦: ١٠؛ ٨: ٩- ١٣: ٩-١١). وبعد التحرك خارج أورُشَلِيمَ بعد إستشهاد استفانوس، أصبح ينُظر إلى الرُّوح القُدُس عَلَى أنه قوة الإرسالية (قا؛ ١: ٨)، حيث يوجه الرسل والمؤمنين الآخرين إلى تطورات جديدة- وبصفة مستمرة- تتفتح أمامهم (٨: ٢٩، ٣٩؛ ١٠: ١٩؛ ١١: ١٢؛ ١٣: ٢، ٤؛ ١٥: ٢٨؛ ١٦: ٦- ٧). وقد كان للرؤى دوراً هاماً في هَذَا التوسع (خاصة ٩: ١٠؛ ١٠: ٣، ٧، ١٠- ١٦؛ ١٦: ٩-١٠؛ ٢٢: ١٧- ١٨)، ولو أن هذه لم تُربط بشكل جلى بالرُّوح القُدُس (عَلَى الرغم مِنَ ٢: ١٧).

بحَسَبَ ماذكره لوقا، فإن هذه القوة الداخلية نحو الإرسالية ونشر الإيمَانْ كانت السمة الغالبة عَلَى فهم المجتمع الأول للرُّوحَ القُدُس مِنَ البداية (قا؛ أع ١: ٨؛ ٢: ٥- ١١). وهكذا كان الحال أيضاً بالنسبة للتشكيل الرسمى للشيوخ والمُشرفين حيث عُزى ذلك بوضوح إلى الرُّوح القُدُس ٢٠: ٢٨ (قا؛ ١٥: ٢٨). ومع ذلك، فالسؤال اللاهوتى الجوهرى بالنسبة للعلاقة بين المَسِيح المرتفع والرُّوح القُدُس لم يَتِمّ توضيحه. واستهل يَسُوعَ "الأيام الأخيرة" بإعطاء الرُّوح القُدُس (٢: ٣٣)، إلا أن الاثنين لم يُذكرا بعد ذلك معاً إلا في العبارة المبهمة "رُوحَ يَسُوعَ" وذلك في ١٦: ٧.

٥. الرُّوح القُدُس في رسائل بُولُسَ. مِنَ بين كتبة ع. ج يستحق بُولُسَ لقب "لاهوتي الرُّوح" لأنه قدّم تَعْلِيماً كاملاً عَنْ الرُّوح القُدُس بأكثر مما نجده في أية أسفار أخرى مِنَ أسفار ع. ج أو كتابات الآباء الرسوليين.

(أ) الرُّوح القُدُس كعلامة أساسية للأنتمَاء إلى المَسِيح. وكما كان الحال بالنسبة للكَنِيسَةْ الأولى هكذا الحال بالنسبة لبُولُسَ أيضاً، عطية الرُّوح القُدُس تجعلنا أعضاء في المَسِيح (رو ٨: ٩؛ قا؛ ١كو ٢: ١٢؛ ٢كو ١١: ٤؛ ١تس ٤: ٨)، ويوحدنا معه (١كو ٦: ١٧)، ولذلك نشارك في بنوته (رو ٨: ١٤-١٦؛ غل ٤: ٦). والرُّوح القُدُس - إذا جاز القول- هُوَ وكيل الرّبّ المُمجّد حيث أخذ ممتلكاته نيَابة عنه (١كو ٣: ١٦؛ ٦: ١٩-٢٠). وإن قبول الرُّوح القُدُس بالإيمَانْ هُوَ علامة بداية الحَيَاةُ المَسِيحِية (غل ٣: ٢- ٣) وهوَ عطية تحقق الوعد الَّذِي قُطع لإبراهِيمَ ولذلك فهو أسم آخر للتبرير (١كو ٦: ١١؛ غل ٣: ١٤). وبتعبير آخر، بالمَعْمُودِيّةِ في الرُّوح الوَاحِدْ يصبح النّاسَ أعضاء في جسد المَسِيح الوَاحِدْ (١كو ١٢: ١٣).

وبالنسبة لبُولُسَ فإن عطية الرُّوح ذاتها هى التي تميز بين المَسِيحِى واليهودى، وبين ع. ج وع. ق (رو ٢: ٢٩؛ ٧: ٦؛ ٢كو ٣: ٦- ٨؛ غل ٤: ٢٩؛ في ٣: ٣). والرُّوح القُدُس هُوَ الَّذِي ينشئ العلاقات الشخصية الفورية مع اللهُ والتى سَبَقَ أن تمتع بها موسى بشكل متقطع (٢كو ٣: ١٣- ١٨)، وهى التي رأها إرميا مِنَ عَلَى بعد (٣: ٣؛ إشارة إلى إر ٣١: ٣٣- ٣٤؛ أف ٢: ١٨). وفى كل هَذَا الرُّوح في الغالب مرادف لـ "النِّعْمَةْ" بمعنى عمل سعى اللهُ إلينا لإقامة علاقة إيجابية معنا (رج مثل؛ رو ٣: ٢٤؛ ١كو ١٥: ١٠؛ ٢كو ٦: ١؛ غل ١: ١٥؛ أف ٢: ٨).

وإنه لمِنَ المهم أن ندرك أن الرُّوح القُدُس في نظر بُولُسَ أيضاً هُوَ قوة إلَهِية تأثيرها في الحَيَاةُ يُرى بنتائجها. وفى بَعْض الحالات هَذَا الظهور يكون في شكل كلام وعمل كارزماتى (١كو ١: ٤- ٧؛ غل ٣٠: ٥)، غير أن ذلك عند آخرين هُوَ اختبار مُفعم بالفرح نتيجة شعور المرء بأنه أصبح مقبولاً لدى اللهُ (أف ١: ٧- ٨)، وأن محبة اللهُ تغمره (رو ٥: ٥)، أو أنه يختبر فرحاً يخفف مِنَ محنته (١تس ١: ٦). وبالنسبة لآخرين أيضاً، الأمر كان يُشكّل اختبار استنارة عرف فيه أهمية يَسُوعَ (١كو ٢: ١٠-١٣؛ ٢كو ٣: ١٤-١٧؛ ٤: ٦؛ غل ١: ١٢، ١٥-١٦ قا؛ أف ١: ١٧؛ ٣: ٥)، وأنه تحرير مِنَ التأثير المميت للنّامُوس، وقوة الخَطِيّة (رو ٨: ٢؛ ٢كو ٣: ١٧)، أو أنه تغيير أخلاقى كان مثيراً في حدوثه المباغت (١كو ٦: ٩-١١). والرُّوح القُدُس يُعد مثل الختم الَّذِي تُختم به السلع أو المستندات إشارة إلى الملكِيّة (٢كو ١: ٢٢؛ أف ١: ١٣؛ ٤: ٣٠).

(ب) الرُّوح الأخروى (الاسخاتولوجى). الرُّوح القُدُس بالنسبة ليَسُوعَ أو بُولُسَ، هُوَ قوة ع. ج الَّذِي كان قد اقتحم القديمَ لَيْسَ لينهى القديم، أو يسلبه فعاليته، بَلِ لتمكين المُؤْمِنِينَ مِنَ أن يعيشوا في ع. ق ومِنَ خلالَهُ، وذلك بقوة وهدي ع. ج. والرُّوح القُدُس في تي ٣: ٥ هُوَ قوة الولادة الثانية والتجديد التي سكبها علينا يَسُوعَ المَسِيح (قا؛ يو ٣: ٥- ٨؛ أع ٢: ٣٣)، كَمَا سُمى أيضاً الضمان والعربون (← *arrahōn*، ٧٧٥) بأن اللهُ سيُكمّل العمل الَّذِي بدأ فينا بالرُّوح (٢كو ١: ٢٢؛ ٥: ٥؛ أف ١: ١٣- ١٤). والرُّوح القُدُس هُوَ "بَاكُورَةْ" حصاد اللهُ في آخر الزمان (رو ٨: ٢٣)، وهو القسط الأول لميراث المؤمِنَ في مَلَكوتِ اللهُ (٨: ١٥-١٧؛ ١٤: ١٧؛ ١كو ٦: ٩-١١؛ ١٥: ٤٢- ٥٠؛ غل ٤: ٦- ٧؛ ٥: ١٦-٢٤).

وهذا يعنى أيضاً (i) عطية الرُّوح هى البداية الوحيدة لعملية تستغرق العمر كلَهُ مِنَ ناحية الحصول عَلَى الخلاص، والتقديس، وأننا قد صرنا عَلَى شِبْهِ صورة المَسِيح (٢كو ٣: ١٨؛ ٢تس ٢: ١٣؛ قا؛ رو ٨: ٢٨؛ ١٥: ١٦؛ غل ٦: ٨؛ أف ٣: ١٦-١٧).

(ii) حياتنا الحاضرة تتسم بتوتر بَلِ وحتى حالة حرب بين ع. ق والجديد، بين رغبات الجَسَدِ، ورغبات الرُّوح، بين قوى المَوْتِ، والحَيَاةُ العاملة فينا، وكل مِنْها تسعى للسيطرة علينا (رو ٧: ١٤-٢٥؛ ٨: ١٠-١٣؛ غل ٥: ١٦-١٧).

(iii) والاكتمال النهائي لعمل اللهُ الخلاصى هُوَ إكمال ما سَبَقَ وبداه فى عطية الرُّوح القُدُس ويتحقق حين تتم سيطرة الرُّوح القُدُس عَلَى الشخص بكاملَهُ بمعنى، في قِيَامَةِ الجَسَدِ، وحين نصبح أجساداً رُوحَانية، ننتمى بالتمام إلى ع. ج، ونشبه المَسِيح تماماً، ونخضع بالكامل لإرشاد الرُّوح القُدُس (رو ٨: ١١، ٢٣؛ ١كو ١٥: ٤٤- ٤٩؛ ٢كو ٥: ١- ٥؛ أف ١: ١٤).

(iv) لذلك، لا نجد أساساً في كتابات بُولُسَ يُشير بوضوح إلي عطية الرُّوح القُدُس لمرة ثانية أو ثالثة، لأن الرُّوح القُدُس لديه دائماً السمة الضرورية للقوة التي بدأت عملية الخلاص والتي تواصلَها إلى أن تُكمّل. بَلِ ولا نجد في كتابات بُولُسَ أي ذكر لعطية الرُّوح القُدُس في هذه الحَيَاةُ تحرر المؤمِنَ مِنَ التوتر الإسخاتولوجى والحرب بين الجَسَدِ والرُّوح. وعَلَى العكس مِنَ ذلك، يتسم عمل الرُّوح في الزمِنَ الحاضر بالرجاء أكثر مما يتسم بتحقيق أو إكمال الدهر (رو ٥: ٥؛ ٨: ١٨- ٢٥؛ ١٥: ١٣؛ غل ٥: ٥؛ أف ١: ١٧-١٨)، والصلاة بالرُّوح هى في نفس الوقت أنات لا يُنطق بها لهَذَا الضعف الدنيوى (رو ٨: ٢٦- ٢٧).

(جـ) الحَيَاةُ بالرُّوح، في مفهوم بُولُسَ تعني أنه عَلَى المؤمنين مسئولية أن يحيوا بالرُّوح. وهَذَا عَلَى وجه العموم معناه أنه يجب أن يشكلنا اللهُ

طبقاً لمثال يَسُوعَ الْمَسِيح - وليس كشئ ننجزه بأنفسنا، بَلِ كشئ إذا ماتعاملنا مع الله بقَلْب مفتوح - فَإِنَّهُ سيسمح للرُوحَ الْقُدُسِ أن ينتج مِنَ خلالنا ("ثمراً" ، ٢كو ٣: ١٨؛ غل ٣: ١٨-٢٣؛ قا؛ رو ٨: ٢٨؛ ٩: ١؛ ١٤: ١٧؛ ١٥: ١٣، ٣٠؛ ٢كو ٦: ٦؛ غل ٦: ١؛ ١كو ١: ٨). ويعني هَذَا بشكل خاص سلوك الشخص اليومى هُوَ ان يسلك أو يعيش بالرُوح، وأن يكون تَحْتَ قيادة الرُوح، وأن ينظم حياته بواسطة الرُوح (رو ٨: ٤-٦، ١٤؛ غل ٥: ١٦، ١٨، ٢٥؛ قا؛ رو ٨: ١٣؛ غل ٦: ٨).

يشبة الرسول اختبار الإرشاد اليومى هَذَا بالاعتماد وعَلَى كتاب قواعد النّامُوس الّذِي كان يسود ممارسته الدينية السابقة (رو ٧: ٦؛ ٢كو ٣: ٦؛ غل ٥: ١٦). اي أنه اختبر الرُوحِ بأنه عَلَى وجه التحديد تحقق الأمل النبوى في أن يُكتب النّامُوس عَلَى القَلْب، وليس فقط عَلَى ألواح مِنَ الحجر، حَتّى نعرف الله مِنَ أجل أنفسنا، تكون لنا القدرة عَلَى أن نتبين مشيئته فى الحال دون الحاجة إلى الرجوع للأسفار الكتابية، أو الرجوع إلى سجل التقليد للأسترشاد بالحالات المماثلة (قا؛ رو ١٢: ٢؛ ٢كو ٣: ٣؛ قا؛ إر ٣١:٣١-٣٤). وكذلك العبادة والصلاة، لَيْسَ الأمر بالنسبة لَهُما هُوَ استظهار بدون فَهم أو مظهر خارجى. فالعبادة الصحيحة هى العبادة برُوحَ الله أو في رُوحَه (رو ٢: ٢٨-٢٩؛ في ٣: ٣، قا؛ أف ٢: ١٨، ٢٢)، والصلاة هى الصلاة فى الرُوحِ (٦: ١٨).

(د) الرُوح الكارزماتى: مِنَ المهم بالنسبة لبُولُسُ ان عطية الرُوحِ هى هبة مشتركة، قوة جاذبة نحو المركز، تجذب المؤمِنين معاً إلى جسد الْمَسِيح الوَاحِدْ. وهكذا فَإِنَّهُ مِنَ ناحية، فإن حَيَاةِ الْمَسِيحِيين المشتركة جاءتَ وليدة اختبارهم المشترك للرُوحَ الْقُدُسِ. اي أنهم كونوا الْجَسَدِ الوَاحِدْ لِلْمَسِيح باسهامهم المشترك في الرُوح الوَاحِدْ (١كو ١٢: ١٣؛ ٢كو ١٣: ١٤أ؛ أف ٤: ٣- ٤؛ في ١: ٢٧؛ ٢: ١)، ومِنَ ناحية أخرى، فإن وجود الْكَنِيسَةُ ووحدتها يعتمدان عَلَى المشاركة في الرُوحِ الْقُدُسِ، الّذِي يخلق الجماعة بواسطة السعي لإظهار نفسه في مواهب النِّعْمَةَ التي تبنى الجماعة إلى نضج كامل في الْمَسِيحِ (رو ١٢: ٤- ٨؛ ١كو ١٢: ١٤- ٢٦؛ ١٤: ١٢، ٢٦؛ أف ٤: ١١-١٦).

يرى بُولُسُ ان تجليات الرُوحِ الْقُدُسِ هذه، تُعطى، ولاتنُجز، وهى تعبيرات عَنْ القوة الإلَهِيَة، وليَست عَنْ موهبة بشرية، وهى أعمال خدمة تعزز الخير العام، وليست مواهب لبنيان أو عظمة شخصية (قا؛ ١كو ١٢: ٤- ٧). وهذه المواهب الرُوحِية قد تكون أعمالاً أو أقوالاً فردية (مثل؛ رو ١: ١١؛ ١كو ١٢: ٨- ١١؛ ١٤: ٢٦)، أو خدمات مِنَظمة (مثل؛ رو ١٢: ٦- ٨؛ ١كو ١٢: ٢٨؛ أف ٤: ١١).

في ١تي ٤: ١، كان الرُوحِ الْقُدُسِ هُوَ الملَهُم للنبوة في الفترة السابقة عَلَى هذه "الأزمِنَة الأخيرة". والرُوح الْقُدُسِ يحفظ التقليد كَمَا أنه يقود إلى حق لم يكن مألوفاً (٢تي ١: ١٤أ). ولكنه، وبصفة خاصة، يسعي للتعبيرعن نفسه في أيامِنَا هذه عَنْ طريق النبوة، والتى تبنى الْكَنِيسَةَ بفاعلية تامة (رو ١٢: ٦؛ ١كو ١٤: ١- ٥، ١٣- ١٩؛ رج أيضاً ٢: ١٣- ١٤؛ ٧: ٤٠؛ ١٢: ٣)، وذلك مثل الْكَلَام الّذِي يوحى به الرُوح الْقُدُسِ فيكون فعّالاً للغَايَةَ في تبكيت غير المؤمِنَ وتجديده. والأهمية التي يوليها بُولُسُ لمواهب الرُوحِ تُفسّر لنا قلقه لخشيته مِنَ ان يَتِمّ تحديدها مِنَ ناحية مداها أو لتعبيرَعنها (أف ٤: ٣٠؛ ٥: ١٨- ١٩)، ولكنه يشعر وبنفس القدر لئلا يُساء استخدامها بالتأكيد المبالغ فيه عَلَى البَغضَ، أو الفشل في ممارسة النقد الواعي (رو ١٢: ٣؛ ١كو ٢: ١٢- ١٤؛ ١تس ٥: ١٩- ٢٢).

(هـ) رُوحَ الْمَسِيح. الأمر البارز هنا، أن الرُوحِ الْقُدُسِ، بحَسَبَ فكر بُولُسُ، اصطبغ بطابع الْمَسِيح. والْمَسِيح بقيامتَه امتلك عالم الرُوحِ الْقُدُسِ (رو ١: ٤؛ ٨: ١١). وقد ذكر في الصيغة الطقوسية الواردة في ١تي ٣: ١٦ عَلَى انه أسلوب يَسُوعَ الممجد. والواقع أنه بوسع بُولُسُ أن ينتهى إلى أن الْمَسِيحِ أصبح بقيامته "رُوحاً مُحْيِياً" (١كو ١٥: ٤٥).

وهذا يعنى أن الْمَسِيحِ المُمجّد يخُتبر الآن في الرُوحِ وبالرُوحِ وباعتباره الرُوح. ولايمكن اختبار الْمَسِيح بمعزل عَنْ الرُوحَ الْقُدُسِ، والرُوح هُوَ وسيلة الاتحاد بين الْمَسِيحِ والمؤمِنَ (٦: ١٧). ، ولَذلك فإن الّذِينَ ينتمون للْمَسِيح لَهُم الرُوح ويقتادون بالرُوحِ (رو ٨: ٩، ١٤). وعَلَى العكس مِنَ ذلك، يختُبر الرُوح الآن بإعتباره قوة الْمَسِيح المُقَام. إن الاعتراف بربوبية يَسُوعَ هُوَ العَلامة التي تفيد أن ذلك الاعتراف صادر عَنْ الرُوحِ الْقُدُسِ (١كو ١٢: ٣).

إن تكرار كَلِمَةِ يَسُوعَ المميزة "أبا" التي قالَهُا في صلاته "يَا أَبَا الآبُ" هى التي تميز الرُوحِ أنه رُوحَ الابْنَ (رو ٨: ١٥-١٦؛ غل ٤: ٦)، ثم إن تغيير صورة المؤمِنَ إلى صورة الْمَسِيح تُعد علامة يتَمَيز بها الرُوحِ الاسخاتولوجى (٢كو ٣: ١٨). والرُوح الآتى لا هُوَ أقل ولا هُوَ أكبر مِنَ رُوحَ الْمَسِيحِ (رو ٨: ٩؛ غل ٤: ٦؛ في ١: ١٩؛ قا؛ ٢تس ٢: ٨). والقوة التي لم يكن لَهُا شكل وكانت غير شخصية والتى تصور الرُوح الْقُدُسِ في ع. ق، أعطيت تعريف وشخصية يتسمان بالوضوح. والذي يجعلَ الشخص أو الْكَنِيسَةُ أكثر شبهاً بالميسح، يمكن أن يطالب وعن حق في أن يكون تعبيراً عَنْ رُوحَ الْمَسِيحِ.

٦. <u>الرُوح الْقُدُسِ في كتابات يوحنا</u>. الرُوحِ الْقُدُسِ لَهُ أيضاً أهمية بالغة في فكر يوحنا اللاهوتى. (أ) فهمه للرُوحَ الْقُدُسِ يتناغم مع كتبة ع. ج الآخرين. وَالْحَيَاةُ الْجَدِيدَةَ للرُوحَ الْقُدُسِ عَلَى وجه الخصوص قدمت مِنَ خلال تشبيهات بلاغية قوية مثل الولادة مِنَ فوق (يو ٣: ٥- ٨؛ ١يو ٣: ٩)، خليقة جديدة (يو ٢٠: ٢٢)، والفعل يردد صدى ماجاء في تك ٢: ٧؛ حز ٣٧: ٩؛ حك ١٥: ١١) ماء وخبز يعطى الْحَيَاةُ (يو ٤: ١٤؛ ٦: ٦٣؛ ٧: ٣٨- ٣٩)، و"المسحة" (١يو ٢: ٢٠، ٢٧). وفي رسائل يوحنا، كَمَا في مواضع أخرى في ع. ج، الرُوحِ الْقُدُسِ يُعرف مِنَ نتائج مجيئه أي حلولَهُ (يو ٣: ٨)، حَتّى إن السكن الفورى لَلرُوحَ في الإِنسَانِ يعد مِنَ بين اختبارات الْحَيَاةُ (١يو ٣: ٤؛ ٤: ١٣)

(ب) والأكثر بروزاً في الفكر اللاهوتى ليوحنا عَنِ الرُوح الْقُدُسِ نجده في الطّرِيقَة التي يُعبّر بها عَنِ العلاقة بين الرُوح الْقُدُسِ والْمَسِيح. (i) عَلَى الرغم مِنَ أنه يهتم اهتماماً بالغاً بالناحية الكرستولوجية (بحقيقة أن يَسُوعَ هُوَ الْكَلمة *Logos* المُتجسّد). إلاّ أن يوحنا يذكر أن يَسُوعَ مُسح بالرُوحِ الْقُدُسِ في الأردن (يو ١: ٣٢-٣٣؛ ٣: ٣٤).

(ii) يربط بشكل وثيق بين عطية الرُوحِ الْقُدُسِ وموت يَسُوعَ، مِنَ ناحية انه لكي تقبل رُوحَ يَسُوعَ الّذِي صعد إلى السّمَاءِ، يتوجب أن تأكل مِنَ جسده الّذِي قدمه مِنَ أجل حَيَاةِ العالم (يو ٦: ٥١- ٥٨، ٦٢- ٦٣)، فالْمَسِيح المصلوب هُوَ الّذِي "أسلم الرُوح" (١٩: ٣٠)، وأن الْمَسِيحِ الّذِي قام مِنَ الأمْوَاتِ وصعد إلى السّمَاءِ هُوَ الّذِي يُعطي "الرُوحِ الْقُدُسِ" (٢٠: ٢٢).

(iii) وحدة الْمَسِيح والرُوحِ الْقُدُسِ في الشخصية والمهمة تم التعبير عنها بدقة، بوصف الرُوح الْقُدُسِ بأنه "مُعَزِّياً آخَرَ" يو١٤: ١٦، حيث إن يَسُوعَ مِنَ المعنى الّذِي تتضمِنَه هذه العبارة هُوَ المعزي الأول (قا؛ ١يو ٢: ١) ولذلك يواصل المعزي حضور الابْنَ وعملَهُ بعد ان يمضي (يو١٤: ١٦- ٢٨← المعزي (*paraklētos*، ٤١٥٦)، أو بتعبير آخَرَ، أن الرُوح الْقُدُسِ يصبح "بذرة" بنوّة رُوحَ الابْنَ (١يو ٣: ٩، ٢٤؛ ٤: ١٣). وكمَا في كتابات بُولُسُ، الرُوحِ الْقُدُسِ يُمثِل شخص الْمَسِيح وعملَهُ، وان الرُوحِ الّذِي يُمثّل شخصِ الْمَسِيح ويشهد لَهُ انه الْمَسِيح هُوَ الّذِي يمكن ان يُعتَرف به أنه رُوحَ الله (١يو ٤: ١-٣، ٦؛ ٥: ٦- ٨).

(جـ) الدور الرئيسى الّذِي نُسب إلى المعزي هُوَ الشهادة، والتَعْلِيمَ، وهذا يتضمِنَ التذكير بالتَعْلِيمَ الّذِي أعطي أصلاً (يو ١٤: ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ١٤؛ قا؛ ١يو ٥: ٦- ٨) ويُرشد إلى جَمِيعُ الْحَقّ (يو ١٦: ١٢-١٣، قا؛ إش ٤٢: ٩؛ ٤٤: ٧؛ ١يو ٢: ٢٧). وذلك لأن الإعْلاَنِ الإلَهي الجديد والتَعْلِيمَ الأساسي رأى فِيهَا يوحنا شَيْئاً مِنَ التوتر، ولذلك

فإن مهمة الرُّوح الْقُدُس لم تكن ببساطة تكرار التَّعْلِيمَ الأصلي، أو الإعْلانَ عَنْ حق جديد لا صلة لَهُ بالتَّعْلِيمَ القديم، بَلِ مهمته بالأحرى هي تفسير التَّعْلِيمَ القديم يضفي عليه مغزى معاصراً، والإعْلانَ عَنْ الجديد بطريقة تتناغم مع القديم. وهذا التوازن بين حرية الإلْهَام الحاضر وتحفظ الإعْلانَ الإلْهِي السابق نلمسه في وصف العبادة الحَقيقية في يو ٤: ٢٣-٢٤، ومِنَ حيث أن الله رُوحَ في اتصالَهُ بنا، لذلك يتوجب أن نعبده في حرية الرُّوحِ وعَلَى أساس إعْلانِه المُحدّد في المَسِيحِ.

(د) أخيراً، بوسعنا أن نلمس دور الرُّوح الْقُدُسِ في الإرسالية وذلك في يو ١٦: ٨- ١١. وإلى جانب ١كو ١٤: ٢٤- ٢٥، هذه هى الفقرة الوحيدة التي تتحدث عَنْ الرُّوحِ الْقُدُسِ في تبكيت الْخَطِيَّة. ويُلاحظ ان الْخَطِيَّة الرئيسية عند يوحنا هى الفشل فى معرفة المغزى الْحَقيقى ليَسُوعَ، مِنَ ناحية أنه غلب رئيس هَذا العالم. غير أنه حين يستجيب النَّاسَ لإرسالية التلاميذ التي يقومون بها بإلْهَام مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ، تُغفرلَهُم خطاياهم (يو ٢٠: ٢٢-٢٣).

٧. <u>الرُّوح الْقُدُسِ في كتابات ع. ج الأخرى</u>. الرُّوح الْقُدُسِ لَيْسَ بارزاً فى بقيَة أسفار ع. ج الأخرى. (أ) يذكر عب الحيوية الكارزماتية للإرسالية المَسِيحِية الأولى (٢: ٤)، ولا يزال التجديد يُفهم عَلَى أنه المشاركة في الرُّوح وفي قوى التنويروالنواحي الأخروية التي يُعلن بها عَنْ نفسه. والأقوال الواردة في ٣: ٧؛ ٩: ٨؛ ١٠: ١٥ تعكس وجهة النظر التقليدية عَنْ الرُّوح الْقُدُسِ بإعتباره الَّذِي أَلْهَم كتبة الأسفار المقدسة، والتى أصبحت بذلك صوتَ الرُّوحَ الْقُدُس. أمّا الأمر البارز بالأكثر هنا هُوَ الشدة البالغة في التحذير بأن علاقة النِّعْمَةُ الْجَدِيدَةَ يُمكن أن يُساء استخدامها إلى درجة تتسبب في فقدان رُوحَ النِّعْمَةُ (٦: ٤- ٨؛ ١٠: ٢٩)، وتأكيد كاتب السفر عَلَى أن الْمَسِيحِ أعطى قوة عَلَى بذل ذاته للموت وذلك بقوة الرُّوحِ الأولى (٩: ١٤).

(ب) ماجاء في يع ٤: ٥ لَيْسَ واضحاً عَلَى الإطلاق.، السفر الَّذِي يشير إليه يَعْقُوبَ؟ هل يشيرإلى الرُّوحَ البشرية عَلَى أنها نفخة مِنَ الله، كَمَا كان الأمر بالنسبة للفكر العبرانى القديم (قا؛ تك ٦: ٣؛ أي ٣٣: ٤)، أم إلى الرُّوحِ الإلَهِي الَّذِي يُعطى في التجديد، وهذا ما يرد بكَثْرَةً في ع. ج؟

(جـ) مفهوم بطرس عَنْ الرُّوحِ الْقُدُسِ يماثل مفهوم ع. ج عنه: رُوحَ النبُوة (١بط ١: ١١)، وهو الَّذِي يُلْهِمُ للإرسالية وقوة الإنْجِيلِ (١: ١٢)، القوة التي أفرزتها لله (١: ٢)، وهو الَّذِي يغيرنا إلى صورة مجد الله بواسطة الآلام والاضطهاد (٤: ١٤)، أسلوب-الْحَيَاةُ في الأبَدِيَّةُ (٣: ١٨؛ ٤: ٦). وفي ٢بط ١: ٢١ نقابل نوعية مِنَ الإلْهَام تتضمنَ استسلام النبى التام مِنَ حيث الفكر والإرادة لقوة الرُّوحِ الْقُدُسِ الطاغية.

(د) يه ١٩-٢٠ يغلب عليها الطباع البُولُسي: فالمؤمنون هم الَّذِينَ- عَلَى وجه التحديد- قبلوا الرُّوحِ الْقُدُس. في حين أن أولئك الَّذِينَ يتفاخرون برُوحَانيتهم، يقدمون دليلاً عَلَى أنهم يفتقرون إلى الرُّوحانية (قا؛ ١كو ٢: ١٢- ٣: ٤). ويَهُوذَا وحده - بإستثناء رسائل بُولُسَ - هُوَ الَّذِي ينصح قراءه أن يصلّوا في الرُّوحِ (قا؛ ١كو ١٤: ١٥؛ أف ٦: ١٨).

(هـ) الرائى فى سفر الرؤيا، ينسب إلْهَاماته ورؤاه إلى الرُّوحِ (١: ١٠؛ ٤: ٢؛ ١٤: ١٣؛ ١٧: ٣؛ ٢١: ١٠؛ ٢٢: ١٧) ويكتب إلى الكنائس السبع بإملاء مِنَ الرُّوحِ (٢: ٧، ١١، ١٧، ٢٩؛ ٣: ٦، ١٣، ٢٢). وربما كان الكاتب يشيرَ إلى رُوحَ الله برمز "السبع الكنائس" (١: ٤؛ ٤: ٥)، ولاسيما أنه يُلمّح إلى أنها مِنَ رُوحَ الْمَسِيحِ الَّذِي رُفع إلى المجد (٣: ١؛ ٥: ٦). ولعل أكثر الإشارات أهمية تلك التي كانت إلى "شهادة يَسُوعَ" بإعتبارها "رُوحَ النبوة" (١٩: ١٠)، وربما كانت تأكيداً عَلَى أن النبَوة يجب أن تفهم في إطار العلاقة بيَسُوعَ الْمَسِيحِ. لاحظ أيضاً ١١: ١، حيث *pneuma* هى رُوحَ حَيَاةِ القِيَامَةِ، وهى قوة إلَهِية يحاول

"ضِدّ الْمَسِيحِ" أن يقلدها لخداع النَّاسَ ١٣: ١٠- ١٥).

٨. رُوحَانية *pneumatikos* الصفة المشتقة مِنَ *pneuma*، وهى تعطى معنى الأنْتِمَاء إلى عالم الرُّوح/ تجسيد أو إظهار الرُّوح. وفي ع. ج يكاد يكون بُولُسَ هُوَ الوحيد الَّذِي استخدم الْكَلمة (ومع ذلك قا؛١بط ٢: ٥). وأكثر مِنَ نصف عدد المرات التي وردت فِيهَا هذه الْكَلمة نجدها في ١كو حيث اسْتخدمت الْكَلِمَةَ في نقاط رئيسية لِهَذه الرسالة (٢: ١٣- ٣: ١؛ ١٢: ١؛ ١٤: ١، ٣٧؛ ١٥: ٤٤- ٤٦). ولعل بُولُسَ كان يأخذ لغة خصومه ثم يعيد صياغتها، وهكذا كان يواجه التحدي لما يمكن أن يُوصف كغنوس أولي يُعبّر عَنْ رُوحَانية مُنشد الكمالية.

يستخدم بُولُسَ الْكَلمة بطرق ثلاث (أ) كصفة "شئ رُوحَي" وأيا كانت الموهبة *charisma* التي يُشارك فِيهَا بُولُسَ الرومانيين فإنها ستكون رُوحَية، "مِنَ الرُّوح" وَ تُعبّر عَنْ حَيَاةِ الرُّوحِ وقوته (رو ١: ١١). والنَّامُوسِ رُوحَي بمعنى أنه يستمد مِنَ الرُّوحِ (أي يعطى مِنَ خلال إعْلانإلَهِي أو وحي)، وكان يُقصد به أن يحقق لقاء مثمراً بين رُوحَ الله، ورُوحَ الإنْسَانِ (٧: ١٤). وجسد القِيَامَةِ رُوحَي مِنَ ناحية أنه يشمل الرُّوح (١كو ١٥: ٤٤، ٤٦). (والْجَسَدِ) الرُّوحَاني لا يَسْبَقْ الْجَسَدِ الطبيعي، بَلِ بالأحرى، (الْجَسَدِ) الرُّوحَاني يخلف الْجَسَدِ الطبيعي. وذلك يعنى بشكل ما إعادة خلق الطبيعي، وعَلَى ذلك فهو ليس بعد (← *psychē*، نفس، ٦٠٣٤). وفقاً لـ أف ١: ٣، البركات تُعد رُوحَية مِنَ ناحية أنها استُمرت مِنَ الرُّوح وتأخذ طبيعتها مِنَ الرُّوحِ (قا؛ أيضاً ٥: ١٩؛ كو ١: ٩؛ ٣: ١٦؛ ١بط ٢: ٥).

في ١كو ١٠: ٣-٤، تفُهم *pneumatikos* عَلَى أفضل وجه كمدراش به عناصر مجازية (قا؛ ٢كو ٣: ٧- ١٨؛ غل ٤: ٢٢-٣١). و"الصخرة" التي صاحبت الشعب في البرية في أسطورة يهودية فُسرت أنها ترمز إلى " الْمَسِيحِ" في حضوره مع شعبه، والمنّ والماء مِنَ الصخرة يجب أن يُفهم تصور مثل معجزات الإطعام المَسِيحِية. وفي هذه الحالة تُستخدم *pneumatikos* بمعنى موسّع بشكل طفيف، يكاد يكون "مجازياً" (قا؛ أيضاً ١بط ٢: ٥؛ رو ١١: ٨، حيث تُشير *pneumatikōs* إلى حقيقة رُوحَية، أو تحمل معنى رُوحَياً).

(ب) وكاسم مذكر، تعني شخصاً رُوحَياً. وكل مِنَ خصوم بُولُسَ، بَلِ وبُولُسَ نفسه يدعون أن بَعْضَ الْمَسِيحِيِنِ رُوحَيون، وآخرين ليسوا كذلك بمعنى أن الْبَعْضَ يسكن فيهم رُوحَ الله ويظهرون ذلك بأكثر مما هُوَ الحال بالنسبة لآخرين (١كو ٢: ١٣، ١٥؛ ٣: ١؛ ١٤: ٣٧؛ غل ٦: ١). غير أنه، في حين أن خصوم بُولُسَ يرون أن هذه الرُّوحَانية العالية تتسم بحكمة فائقة في الْكَلامِ واهتمام بالذات يُولّد الخلاف والشقاق، إلاّ أن بُولُسَ يرى أن الشخص الرُّوحَاني يتسم بالْمَحَبّةِ والاهتمام بالآخرين، وأنهم لا يعرفون الغرور والحسد، ولَهُم القدرة عَلَى التمييز بين ما هُوَ بدائع الْمَحَبّةِ، وما هُوَ شرعي فحَسْبَ، وما هُوَ مِنَ الله، وما هُوَ مُوحى به فحَسْبَ، وما هُوَ لصَالح المجتمع كلّه، وما هُوَ مِنَ أجل البنيان الشخصي فحَسْبَ (١كو ٢: ١٣-١٥؛ ١٤: ٣٧).

(جـ) وكاسم مُحايد، يعنى أشياء رُوحَية. وفي رو ١٥: ٢٧؛ ١كو ٩: ١١، [الأشياء] الرُّوحِية تشير إلى سلسلة كاملة مِنَ الأنشطة والمواقف والخبرات الخ، والتي تعتمد أساساً وتستمد مِنَ الرُّوح، وأنها تستمد مغزاها مِنَ الرُّوح عَلَى النقيض مِنَ الأشياء التي هىَ مادية فحَسْبَ، وإما أنها تشيرإلى تلك الأنشطة، والمواقف الخ، التي تُستمد مِنَ الطبيعة البشرية الخاطئة (← *sarx*، جسد، ٤٩٢٢) وتستمد مغزاها مما هُوَ مجرد مادى ودنيوى. و*pneumatika* في ١كو ١٢: ١؛ ١٤: ١ (وربما في ٢: ١٣) تُستخدم بمعنى أكثر تحديداً بالإشارة إلى المواهب الرُّوحِية، وهى تعادل تقريباً *charismata*. ومِنَ بين هاتين الْكَلمتين، يبدوا أن بُولُسَ كان يفضل الثانية (قا؛ رو ١: ١١؛ ١٢: ٦؛ ١كو ١: ٧). واستخدامه *pneumatika* في أف ٦: ١٢ في إشاراته إلى "أجناد الشر

"الرُوحِية" يؤكد أن *pneumatika* أكثر غموضاً مِنَ *charismata* في ذهن بُولُس، متبرر الطبيعة الغامضة "للأشياء الرُوحِية" التي جعلت مِنَ هَذَا التمييز أمراً ضرورياً (اكو ٢: ١٣- ١٥؛ ١٤: ٣٧).

٩. كلمات أخرى استُخدمت مع كَلِمَة رُوح. الاسم *pnoē*، ريح، يرد في وصف "ريح عاصفة" كظهور للرُوحِ القُدُسِ يوم الخمسين (أع ٢: ٢). وهذا ما يذكرنا بعبارة "رُوحَ الله يرف عَلَى وجه المِيَاهِ" (تك ١: ٢)، ربما تُشير إلى الريح العاصفة الشديدة التي كانت تسبق كلام الله إلى إيليَّا (امل ١٩: ١١). وفي كلا الحالتين كانت الريح الشديدة تسبق كلام الله "وَ *pnoē* في أع ١٧: ٢٥ تعني "نسمة حَيَاة" (قا؛ تك ٢: ٧) وذلك في القول بأن الله الَّذِي خلق العالم وكل ما فيه لا يسكن في هَيَاكل مصنوعة بالأيادي، "ولايُخدم بأيادى النَاس كأنه محتاج إلى شئ، إذ هُوَ يعطى الجَمِيعُ حَيَاة ونفساً وكل شئ".

(ب) يرد الفعل *pneō* في مثل البيوت التي تبُنى عَلَى الصخر وتلك التي تبُنِ عَلَى الرمل، وهذه إشارة إلى يوم الحساب (مت ٧: ٢٥، ٢٧)، كَمَا وردت في عبارة "ريح الجنوب" (لو ١٢: ٥٥)، وقصة الريح العظيمة (يو ٦: ١٨، قا؛ أع ٢٧: ٤٠)، وفي الأربع رياح التي كانت الملائكة مُمسكة بها (رؤ ٧: ١)، وفي وصف حركة الرُوحِ التي لا يستطيع البشر أن يعرفوها (يو ٣: ٨).

(جـ) *ekpneō*، تعني لفظ أنفاسه الأخيرة، أسلم الرُوحِ، مات (مر ١٥: ٣٧، ٣٩؛ لو ٢٣: ٤٦).

(د) *emptieō* تعني "ينفث" وقد استُخدمت في تعبير مجازي في تهديدات شاول بقتل تلاميذ الرّبّ (أع ٩: ١).

(هـ) استخدم *theopneustos*، بمعنى موحى به وذلك في ٢تي ٣: ١٦-١٧: "كُلُّ الكِتَابِ هُوَ مُوحىً بِهِ [*theopneustos*] مِنَ الله، وَنَافِعٌ لِلتَّعْلِيمِ وَالتَّوْبِيخِ، لِلتَّقْوِيمِ وَالتَّأْدِيبِ الَّذِي فِي الْبِرِّ". والصفة *theopneustos* لا تُشير إلى أي نوعية معينة مِنَ الوحي، مثل الكَلام المملى به مِنَ الله، بَلْ ولا تُشير إلى توقف ملكات كتبة الأسفار الإلَهيّة عَن استخدام ملكاتهم المعرفية. ومع ذلك فهي تشير إلى شئ يختلف عَن الإلْهام الشعري. والأسفار الكِتابية المقدسة تُعبّر عَن فكر الله، ولكنها تفعل ذلك بقصد إتمامه عملياً في الحَيَاة.

٤٤٦١ (*pneumatikos*، رُوحي) ← ٤٤٦٠.

٤٤٦٢ (*pneumatikōs*، رُوحياً) ← ٤٤٦٠.

٤٤٦٣ (*pneō*، ينفخ، تهب) ← ٤٤٦٠.

٤٤٦٤ (*pnigō*، يخنق، يأخذ بعنق) ← ٤٤٦٥.

٤٤٦٥ πνικτός، πνικτός (*pniktos*)، مخنوق (٤٤٦٥)؛ ἀποπνίγω (*apopnigō*)، يخنق (٦٧٨)؛ πνίγω (*pnigō*)، يخنق، يأخذ بعنق (٤٤٦٤)؛ συμπνίγω (*sympnigō*)، يزحم (٥٢٣١).

ث ق& ع. ق *pnigō*، والأفعال المتصلة بها تعني يخنق، أخذ بخنقه، تسبب في خنقه، يرهق، أمّا في المبنى للمجهول فتعني خنق، أمّا الصفة *pniktos*، مخنوق، يتّميز غضباً، تمّ غليه، والفئة التي تنتمى إليها هذه الكَلِمَة يندر وجودها في سب (اصم ١٦: ١٤-١٥؛ نا ٢: ١٢). أمّا *pniktos*، فلم ترد.

ع.ج في قصة الرجل الَّذِي تلبسه الشياطين في كورة الجدريين نجد أن قطيع الخنازير اختنق في البحر (مر ٥: ١٣؛ لو ٨: ٣٣). وفي مثل الزارع "خنق" الشوك البذار (مت ١٣: ٧؛ مر ٤: ٧؛ لو ٨: ٧). العبد الغير مُتسامح أمسك العبد زميلَهُ "وَأَخَذَ بِعُنُقِهِ" ليجبره عَلَى أن يُسدد لَهُ دينه (مت ١٨: ٢٨)، في حين أننا نقرأ في لوقا بصيغة المبالغة أن يَسُوعَ "زَحَمَتْهُ الْجُمُوعُ" ("كادت الجموع تستحقه").

٢. الصفة *pniktos*، مخنوق، لَهَا أهمية لاهوتية في أع ١٥: ٢٠، ٢٩؛ ٢١: ٢٥). والسياق يتضمن حكماً خاصاً بالطعام الَّذِي فرضه المَسِيحِيون اليَهُود عَلَى المَسِيحِيين الأمَميين، وهو أمر كان يرتبط بشكل وثيق بتحريم أكل الدم ويرجع هَذَا الأمر إلى (لا ١٧: ١٣-١٤؛ تث ١٢: ١٦، ٢٣). فيجب أن تُذبح الذبيحة بحيث "يسفك دمها" الَّذِي فيه حياتها. وإذا تمّ الذبح بطريقة أخرى يكون الحيوان الَّذِي ذبح قد "خنق"، والسبب في هَذَا المنع قد يكون مرده أن الوثنين كانوا في الغالب يذبحون الحيوانات عَنْ طريق قتلها خنقاً، ولاسيما في الذبائح التي يقدمونها في عبادتهم. ومِنَ المفترض أن هذه العادات قد مُنعت هنا.

٤٤٦٦ (*pnoē*، ريح، نَفَس) ← ٤٤٦٠.

٤٤٧٢ ποιέω، ποιέω (*poieō*)، يفعل، يعمل، يصنع (٤٤٧٢)؛ ποίησις (*poiēsis*)، عمل (٤٤٧٤)؛ ποίημα (*poiēma*)، ما يُفعل، عمل، خلق، مصنوع (٤٤٧٣)؛ ποιητής (*poiētēs*)، مِنَ يفعل شيئاً، صانع، فاعل (٤٤٧٥).

ث ق، ع ق ١. في ث ي، *poieō* التعبير الأساسي لكل نشاط، لكل مِنَ الآلِهَة وَ البشر. والكَلِمَة بالنسبة للآلِهَة قد تحمل معنى يخلق، أو يلد، أو يُحدث، أو يُعطى شكلاً. والعمل البشري وابتكاره يُمكن أن يشير إلى أي نوع مِنَ الأنشطة. أمّا الاسم *poiēsis*، فيعنى عملاً موجهاً وصناعة الأشياء، وتدّل *poiēma* عَلَى العمل الَّذِي تم صنعه وقد نفذه *poiētēs*، عامل، أو مؤلف (وكذلك شاعر).

٢. *poieō* يُمكن أن ترد في سب كفعل مستقل (مثل؛ خر ٣٠: ٢٥)، غير أنها تُستعمل في مرات كثيرة للمساعدة في صياغة فكر باسم محدد، مثل؛ "أنْ تَعْمَلُوا الْوَصِيَّةَ" (يش٢٢: ٥) أو القيام بعمل ما (خر ٢٠: ٩-١٠)، وفعل الخيرأو الشر (مز ٣٤: ١٤؛ إر ٢: ١٣)، يصنع صلحاً (إش ٢٧: ٥)، يصورون صنماً (٤٤: ٩؛ ٤٦: ٦).

(أ) بقدر تعلّق الأمر بعمل الله، فالعبرية تستخدم كُلّ مِنَ *ʿāśâ*، *bārā'* (والأخيرة يقتصر استعمالها عَلَى يهوه، خاصة الخلق). وكلا الكَلِمتين يمكن ترجمتهما بـ *poieō* خلق (مثل؛ تك٦: ٧)، عَلَى الرغم مِنَ أن كَلِمَة *poieō* (مثل؛ تك ٦: ٧) ولو أن *ktisis* ← *ktizō*، خلق، ٣٢٣٢) كثيراً ما تُستخدم *bārā'*. بيد أن يهوه يعمل أيضاً في التاريخ، ولاسيما بالنسبة لتوجيه مصير شعبه إسْرَائِيل. فهو يصنع العجائب (خر ١٥: ١١؛ يش ٣: ٥)، ويصنع الأيام (مز ١١٨: ٢٤)، ويفعل عظائم لا تحصى (أي ٥: ٩).

(ب) استعمال كَلِمَة *poieō* لأعمال البشر تتفرع إلى اتّجاهات كثيرة. ويمكن ببساطة أن تعني ما يعملَهُ شخص ما (مثل؛ صنع إبراهِيم وليمة تك ٢١: ٨؛ يصنع يَعْقُوبَ شَيْئاً للابان، ٣٠: ٣١)، لكنها تعني أيضاً إطاعة إرادة الله وشريعته (مثل؛ تث ٢٩: ٢٩= سب ٢٩: ٢٨؛ مز ٤٠: ٨؛ إش ٤٤: ٢٨) وكان اليهودى التقى يراعى في عملَهُ الجدية المطلوبة بالنسبة للأعمال الدينية أو الأخلاقية.

ع. ج ١. ترد *poieō* في ع. ج ٥٦٨ مرة، معظمها في الاناجيل. (أ) يُعيد ع. ج تأكيد تصريحات ع. ق عَنْ الله كخالق (مثل؛ مر ١٠: ٦؛ أع ٤: ٢٤؛ رؤ ١٤: ٧)، وكلِمَة *poiēma* (رو ١: ٢٠؛ أف ٢: ١٠) تعني مصنوعات الله في الخلق، والخليقة الجَدِيدَة. وتصريحات ع. ج المتعلقة بعمل الله في تاريخ الخلاص نجدها أيضاً هنا. ويتكلم كُتّاب ع. ج بشكل واثق عَنْ أعمال الله التاريخية العظيمة (مثل رو ٢: ٢١؛ اتس ٥: ٢٤؛ رؤ ٢١: ٥).

(ب) التعاملات الودودة لله أُعلنت فيما فعلَهُ، وصنعه يَسُوع (مثل؛ أع ٢: ٢٢). فمراراً وتكراً ما يبرز السؤال المتعلق بالهَدف الَّذِي يرمي إليه عملِ يَسُوع، وتبريره وأهميته. ولقد قام وبشكل كامل بعمل مشيئة الله والأعْمَالِ التي كُلِف بعملَها كائنَ (يو ٥: ١٩؛ ٦: ٣٨؛ ٨: ٥٣؛

١٠: ٣٧-٣٨). وطبقاً لـ أف ٢: ١٤-١٥، تضمنَ عمل يَسُوعَ "صناعة السلام" بين الله والبشر بموته عَلَى الصليب. يصف كاتب عب عمل يَسُوعَ الخلاصي باستخدامه كَلِمَةِ poieō. فقد "صَنَعَ بِنَفْسِهِ تَطْهِيراً لِخَطَايَانَا" (١: ٣)، وَ "فَعَلَ هَذَا مَرَّةً وَاحِدَةً، إِذْ قَدَّمَ نَفْسَهُ" (٧: ٢٧). وطبقاً لـ رؤ ١: ٦؛ ٣: ١٢فقد "جعل" المؤمِنين ملوكاً وكهنة ، وأعمدة في هيكل الله المسبقلي.

٢. (أ) وأعمال البشر الدنيوية الخالصة لم يُشدد عليه بشكل خاص في ع. ج، ولو أن poieō يمكن أن تُستخدم للأنشطة عديدة (مثل؛ مر ١١: ٣، ٥؛ يو ١٩: ١٢؛ أع ٩: ٣٩؛ يع ٤: ١٣).

(ب) والأكثر حسماً هُوَ تقييم أعمال البشر في نظر الله. وعمل الإِنْسَانِ لا يمكن أن يكون حيادياً عَلَى الأطلاق، فإما أن طاعة أو عصيان أمامه (١كو ١٠: ٣١). وهذا التوقع تمّ التعبير عنه مُشدّداً في أمثال يَسُوعَ (مثل؛ مت ٥: ٣٦؛ ٢٠: ١١-١٥؛ ٢١: ٣١؛ لو ١٢: ١٧- ١٨). وأعمال البشر خاضعة ليَسُوعَ باعتباره الرّبّ (قا؛ لو ٦: ٤٦؛ يو ٧: ١٧). وهى تكشف جدارتها حين تُعمل مع المساكين (مت ٢٥: ٤٠، ٤٥). وبسبب الأهمية الجوهرية لمثل هذه الأَعْمَالِ، يتكرر في إنجيل يَسُوعَ وكتابات الرسل المطالبة بوضع كَلِمَةِ اللهِ قيد الممارسة (مت ٧: ٢٤-٢٦؛ يو ١٤: ١٢؛ فل ٢١).

(جـ) والمحادثات في يو تُشدد عَلَى العمل الصَالِح القائم عَلَى المثال الَّذِي رسمه لنا الرّبّ (١٣: ١٥) والتي أصبحت ممكنة برُوحه. وبدون الْمَسِيح لا يقدر المؤمِنون أن يفعلوا شَيْئاً (١٥: ٥). ويتناول يو ٨: ٣٤-٤٤ الموقف المتناقض بين عمل الْخَطِيّة، وهو مِنَ الشَّيْطَانَ وليس مِنَ اللهِ وحقه. وفي١يو ٢: ٢٩ (قا؛ ٢: ١٧؛ ٣: ٧-١٠؛ ٥: ٢) يؤكد الكاتب عَلَى ضرورة الأَعْمَالِ الصَالِحة.

٣.(أ) بالنسبة لـ poiētēs، يطالبنا ع. ج أن نكون عاملين بالْكَلمة وبالنّامُوس (رو ٢: ١٣؛ يع ١: ٢٢، ٢٣، ٢٥). وأع ١٧: ٢٨ فقط هى التي تستخدم هَذَا الاسم بالمعنى العلماني اليوناني للشاعر.

(ب) ترد poiēsis فقط في يع ١: ٢٥. لمناقشة الكلمتين اليونانيتين لتلك المجموعة agathos، صالح، صلاح، خير، جيد، حسن، وَ poieō، agathos ← (١٩).

انظر أيضاً ergazomai، للعمل، يكون نشيطاً، يعمل، يقوم بـ (٢٢٣٧)؛ prassō، يصنع، ينجز، يفعل (٤٥٥٦).

٤٤٧٣ (poiēma، ما يُفعل، عمل، خلق، مصنوع) ← ٤٤٧٢.

٤٤٧٤ (poiēsis، عمل) ← ٤٤٧٢.

٤٤٧٥ (poiētēs، مِنَ يفعل شيئاً، صانع، فاعل) ← ٤٤٧٢.

٤٤٧٧ (poimainō، يرعى، يُجمّع) ← ٤٤٧٨.

٤٤٧٨ ποιμήν ποιμήν، (poimēn)، رَاعِي (٤٤٧٨)؛ ποίμνη، (poimnē)، رعيّة (٤٤٧٩)؛ ποίμνιον، (poimnion)، قطيع، رعيّة (٤٤٨٠)؛ ποιμαίνω، (poimainō)، يرعى، يُجمّع (٤٤٧٧)؛ ἀρχιποίμην، (archipoimēn)، رئيس الرعاة، الرّاعِي الرئيسي (٧٩٩).

ث ق& ع ق. (أ) poimēn، راعى القطيع، راعي، كثيرة الاستخدام بمعان مجازية: رئيس حاكم، قائد، بَلِ وحتى المُشرّع. وpoimaino تعني أن تكون رَاعِياً، يُدير، وبمعنى مجازي تعتنى بـ poimnē أو poimnion، القطيع، ولاسيما قطيعاً مِنَ الْخِرَافِ. ويلفت أفلاطون الأنتباه إلى الاستخدام الديني للكَلِمَةِ حين يُشبّه حكام مدن الدولة بالرعاه الَّذِينَ يعتنون بقطيعهم.

(ب) في الشرق الأدنى القديم، أصبحت كَلِمَةِ راعى في التاريخ المبكرَ لقباً شرفياً يُطلق عَلَى الآلهة، والحكام، سواء في قائمة الملوك السومرين أو في النصوص البابلية. ويبدو أن هذه العادة قد اتُبعت في كافة أرجاء العصر القديم. كما كان المصطلح الرعوي واسع الانتشار في كافة أرجاء العالم الْهليني.

٢. (أ) لقد كانت إِسْرَائِيلَ قبل أن تستقر في كنعان، جماعات عرقية متباينة تعتمد عَلَى التّرحال المستمر مع قطعانهم. وكان الآباء (قا؛ أيضاً أي) مِنَ البدو ممِنَ كانوا يمتلكون الْخِرَافِ والماعز إلى جانب الماشية. وكانوا يفضلون أن يقوم أفراد العائلة بمهمة الرّاعِي، غير أن البنات كنّ يقمِنَ بها في المِنْطقة المتاحة لمكان إقامتهن فقط (قا؛ خر ٢: ١٦). وكان يتوقع مِنَ الرعاة والعبيد الَّذِينَ يعملون معهم أن يتحلّوا بالحذر، والصبر، والأمانة في رعايتهم لقطعانهم. بيد أنه لم يكن مِنَ السهل في الصيف الجاف أو التربة الرديئة أن يعثروا عَلَى مراع جديدة حين تمرّ القطعان عبر مِنَاطق موحشة غير مطرقة، أو يوازنوا عَلَى نحو سليم بين فترات رعي الماشية، وسقيها، ووقت الراحة والسفر. وكان عَلَى الرّاعِي أن يعتنى بلا كلل بهذه الحيوانات (قا؛ حز ٣٤: ١- ٦). والاخلاص في العمل كان يظهر جلياً في نوبات حراسة القطيع ليلاً لحمايتها مِنَ الحيوانات المفترسة واللصوص. وبالنسبة لِهَذه الناحية؛ كان الرعاة المستأجرون كثيراً ما يخيبون رجاء مِنَ استخدموهم.

(ب) كَلِمَةِ poimnion في سب كانت تعني قطيعاً صغيراً مِنَ الماشية، ولاسيما مِنَ الغنم (قا؛ تك ٢٩: ٢- ٣؛ ٣٠: ٤٠). وفي أزمِنَة ع. ج كان مثل هَذَا القطيع يتكون مِنَ عدد يتراوح ما بين ٢٠- ٥٠٠ حيوان (لو ١٥: ٤، يُشير إلى ١٠٠ خروف). وكانت الْخِرَافِ والماعز تَرعى معاً، غير أنه كان يَتِمّ الفصل بينهما في المساء، لأن الماعز تقضي الليل وسط حظيرة صغيرة، أو في حظيرة مُسيّجة، حيث يكون المكان ميالاً للدفء (قا؛ مت ٢٥: ٣٢).

(جـ) وحتى بعد أن دخل بنو إِسْرَائِيلَ كنعان كانت لتربيبة المواشي دور بارز بجانب الزراعة كوسيلة لكسب الرزق. ومع ذلك فإن ذكرى حَيَاةِ البدو الرُحّل التي كان بنو إِسْرَائِيلِ يعيشونها قديماً قبل دخول كنعان، عاش الشعب كغرباء في الخيام، ما تزال هذه الذكرى ماثلة في أذهانهم، لأن أعمال الله في تاريخ الخلاص كانت مُرتبطة بها. وعَلَى ذلك لم يُعط اللاويون أيّة أرْضَ قابلة للزراعة، بَلِ ظلوا يعملون بالرعي (يش ٢١). أمّا شيعة الركابين فتمسكت بشدة في الأزمِنَة النبوية بأسلوب-الْحَيَاةُ الرعوية كنموذج لَهُم (ار٣٥).

٣. (أ) يهوه هُوَ الرّاعِي الوحيد لشعبه إِسْرَائِيلَ (قا؛ تك ٤٨: ١٥؛ ٤٩: ٢٤). وفي بَعْضَ المزامير والكتابات النبوية، تبرز إلى حد كبير فكرة التشبيه المجازي بالرّاعِي (مثل؛ مز ٢٣؛ ٧٨: ٥٢- ٥٣؛ ٨٠: ١؛ ٩٥: ٧؛ إش٤٠: ١٠-١١؛ ٤٩: ٩؛ إر ٢٣: ٢؛ ٣١: ١٠؛ حز ٣٤: ١١-١٢؛ مك ٤: ٦- ٧؛ ٧: ١٤). والاعتراف بأن يهوه كان رَاعِي إِسْرَائِيلَ أتت وليدة للاختبار الديني الحي للشعب، ومن ثمّ يجب التمييز بينه وبين أسلوب التملق الفاتر الَّذِي كان سائداً في الشرق الأدنى القديم. والذي كان مستخدماً في التضرع الديني، والتسبيح، والصلاة طلباً للمغفرة، ولكن في وقت التجربة والإحباط (مز ٧٣) عرفَ المُتعبدون أيضاً أنهم آمِنُون في رعاية الله، الرّاعِي الصَالِحِ الأمين. وفي الوقت نفسه، لم يكن غائباً عَنَ المشهد الاعتراف بسيادة اللّه غير المحدودة عَلَى قطيعه. بَلِ بالأحرى لقد تعايش هَذَا في توتر مبتكر مع الشعور الغامر بمحبة الله التلقائية.

(ب) الشعب هُوَ قطيع يهوه (قا؛ مز ٧٩: ١٣؛ ٩٥: ٧؛ ١٠٠: ٣؛ إش ٤٠: ١١؛ إر ١٣: ١٧؛ حز ٣٤: ٣١؛ مي ٧: ١٤؛ زك ١٠: ٣). وباعتبار إِسْرَائِيل شعب اللهِ المختار، فلم تطبق التشبيه المجازي "قطيع الرّبّ" إلاّ عَلَى الإِسْرَائِيلِيين. إنّ سي ١٨: ١٣ هُوَ الحالة الوحيدة للإستعارة المُطبّقة بشكل تام عَلَى جَمِيعُ الشعوب التي ستتجمع في نهاية الزمان كلّها معاً في قطيع وَاحِدّ.

طُبِّقَ التشبيه بالرَّاعِي عَلَى جَمِيعُ قادة إِسْرَائِيلَ (مثل؛ دَاوُدَ في ٢صم ٥: ٢؛ ١أخ ١١: ٢؛ مز ٧٨: ٧١-٧٢). غير أنهم عَلَى وجه العموم، وعَلَى الرغم مِنَ أمانة اللهِ، إلاّ أنهم فشلوا كرعاة. لقد شجب الأَنْبِيَاءَ الرعاة السياسيين والعسكريين بعبارات سلبية لا رِيب فِيهَا، ولقد فشل هؤلاء جَمِيعًا بسبب غطرستهم وتمردهم عَلَى اللهِ (قا؛ إش ٥٦: ١١؛ إر ٢: ٨؛ ٣: ١٥؛ ١٠: ٢١؛ ٢٢: ٢٢؛ ٢٣: ١-٥؛ ٢٥: ٣٤ = سب ٣٢: ٣٤؛ ٥٠: ٦= سب ٢٧: ٦؛ حز ٣٤: ٢-١٠؛ زك ١٠: ٣؛ ١١: ٥-٦).

في إش ٤٤: ٢٨ يقول اللهُ عَنْ كورش مَلِكُ فارس "رَاعِيّ". وبِحَسَبَ مشيئة الله، كان مهتماً برعاية العائدين مِنَ السبي، وإعادة بناء أورُشَلِيمَ والهَيْكل. وبطريقة مغايرة ماجاء في إر ٢٥: ٣٤-٣٨، ما هُوَ إلاّ تهديد لرعاة البلاد الأجنبية ورعاتها بالدَّيْنُونَةِ والدمار (قا؛ نا ٣: ١٨).

٤. حين استفحلت الكارثة القومية، ظهر لقب الرَّاعِي عَلَى حين غُرَّة كلقب للمسيا الَّذِي مِنَ نسل دَاوُدَ والذي كانوا ينتظرونه. والإشارات في البداية إلى "رعاة" (صيغة جمع، غير أن هذه النبوات كانت تُشير إلى شخص رَاعٍ وَاحِدٌ (أر ٣: ١٥؛ ٢٣: ٤؛ حز ٣٤: ٢٣؛ ٣٧: ٢٤). وشخصية هَذَا الحاكم المسياني المستقبلي ظلّت غامضة. والرَّاعِي، الَّذِي وُصف بأنه المسيا أو دَاوُدَ، تم التأكيد عليه بصفة خاصة في أزمنة مابعد السبي في زك ١٣: ٧ (قا؛ ١٢: ١٠).

٥. في اليهودية في فترة ما بين العهدين، وضعوا فروقاً بين الرعاة. وبعد السبي حثّ المعلمون اليَهُود الفريسيون عَلَى الحط، وإلي درجة كبيرة، بعمل الرَّاعِي في اليهودية الفلسطينية- وطبقاً لكتاباتهم، فَإِنَّهُ في أوقات الأجور المنخفضة، كان الرعاة يُتهمون بالخيانة. وكان رجال الدين يمتنعون مِنَ شراء الصوف، واللبن واللحوم مِنهم. ومع ذلك، كان المُشرف في جماعة قمران يعمل كَمَا يعمل الرَّاعِي مع الخِرَافِ (وثص ١٣: ٧-٩).

ع. ج ١. ترد *poimēn* في ع. ج ١٨مرة، وترد كُلّ مِنَ *poimnē* وَ *poimnion* ٥مرات، و*poimainō* ١١مرة وكان معاصرو يَسُوعَ يحتقرون الرعاة، غير أن ع. ج لم يشر إلى هَذَا بَلِ بالأحرى، وُصف إخلاص الرَّاعِي لواجبه في أروع صورة (قا؛ لو ١٥: ٤- ٦؛ يو ١٠: ٣- ٤؛ قا؛ أيضاً مت ١٨: ١٢-١٤). وقد استخدم يَسُوعَ التشبيه المجازي لتمجيد محبة اللهِ للخطاه، وليعلن معارضته لإدانة الفَرِّيسِيِّينَ لَهُم (قا؛ لو ١٥: ٤- ٦)- وفي لو ٢: ٨- ٢٠ فقط، نرى للرعاة دوراً فعلياً في ع. ج، أمّا في أي موضع آخَرَ فإنهم لا يظهرون إلاّ في الأمثال والتشبيهات المجازية البلاغية.

٢. وفي مثل الخروف الضال الَّذِي ورد في الأناجيل الازائيّة يتحدث عَنْ اللهِ كراعٍ (مت ١٨: ١٢- ١٤؛ لو ١٥: ٤- ٧). وفرح الرَّاعِي بعثورة عَلَى خروف ضال بعد بحث مُضنِ، شُبّه بفرح الله بخاطئ وَاحِدٌ يتوب بالتباين مع تسعة وتسعين شخصاً مِنَ المفترض أنهم أناس أبرار. وفي موضع آخَرَ نجد أن يَسُوعَ هُوَ الرَّاعِي المسياني الموعود به في ع. ق، وقد تمت الإشارة إليه بثلاث طرق.

(أ) بدأ يَسُوعَ يقوم بدوره المسياني بجَمِيعُ خراف بَيْتِ إِسْرَائِيلَ الضالة (مت ٩: ٣٦؛ ١٠: ٦؛ ١٥: ٢٤؛ قا؛ لو ١٩: ١٠ مع حز ٣٤: ١٥). وهذا ما يؤذن ببزوغ فجر حقبة الخلاص التي تحدث عنها الأنْبِيَاءَ. ويَسُوعَ هُوَ مَلِكُ إِسْرَائِيل الَّذِي وعد به في مي ٥: ٣-٥، الَّذِي يجمع القطيع الَّذِي لاراعي لَهُ (قا؛ مت ٢: ٦؛ ٩: ٣٦؛ مر ٦: ٣٤ مع حز ٣٤: ٥). ولكن هَذَا لا يعني تخليه عَنْ الأمَمِ، لأنه أيضاً رَاعِي الجَمِيعُ (قا؛ يو ١٠: ١٦).

(ب) لكن يَسُوعَ يجب أن يموت أولاً مِنَ أجل قطيعه ثم يقوم ثانية (مت ٢٦: ٣١- ٣٢؛ مر ١٤: ٢٧- ٢٨). ولقد اقتبس يَسُوعَ ما جاء في زك ١٣: ٧ وقال إنه الرَّاعِي المنتظر الَّذِي توقعه ع. ق، الرَّاعِي الَّذِي يعلن بموته النيابي افتتاح زمِنَ الخلاص (قا؛ أيضاً إش ٥٣).

(جـ) حقبة الخلاص التي يتجمع خلالَهَا القطيع، شعب اللهُ، تَحْتَ رعاية الرَّاعِي الصَالِح تصل إلى ذروتها يوم الدَّيْنُونَةِ. وحين تتجمع كُلّ الأمَمِ حول عَرْشِه المَجيد، سيقوم يَسُوعَ بفصل الخِرَافِ عَنْ الجداء (← *probaton*، خراف، ٤٥٨٥). وسيجلس عَلَى كرسي الدَّيْنُونَةِ، وهو حدث سينهي حقبة إرسالية العالم، والتى فِيهَا، مِنْذ موته وقيامته دُعي قطيعه لكي يتجمع معاً مِنَ كُلّ الشعوب (مت ٢٥: ٣٢).

٣. (أ) والرَّاعِي الصَالِح في يو ١٠: ١-٣٠ جاء عَلَى النقيض مِنَ اللصوص والغرباء. ذلك أن الرَّاعِي يدخل مِنَ الباب، وخِرَافُهُ تعرفه، وتتبعه بإرادتها. وعَلَى نمط الأسلوب اليوحناوي تم شرح هذه العلاقة الفريدة بين الرَّاعِي وقطيعه- وهِيَ علاقة تم التعبير عنها بتشبيهات مجازية أخرى (مثل؛ الكرمة والأغصان في يو ١٥).

وهذه العلاقة أصبحت مُمكنة نتيجة أن الرَّاعِي وضع نفسه بإرادته وحده، وهذا إسهام يوحنا الخاص في يو ١٠ في موضوع يَسُوعَ الرَّاعِي الصَالِح (خاصة ١٠: ١٧- ١٨). والرَّاعِي الأجير لا يفعل هذا، لأنه يَهْرُبُ عند الخطر. والعلاقة بـ ع. ق واضحة جلية (قا؛ حز ٣٤). ومعظم الدارسين يفهمون أقوال يَسُوعَ عَلَى ضوء خلفيتها في ع. ق.

(ب) وكما أن الرَّاعِي يمثل ربهم (← *kyrios*، ٣٢٦١)، كذلك القطيع *poimnē*، يو١٠: ١٦)، والمجموع الكُلّي للخراف يرمز إلى شعبه. وهذه مِنَ بين التشبيهات البلاغية الرائعة العديدة التي استخدمها يوحنا في إنجيلَهُ ليشير بها لِلْكَنِيسَةُ. فالمَسِيح المقام يجمع قطيعه مثل "الرَّاعِي الصَالِح" (١٠: ١٠-١١). وخِرَافُهُ تَعرفه كَمَا يعرفها هُوَ، ولا يستطيع احد أن يَخطفها مِنَ يده (١٠: ٢٧- ٢٨) ويجمع يَسُوعَ جَمِيعُ اتباعه مِنَ فيهم الأمَمِيون، ويجعل مِنهم قطيعاً وَاحِدًا (١٠: ١٦).

٤. في حديث بُولُسَ إلى الشُيُوخ في أفسس، جمع *poimainō* وَ *poimnion* مع *ekklēsia* (أع ٢٠: ٢٨). ومع ذلك، فَإِنَّهُ استخدم موضوع الرَّاعِي في رسائلَهُ مرتين فقط ؛ في ١كو ٩: ٧ حيث شبّه مطالبة الكَنِيسَةُ بمساعدته بمطالبة الرَّاعِي بنصيب مِنَ إنتاج قطيعه، وفي أف ٤: ١١، حيث يُشير إلى رعاة كنائس معينين بكَلِمَةُ "رُعَاةً" (انظر أدناه).

ومع ذلك، يعود بطرس بفكره إلى التشبيه البلاغي بالرَّاعِي وقطيعه (١بط ٢: ٢٥). يَسُوعَ هُوَ رَاعِي النفوس وأسقفها. وفي وقت لاحق نصح بطرس الشُيُوخ بأن يرعوا قطيع [*poimainō*] الله، أي لا كمِنَ يسعون للسيادة عَلَى الجماعة المَسِيحِية، بَل ليكونوا قدوة لخدمته، حَتَّى يمكنهم أن ينجحوا في الاختبار حين يظهر يَسُوعَ رئيس الرعاة [*archipoimēn*] (٥: ٤-٣). في عب ١٣: ٢٠ يَسُوعَ هُوَ "رَاعِيَ الخِرَافِ العَظِيمَ"، والذي بحَسَبَ موضوع الرسالة يسمو عَلَى كل الأمثلة الأولية بِمِنَ فيهم موسى نفسه. وطبقاً لـ رؤ ٧: ١٧ فإن الخروف (*arnion*، والخِرَافِ ← *amnos*، ٣٠٣) سيكون رَاعِي قطيعه، وسوف تتبعه الخِرَافِ وهى في سعادة (قا؛ ١٤: ٤).

٥. في قائمة قادة الكَنِيسَةُ في أف٤: ١١، نجد الكَلِمَات "رعاة *poimēn*، ومُعَلِّمِينَ (*didaskalos*)←، *didaskalia*، تَعْلِيمَ ١٤٣٦). وبالنظر إلى أن "رَاعِي" لم تكن لقباً رسمياً بعد، فإن التأكيد هنا جاء عَلَى الوظيفة وليس عَلَى اللقب. ومِنَ واجب الرعاه أن يهتموا بالحالة الرُوحِية للقطيع (يو ٢١: ١٥- ١٧؛ أع ٢٠: ٢٨؛ ١بط ٥: ٢- ٤) وكذلك طلب التائه والضال (قا؛ مت ١٢: ٣٠؛ ١٨: ١٢-١٤؛ لو ١١: ٢٣). والقادة في مثل هذه الحالات يجب أن يثبتوا جدارتهم كقدوة يقتدى بها القطيع. وهذه هى خلفية تعيين بطرس لوظيفة رعوية بمعرفة المَسِيح المقام "ارْعَ [*poimainō*] غَنَمِي" (يو ٢١: ١٦) وهِيَ فقرة تُوحى بأنه أعطيت لبطرس مسؤلية خاصة تجاه القطيع كلَهُ، أي الكَنِيسَةُ كلَهَا.

انظر أيضاً *amnos*، حملٌ (٣٠٣)؛ *probaton*، خروف، شاة، حمل (٤٥٨٥).

٤٤٧٩ (*poimnē*، (رعيّة) ← ٤٤٧٨.

٤٤٨٠ (*poimnion*، قطيع، رعيّة) ← ٤٤٧٨.

٤٤٨٢ (*polemeō*، يحارب، يشن حرباً) ← ٤٤٨٣.

٤٤٨٣ πόλεμος، πόλεμος (*polemos*)، حرب، معركة، نزال، نزاع، شجار(٤٤٨٣)؛ πολεμέω (*polemeō*)، يحارب، يشن حرباً (٤٤٨٢)؛ στράτεια (*strateia*)، حملة عسكرية، يقود حملة (٥١٢٧)؛ στράτευμα (*strateuma*)، جيش، جُند، عسكر (٥١٢٨)؛ στρατεύομαι (*strateuomai*)، يعمل كجندي، يتجنّد، مُحارب (٥١٢٩)؛ στρατηγός (*stratēgos*)، قائد جُند، والي، قائد جُند الهيكل (٥١٣٠)؛ στρατιά (*stratia*)، جيش (٥١٣١)؛ στρατιώτης (*stratiōtēs*)، جندي (٥٧٣٢)؛ στρατολογέω (*stratologeō*)، يجمع جيشاً، يُجنّد جنوداً (٥١٣٣)؛ στρατόπεδον (*stratopedon*)، مُعسكر، جيش (٥١٣٦)؛ ἑκατοντάρχης (*hekatontarchēs*)، قائد روماني، قائد مئة (١٦٧٢)؛ κεντυρίων (*kentyriōn*)، قائد مئة (٣٠٣٥)؛ μάχαιρα (*machaira*)، سيف (٣٤٧٩)؛ μάχη (*machē*)، معركة، قتال، نزال، خصومة، نزاع (٣٤٨٠)؛ μάχομαι (*machomai*)، يُحارب، يتشاجر، يتنازع (٣٤٨١)؛ Ἁρμαγεδών (*Harmagedōn*)، هَرْمَجَدُّونَ (٧٦٢)؛ Γώγ (*Gōg*)، جوج (١٢٢٣)؛ Μαγώγ (*Magōg*)، ماجوج (٣٤٠٨)؛ ὅπλον (*hoplon*)، سلاح (٣٩٦٠)؛ ὁπλίζω (*hoplizō*)، يتسلّح (٣٩٥٩)؛ πανοπλία (*panoplia*)، سلاح كامل، درع (٤١١٠)؛ θώραξ (*thōrax*)، درع الصدر، تُرس (٢٦٠٦)؛ θυρεός (*thyreos*)، ترس، درع (٢٥٩٩)؛ περικεφαλαία (*perikephalaia*)، خوذة (٤٣٣٠)؛ βέλος (*belos*)، سهم، نبلة (١٠١٨)؛ ῥομφαία (*rhomphaia*)، سيف كبير، سيف عريض (٤٨٥٥)؛ παρεμβολή (*parembolē*)، معسكر حصين، ثكنات، جيش في وضعية قتال، خط المعركة [النار] (٤٢١٣)؛ παρεμβάλλω (*paremballō*)، يُحيط بمترسة (٤٢١٢).

ث ق، ع ق. لاحظ أن التعاريف اليونانية القديمة ذُكرت في القسم الخاص بـ ع. ج.

١. تشهد أعمال هوميروس بالعلاقة الوطيدة بين الحرب، وحكم الآلهة في العالم القديم ولو أن هناك سؤالاً مطروحاً مِنَ ناحية ما إذا كان بوسعنا أن نتحدث عَنْ آلهة الحرب، وإنها لحقيقية أن هيسيود ذكر كيف أن أثينا كانت تفرح بالحروب والمعارك، غير أن "آرس"، والذي كان يُطلق عليه إلَهُ الحرب، لم يُرفع إلى منزلة إلَهُ أوليمبي. وبجانب تمجيد البطولة في الحرب مُقتَ قلة الوفاء الذي يُسبب الحرب نتيجة خرق معاهدة ما. وكان السلام أكثر إجلالاً مِنَ الحرب، لاحظ كيف فُرض السلام الروماني العظيم مِنَ قبل أوغسطس والذي أدى إلى عبادة الإمبراطور.

٢. وكانت الحرب أمراً عادياً في ع. ق. وإسْرَائِيلَ شأنها في ذلك شأن الأمَم المحيطة بها، شهدت فترات مِنَ السلام الحَقيقي، وع. ق عامر بقصص الحروب بدءاً مِنَ تك ١٤ إلى ٢مل ٢٥. والاهتمام اللاهوتي الرئيسي لـ ع. ق يتمركز عَلَى دور الله في الحرب. وأسفار تث؛ وَ يش؛ وَ قض؛ وَ صم، تصف الرّبّ بأنه "الرّبّ رجل الحرب" (قا؛ خر ١٥) حيث كان يأخذ المبادرة ويصدر لشعبه التَعْليمَات المتعلقة بكيفية الاشتراك فيما كان يُطلق عليه "حرباً مقدسةً". كان عليهم أن يعدوا أنفسهم بنفس الطَريقَة التي كانوا يعدون بها أنفسهم للعبادة، وكان عليهم إلاّ يأخذوا غنائم أو أسرى. وبالنسبة لدور الرّبّ في الحرب، لاحظ العبارة الشائعة الاستعمال في خر وهِيَ: "بِيَدٍ شَدِيدَةٍ وَبِذِرَاعٍ مَمْدُودَةٍ" (مثل؛ تث ٥: ١٥؛ ١مل ٨: ٤٢؛ مز ١٣٦: ١٢).

وتوقفت ممارسة الحرب المقدسة إبان حكم دَاوُدَ. ومع تدعيم الدولة، وترسيخ سلطة الملك، تغيرت الحرب لتكون بالأكثر حرباً دفاعية بدلاً مِنَ أن تكون حرباً هجومية في أرْضَ الميعاد. وفيما أن ممارسة الحرب المقدسة قد تغيرت إلاّ أن الأفكار التي كانت تدعمها ظلت باقية. والنظر إلى الله باعتباره الرّبّ رجل الحرب (قا؛ مز ٢٤: ٨) تواصل في لقب "رَبُّ الجنود". كان الرّبّ قائد كُل القوى الخارقة للطبيعة، كَمَا كان قائداً لجيوش إسْرَائِيلَ.

لقد كان الأنْبِيَاءَ يُستشارون قبل الانخراط في المعارك (قا؛ ١مل ٢٠؛ ٢٢). كَمَا كانوا، يتحدثون أيضاً عَنْ سيطرة الرّبّ عَلَى سياسات العالم. وكان الله يحكم الأمَم بواسطة الحروب التي كان يسيطر عليها ويستخدمها (مثل؛ إش ١٣- ٢٣؛ إر ٤٦-٥١؛ حز ٢٥-٣٢؛ عا ١-٢). وكان الأنْبِيَاءَ يعترضون عَلَى حق إسْرَائِيلَ في مواصلة ما كانوا يطلقون عليه "حالة الحرب المقدسة" بَلْ إنهم أعلنوا أن الرّبّ "رجل الحرب" سيشن المعارك ضِدّ إسْرَائِيلَ ويهزمها (قا؛ عا ٢: ٦-١٦).

بيد أن علاقة إسْرَائِيلَ بالحرب تغيرت بعد الرجوع مِنَ السبي. وباستثناء فترة استقلال الحشمونيين الوجيزة بعد سنة ١٦٥ ق. م، والثورات ضد الحكم الروماني سنة ٧٠ وَ ١٣٢ م، لم تكن هناك أية مناسبة للقيام بأعمال عسكرية. غير أن أيديولوجية "الله الملك والمُحارب لم تنته. والرّبّ يسيطر عَلَى القوات السماوية، ويفرض ويتحكم في مجرى التاريخ. ومع ظهور التفكير الرؤيوي رجع مفهوم الحرب المقدسة والله رجل الحرب إلى ما كان عليه، حيث كان يصف انتصار الله عَلَى جَمِيعُ أعدائه نيابة عَنْ شعبه.

لعب الفكر اللاهوتي للحرب دوراً كبيراً في جماعة قمران، وهذا ما أثبتته لفيفة الحرب، وهي عمل يستلهم أفكاره مِنَ دا ١١: ٤٠- ١٢: ٣)، ويصف المعركة الأخروية بين "أبناء النور " (جماعة قمران) وَ "أبناء الظلام، جيش الشّيْطَانَ" (نظح ١٥: ١). وكان الجانبان متعادلين في القوة، لكن، مع تدخل الله قهر الأشرار.

ع. ج ١. تعني *polemos* حرب، معركة، شجار، نزاع، نزال مجازي. (أ) وقد تساند معركة واحدة في رؤ ٩: ٧، ٩؛ ١٢: ٧؛ ١٦: ١٤؛ ٢٠: ٨. في ١كو ١٤: ٨ يسأل بُولُسَ: "فَإِنَّهُ إِنْ أَعْطَى الْبُوقُ أَيْضاً صَوْتاً غَيْرَ وَاضِحٍ فَمَنْ يَتَهَيَّأُ لِلْقِتَالِ؟". وسياق الْكَلاَم يتناول مناقشة موضوع التكلم بالألسنة (قا؛ ١٤: ٦)، وهو يستخدم هَذَا التوضيح وغيره ليصف الغموض، وعدم قيمته عملياً للسامع لأنه لا يفهم ما يَسْمَعُ. والتكلم بألسنة لا فائدة مِنْه في حالة عدم وجود مترجم (قا؛ ١٤: ١١-١٢، ٢٣- ٢٤، ٢٧- ٢٨).

(ب) عب ١١: ٣٤ تشير إلى أحداث عسكرية هامة في التاريخ الإسْرَائِيلَي حيث تصف أشخاص أصبحوا بالإِيمَانِ "صاروا أشداء في الحرب هزموا جيوش غرباء ← ١- سيلحماه (ملحمة) مخطوطة عَنْ الحرب (مثل؛ يشوع في يش٦: ١-٢٧، جدعون في قض٦: ١٥-٧: ٢٥). والنصر في المحصلة النهائية كان مِنَ عمل الرّبّ (١صم١٤: ٦)، وكانت الحرب لَهُ (٢ أخ ٢٠: ١٥). وكان بوسع رجل وَاحِدٌ أن يطرد ألفاً ويجبرهم عَلَى الْهَرب، وكان بوسع رجلين أن يطردا عشرة آلاف (تث٣٢: ٣٠، يش٢٣: ١٠).

(ج) وفي حديثه الأخروي، تنبأ يَسُوعَ بحروب وأخبارحروب (مت ٢٤: ٦)، وهذه تسبَقَ الدَيْنُونَةِ الأخيرة. ويأتي هَذَا الموضوع أيضاً في رؤ حيث شُنت الحرب عَلَى القديسين (١١: ٧؛ ١٢: ١٧؛ ١٣: ٧). ويذكر رؤ معركة هرمجدون كسمة مِنَ سمات المعركة النهائية (١٦: ١٦) وهي ترجمة صوتية للعبرية *Har Magedōn*، ومعناها جبال مجدون (قا؛ زك ١٢: ١١؛ ١٤: ٢). وتجمع الملوك هنا يأتي مماثلاً لـ

حز ٣٨- ٣٩ إشارتها إلى جوج وماجوج (قا؛ رؤ ٢٠: ٧- ١٠) حيث نجد أن جوج رئيس ماجوج. ويستخدم الكتبة الرؤيويون اليَهود كَلِمَةِ "جوج" بصفة عامة للإشارة إلى الأمَمِ الَّذِينَ يتحدون في هجوم عَلَى إسْرَائِيلَ. غير أن ناراً مِنَ السَّمَاءِ ستدمر أعداء شعب الله، وسوف يُطرح الشَّيْطَانَ في بحيرة النار مع الوحش والنبي الكذاب.

(د) تُستخدم *polemos* مجازياً بمعنى حروب وخصومات، وذلك في يع ٤: ١ "مِنَ أين الحروب [*polemos*]، والخصومات [*machē*] بينناء، اليست ... مِنَ لذاتكم المحاربة [*strateuomai*] في أعضائكم".

٢. (أ) الفعل المشتق *polemeō* معناه يحارب، يشن حرباً (رؤ ٢: ١٦؛ ١٢: ٧؛ ١٣: ٤؛ ١٧: ١٤؛ ١٩: ١١). وهذه الفقرات بها معان إضافية رمزية قوية، والمفعول امّا أن يكون خصوم الْكَنِيسَةَ، أو المؤمنين، رُوحَ الْمَسِيحِ أو الْمَسِيحِ الَّذِي ارتفع إلى المجد، وكَلِمَةِ *machomai* استخدمت بالمعنى الحرفي للقتال (بين شخصين، في أع ٧: ٢٦ (قا؛ خر ٢: ١١-١٥؛ وكَلِمَةِ *theomachos* تعني الشخص الَّذِي يحارب ضِدّ الله (أع ٥: ٣٩).

(ب) تستخدم *polemeō* في المنازعات بين الْمَسِيحِيين في يع ٤: ٢، كذلك استُخدمت *machomai* أيضاً بتعبير مجازي في هذه الآية (رج أيضاً يو ٦: ٥٢).

٣. *strateia* تعني حملة عسكرية، عَلَى الرغم مِنَ أنها في ٢كو ١٠: ٤ جاءت بمعنى حرب: "إِذْ أَسْلِحَةُ [*hoplon*] مُحَارَبَتِنَا [حرفياً؛ حملتنا العسكرية *strateia*] لَيْسَتْ جَسَدِيَّةً، بَلْ قَادِرَةٌ بِاللهِ عَلَى هَدْمِ حُصُونٍ". والمشهد هنا يصور لنا آلة حصار تهاجم موقعاً حصيناً. ومِنَ الجلي أن خصوم بُولُسَ اتهموه بالعمل بأسلوب دنيوي (قا؛ ١: ١٧) في حين أنهم كانوا "هم رُوحَيين" (قا؛ ١كو ١: ٣). وقد قلب بُولُسَ الأوضاع عَلَى خصومه، مشيراً إلى أن الرُوحانية الزائفة تُعد عقبة أمام معرفة الله.

والفعل المشتق *strateuomai*، يقوم بخدمة عسكرية، يخدم كجندي، ورد في ٢كو ١٠: ٣. وكل مِنَ الاسم *strateai* والفعل يردان ثانية في ١تي ١: ١٨، حيث يُحثّ تيموثوس عَلَى أن يحارب المحاربة الحسنة. ولعل الرّبّ هنا هُوَ "القائد العام".

٤. بالإضافة لـ ٢كو ١٠: ٤، ترد *hoplon* سلاح أيضاً في رو ١٣: ١٢: "قَدْ تَنَاهَى اللَّيْلُ وَتَقَارَبَ النَّهَارُ فَلْنَخْلَعْ أَعْمَالَ الظُّلْمَةِ وَنَلْبَسْ أَسْلِحَةَ *hoplon* النُّورِ". وهذا التشبيه المجازي المزدوج، يأخذ فكرتين توأم بأن السلاح يُلبس بالنهار، أثناء القتال في المعارك، مشيراً إلى أنه عَلَى الْمَسِيحِي أن يشن الهُجوم، وأن عليه أيضاً أن يلبس السلاح المناسب للنور، عَلَى النقيض مِنَ الظلمة. وفي ٢كو ٦: ٧، يتحدث بُولُسَ عَنْ سِلاَحِ *hoplon* الْبِرِّ" في سياق مناقشة الفضائل والمواقف الْمَسِيحِية في مواجهة المحن. واستُخدمت كَلِمَةِ *hoplon* بمعنى مجازي للأسلحة في يو ١٨: ٣؛ رو ٦: ١٣ تعني أداة.

والفعل المشتق *hoplizō* استُخدم في ١بط ٤: ١ "فَإِذْ قَدْ تَأَلَّمَ الْمَسِيحُ لأَجْلِنَا بِالْجَسَدِ، تَسَلَّحُوا أَنْتُمْ أَيْضاً بِهذِهِ النِّيَّةِ". وعَلَى الْمَسِيحِيين أن يتبعوا الْمَسِيحِ الَّذِي مات ثم أقيم وصعد إلى السَّمَاءِ (٣: ١٨-٢٢). ونحن ننتمي لِلْمَسِيحِ، مِنَ ثم نتبع أسلوباً في الْحَيَاةِ يختلف عَنْ أسلوب حَيَاةِ الأشرار العامرة بِالْخَطَايَا (قا؛ ٣: ١٣-١٧؛ ٤: ٢-٧).

٥. (أ) في ١كو ٩: ٧، يطرح بُولُسَ سؤالاً بيانياً: "مَنْ تَجَنَّدَ *strateuomai* قَطُّ بِنَفَقَةِ نَفْسِهِ؟" ومع تشبيهات أخرى يوضح بُولُسَ الخدام الْمَسِيحِيين لَهُم الْحَقّ في أن تعولَهُم الْكَنِيسَةَ. وفي ٢تي ٢: ٣- ٤، يرد نفس التشبيه المجازي في نصيحة تدعوا إلى أن يكون الاخلاص مِنَ كُلِّ الْقَلْبِ: "فَاشْتَرِكْ أَنْتَ فِي احْتِمَالِ الْمَشَقَّاتِ كَجُنْدِيٍّ *stratiotēs* صَالِحٍ لِيَسُوعَ الْمَسِيحِ. لَيْسَ أَحَدٌ وَهُوَ يَتَجَنَّدُ *strateuomai* يَرْتَبِكُ بِأَعْمَالِ الْحَيَاةِ لِكَيْ يُرْضِيَ مَنْ جَنَّدَهُ *stratologeō*". والفعل *strateuomai* يُستخدم بالنسبة لِلْمَسِيحِي الَّذِي يحارب ضِدّ "الشَّهَوَاتِ الْجَسَدِيَّةِ الَّتِي تُحَارِبُ *strateuomai* النَّفْسَ" (١بط ٢: ١١).

(ب) وفي مواضع أخرى تَأْتِي *stratiōtēs* بالمعنى الحرفي "جنود رومانيون" (مثل؛ مت ٨: ٩؛ ٢٧: ٢٧؛ ٢٨: ١٢؛ أع ١٠: ٧). وكَلِمَةِ *strateuma* تعني جيشاً (رؤ ١٩: ١٤، ١٩)، عسكر (أع ٢٣: ١٠، ٢٧)، جنود (مت ٢٢: ٧؛ ٢٣: ١١؛ رؤ ٩: ١٦). وتستخدم *stratēgos* بمعنى الحكام أو الولاة في مستعمرة فيلبي الرومانية (مثل؛ ١٦: ٢٠، ٢٢) وقواد جُند الْهَيْكَل (لو ٢٢: ٤، ٥٢، أع ٤: ١؛ ٥: ٢٤). وَ *stratia* معناها جُند، واستخدمت في عبارة "جُنْدَ السَّمَاءِ" التي كان يعبدها الوثنيون (أع ٧: ٤٢). وكَلِمَةِ *stratopedon* معناها الحرفي معسكر ثمّ قوات الجيش (لو ٢١: ٢٠).

٦. قائد المئة الروماني (وهو ضابط مسئول عن مائة جندي)، يبدو عَلَى وجه العموم في صورة إيجابية في ع. ج. وقد استُخدمت كلمتان رئيسيتان: *hekatontarchēs*، مت ٨: ٥، ٨، ١٣؛ أع ١٠: ١، ٢٢؛ ٢٧: ١، ٣١) والْكَلِمة الْمنحوتة *kentyriōn* (مر ١٥: ٣٩، ٤٤- ٤٥). لاحظ تعليق يَسُوعَ عَلَى قائد المئة في كفرناحوم. "لَمْ أَجِدْ وَلاَ فِي إِسْرَائِيلَ إِيمَاناً بِمِقْدَارِ هذَا" (لو ٧: ٩) وقد قدم هَذَا الرجل مقارنة بين سلطانه وسلطان يَسُوعَ وشعر أنه لَيْسَ جديراً بأن يستقبل يَسُوعَ تَحْتَ سقف بيته. وعَلَى العكس مِنْه كان الْيَهُود يطلبون آية ويجادلونه. ثم إن تعليق قائد المئة حين كان يَسُوعَ معلقاً عَلَى الصليب. "حَقّاً كَانَ هذَا الإِنْسَانُ ابْنَ اللهِ!" (مر ١٥: ٣٩)، وهذا التعليق يأتي أيضاً في تناقض صارخ لما قالَهُ رؤساء الكهنة والكتبة (١٥: ٣١-٣٢).

٧. تعني *parembolē* مَحَلّة أو معسكراً، وبصفة خاصة معسكراً محصناً (مثل؛ خر ٢٩: ١٤؛ لا ٤: ١٢، ٢١). وتحمل نفس هَذَا المعنى في عب ١٣: ١١، ١٣، حيث يُشير الكاتب إلى لا ١٦: ٢٧ ويُشبِه الأمر بصلب يَسُوعَ خارج أورُشَلِيمَ. وأروشليم الحاضرة ليست "مَدِينَةٌ بَاقِيَةٌ" (عب ١٣: ١٤) بَلْ هي في الواقع "مَحَلّة" (١٣: ١٣). ولذلك فَإِنَّهُ مِنَ الأفضل أن نُرفض مع يَسُوعَ نكون جزءً مِنَ شعب الله الْحَقِيقِي الَّذِي هُوَ غريب في هَذَا العالم. وفي موضع آخَرَ تَأْتِي *parembolē* بمعنى ثكنة أو مقرّ القوات الرومانية في أورُشَلِيمَ (أع ٢١: ٣٤، ٣٧)، أمّا *paremballō* فتعني يحيط بمترسة، وقد استُعملت في كلمات الدَّيْنُونَةِ التي قالَهَا يَسُوعَ عَلَى أوروشليم (لو ١٩: ٤٣).

٨. ذُكرت في ع. ج نوعيات مختلفة مِنَ الأسلحة، ولاسيما للدفاع ضِدّ الْهَجمات الرُوحية. مثل درع الصدر كـ "الإِيمَانِ وَالْمَحَبَّةِ" وَ الخوذة كـ "رجاء الخلاص" (١تس ٥: ٨) وقد تمّ التوسع في أف ٦: ١٠-١٧ في وصف شامل لحرب الْمَسِيحِي وأسلحته التي يواجه بها قوى الشر الرُوحية. "سِلاَحَ اللهِ الْكَامِلَ [*panoplia*]" لاَ بُدّ مِنْه لمقاومة مكائد إبليس (٦: ١١).

ويجب أن نجعل الْحَقّ حزاماً لأوساطنا (أف ٦: ١٤). والدرع (*thōrax*) هُوَ الدرع المعدني الَّذِي يحمي صدر الجندي. أمّا عند بُولُسَ فالدرع هُوَ إما "البر" (٦: ١٤)، أو الإِيمَانَ (١تس ٥: ٨). ونظراً للرابطة الوثيقة بين البر والإِيمَانَ، فإن نفس قطعة السلاح يُمكن رؤيتها بأبعاد مختلفة، لأن البر هُوَ هبة الله التي تتناسب مع الإِيمَانَ. ونقرأ في أف ٦: ١٥ عَنْ أقدام يجب أن "حَاذِينَ أَرْجُلَكُمْ بِاسْتِعْدَادِ إِنْجِيلِ السَّلاَمِ". أمّا "تُرْسَ *thyreos* الإِيمَانِ"، "الَّذِي بِهِ تَقْدِرُونَ أَنْ تُطْفِئُوا جَمِيعَ سِهَامِ *belos* الشِّرِّيرِ الْمُلْتَهِبَةِ" (٦: ١٦). فبالنسبة للجندي الروماني، كان لترسه إطار مِنَ الحديد وعدة طبقات مِنَ الجلد مشبعة بالماء بوسعها أن تطفئ أية سهام ملتهبة. أخيراً يجب عَلَى الْمُؤمِنِ أن يتزود بـ "سَيْفَ *machaira* الرُّوحِ الَّذِي هُوَ كَلِمَةُ اللهِ" (٦: ١٧). وكَلِمَةِ الله تَأْتِي مِنَ الرُّوحِ الْقُدُسِ وهي السلاح الَّذِي يمد نابه.

ترد *machaira* في ع. ج ٢٩مرة (مثل؛ مت ١٠: ٣٤؛ ٢٦: ٤٧؛

أع ١٢: ٢؛ عب ٤: ١٢؛ رؤ ٦: ٤). وهى تعني سيفاً قصيراً ذي حدين عَلى النقيض مِنَ *rhomphaia* والتى تعني سيفاً عريضاً وكبيرا (رج، رؤ ١: ١٦؛ ٢: ١٢). فالأخير مُستخدم حرفياً في ٦: ٨؛ ١٩: ١٥، ٢١، وبشكل مجازي، للإشارة إلى المُعناه والألم في لو ٢: ٣٥. أمّا في عب ٤: ١٢ فتُوصف كلمة الله بأنها "حَيَّةٌ وَفَعَّالَةٌ وَأَمْضَى مِنْ كُلِّ سَيْفٍ ذِي حَدَّيْنِ *machaira*". وجواب يَسُوعَ عَلى التلاميذ في لو ٢٢: ٣٨ بالنسبة لوجود سيفين، فلاريب أنها مِنَ باب السخرية. وملاحظته الأولى عَنْ شراء سيف (٢٢: ٣٦) ربما كانت إشارة إلى ما هُوَ وشيك الوقوع. والظهور المباغت لسيفين قد يوحي أن بَعْضَ التلاميذ لَهُ علاقة.. بجماعة الغيورين، أو أنهم كانوا عَلى الأقل مستعدين لاستخدام السلاح. أمّا كَلِمَةِ "يكفي" فقد يقصد بها" كفانا هذه النوعية مِنَ الْكَلام.

٤٤٨٤ πόλις، πόλις (*polis*)، مدينة، دولة المدينة (٤٤٨٤)؛ πολίτης (*politēs*)، مواطن، مِنَ أهل (٤٤٨٩)؛ συμπολίτης (*sympolitēs*)، رعية مع (٥٢٣٢)؛ πολιτεύομαι (*politeuomai*)، يكون مواطنا، يشترك في الحكومة، يعيش (٤٤٨٨)؛ πολιτεία (*politeia*)، حقوق مواطن، جماعة مِنَ [الأشخاص أو الدول] تشدُّ بعض أفرادها إلى بعض مصلحة مُشتركة، رعوية (٤٤٨٦)؛ πολίτευμα (*politeuma*)، جماعة مِنَ [الأشخاص أو الدول] تشدُّ بعض أفرادها إلى بعض مصلحة مُشتركة، موطن، مستعمرة، مواطنة (٤٤٨٧)؛ πολιτάρχης، (*politarchēs*)، قاضي مدني، حاكم المدينة (٤٤٨٥).

ث ق& ع ق ١. (أ) *polis* في ث ي تعني مدينة، أو دولة، أمّا *politēs* فتعني مواطن. وكَلِمَةِ *politeuomai* تعني أن يكون مواطناً، أو يدير المدينة، والاسم المجرد *politeia* يعني: حقوق المواطن، ظرف أو أسلوب حَيَاةٍ، المواطنة، كَمَا تعني السياسة المدنية، الدستور. والاسم الوثيق الصلة هُوَ *politeuma* كان لَهُ أصلاً نفس المعنى. وكان يُطلق في ذلك الحين عَلى الإجراءات أو الأعْمَالِ السياسية الفردية، أو عَلى الدستور، أو أعمال الإدارة العامة. ومع ذلك، أصبحت الْكَلمة في وقت لاحق تعني الكومنَولث السياسي، أو عَلى الدولة بوجه عام.

(ب) ظهور ما يطلق عليه دولة المدنية في اليونان، كانت ظاهرة يونانية نموذجية. وكان حكم الملوك المحاربين فعّالاً بصفة رئيسية أثناء أوقات الحرب. وكانت هناك رغبة متزايدة لتركيز الإدارة السياسية في مِنَاطق أو أراضي مستقلة بذاتها ويمكن الإشراف عليها. فظهر في القرنين الثامِنَ والسابع ق.م عدد كبير مِنَ المستعمرات كانت في معظمها تعتمد عَلى تلك التي كانت موجودة مِنَ قبل. وتركيز-الْحَيَاةُ السياسية في هَذَا الإطار الجديد أعطى طبقة النبلاء- باعتبارهم مساعدى الملك- أن يدعموا سلطتهم، وفي النهاية أن يأخذوا مكان المِلكِيَة. وأثناء الفترة التي تلت ذلك، أصبحت دولة المدينة *polis* تعبيراً للثقافة اليونانية، الأمر الَذِي أعطى المواطن الحر جل ولائه. وتكوين دول المدن المستقلة أعاق توحيد مِنَاطق أكبر مِنَ أراضي اليونان الرئيسية. إلاّ أنه مع قيام المقدونين وانتشار مدنهم الكبيرة *polis* انتهى عصر المدينة بشكلها القديم.

٢.(أ) ترد *polis* مدينة في سب حوالي ١٦٠٠مرة، وتَأْتِي في معظم الحالات بمعنى مدينة (مثل؛ تك ٤: ١٧؛ ١٠: ١١-١٢؛ ١١: ٤-٥، ٨) أو بلدة، (مثل؛ يش ١٥: ٩، ١٣، ١٥- ١٦). وكان للمدينة في إِسْرَائِيلِ وظيفة مختلفة عَنْ وظيفة المدينة *polis* في اليونان. ذلك إن إِسْرَائِيل كانت تقوم عَلى نظام الأسباط، الأمر الَذِي كان يميزها عَنْ دول المدينة في كنعان. حيث نظام المِلكِيَة. وعَلى ذلك، كُل مكان مرتفع وحصين قد يُطلق عليه "مدينة". وكانت المدينة توفر لسكانها الحماية ضِدّ الأعداء وتمكنهم مِنَ الصمود في وجه المهاجمين. وفي كثير مِنَ الأحيان كان يقصد بالمدينة سكانها. وهكذا كانت المدينة، وإلى حد كبير- وكما هُوَ الحال في اليونان- مجتمعاً مِنَ الأشخاص (قا؛ ١صم ٤: ١٣؛ إش٤٠: ٩).

(ب) تحظى أُورُشَلِيمَ، بأهمية خاصة. حيث يُشار إليها ببساطة كـ "المدينة" (حز ٧: ٢٣). وقد اختارها يهوه (٢أخ ٦: ٣٨) وجعلَها مسكن اسمه (قا؛ تث ١٢: ٥؛ ١٤: ٢٣). وكانت الصلوات والذبائح تُقدم هناك. فأُورُشَلِيمَ هى مدينة الله (قا؛ مر ٤٦: ٤؛ ٤٨: ١، ٨؛ ٨٧: ٣)، "مدينة الملك العظيم" (٤٨: ٢)، و"المدينة المقدسة" (قا؛ إش ٤٨: ٢؛ ٥٢: ١). وحين لم يعش مواطنوها عَلى المستوى الأخلاقي الَذِي توقعه الله مِنَهم، قام الأَنْبِيَاءَ بدعوتهم إلى التوبة (مثل؛ خر ٢٢: ٢- ٤). وفي الأيام الأخيرة مِنَ المِنَتظر وجود أورُشَلِيمَ جديدة، تليق بالأكثر بالدعوة التي دُعيت إليها (إش ١: ٢٦؛ ٣٢: ١٨؛ إر ٣١: ٣٨ = سب ٣٨: ٢٨؛ يؤ ٣: ١٧).

٣. والاسماء المشتقة مِنَ *polis* ترد بشكل أساسية في أسفار المكابيين. (أ) تعني *politēs* بوجه عام جار أو صديق (مثل؛ أم ١١: ٩، ١٢؛ ٢٤: ٢٨ = سب ٢٤: ٤٣؛ إر ٣١: ٣٤ = سب ٣٨: ٣٤). وترد بمعنى مواطن فقط في ٢مك ٩: ١٩؛ ٣مك ١: ٢٢. (ب) و*politeia* ترد ٩مرات في ٢-٤مك، وعادة بمعنى مراعاة التقوى في أسلوب حياتهم (٢مك ٨: ١٧؛ ٤مك ١٧: ١٩)، وترد في ٣مك ٣: ٢١، ٢٣ بمعنى حقوق المواطنين. (ج) تَأْتِي *politeuomai* دائماً بمعنى يعيش بطريقة معينة (أس ٨: ١٢؛ ٢مك ٦: ١؛ ١١: ٢٥؛ ٣مك ٣: ٤؛ ٤مك ٢: ٨، ٢٣؛ ٤: ٢٣؛ ٥: ١٦). (د) ترد *politeuma* فقط في ٢مك ١٢: ٧ فقط، حيث تَأْتِي بمعنى مجتمع.

ع. ج *polis* ترد ١٦٢ مرة: مِنَها ٣٩مرة في لو، ٤٢ مرة في أَغ، ٢٧ مرة في مت، وفي رؤ ٢٧مرة. وفي كلّ مرة تعني مدينة بمعنى مستوطنة مغلقة أو بمعنى سكانها (مت ٨: ٣٤؛ ٢١: ١٠؛ مر ١: ٣٣). والفرق بينهما وبين *kōmē* (قرية)، والتي وردت ٢٧ مرة، كثيراً ما يختفي. وبتوافق مع ع. ق والاستخدامات اليهودية، تُدعى أورُشَلِيمَ "المدينة المقدسة" (مت ٤: ٥، ٢٧، ٥٣؛ رؤ ١١: ٢). وهي قاتلة الأَنْبِيَاءَ (مت ٢٣: ٣٧)، كَمَا قتلت يَسُوعَ (رؤ ١١: ٨؛ قا؛ لو ١٣: ٣٣). وكان سقوطها أمراً محتوماً (مت ٢٤: ٢- ٥؛ لو ٢١: ٦- ٢٤).

١. (أ) وفي مقابل "مدينة أُورُشَلِيمَ الحاضرة" نجد "أُورُشَلِيمَ العليا"، أورُشَلِيمَ الحرة التي هِيَ أم المَسِيحِيين (غل ٤: ٢٥- ٢٦ ← *parabolē*، ٤١٣٠، للتعليقات عَلى التشبيهات المجازية، ورموز الكتاب المقدس).

(ب) عب عَلى وجه الخصوص يُقابل بين أُورُشَلِيمَ الحاضرة وأورُشَلِيمَ السماوية. حتى الآباء أنفسهم كانوا يعَرْفِون هذه المدينة الْجَدِيدَةَ ويعلقون عليها رجاءهم. وإذا عملنا مقارنة بينهما وبين كُلّ المدن الأرْضِية نجدها أن هذه الأخيرة كانت مخيمات مؤقتة. ومِنَ أجل هذه المدينة العتيدة كان الآباء يعتبرون أنفسهم غرباء ونزلاء (عب ١١: ١٠، ١٦). وهى تنتظر المَسِيحِيين، الّذِينَ لَيْسَ لَهُم هنا مدينة باقية (١٣: ١٤؛ قا؛ رؤ ٣: ١٢؛ ١٢: ١٤). وأرشليم الأرْضِية ماهى إلاّ شِبْهِ وظل (عب ٨: ٥؛ ١٠: ١)، أو "رمز" (٩:٩) للمدينة العتيدة والتي هِيَ موجودة بالفعل في السّمَاءِ. وفي هذه المدينة الْجَدِيدَةَ، يكون لأولئك الّذِينَ غلبوا في أوقات الاضطهاد حقوق المواطنين (رؤ ٣: ١٢). وسوف تنزل أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ عَلى الأرْضِ الْجَدِيدَةَ (٢١: ٢، ١٠- ٢٧).

٢. *politēs*، مواطنون، لا ترد سوى ٤مرات في ع. ج. وليس لَهُا ثقل سياسي إلاّ في أع ٢١: ٣٩، حيث يقول بُولُسُ بانه مواطن مِنَ طرسوس. وقد يكون بُولُسُ قد وُلد في طرسوس، حيث إن والده، بعد أن نال حريته، أصبح مواطناً رومانياً. والحالات الأخرى لـ *politēs* ترد في لو ١٥: ١٥؛ ١٩: ١٤، وكَلِمَةِ "قريب" في عب ٨: ١١ "(جاءت

اقتباساً مِنَ إر ٣١: ٣٤).

٣. *sympolitēs*، مِنَ الرعايا (اف ٢: ١٩)، تُشير إلى أن الْمَسِيحِيين الأمميين يشاركون مِنَ خلال الْمَسِيحِ في دعوة إِسْرَائِيل، شعب الله، باعتبارهم رعية.

٤. *politeia* في أع ٢٢: ٢٨ كان الفكر مُنصباً عَلَى مواطنة بُولُسَ الرومانية في أف ٢: ١٢ تعني الوضع المميز لإِسْرَائِيل في تاريخ الخلاص، والذي أصبح للمسحيين الأمَميين فيه نصيب بالإيمَانَ بيَسُوعَ الْمَسِيحِ.

٥. *politeuma* ، لا ترد إلاّ في (في ٣: ٢٠)، حيث يضع بُولُسَ الْمَسِيحَيين بالتناقض مع أولئك الَّذِينَ هم "أعداء صليب الْمَسِيحِ" (٣: ١٨): "أما نَحْنُ فموطننا [*politeuma*] في السَّمَاوَاتِ ومِنْهَا ننتظر مجيء المُخَلّصَ الرّبّ يَسُوعَ الْمَسِيح [ت. ي]". وهذه الترجمة تشدد عَلَى *politeuma* باعتبارها الحالة الراهنة للمؤمنين. ومع ذلك آخرون يفهمون هذه الكَلِمَة أنها تعكس كياناً سياسياً (أى: مدينة) تحتفظ بسجل لمواطنيها. لاحظ أن النصف الثاني مِنَ الآية يتطلب مكاناً يفهم أنه فِيهَا، ولِكَيْ يكون هناك معني لعبارة "ومِنْهَا" (أو مِنَ هناك) ننتظر مخلصاً. وثمة أمر لَهُ مغزاه أيضاً وهو أن فيلبي كانت مستعمرة عسكرية رومانية تخضع بصفة مباشرة لحكم روما. وباعتبار الْمَسِيحِيين الَّذِينَ مِنَ أهل فيلبي مواطنين رومانيين، فمِنَ ثم يدينون بالولاء للمدينة العاصمة روما التي تبعد عنهم بمسافة طويلة. وفي الوقت ذاته، كان لَهُم "مَلِكُ آخَرَ" اسمه يَسُوعَ (أع ١٧: ٧). وعَلَى ذلك، مِنهم عَلَى الأرض مقيمون غرباء، يعيشون في بلاد غريبة لكن عاصمتهم ووطنهم في مكان آخَرَ (قا؛ يع ١: ١؛ عب ١١: ١٣؛ ١بط ١: ١؛ ٢: ١١).

٦. *politeuomai* ، لانجدها إلاّ في أع ٢٣: ١؛ في ١: ٢٧، حيث أنها (كَمَا في سب) معناها أن تسلك أو تعيش بما يَتَمَشى مع الإِيمَانَ.

٧. *politarchēs*، حاكم أو قاض مدني، حاكم مدينة. في المدن المكدونية وأحياناً في مدن أخرى، كان مجلس المدينة يتكون مِنَ عدد مِنَ حكام المدينة - وكان هناك خمسة حكام أو ستة في تسالونيكي وهم الَّذِينَ جرّ الْيَهُود يَاسُونَ وَ أخرون ليمثلوا أمامهم (أع ١٧: ٦، ٨) واتهموهم بأنهم "فتنوا السمكونة"، وإنهم يعلمون ضِدّ أحكام قيصر "غير أن حكام المدينة أسقطوا هَذَا الاتهام وبذلك وضعوا الْيَهُود في موقف سيء، والْمَسِيحَيين والسلطات في وضع طيب. وعَلَى الرغم مِنَ ذلك فَإِنَّهُ للمحافظة عَلَى السلام طلبوا مِنَ بُولُسَ وسيلا مغادرة المدينة (بعد أن أخذو الكفالة مِنَ يَاسُونَ).

انظر أيضاً *dēmos*، شعب، عامة الناس، حشد، جمعية شعبية (١٣٢٢)؛ *ethnos*، أمةُ ، شعب، وثنيةُ، وثنيون، أمميين (١٦٢٠)؛ *laos*، شعب (٣٢٩٥)؛ *ochlos*، حشد مِنَ الناس، جمهور، العامة (٤٠٦٣).

٤٤٨٥ (*politarchēs*، قاضي مدني، حاكم المدينة) ← ٤٤٨٤.

٤٤٨٦ (*politeia*، حقوق مواطن، جماعة مِنَ [الأشخاص أو الدول] تشدّ بعض أفرادها إلى بعض مصلحة مُشتركة، رعوية) ← ٤٤٨٤.

٤٤٨٧ (*politeuma*، جماعة مِنَ [الأشخاص أو الدول] تشدُ بعض أفرادها إلى بعض مصلحة مُشتركة، موطن، مستعمرة، مواطنة) ←٤٤٨٤.

٤٤٨٨ (*politeuomai*، يكون مواطناً، يشترك في الحكومة، يعيش) ← ٤٤٨٤.

٤٤٨٩ (*politēs*، مواطن، مِنَ أهل) ← ٤٤٨٤.

٤٤٩٨ πολύς، πολύς، (*polys*)، كثير، عظيم؛ في الجمع (*polloi*) الكثيرون (٤٤٩٨).

ث ق& ع ق. *hoi polloi* في ث ي تعني الأكثرية أو الأغلبية غير أنها في سب تمثّل الكَلِمَة العبرية *rabbîm*، وأقرب معنى لَهَا هُوَ "كل". بيد أنه في حين استعمالَهَا في اللغة اليونانية يفرق بين الأغلبية مقارنة بالأقلية، إلاّ أن استخدامها في العبرية يمكن أن يُعطيها معنىً شاملاً يُراد به أفراد كثيرون يُشكّلون وحدة كاملة (قا؛ تث ٧: ١؛ ١٥: ٦؛ ٢٨: ١٢؛ إش ٥٢: ١٤-١٥؛ حز ٣٩: ٢٧).

وإذ استُخدمت *rabbîm*، في ع. ق بهذه الطَّرِيقَة فإنها ترد مع *ᶜanmîm* أو *gôyîm* بالنسبة للشعوب غيرِ الإِسْرَائِيلِيَة. وثمة شعوب كثيرة تتدفق عَلَى صِهيَون لتنعم بجماعة الله وتدخل في عبادته (إش ٢: ٢-٥)، و"عبد" الله يحمل خطايا كَثِيرِينَ (٥٣: ١١-١٢).

ع.ج. تفسير هذه الكَلِمَة في ع. ج يعتمد عَلَى موقعها النحوي. ويُمكن تمييز ثلاثة استعمالات لَهَا.

١. كاسم مع أداة تعريف *hoi polloi*، استُخدمت مرتين بمعنى "الكَثْرَةُ" (الكَثِيرِينَ) (مت٢٤ : ١٢؛ ٢كو ٢: ١٧) وفي موضع آخَرَ تحمل العبارة المعنى الموجز الَّذِي استخدمه ع. ق (قا؛ "كثيرون" في مر ٦: ٢، حيث لو ٤: ٢، استخدم كَلِمَةِ "الْجَمِيعُ"، وبنفس الطريقة مر ٩: ٢٦).

كَلِمَةِ "الكثيرون" في رو٥: ١٥-٢١جاوت بمعنى أن "الْجَمِيعُ" بالمقابلة مع الوَاحِدِّ الَّذِي ينهي قوة سيطرة الْخَطِيَّةِ والموت. فكما أنه بإنْسَانٍ وَاحِدٍ (آدَمَ) اجتازت الْخَطِيَّةِ والموت للجَمِيعُ، هكذا أيضاً بإنْسَانٍ وَاحِدٍ، يَسُوعَ الْمَسِيح تبرر الْجَمِيعُ ونالوا الْحَيَاةَ. أمّا وأن عبارة *hoi polloi* جاءت هنا بمعنى مختصر، فهذا ما يمكن تفهمه مِنَ السياق (قا؛ ٥: ١٥ مع ٥: ١٢؛ ١كو ١٥: ٢٢ والتى تستخدم *pantes* ومعناها "جَمِيعُ"؛ قا؛ رو ٥: ١٩مع ٥: ١٨، والتى استُخدمت فِيهَا *pantes*). وفضلاً عَنْ ذلك، فإن هَذَا القسم به إشارات واضحة إلى إش ٥٣: ١١-١٢، والتى تجعل تفسيراً بالمعنى العبرى أكثر احتمالاً. ويقابل بُولُسَ هنا ما بين المجموع الكُلي لنسل آدَمَ، بالمجموع الكُلي للمؤمنين. ويترك هنا سؤالاً مطرُوحَا مِنَ ناحية ما إذا كان المجموع الكُلي للمؤمنين سيتضمنَ البشرية كلّهَا.

تتحدث رو ١٢: ٥؛ ١كو ١٠: ١٧أ عَنِ الْجَمِيعُ (*hoi polloi*) وَاحِدٌ في جسد الْمَسِيحِ، وتشير بذلك إلى جَمِيعُ أعضاء الكَنِيسَةَ (قا؛ *pantes* في ١كو١٠: ٧ ب؛ ١٢: ١٣). والإشارة إلى "كَثِيرِينَ" في عب ١٢: ١٥، يستُشف مِنهَا أن جَمِيعُ أعضاء الكَنِيسَةَ قد يتنجسون مِنَ مرارة الْبَغْضَ.

٢. كاسم بدون آداة تعريف، والسؤال المطرُوحَ هُوَ ما إذا كانت *polloi* بدون أداة تعريف أو مُستخدمة كصفة، جاءت بمعنى مقتضب أي "الْجَمِيعُ". والسؤال هام بالنسبة لحالات مثل مت ٢٢: ١٤ "لأنَّ كَثِيرِينَ يُدْعَوْنَ وَقَلِيلِينَ يُنْتَخَبُونَ"، مر ١٠: ٤٥ (مت٢٠: ٢٨):"لأنّ ابْنَ الإِنْسَانِ أَيْضاً لَمْ يَأتِ لِيُخْدَمَ بَلْ لِيَخْدِمَ وَلِيَبْذِلَ نَفْسَهُ فِدْيَةً عَنْ كَثِيرِينَ"، مر١٤: ٢٤ (مت ٢٦: ٢٨)؛ "هَذَا هُوَ دَمِي الَّذِي لِلْعَهْدِ الْجَدِيدِ الَّذِي يُسْفَكُ مِنْ أَجْلِ كَثِيرِينَ لِمَغْفِرَةِ الْخَطَايَا"؛ عب ٩: ٢٨ "...الْمَسِيحُ أَيْضاً، بَعْدَمَا قُدِّمَ مَرَّةً لِكَيْ يَحْمِلَ خَطَايَا كَثِيرِينَ...".

ومِنَ المشكوك فيه ما إذا كانت *polloi* كَثِيرِينَ أتت بالمعنى المختصر في مت ٢٢: ١٤. لأن الكَثِيرِينَ الَّذِي جاوَوا معاً لسماع كَلِمَةِ الله، هم في حقيقة الأمر قد دُعوا، غير أن مجرد حضورهم لا يضمنَ أنهم المختارون للعالم الآتي. ولذلك فإن الـ"كَثِيرِينَ"هنا اعْتبروا "أغلبية" بالمقابلة مع "القليلين"، أي الأقلية الَّذِينَ هم حقاً في شركة مع الله (قا؛ ٧: ٢١-٢٣). وعَلَى الرغم مِنَ ذَلك تعكس الفقرات الأخرى بالفعل المعنى الَّذِي يقصد به الإيجاز، لأنَّهُمْ جَمِيعًا ينظرون إلى إش

٥٣، حيث إن "الكَثيرينَ" تعني كُلّ أمم العالم، لأن يَسُوعَ "عبد" الله يبذل حياته فدية عَنْ الجَمِيعُ وسفك دمه لمصَالِحة العالم كلّهُ (قا؛ *hoi polloi* في عب ١٢: ١٥). ومع ذلك، لا يعني هَذَا أن جَمِيعُ النَّاسَ قد تَصَالَحوا فعلاً مع الله بالْمَسِيح.

٣. و*polloi* كصفة في رو ٥: ١٦؛ لو ٧: ٤٧ جاءت بالارتباط مع الْخَطَايَا والآثام. وفي رو ٥: ١٦، يمكن أن نستنتج بهدف الإيجاز مِنَ السياق: فعطية النِّعْمَةَ المجانية مِنَ الله تخطي لَيْسَ فقط أغلبية الْخَطَايَا بَلِ الْخَطَايَا كلّها بالبر الَّذِي بالنِّعْمَةَ. والترجمة اليونانية للوقا ٧: ٤٧ تقول: غُفرت خطاياها الْكَثِيرَةِ "وهذه تشير إلى المجموع الكُلّي: كُلّ خطاياها - وهِيَ كثيرة - قد غُفرت.

انظر أيضاً *pas*، كُلّ، جَمِيعُ، كامل (٤٢٤٦).

٤٤٩٩ (*polysplanchnos*)، عطوف، متعاطف، كثير الرحمة) ← ٥٠٧٣.

٤٥٠٣ (*poma*)، شراب) ← ٤٤٠٣.

٤٥٠٤ (*ponēria*)، شر، سوء، خبث) ← ٤٥٠٥.

٤٥٠٥ πονηρός، πονηρός، (*ponēros*)، مريض، رديء، شرير (٤٥٠٥)؛ πονηρία، (*ponēria*)، شر، سوء، خبث (٤٥٠٤).

ث ق& ع ق. تُستخدم كلتا *ponēros* وَ *ponēria* في ث ي كمرادفتين لـ *kakia*، *kakos*. في المبني للمجهول يُقصد بها الشخص المنْهك القوى، يعاني آلاماً كثيرة، وغير لائق، وبائس. وفي المبنى للمعلوم نجدها أيضاً بمعنى الشرير، الَّذِي يُسبب كارثة، خطير، ولاسيما في النواحي السياسية والاجتماعية، حيث تصف عدواً للدولة. وهذا يؤدي إلى المفهوم الأدبي لما يستحق الشجب مِنَ الناحية الأخلاقية، شرير.

٢. في سب كثيراً ما ترد *ponēros* بمعنى الْكَلِمَة العبرية *raᶜ* (← *kakos*، ٢٨٠٥)، شرير، رديء لا قيمة لَهُ. وحين تُستخدم بالنسبة للحيوانات يمكن أن تَأتِي بمعنى خطر، مؤذ (تك ٣٧: ٢٠). وقد تعني أيضاً ضارة بسمعة الشخص (مثل؛ تث ٢٢: ١٤)، أو رديء فيما يتعلق برُوحَ الإِنْسَان (مثل؛ ١صم ١٦: ١٤- ١٦). ومِنَ الناحية الأخلاقية *ponēros* تعني: شرير، لا قيمة لَهُ، فاسد، منْحرف، سواء كان ذلك عَنْ الأشخاص (قا؛ تك ١٣: ١٣؛ إش ٩: ١٧)، أو عَنْ الأشياء (قا؛ ٣: ٩). ومثل *kakos*، لَيْسَ لكَلِمَةِ *ponēros* معني أخلاقي فحَسْبَ، بَلْ ولَهُا معني ديني أيضاً. فهي تعني الانفصال عَنْ الله ومعارضة مشِيئة (عا ٥: ١٤- ١٥). وعَلَى النقيض مِنَ ع. ج، لم تستخدم سب هذه الْكَلِمَة بمعنى الشر. وتعبير "الخير والشر" (*kalos km ponēros*) في تك ٣: ٥ و٢٢ يعنى بمعناه الأوسع "كُلّ شئ".

أمّا الاسم *ponēria* يشارك في الكثير مِنَ معاني الصفة. وعَلَى العكس مِنَ *kakos*، والتى يمكن أن يُشار بها إلى الضرر والكارثة التي يجلبها الله عَلَى البشر (مثل؛ إش ٤٥: ٧؛ إر ٢: ٣) - نجد أن كَلِمَةِ *ponēria* ومشتقاتها مقصور استعمالَهُا عَلَى الشر الَّذِي يرتكبه البشر ضِدّ الله، أو البشر الآخرين (قض ١١: ٢٧؛ نح ٦: ٢).

ع.ج.١. *ponēros* استُخدمت ٧٨ مرة في ع. ج. واستخدمت في الإشارة بها إلى العين (مت ٦: ٢٣؛ لو ١١: ٣٤. ولعلّها استُخدمت هنا بمعنى إخلاقي، ولكن حَتّى إذا كانت تشير إلى مرض العين، فإن ما يريده المثل مِنّا هُوَ أن نفهمه بمعناه المجازي. وفي مت ١٨: ٣٢ تشير *ponēros* إلى خدم عديمي القيمة. وقد استُخدمت عَنْ الأشجار والثمار العديمة الفائدة في ٧: ١٧ - ١٨.

٢. استُخدمت *ponēros* بمعنى أخلاقي يشير إلى مقاومة الله.(أ) يستخدمها يَسُوعَ كصفة للبشر عَلَى وجه العموم، والَّذِينَ دعاهم أشراراً (قا؛ مت ٧: ١١ وز). فالله وحده هُوَ الصَالح (قا؛ مر ١٠: ١٨). وكان الفريسيون أشراراً بمعنى أن قلوبهم قد تقسّت (مت ١٢: ٣٤)، مثلما وُصف الْيَهُود بأنهم جيل شرير (١٢: ٣٩؛ ١٦: ٤؛ لو ١١: ٢٩)، أظهروا طبيعتهم بمعارضتهم يَسُوعَ. وكل مِنَ يرفض يَسُوعَ يكون شريراً (قا؛ ٢تس ٣: ٢؛ ٢تي ٣: ١٣). والإِنْسَانِ الشرير مِنَ كنز قلبه الشرير يخرج الشرور (مت ١٢: ٣٥ وز).

كما يُمكن للأفكار أيضاً أن تكون شريرة (مت ١٥: ١٩). وفي كو ١: ٢١؛ ٢تي ٤: ١٨ استُخدمت مع *ergon* (عمل، فعل [٢٢٣٧] للدلالة عَلَى الشر، وكَلِمَةِ *ponēros* يمكن أن تُستعمل أيضاً في كلام التفاخر، والإهانات، ولاسيما اسم الْمَسِيحِيين (لو ٦: ٢٢)، والعالم الحاضر (غل ١: ٤)، والزمن الحاضر (أف ٦: ١٣). أما، استخدام يوحنا العكس مِنَ *ponēros* باستخدام نور الله، وعملَهُ وكلمته امرملفت بصفة خاصة (يو ٣: ١٩؛ ١٧: ١٥؛ ١يو ٢: ١٣؛ ٣: ١٢؛ ٥: ١٨ - ١٩؛ ٢يو ١١؛ ٣ يو ١٠).

(ب) حين تُستخدم *ponēros* كاسم، يكون لَهُا معنى مزدوج (i) يمكن أن تعني شخصاً شريراً (مثل؛ مت ٥: ٣٩؛ ٢٢: ١٠). ونعرف مِنَ مت ١٣: ٤٩ - ٥٠ أن الشخص الشرير *ponēroi* سيُفصل في اليوم الأخير ويُدان (قا؛ ٢٢: ١٣ - ١٤). ويجب عَلَى الْكَنِيسَةِ أن تستبعد الشخص الشرير مِنَ وسطها (١كو ٥: ١٣). لكن صلاح الله متاح حَتّى للشرير طوال حياته عَلَى الأرض، ومِنَ ثم يجب عَلَى الْمَسِيحِيين أن يظهروا لَهُم الْمَحَبّةِ (لو ٦: ٣٥).

(ii) *ho ponēros*، إذا جاءت مجردة تعني الشرير (أي؛ الشّيْطَانَ رج مت ١٣: ١٩ [لاحظ وز مر ٤: ١٥؛ الشّيْطَانَ؛ لو ٨: ١٢؛ إبليس؛ قا؛ أيضاً يو ١٧: ١٥؛ أف ٦: ١٦). وتُستخدم كثيراً وبشكل ملحوظ في ١يو (قا؛ ٢: ١٣-١٤؛ ٣: ١٢؛ ٥: ١٨- ١٩). وقد انقسم المفسرون حول معنى هَذَا التعبير الَّذِي ورد في الصلاة الرّبّانية (مت ٦: ١٣ب): "نَجّنَا مِنَ الشّرّير"، أو نجنا مِنَ الشر. والحجج المؤيدة والمعارضة جاءت متساوية بَيْن الباحثين. وإذا كان ماجاء في ٦: ١٣أ يشير إلى الحماية مِنَ تجربة الله بواسطة الأَنْبِيَاء الكذبة، والكارزين الكذبة، مما يوجب علينا فهم كَلِمَةِ *ponērou* الواردة في ٦: ١٣ب عَلَى أنها بصيغة المذكر، وهى صلاة مِنَ أجل انتشالنا مِنَ هذه القوة.

انظر أيضاً *kakos*، شر، شرير، رديء، سؤ (٢٨٠٥).

٤٥٠٦ (*ponos*)، وجع، ألم، كدح، ضيق) ← ٣١٦٠.

٤٥١٣ πορεύομαι، πορεύομαι، (*poreuomai*)، يذْهَب، يرتحل، ينطلق، يمشي (٤٥١٣)؛ τρέχω، (*trechō*)، يركض، يتحرك بسرعة (٥٥٥٦)؛ συντρέχω، (*syntrechō*)، يركضا معاً (٥٣٤٠)؛ δρόμος، (*dromos*)، سعي، يتسابق (١٥٣٦)؛ πρόδρομος، (*prodromes*)، سابق، متقدّم (٤٥٩٦).

ث ق . ع ق ١. تعني *poreuomai* في ث ي يذْهَب، يرتحل، يسافر، يجتاز، يتقدم، وعَلَى النقيض مِنَ *peripateō* ← (٤٣٤٤)، تعني الذهاب إلى اتّجاه معين، أو بقصد معين. ونادراً ما تُستخدم هذه الْكَلِمَة في تشبيهات مجازية (مثل؛ الترحال طوال الْحَيَاةِ). تعني *trechō* يتحرك بسرعة، يعدو أو يركض كَمَا في مباراة في العدو في مضمار رياضي. وهذا الفعل نجده أيضاً في الأقوال التي تُعبّر عَنْ المجهود أو الإنجاز بالنسبة للأمُورِ الذهنية والرُوحِية.

١.٢. ترد *poreuomai* في سب ٧٥٠ مرة، وبصفة أساسية ترجمة للكَلِمَةِ العبرية *hālak* ومعناها يرحل (أ) تَأتِي دائماً بالمعنى الحرفي للرحيل أو السفر (مثل؛ تك ١٢: ٤- ٥؛ تث ١: ١٩، ٣٣). وممكن أن تأخذ المعنى المجازي "اتّباع (بمعنى إطاعة، شخص ما (مثل؛

يسير وراء اللهِ كـ دَاوُدَ، ١مل ١٤: ٨). كَمَا يمكن أن تعني الرحيل عَنَ الْحَيَاةِ (٢: ٢)، وفي أوقات لاحقة كانت تعني الرحلة إلى شيؤل، مثوى الأَمْوَاتِ أو الجحيم (مثل؛ أي ١٠: ٢١؛ ١٦: ٢٢= سب ١٦: ٢٣؛ جا ٩: ١٠).

(ب) يُستخدم هَذَا الفعل كثيراً في سب بالمعنى المجازي لطريقة الْحَيَاةِ (مثل؛ ١مل ٣: ١٤؛ ولاسيما في الجمع المُميز مع كَلِمَةِ *hodos* (أي طريق). تسلك في" طرق الله" (بمعنى: في وصاياه، مثل؛ تث ٨: ٦؛ ١٠: ١٢؛ إر ٧: ٢٣)، كَمَا يمكن أن تُدعى *poreuomai* "السير أَمَامَ الله" (١مل ٨: ٢٥). وهناك عبارات أخرى بوسعها أن تحدد المعنى مثل "السالكِيْن في شريعة الرَّبِّ" (مز ١١٩: ١)،" الأستقامة (إش ٣٣: ١٥)، "والْحَقِّ" (أم ٢٨: ٦).

(جـ) *trechō* يركض، وردت ٦٠مرة في سب، ومعظمها يعنى الركض بالمعنى الحرفي للكَلِمَةِ (مثل؛ تك ١٨: ٧؛ ١مل ١٨: ٤٦). وترد بالفعل في تشبيه مجازي معناه العيش طبقاً لوصايا الرَّبِّ (مثل؛ مز ١١٩: ٣٢)، يَرْضُونَ بِالْكَذِبِ (٦٢: ٤)، "يركضون في الطريقَ إلى الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ" (٤مك ١٤: ٥).

ع. ج ١. *poreuomai* ترد ١٥٣مرة في ع. ج (أ) وتأْتِي في غالبية الأحوال بالمعنى الحرفي "يذْهَب" (مثل؛ مت ٢٨: ١٩؛ لو ٧: ٨) يتجه نحو، يسافر (مثل؛ ٩: ٥٣). وفي ٢٢: ٢٢ ترد بمعنى الْمَوْتِ، وفي يو ١٤: ٢- ٣ تدل عَلَى أن الْمَسِيح يعنى العودة إِلَى الآب (قا؛ أيضاً أع ١: ١٠ - ١١). كَمَا قد تعني المضي إلى النار الأَبَدِيَّةِ في الدَّيْنُونَةِ الأخيرة (مت ٢٥: ٤١).

(ب) نادراً ما تَأْتِي *poreuomai* بمعنى السلوك بحسب وصايا الرَّبِّ وأحكامه (قا؛ لو ١: ٦؛ أع ٩: ٣١، وبالنسبة لِهَذا المعنى تُستخدم عادة كَلِمَةِ *peripateō*). وفي ١بط ٤: ٣؛ ٢بط ٢: ١٠؛ ٣: ٣؛ يه ١١، ١٦، ١٨ يرد الفعل في أقوال خاصة بالسلوك في حَيَاةِ الْخَطِيَّةِ والفساد الأخلاقي.

٢. *trechō*، يركض، ترد في ع. ج بمعناها الحرفي، بما في ذلك الَّذِين يركضون ذهاباً إلى أو مِنَ القبر الخالي (مثل؛ مت ٢٨: ٨؛ لو ٢٤: ١٢؛ يو ٢٠: ٢- ٤). في ٢تس ٣: ١، استُخدمت بالنسبة لنشر كَلِمَةِ الرَّبِّ عَلَى نحو مِنَ السرعة. ويستخدم بُولُسُ تشبيهاً رياضياً، فَإِنَّهُ عَلَى بيان أن المهم هُوَ استخدام أقصي جهد والكفاح حَتَّى النهاية (١كو ٩: ٢٤-٢٦، قا؛ عب ١٢: ١). غير أنه يشير أيضاً إلى أنه بعد أن نعمل كُلَّ ما في وسعنا فَإِنَّهُ لَيْسَ جهدنا (الركض)، بَلِ رحمة الله هي التي يُعول عليها (رو ٩: ١٦). *syntrechō*، التراكض معاً، وترد في مر ٦: ٣٣؛ أع ٣: ١١ (ذلك بالنسبة للأشخاص)؛ ١بط ٤: ٤ (تشبيه مجازي عَنْ اناس يركضون إلى فيض الخلاعة والشهوات النجسة).

٣. (أ) يستخدم بُولُسُ في ٢تي ٤: ٧ كَلِمَةِ *dromos*، يتسابق في تعبير مجازي بالنسبة لمهمته وعملُهُ كرسول. والكَلمة في أع ١٣: ٢٥ تشير إلى مجرى حَيَاةِ يوحنا المعمدان، وفي ٢٠: ٢٤ إلى خدمته الكاملة في إرساليته.

(ب) *prodromos*، "سابق" لم ترد هذه الْكَلمة إلاّ في عب ٦: ٢٠، حيث نُظر إلى يَسُوعَ باعتباره السابق، حيث أصبح رئيس كهنة إلى الأبد وأنه دخل قدس الأقداس، أي إلى الحضور المباشر لله، نيابة عنا، وباعتبار يَسُوعَ كاهناً عَلَى رتبة ملكِيّ صادق، فَإِنَّهُ بذلك ينتمي إلى رتبة أي مِنَ الكهنة اللايون، الَّذِينَ باعتبارهم مِنَ الْبَشَر الَّذِينَ لاَ بُدَّ وأن يذوقوا الْمَوْتِ كان عليهم القيام بهذا الطقس سنوياً.

انظر أيضاً *anastrephō*، ينقلب، يرجع، يتحول؛ ومجازياً: يُحسن التصرف، يعيش (٤١٨)؛ *hodos*، طريق، طريق سريع، طريقة حَيَاةٌ، مسيرة (٣٨٤٧)؛ *peripateō*، يمشي، يجول (٤٣٤٤).

٤٥١٨ (*porneia*، بغاء، دعارة، عُهر) ← ٤٥١٩.

٤٥١٩ πορνεύω، πορνεύω، (*porneuō*)، يزني، يمارس العهر أو الفسوق الجنسي (٤٥١٩)؛ πόρνη، (*pornē*)، عاهرة، مومس (٤٥٢٠)؛ πόρνος، (*pornos*)، شخص عديم الأخلاق، زاني (٤٥٢١)؛ πορνεία، (*porneia*)، بغاء، دعارة، عُهر (٤٥١٨).

ث ي& ع. ق١. *porneuō* كفعل متعد معناها يزني. وعادة ما تُستخدم في المبني للمجهول لمرأة، التي تُعهِّر نفسها، أي تصبح عاهرة، أي زانية. غير أنها تستخدم أيضاً بالنسبة للرجل، وتعني يرتكب فسوقاً جنسياً. و*pornē*: تعني المرأة المعروضة للبيع، عاهرة، *pornos* تعني الشخص الَّذِي يمارس الجنس مع العاهرات، كَمَا تعني رجلاً فاسقاً، أي عاهر مِنَ الذكور. أمَّا *porneia* فتعني بغاء، عدم العفة (بما في ذلك اللواط أو اشتهاء المماثل).

تصف فئة هذه الْكَلِمَةِ أنماطاً متباينة مِنَ السلوك الجنسي خارج نطاق الزواج، وهى كذلك لأنها انحرفت عن المعايير الأجتماعية والدينية المقبولة (مثل؛ الجنسية المثلية، الاتصال الجنسي غير الشرعي، pedophilia، وبصفة خاصة البغاء. والعهر الديني في العبادات السرية كان يدخل كجزء مِنَ شعائر الخصوبة القديمة، تحت اعتقاد أن ممارسة الإتصال الجنسي في الْهَيكل الوثني يضمن خصوبة كُلِّ شئ حي في الأَرْض ويمنع فقدان ملكات الأنجاب والخصوبة. وأول دليل عَلَى ممارسة البغاء في العبادة وُجد أولاً في بابل، والأنشطة الجنسية خارج العبادة وخارج نطاق الزوجية، مثل أن يزني الشخص مع إحدى البنات مِنَ إمائه، ومع العاهرات، كان أمراً مقبولاً في الكثير مِنَ ثقافات الشرق الأدنى القديم.

٢. الفئة التى تنتمي إليها *pornē* في سب عادة ماتجئ ترجمة للكلمة العبرية *zānâ*، إي ينخرط في نشاط العهر، بينما *moicheuō* تعني يزني (← ٣٦٨٥)، وهي بصفة منتظمة تأتي كترجمة لكلمة *nā'ap* (أ) كان البغاء معروفاً في إِسْرَائِيلَ، عَلَى الرغم مِنَ أنه في البداية لم يكن عَلَى ما يُظن أنه كان يُنظر إليه كمشكلة أخلاقية خطيرة (قا؛ تك ٣٨: ١٥؛ قض ١٦: ١؛ ١مل ٣: ١٦). وهكذا فَإِنَّهُ في ظروف معينة كان الزنى مِنَ قبل الأنثي والممارسة الجنسية خارج نطاق الزواج بالنسبة للرجل (مثل؛ مع جاريته - تك ١٦: ١-٢؛ ٣٠: ١- ١٣) كان أمراً مقبولاً.

(ب) لقد أصبحت الدعارة مشكلة خطيرة مِنَ خلال مواجهات إِسْرَائِيلَ لعبادات الخصوبة، ولاسيما عبادة البعل، حيث كان الذكور يُمارسون الجنس مع إحدى العاهرات في الْهَياكل، والتى كان مِنَ المفروض أن تُحقق تناغماً كونياً، وكان هَذَا يحذب وبقوة الإِسْرَائِيلِين المتعلمين. والمعركة الْمُرّة بالنسبة للأنبياء كانت موجهة ضد اعتقاد الْكَثِيرِينَ في إِسْرَائِيلَ أنهم مدينون ببركة الأَرْض، إلى شعائر عبادة البعل، وإلى رُوحَ العهر الَّذِي اكتسب القبول في عبادة يهوه "وَهِيَ لَمْ تَعْرِفْ أَنِّي أَنَا [يهوه] أَعْطَيْتُهَا الْقَمْحَ وَالْمِسْطَارَ وَالزَّيْتَ وَكَثَّرْتُ لَهَا فِضَّةً وَذَهَبًا جَعَلُوهُ لِبَعْلٍ" (هو ٢: ٨).

وبتعبير آخَرَ، الَّذِي صدم الأنبياء هُوَ افتقار إِسْرَائِيلَ إلى الأمانة الشخصية فقد تجاهل الكهنة تقليد كلمة يهوه وفقدوا تناغمهم معها (قا؛ هُوَ ٤: ٤- ١٩). لقد أخذ الزنى في العبادات الوثنية أشكالاً كثيرة مِنَ التخفي (قا؛ إر ٣: ١- ٩؛ ٥: ٧- ١٧؛ حز ١٦: ٢٣). وهكذا أصبح الزنى كناية عن ردة إِسْرَائِيلَ وابتعادها عن يهوه. وكان مِنَ نتيجة ذلك، أن ظهرت في إِسْرَائِيلَ معارضة ورفض لأى شكل مِنَ أشكال الزنى.

٣. لم تقبل الرابانية اليهودية أى نوع مِنَ البغاء أو اى الاتصال

الجنسي خارج نطاق الزواج. لأنها اعتُبرت كنوع مِنَ أنواع الفسوق الجنسي. ومن يستسلم لِهٰذا الفسوق الجنسي يبين في المحصلة النهائية أنه (رجل كان أم امرأة) قد انفصل عن الله (قا؛ حك ١٤: ٢٧- ٢٨). ويذهب كتاب اليوبيلات إلى حد القول بأن البغاء خطية لا تغتفر (٣٣: ١٣، ١٨). وكان الزواج المبكر هُوَ الحل لتجنب الزنا. وفيما يُطلق عليها قائمة الرذائل في اليهودية الهُلّينية، جاء الزنى والعهر بجانب عبادة الأوثان، والسحر، والقتل. وتتضمن مخطوطات البحر الميت تحذيرات كثيرة ضد العهر الجنسي.

ع. ج الثقل الأساسي لفئة هذه الكَلِمَةَ (التي استُخدمت ٥٥ مرة، ترد في كتابات بُولُسَ (٢١مرة) وفي رؤ (١٩مرة). وبتعبير آخَرَ أصبح موضوع الزنى موضع نقاش ولاسيما في المواجهة مع العالم اليوناني، وضمن سياق الدَّيْنُونَةِ النهائية.

١. وجدت الدعارة في إِسْرَائِيلَ أيام أن كان يَسُوعَ موجوداً بالْجَسَدِ. غير أنه في حين أن العاهرات والعشارين استُبعدوا مِنَ جماعة الله، وبالتالي مِنَ الخلاص. إلاّ أن يَسُوعَ أعلن لَهُم غفران الله عَلَى أساس إيمانهم، وقدم لَهُم الخلاص (مت ٢١: ٣١- ٣٢؛ قا؛ عب ١١: ٣١؛ يع ٢: ٢٥). فالإِيمَانِ الَّذِي أظهروه، كان مثالاً للكهنة الواثقين بأنفسهم وشيوخ الشعب. بيدَ أن هَذَا لم يُقلل عَلَى الأطلاق مِنَ رفض يَسُوعَ للزنى (مر ٧: ٢١ وز).

ليس مِنَ الواضح ما إذا كان الزنى فيما يُطلق عليه "المبدأ الاستثنائي" (مت ٥: ٣٢؛ ١٩: ٩) يجب فهمه ببساطة عَلَى أنه زنى خارج نطاق الزواج بمعنى *moicheia*، أم أنه يتضمن العهر. ومعظم المفسرين يميلون إلى التفسير الأول. وفي هَذَا البند، يبدو أن متى كان يتعامل مع سؤال حيوي، لم يناقشه مرقس أو لوقا، وأقصد به موضوع الزواج ثانية بعد الطلاق نتيجة الخيانة الزوجية. ويُلاحظ أن مت ١٩: ٩؛ مر ١٠: ١١؛ لو ١٦: ١٨ يتفقون عَلَى إلغاء الترخيص بالطلاق الَّذِي لمُح إليه في تث ٢٤: ١- ٤. والناموس الموسوي لم يكن يهتم بالطلاق بسبب الزنا (والذي كان المَوْتِ عقوبته المقترحة، رج ٢٢:٢٢) لذا، لم يكن في حاجة للنظرفي موضوع الزواج ثانية في مثل هَذَا الحدث. ولذلك شعر يَسُوعَ بالحاجة إلى بيان مشيئة الله بالنسبة لِهٰذا الموضوع (رج أيضاً *apostasion*، ٦٨٧).

٢. تدّل فئة الكَلِمَةَ *pomē* عَلَى أية نوعية مِنَ الممارسة الجنسية غير المشروعة وفي رسائل بُولُسَ كانت *porneia* عَلَى وجه الخصوص موضوعاً مثاراً في كَنِيسَةِ كورنثوس (ترد فئة هذه الكَلِمَةَ ١٤مرة في ١كو)، ومن ناحية لأنه كان يوجد في هذه المدينة عدد كبير مِنَ عاهرات الْهيكل، ولأنها - كمدينة تُعد ميناء هاماً- فمن ثم كانت مفتوحة أمام الحركة التوفيقية التى كانت معروفة في العالم القديم، وكانت مشهورة بالفسوق في الأحياء التي تمارس فِيهَا الرذيلة والتي كانت حول الميناء. في ١كو ١: ٢٦؛ ٢كو ١٢: ٢١) بوسعنا أن نستنتج أن الكَثِيرِينَ مِنَ أعضاء كَنِيسَةِ كورنثوس جاءوا عَلَى وجه الدقة مِنَ هذه المنطقة. علاوة عَلَى ذلك، فإن عناصر معينة في المجتمع الكورنثوسي كانوا يتباهون بحريتهم في الرُوحَ لكي يعيشوا بحسب ما يروق لَهُم (قا؛ "كل الأشْيَاءِ تَحِلُ لِي" ١كو ٦: ١٢؛ ١٠: ٢٣) ويبدو أنهم كانوا يأخذون بمبدأ الازدواجية الَّذِي يقول إن ما يعملُهُ المؤمنون بأجسادهم لايؤثر عليهم رُوحَياً.

وعلى أساس هذه الخلفية يجب رؤية موضوع غشيان المحارم (العلاقة الجنسية بين ابْنَ وزوجة أبيه)، ١كو ٥: ١- ١٣). ويقول بُولُسَ إنه ما لم ينفصل أعضاء الكَنِيسَةِ عن هؤلاء الأشخاص الفاسقين تكون الكَنِيسَةِ كلُها معرضة للخطر (٥: ٩-١١) وتخضع لدينونة الله (← *olethros*، ٣٨٩٧). وبالنظر إلى أن مبدأ الازدواجية الَّذِي كان سائداً في كورنثوس كان ينظر إلى جسد الإِنْسَانِ عَلَى أنه شئ سوف يفنى، ومن ثم يمكن التعبير عن الاحتياجات الجنسية بكل حرية وبشكل تلقائي. وقد قاوم بُولُسَ هذه النظرية بكل حرارة (٦: ٩-٢٠). وجسم الإِنْسَانِ لم يخلق للخلود (٦: ١٣). وبالنظر إلى أن الإِنْسَانِ ليس لديه *sōma* (جسد)، بل هُوَ *sōma* جسد، فإن ما يعملُهُ بجسده (رجلاً كان أم امرأة) لَهُ أهمية كبرى (٦: ١٥-١٧؛ قا؛ عب ١٢: ١٦). ويجب أن يهرب الإِنْسَانِ مِنَ الفسوق الجنسي ويمجد الله بجسده (١كو ٦: ١٨-٢٠).

٣. في رؤ. ذُكر الانغماس في الشهوات الجنسية مِنَ بين الخطايا الرئيسية التى كانت سائدة بين الوثنين (٩: ٢١)، وذلك عَلَى النحو الَّذِي ذُكر به الفسوق الجنسي بين الخطاة الَّذِينَ هُددوا بالموت الثاني في (٢١: ٨؛ ٢٢: ١٥). وبالمعنى المجازي، ذُكرت بابل (ص١٧-١٩، وربما كانت ترمز إلى روما) عَلَى أنها الزانية العظيمة عَلَى أنها تجسد العدواة لله. والزنا هنا قُصد بمعناه الحرفي والمجازي (كإشارة إلى سعي روما وراء الأمتيازات السياسية والاقتصادية).

٤٥٢٠ (*pomē*، عاهرة، مومس) ← ٤٥٧٩.

٤٥٢٧ (*pornos*، شخص عديم الأخلاق، زاني) ← ٤٥٧٩.

٤٥٢٥ πορφύρα، πορφύρα (*porphyrq*)، أُرْجُوانِ (٤٥٢٥)؛ πορφυροῦς (*porphyrous*)، أرْجُوان (٤٥٢٨).

الأرْجُوانِ *porphyrous*، رؤ١٧: ٤) يرمز للثروة والترف (١٨: ١٦؛ قا؛ لو ١٦: ١٩). والاسم *porphyra* يعني في الأساس المحار الأرجواني، وبعد ذلك الصبغة المستخلصة منه، وأخيراً القماش والملابس (قا؛ أع ١٦: ١٤ *porphyropōlis*، بَيّاعَةُ أرْجُوانٍ) وقد استخدم الاسم للرداء الَّذِي البسه الجنود الرومانيون ليَسُوعَ (مر ١٥: ١٧، ٢٠؛ يو ١٩: ٢، ٥). حيث كانوا يسخرون منه كملك.

٤٥٢٨ (*porphyrous*، أرْجُوان) ← ٤٥٢٥.

٤٥٣٠ (*posis*، شرب، مشرب) ← ٤٤٠٣.

٤٥٣٢ (*potamos*، نهر، جدول، سيل) ← ٤٣٨٠.

٤٥٣٩ (*potērion*، كأس) ← ٤٤٠٣.

٤٥٤٠ (*potizō*، ماء، يسقي) ← ٤٤٠٣.

٤٥٤٢ (*potos*، سُكر، مثْل؛ قصف، عربدة) ←٤٤٠٣.

٤٥٤٧ (*pragma*، عمل، موضوع، شيء، مهمة، فعل، دعوى، خلاف) ←٤٥٥٦.

٤٥٤٨ (*pragmateia*، نشاط، مُهمة، مهنة، حرفة) ← ٤٥٥٦.

٤٥٤٩ (*pragmateuomai*، يتاجر، يعمل) ← ٤٥٥٦.

٤٥٥١ (*praktōr*، شرطي) ← ٤٥٥٦.

٤٥٥٢ (*praxis*، فعل، عمل، مهنة) ← ٤٥٥٦.

٤٥٥٦ πράσσω، πράσσω (*prassō*)، يعمل، يصنع، ينجز، يفعل (٤٥٥٦)؛ πρᾶξις (*praxis*)، فعل، عمل، مهنة (٤٥٥٢)؛ πραγμα (*pragma*)، عمل، موضوع، شيء، مهمة، فعل، دعوى، خلاف (٤٥٤٧)؛ πραγματεία (*pragmateia*)، نشاط، مُهمة، مهنة، حرفة (٤٥٤٨)؛ πραγματεύομαί، (*pragmateuomai*)، يتاجر، يعمل (٤٥٤٩)؛ πράκτωρ، (*praktōr*)، شرطي (٤٥٥٧).

ث ق& ع. ق(أ) في ث ي تعني *prassō* ينجز، أو يعمل شيئاً ما، وفي الأعمال المالية تعني يجمع أو يستوفي الضرائب أو الديون. وهذه الكَلِمَةَ كفعل لازم تعني يعمل أو يفعل وكثيراً مانجدها في صيغة "تعمل وتقول". وإذا رُبطت بحال فإنها تُعبّر عن حالة شخص ما أو ظروفه (مثل؛ *eu prassō*، إني (أشعر) عَلَى أفضل حال). ونادراً ما تُستخدم فيما يتعلق بالأَلِهَةُ. وهي عَلَى النقيض مِنَ *poieō*، (← ٤٤٧٢)،

والتي تميل لأن تعني أعمالاً أكثر تحديداً وتُستخدم *prassō* حين يقدم أحد الفلاسفة تقييم عمل إنساني بصفة عامة.

(ب) تشابك معاني كلمتي *praxis* وَ *pragma* حيث تدّل *praxis* عَلَى تمثيل النشاط، ويمكن أن تشير إلى صنيع أو عمل تام، أو الطريقة التي نُفذ بها نشاط ما، أو عمل كان مخططاً لَهُ. كما أنها يمكن أن تعني عملاً تجارياً، أو يباشر عملاً ما. أما *pragma*، فتعني عملاً، صنعياً، عملاً تجارياً، مهمة، كما أنها تعني أيضاً موضوعاً، أو شيئاً، بل وحتي قضية أو محاكمة دعوى.

٢.(أ) بالمقارنة مع *poieō* في سب، ترد *prassō* بشكل نادر. وحين تُستعمل، فإنها كثيراً ماتصف سلوكاً بشرياً، إما أنه سيئ (مثل؛ تك ٣١: ٢٨؛ أى ٢٧: ٦)، أو حسن (مثل؛ ٤مك ٣: ٢٠).

(ب) *pragma*، ترد ١٢٥مرة تقريباً في سب ولا ترد *praxis* سوى ٢٣ مرة. في حين أن الأخيرة لا تشير إلاّ إلى أعمال الإنْسَانِ، إلا أن *pragma* يمكن أن تُستخدم للأعمال الإلَهِية (مثل؛ إش ٢٥: ١؛ ٢٨: ٢٢).

ع.ج.١. *prassō* ترد ٣٩مرة في ع. ج. ولا تشير أطلاقاً إلى نشاط إلَهِى في الخلوق والإبداع، بل إنها بالأحرى تشير كثيراً إلى عمل مِنَ أعمال الإنْسَانِ، الَّذِي يُوصف بأنه سلبي تقريباً، وفي بعض الأماكن تستخدم لَمعاملات، إيجابية، أو تكون لَهُا قيمة محايدة. (أ) بالنسبة للموضوعات المالية يَطْلُبُ يوحنا المعمدان مِنَ جُباة الضرائب ألاّ "يستوفوا" أكثر مما فُرض لَهُم (لو ٣: ١٣؛ قا؛ أيضاً ١٩: ٢٣). وفي ١٢: ٢٨، تعني *praktōr* "ضابط" مسئول عن سجن المدينين.

(ب) تشير *prassō* إلى أحوال الإنْسَانِ في أف ٦: ٢١، وإذ رُبطت بالظرف *eu*، فإنها تعني القيام بعملٍ حسَن، عَلَى غرار ماجاء في أع ١٥: ٢٩. أما مناداه السجّان في فيلبي بصوت عظيم ألاّ يفعل بنفسه شيئاً ردياً فكان الغرض مِنَ وراء ذلك خيره الشخص (١٦: ٢٨).

(جـ) وأخيراً، وردت *prassō* بمعنى حيادياً في ١تس ٤: ١١، حيث تعني الأمور الشخصية الخاصة بالمرء. وتتحدث أع ٥: ٣٥ بصفة عامة عن عمل يقوم به الإنْسَانِ قد يتضح إما أنه عمل حسن، أو سيئ.

٢. كثيراً ما تحمل *prassō* معاني دينية أو أخلاقية. (أ) تشير إلى عمل لا يُقبل في المحاكم الدينوية المنتظمة (قا؛ لو ٢٣: ٤١؛ أع ١٧: ٧؛ رو ٢: ٢-٣). عبارات تتضمن تعبيرات معينة تتحدث عن جرائم تستحق الْمَوْتِ (قا؛ لو٢٣: ١٥؛ أع ٢٥: ١١، ٢٥؛ رو ١: ٣٢). وثمة عمل شخصي محدد (يفتقر للعفة ذكر في ١كو ٥: ٢) كما أن *prassō* تشير أيضاً وبصفة أساسية إلى الخطايا الجنسية في ٢كو١٢: ٢١.

(ب) استُخدم الفعل في أع ١٩: ١٩ بالنسبة لأولئك الَّذِينَ "يمارسون" السحر. كما أنه يشير إلى خيانة يَسُوعَ (لو ٢٢: ٢٣)، وإلى أن الَّذِينَ صلبوا الْمَسِيحِ ذلك بجهالة، (أع ٣: ١٧)، وأعمال شاول العدائية الموجهة ضد أسم يَسُوعَ (٢٦: ٩).

(جـ) في رو ٧: ١٤-٢٥ استُخدمت الكلمتان *prassō* وَ *poieō* معاً فيما يتعلق بعمل الشر. ويجب مقاومة الإغراء لأن كُل مِنَ يعمل السيئات يبغض النور (يو ٣: ٢٠)، وكل مِنَ يعملون أعمال الطبيعة الشريرة (غل ٥: ٢١) "لاَ يَرِثُونَ مَلَكُوتَ اللهِ". ولقد كان مِنَ المهم في ع. ق أن تسلك حسب الناموس (رو ٢: ٢٥)، غير أنه في أع ٢٦: ٢٠ ينصح بُولُسَ قراءه أن يثبتوا توبتهم بأعمالهُم، الأمر التي تعطي *prassō* أهمية بالغة (قا؛ أيضاً في٤: ٩).

إنّ فكرة مجازاة العمل الحسن تم التعبير عنها بشكل جلي في ١كو ٩: ١٧. وتحديد العلاقة بين عمل الإنْسَانِ وَ تقييمه الإسخاتولوجي نجده في يو ٥: ٢٩ في شكل صلاحية عَامة، في الاتجاهين الإيجابي والسلبي.

"فَإِنَّهُ تَأْتِي سَاعَةٌ فِيهَا يَسْمَعُ جَمِيعُ الَّذِينَ فِي الْقُبُورِ صَوْتَهُ فَيَخْرُجُ الَّذِينَ فَعَلُوا (*poieō*) الصَّالِحَاتِ إِلَى قِيَامَةِ الْحَيَاةِ وَالَّذِينَ عَمِلُوا (*prassō*) السَّيِّئَاتِ إِلَى قِيَامَةِ الدَّيْنُونَةِ".

٣. (أ) *praxis* ترد ٦مرات في ع. ج. والْكَلِمَةُ لَهُا معني محايد ومجرد في رو ١٢: ٤، حيث يكتب بُولُسَ أنه ليس لكل أعضاء جسد الْمَسِيحِ عمل وَاحِدٌ. وفي مت ١٦ : ٢٧ يجب أن تُفهم *praxis* عَلَى أنها تتضمنَ العنصرين: فالأعمال التي يُحكم عليها في المجئ الثاني للمسيح قد تكون مِنَ الأعمال الصّالِحَة، أو مِنَ الأعمال السيئة. وفي المواضع الأربعة التي وردت فِيهَا *praxis* كانت تشير بوضوح إلى أعمال شريرة (لو ٢٣: ١٥؛ أع ١٩: ١٨؛ رو ٨: ١٣؛ كو ٣: ٩).

(ب) *pragma* (١١ مرة) لَهُا مدي أوسع مِنَ الفروق الدقيقة. وفي مت ١٨: ١٩ لَهُا قيمة محايدة حيث استُخدمت في صلاة مِنَ أجل طلب، وفي رو ١٦: ٢ حيث تشير إلى أمور تتعلق بـ فِيبِي. وفي ١تس ٤: ٦ ربما تشير إلى عملية تجارية. وقد استُخدمت في إجراءات قضائية في ١كو ٦: ١، ولهُا معنى أحداث تاريخية في لو ١: ١؛ أع ٥: ٤؛ ٢كو ٧: ١١ تتعلق بأمر رديء تماماً (قا؛ يع ٣: ١٦). أما *pragmateia* فقد وردت في ٢تي ٢: ٤ بمعنى شئون الْحَيَاةِ اليومية، في حين أن الفعل *pragmateuomai* فيعنى القيام بعمل تجارة (لو ١٩: ١٣).

(جـ) استخدام *pragma* في عب يزودنا بمقارنة مُميزة. في ٦: ١٨ تعني *pragma* "شيئين" (الوعد، قسم الله) والذي أعلن الله به عن صدقه، في حين أن ١٠: ١ تقارن ما بين ظل الخيرات العتيدة التى يتضمنها الناموس، وَ الحقائق (صيغة الجمع) نفسها - والإِيمَانِ يصدق هذه الأشياء حتى وإن لم يستطع رؤيتها (١١: ١).

انظر أيضاً *ergazomai*، للعمل، يكون نشيطاً، يعمل، يقوم بـ (٢٢٣٧)؛ *poieō*، يفعل، يعمل، يصنع (٤٤٧٢).

٤٥٥٧ (*praupathia*، لطف) ← ٤٥٥٨.

٤٥٥٨ πραΰς، πραΰς، (*praus*)، لطيف، متواضع، مراعي لشعور الآخرين، وديع (٤٥٥٨)؛ πραΰτης، (*prautēs*)، لطف، تواضع، مُراعاة شعور الآخرين، وداعة (٤٥٥٩)؛ πραϋπαθία، (*praupathia*)، لطف (٤٥٥٧)؛ ἐπιεικής، (*epieikēs*)، معتدل، حليم، مُترفّق، لطيف (٢١١٧)؛ ἐπιείκεια، (*epieikeia*)، اعتدال، تحمّل، لُطف، رأفة، حُلم (٢١١٦).

ث ق& ع. ق في ث ي تعني *praus* ودود، لطيف، وديع، والاسم *prautēs* يعني لطف، تواضع، مُراعاة شعور الآخرين، وداعة. والمرادف الحقيقي *epieikēs*، وصيغة الاسم *epieikeia* يعني الأسلوب الصّحِيحَ للحَيَاةِ، أو في فيما بعد، الرفق، اللطف. ولقد استعملت كلمات مِنَ مجموعة *praus* عن الأشياء (أي كلمات لطيفة، دواء مهدئ)، وعن الحيوانات (وديع، أليف)، وفي النّاس (خيّر، كريم). وهي سمة يظهرها الأصدقاء في حين أن القسوة والصرامة يُمكن توقعها مِنَ الأعداء. أما *epieikēs* فأصبحت تُستعمل بمعنى مراعاة مشاعر الآخرين في العلاقات القانونية، والتي أعدت للتلطيف مِنَ صرامة العدالة، وذلك عَلَى النقيض مِنَ الموقف الَّذِي يَطْلُبُ التمسك بالحقوق مهما كان الثمن.

وكلا المفهومين يتناقضان مع الغضب المطلق العنان، والقسوة والوحشية والأنانية. ومعنى تمثيل السمات الشخصية للشخص ذي العقلية النبيلة والحكماء الذين يحافظون عَلَى وداعتهم في مواجهة الإهانات، والقاضي المُترفّق في قضائه، والملك العطوف في حكمه. ولذلك تظهر هذه الكلمات كثيراً في صور الحاكم المثالي وفي تقريظ ذوي المكانة العالية.

٢. (أ) epieikeia ترد ١٠مرات في سب، كما ترد epieikēs، بما في ذلك الظرف ست مرات. وهي تصف صلاح الله ولطفه وترأفه في حكمه (١صم ١٢: ٢٢؛ مز ٨٦: ٥؛ حك ١٢: ١٨)، كما تصف أيضاً أعمال الملك (٢مك ٩: ٢٧)، والنبي (٢مك ٦: ٣)، والشخص التقي (حك ٢: ١٩).

(ب) praus، ترد ١٧ مرة في سب، وهي ترجمة لكلمة ʿānî (٣مرات)، فقير، مبتلي، عاجز عن الدفاع عن نفسه، متواضع وبصفة عامة جاء شكلها المختلف لاحقاً وهي ʿānāw لتعني فقيراً، متواضعاً وديعاً (قا؛ مز ٢٥: ٩). والفقراء في إسْرَائِيلَ هم الّذِينَ يكونوا يملكون أرضاً. ولقد ظلموا فعاشوا سجناء فقرهم، محرومين مِنَ حقوقهم الطبيعية، بل وحرموا مِنَ الخير الكثير الّذِي أراده لَهُم الله (← penēs، ٤٢٨٨). وكانوا في كثير مِنَ الأحيان ضحايا الاستغلال وانعدام الضمير (أي ٢٤: ٤؛ قا؛ مز ٣٧: ١١، ١٤؛ إش ٢٣: ٧).

(جـ) ومع ذلك، قام الرّبّ بدور الـ ʿānî في الناموس الموسوي (خر ٢٢: ٢١-٢٤؛ تث ٢٤: ١٤-١٥)، والأنبياء (إش ٣: ١٤-١٥؛ عا ٢: ٧؛ ٨: ٤؛ زك ٧: ١٠). والأدب الحكمي (أم ١٤: ٢١؛ ٢٢: ٢٢؛ ٣١: ٩، ٢٠). فهو يَسْمَعُ ويعين أولئك الّذِينَ لا يجدون رحمة بين رفاقهم الإسْرَائِيلِيين (أي ٣٦: ١٥؛ إش ٢٩: ١٩) ولسوف يعكس أخيراً كُلّ ما هُوَ ليس في صالحهم الآن (مز ٣٧: ١١؛ ١٤٧: ٦؛ إش ٢٦: ٦) وعلى هَذَا فقد غيّرت ʿānî (ولاسيما ʿānāw) معناها مِنَ أولئك الّذِينَ كانوا يعانون فقراً مادياً، إلى أولئك الّذِينَ تراهم وهم في فقر مفرط، ويواجهون صعوبات بالغة، ولكنهم بتذلل لا يطلبون مساعدة إلاّ مِنَ الرّبّ وحده (مثل؛ مز ٤٠: ١٧؛ إش ٤١: ١٧؛ ٤٩: ١٣؛ ٦٦: ٢؛ صف ٢: ٣؛ ٣: ١٢)، ولذلك تُستعمل الكَلِمَةَ أحياناً بمعنى وديع، متواضع، معتدل (عد ١٢: ٣؛ جا ٦: ٨).

(د) في الفقرات المسيانية في ع. ق صُور اللهُ الملك عَلَى أنه مُعين كُلّ الّذِينَ حُرموا مِنَ حقوقهم وكل المحتاجين (مز ٤٥: ٤، ٧٢؛ إش ١١: ٤؛ ٦١: ١). وكلمة ʿānî لم تُستخدم إطلاقاً عن الله، غير أنها ترد في زك ٩: ٩ كلقب شرف أعطي للمسيا الموعود. وفيما كان يركب الحمار، وهو الحيوان الّذِي كان يستخدمه المُهمّشون في المجتمع بدلاً مِنَ الحصان، وهي طريقه تؤدي إلى الفقراء، والّذِينَ حُرموا مِنَ حقوقهم، لكي يقدم لَهُم السلام.

ع. ج ١. الكلمتان prautēs وepieikeia مِنَ سمات حكم المَسِيح. وعلى العكس مِنَ ممثلي المسيانية السياسية، شجب يَسُوع استخدام القوّة لتحقيق حكم الله. وأعمالُهُ عَلَى الأرْضِ هى أعمال مَلِكٍ ع. ق الّذِي يأتي بالخلاص دون استخدام القوة أو الحرب (مت ١١: ٢٩؛ ٢١: ٥؛ قا؛ زك ٩: ٩). ويشدد مت ١١: ٢٩ عَلَى التواضع البشري للمسيح. ويذكر بُولُس في ٢كو ١٠: ١ prautēs وepieikeia كسمات لموقف يَسُوعَ تجاه النّاسِ أثناء حياته عَلَى الأرْضِ، وقدمها كمثال للكنيسة.

٢. تُعبّر هذه الكلمات عن الموقف المطلوب مِنَ المَسِيحِيين، ولو أنهم طبّقوا أيضاً عَلَى غير المَسِيحَيين (أع ٢٤: ٤) حيث استخدم تَرْتُلُس- المتحدث باسم اليَهُود- epieikeia في مخاطبة فِيلِكْس، قا؛ ١بط ٢: ١٨، عن السادة). وتَأْتِي هذه الكلمات أيضاً في قوائم الفضائل كتعابير المَحَبّة المَسِيحِية (كو ٣: ١٢؛ ١تي ٦: ١١؛ ١بط ٣: ٤) وعن "الْحِكْمَةُ الّتِي مِنْ فَوْقُ" (يع ٣: ١٧)، وعن ثمر الرُّوحِ القدس (غل ٥: ٢٣). وهي تذكر القاعدة المتعلقة بالطريقة التي يجب عَلَى المَسِيحِيين وغير المَسِيحِيين أن يتبعوها للعيش معاً (في ٤: ٥ ؛ تي ٣: ٢) كما أنها تُستخدم في التعامل مع المَسِيحَيين الّذِينَ ارتكبوا خطايا (١كو ٤: ٢١؛ غل ٦: ١؛ ٢تي ٢: ٢٥) والعيش في خضم العداوة والأضطهاد (١بط ٣: ١٥). والمَسِيحِيون، وبصفة خاصة الأساقفة (١تي ٣: ٣)، يجب أن يكونوا قدوة في هَذا (يع ٣: ١٣).

٣. العلاقة بين praus وَ ʿānî قد تساعدنا عَلَى فهم مت ٥: ٥ "طُوبَى لِلْوُدَعَاءِ لأَنَّهُمْ يَرِثُونَ [klēronomeō] الأَرْضَ". وبالنظر إلى أن الفعل يرث ذُكر في تث ٤: ١؛ ١٦: ٢٠؛ مز ٣٧: ١١؛ ٦٩: ٣٥ فيما يتعلق بامتلاك أرْضَ إسْرَائِيلَ. فإن فكر يَسُوع هنا متجه نحو امتلاك أو ورائه أرْضَ الموعد الْجَدِيدَة. ومثلما كانت الطاعة والاستقامة مِنَ شروط دخول كنعان، هكذا أيضاً إطاعة تَعْلِيمه في تواضع هُوَ شرط الدخول إلى أرض مَلَكُوتَ الله الْجَدِيدَةَ. وأولئك الّذِينَ يواجهون الآن القمع والاحتقار، ولا يمتلكون شيئاً عَلَى الإطلاق (مثل إسْرَائِيلَ قبل غزوها أرْضَ كنعان) سوف يدخلون ميراث حكم الله عَلَى الأرْضِ. وماجاء في مت ٥: ٥ هُوَ في ذات الوقت قول مُقنّع حول يَسُوعَ نفسهُ.

انظر أيضاً tapeinos، متواضع، متضع، ذليل (٥٤٢٤).

٤٥٥٩ (prautēs، لطف، تواضع، وداعة) ← ٤٥٥٨.

٤٥٦٠ πρέπω، πρέπω، (prepō)، يكون ملائماً، يليق أو مُناسب (٤٥٦٠).

ث ق& ع. ق ترد prepō في ث ي عادة بصيغة eprepen كان يليق، prepei يليق. في حين dei وَ opheilō تتعلقان بالحاجة والالتزام، وكلمة prepō تُعبر عن ما هُوَ صحيح ومناسب. ونجدها في سب في مز٣٣: ١، ٦٥: ١، ٩٣: ٥. وفي الأبوكريفا ترد في سي ٣٣: ٢٨؛ ٣٢: ٣= سب ٣٠: ٢٧؛ ٣٥: ٣؛ ١مك ١٢: ١١؛ ٣مك ٣: ٢٠، ٢٥؛ ٧: ١٣، ١٩.

ع.ج في الأناجيل ترد prepei فقط في مت ٣: ١٥ في رد يَسُوعَ عَلَى اعتراضات المعمدان على طلب يَسُوعَ أن يعمده: "اسْمَحِ الآنَ لأَنَّهُ هكَذَا يَلِيقُ [prepon] بِنَا أَنْ نُكَمِّلَ كُلَّ بِرّ". وعند مناقشة موضوع تغطية المرأة رأسها عند الصلاة، تساءل بُولُس: "احْكُمُوا فِي أَنْفُسِكُمْ: هَلْ يَلِيقُ [prepon estin] بِالْمَرْأَةِ أَنْ تُصَلِّيَ إِلَى اللهِ وَهِيَ غَيْرُ مُغَطَّاةٍ؟" (١كو ١١: ١٣). ويؤكد أف ٥: ٣ أن "وَأَمَّا الزِّنَا وَكُلُّ نَجَاسَةٍ أَوْ طَمَعٍ فَلاَ يُسَمَّ بَيْنَكُمْ كَمَا يَلِيقُ [prepei] بِقِدِّيسِينَ".

تتضمن الرسائل الرعوية توجيهات بشأن السلوك الّذِي يليق بالنساء والمُعلّمِينَ المَسِيحَيين. عَلَى النساء أن يزيّن ذواتهن "كَمَا يَلِيقُ [prepei] بِنِسَاءٍ مُتَعَاهِدَاتٍ بِتَقْوَى اللهِ بِأَعْمَال صَالِحَةٍ" (١تي ٢: ١٠). كما حُث تيطس "وَأَمَّا أَنْتَ فَتَكَلَّمْ بِمَا يَلِيقُ [prepei] بِالتَّعْلِيمِ الصَّحِيحِ" (تيطس ٢: ١).

وأخيراً، لقد أبدت عب ملاحظتين عَلَى مدى لياقة أعمال يَسُوع. أولاً: "لأَنَّهُ لاَقَ [eprepen] بِذَاكَ الَّذِي مِنْ أَجْلِهِ الْكُلُّ وَبِهِ الْكُلُّ، وَهُوَ آتٍ بِأَبْنَاءٍ كَثِيرِينَ إِلَى الْمَجْدِ أَنْ يُكَمِّلَ رَئِيسَ خَلاَصِهِمْ بِالآلاَمِ". (٢: ١٠). وكان عَلَى اللهِ أيضاً أن يقدّم رئيس كهنة يليق [eprepen] باحتياجاتنا مثل هَذا قدوس بلاشر ولادنس (٧: ٢٦).

إن العامل المشترك في كُلّ هذه الحالات prepei "يليق" هُوَ غياب القيد الخارجي والضرورة المُطلقة. وفي كُلّ حالة كان بوسع الشخص المختص أن يتصرف عَلَى نحو مغاير. ومع ذلك فإن البر ومقتضيات الوضع جعلت السلوك يُوصف ليس بأنه "لائق" فحسب، بل وضرورى أيضاً.

انظر أيضاً anankē، إلزام، إضطرار، لا بد (٣٤٠)؛ dei، مِنَ الضروري، يجب أن، ينبغي (٧٢٥٦)؛ opheilō، مديون، مديناً لـ (٤٠٥٣).

٤٥٦١ (presbeia، سفارة، سفير) ← ٤٥٦٥.

٤٥٦٣ (presbeuō، يكون أكبر سناً، يكون سفيراً، يحكم) ← ٤٥٦٥.

٤٥٦٤ (presbyterion، مجلس الشُيُوخ، مرتبة شيخ أو قس)

← ٤٥٦٥.

٤٥٦٥ πρεσβύτερος، πρεσβύτερος (presbyieros)، شيخ، أكبر سناً، قديم، عجوز، أكبر، قس (٤٥٦٥)؛ πρεσβεύω (presbeuō)، يكون أكبر سناً، يكون سفيراً، يحكم (٤٥٦٣)؛ πρεσβυτέριον (presbyterion)، مجلس الشُيُوخ، مرتبة شيخ أو قس (٤٥٦٤)؛ πρεσβύτης (presbytēs)، إِنسَان كبير السن (٤٥٦٦)؛ πρεσβεία (presbeia)، سفارة، سفير (٤٥٦١)؛ προΐστημι (proïstēmi)، يكون عَلى رأس، قائد، يهتم بـ (٤٦١٣)؛ κυβέρνησις (kybernēsis)، إدارة (٣٢٣٦).

ث ي ١. presbys، رجل عجوز، presbyteros، أكبر سناً، ثم presbytatos الأكبر سناً، الأولى تشير إلى سن الشخص بالنسبة لآخرين، ثم، أهمية أكثر، وأخيراً، أكثر تبجيلاً. وفي اليونان القديمة، كان النّاسِ الأكبر سناً ينعمون بالاحترام والسلطة، عَلى أساس خبرتهم وحكمتهم. وهذا المعنى يحدد استعمال الكلمات الأخرى المأخوذة مِنَ هَذَا الجذر. وهكذا فإن الاسم presbytēs يشير للسن، والرتبة، أو رجل أكبر سناً، وفيما بعد، يأخذ المكان الأول.

لذا؛ فالكلمات المأخوذة مِنَ هَذَا الجذر اصبحت تُستخدم في الوظائف المؤسساتية في المجتمع، والتي تُعد الحكمة المكتسبة عن طريق السن شرطاً ضرورياً لَهَا، فقد أطلقت presbeuō لعمل السفير، الّذِي يمثل الشعب الّذِي أرسلَهُ ويقوم بالتفاوض نيابه عنه. وتعني presbeia سفارة، سفير. وكان الأشخاص الأكبر سناً يقومون بدور استشاري في المجتمع السياسي. وعلى ذلك فإن الفعل قد يعني يأمر، و presbyteros قد تكون لقب وظيفة في الدولة. وفي مصر يظهر الجمع presbyteroi كلقب لأعضاء الجمعيات أو الهيئات الدينية، أو الوكلاء المنتخبين لمجالس القرى، الّذِينَ تُناط بهم واجبات تشريعية وإدارية.

٢. proistēmi تعني حرفياً: أن تضع أمام أو فوق شخص أو شئ، ويمكن أن تُشير إلى وظائف القيادة في الجيش، أو الدولة أو الحزب، أو المواقع التي تتطلب الحراسة أو الحماية. وهكذا فقد يعني الفعل يدعم أو يهتم بـ.

٣. kybernaō، كانت تُطلق أساساً عَلى الشخص الّذِي يقوم بتوجيه دفة المركب. وفي وقت لاحق أصبح الاسم المشتق يُطلق عَلى أى رجل قيادي في الدولة. والتوجيه والحكم الإلَهي كان يُوصف أيضاً بكلمات مشتقة مِنَ هذه الفئة.

ع. ق١. الكمات التي في سب مشتقة مِنَ الجذر -presb، وتستخدم في ثلاث مناطق أساسية (أ) presbytēs ترد ٣٠ مرة لتعيين شخص ما أكبر سناً (مثل؛ عالي الشيخ، ١صم ٢: ٢٢)، و presbyteros وردت ٥٠ مرة بهذا المعنى (مثل؛ تك ١٨: ١١). تشير presbeion إلى سن متقدم وتشير أيضاً إلى حق الأكبر سناً باعتبارهم مِنَ الأبكار (٤٣: ٣٣؛ مز ٧١: ١٨).

(ب) presbyteroi (تَأتِي عادة بصيغة الجمع) تدل عَلى مجموعة مِنَ الرجال في قبيلة أو عائلة، أو شعب، أو مجتمع مِنَ المستوطنين لَهُم دور قيادي (انظرفيما يلي).

(جـ) presbeutēs وَ presbys مُستخدمة في الحالات النادرة بالمعنى الكلاسيكي للسفير، المبعوث، المفاوض (مثل؛ ٢أخ ٣٢: ٣١؛ إش ٥٧: ٩).

٢. proistēmi ترد ٨ مرات فقط، وتعني أن يكون كبير الأسرة (٢صم ١٣: ١٧؛ عا ٦: ١٠)، يحكم الشعب (١مك ٥: ١٩) بل ويتحمل المتاعب (إش ٤٣: ٢٤).

٣. kybemēsis وظيفة مقام (ام ١: ٥؛ ١١: ١٤). غير أن kybernaō تُستخدم أيضاً عن خطط الأشرار الماكرة (١٢: ٥).

٤. لا يُوجد في ع. ق أهمية لاهوتية بالنسبة للسن إلا في حالة حقوق الأبكار. غير أن وجود الشُيُوخ كمؤسسة كان لَهُ أهمية كبيرة في حَيَاةِ إِسْرَائِيلَ القديمة، وجماعة المَجمع اليهودي. وقد كانوا يشكلون جزءاً راسخاً مِنَ النظام العشائري الّذِي قائماً عل أيام الآباء، حيث تعطي السلطة لرؤساء العائلات.

(أ) في خر ١٢: ٢١- ٢٧، دُعِي كُلّ شيوخ إِسْرَائِيلَ (سب ترجمتها بكلمة gerousia، مجلس الشُيُوخ) معاً وأعطيت لَهُم تَعْلِيمَات بخصوص احتفالات الفصح في إطار عائلاتهم. وكانت لِهَؤُلاء الرجال سلطة عَلى هذه المجتمعات.

(ب) في بقية الأسفار الخمسة كان الشُيُوخ ممثلين لإِسْرَائِيلَ ككل. وكان عَلى موسي أن يخبرهم باعتزام يهوهَ لخلاص شعبه، وعليهم أن يكونوا شهوداً عَلى مناشدته في بلاط فرعون (خر٣: ١٦، ١٨؛ ٤: ٢٩). ولقد رأوا معجزة نبع المَاءِ في حوريب (١٧: ٥) واشتركوا في الوليمة مع يثرون (١٨: ١٢). وقد شاهدوا العقاب الّذِي حل بداثان وأبيرام (عد ١٦: ٢٥).

وثمة عدد كبير مِنَ الرجال أعطوا لقب presbyteros، لأن موسي اختار مرتين ٧٠ "مِنَ شيوخ إِسْرَائِيلَ" ليكون هيئه تمثل المندوبين (رج؛ خر ٢٤: ١؛ عد ١١: ١٦-٣٠). والوظيفة الأخلاقية الأساسية للشيوخ أخذت مهمة جديدة في إطار العهد الموسوي (قا؛ خر ١٨: ١٣-٢٦؛ تث ١: ٩-١٨) وعلى الرغم مِنَ ذلك فإن الرجال الّذِينَ أسندت إليهم مهمات تشريعية لم يُوصفوا بأنهم شيوخ، لكن قا؛ إش ٣٤: ٢٣). وهذه الحقيقة شوهدت فيما بعد كنوع مِنَ رسامة الرابانيين، وهذا واضح مِنَ الرقم ٧٠ في دستور السنهدرين (انظرأدناه).

(جـ) بعد أن استقرت إِسْرَائِيلَ في أَرْضَ الموعد، سيطر الشُيُوخ عَلى الجاليات المحلية كنوع مِنَ الطبقة الاستقراطية (قا؛ يش٢٠: ٤؛ قض١١: ٥- ١١؛ أر ٤: ٢- ١١؛ ١صم ١٦: ٤؛ ٣٠: ٢٦). وكانوا مسئولين عن القرارات التشريعية والسياسية والعسكرية داخل المدن. وكانت مهمتهم مع القضاه، هي التأكد مِنَ أنه تم حفظ متطلبات الشريعة الموسوية (تث ٢١: ٢؛ ٢٥: ٨؛ الخ).

وفي ذات الوقت، استمر تطبيق لقب elder الشيخ عَلى الطبقة الحاكمة داخل كُلّ قبيلة (قا؛ ٢صم ١٩: ١١). وكانوا هم الّذِي اتخذوا قرار إرسال تابوت العهد ضد الفلسطينين (١صم ٤: ٣) وطالبوا بإقامة حكم ملكي (٨: ٤). أما مدى اعتماد الملوك عَلى نيتهم الطيبة، فهذا ما توضحه مناشدات شاول لصموئيل (١٥: ٣٠)، واعتلاء دَاوُدَ العَرْش الملكي (٢صم ٣: ١٧؛ ٥: ٣)، وتهديد أبشالوم اعتراضاً عَلى ذلك (١٧: ٤، ١٥؛ ١٩: ٢٠= سب ١٤: ١١) الخ. (رج؛ ١مل ١٢: ٦- ٢٤؛ ٢٠: ٧- ٨ = سب ٢١: ٧- ٨؛ ٢١: ٨، ١١= سب ٢٠: ٨، ١١؛ ٢أخ ١٠: ٦- ١٣).

أخيراً يظهر الشُيُوخ كممثلون لكامل الشعب في إخلاص سُلَيْمَانَ للْهيكل (قا؛ ١مل ٨؛ ٢أخ ٥) إلى جانب رؤساء القبائل والعائلات. وموقفهم الحاسم، أحياناً يكون تآمرياً، تجاه الملكية كان بلاريب ليس مرده عَلى الأقل التهديد بأن تكوين خدمة مدينة ملكية، ونمو قوة الأسرة المالكة كان يهدد نفوذهم.

(د) الوضع الراسخ للشيوخ ظهر نتيجة ماحدث بعد سقوط الملكية، وفرض أجزاء كبيرة مِنَ الشعب إلى السبي، وذلك أن الشُيُوخ عادوا ثانية للظهور كأوصياء وممثلين للمجتمع اليهودي (رج؛ إر ٢٩: ١= سب ٣٦: ١؛ حز ٨: ١- ١٢). غير أن تغييراً قد حدث أثناء هذه الفترة. فقد حلت عائلات ذات نفوذ محل العشائر واكتسبت مكاناً بارزاً بين الشعب ككل. وأصبح رؤساء هذه العائلات طبقة ارستقراطية حاكمة

(قا؛ عز ٨: ١ـ ١٤).

(هـ) مع نهاية القرن الثالث أو بداية القرن الثاني ق.م، وفي عهد الملك أنطيوخس الثالث مَلِك السلوقيين، لدينا دليلاً عَلَى وجود مجلس الشُيُوخ مكون مِنَ ٧٠ أو ٧١ عضواً، وهم أعضاء السنهدرين. وفي البداية كان يُقال عن الأعضاء بصفة عامة *presbyteroi*. ولكن هذه الكَلِمَة استُخدمت بالأكثر لتشير إلى أعضاء السنهدرين مِنَ العلمانيين، وربما هؤلاء الّذِينَ جاءوا مِنَ الطبقة الأستقراطية في أورُشَلِيمَ (قا؛ العبارة التي وردت في ع. ج: "رؤساء الكهنة والشُيُوخ" مت٢٧: ٣، ١٢، ٢٠). أما الكتبة الّذِينَ كانت قدرتهم عَلَى القيادة الفعلية تزداد، كانوا أصلاً مِنَ الفَرّيسِيّينَ الأرثوذكس.

(و) وبعد خراب أورُشَلِيمَ (٧٠م) كان السنهدرين الّذِي أنشئ حديثاً في جامنيا Jamnia والذي اقتصرت مهمته عَلَى شرح وتطبيق الناموس الموسوي - كان يتكون مِنَ الكتبة فقط. وعلى ذلك أصبح لفظ "*elder* شيخ" يُستخدم كلقب شرف للمفكرين اللاهوتيين البارزين. وكان عَلَى الأقل يشير - ناهيك عن عضوية المجلس - إلى الرسامة وفي ذات الوقت كان رؤساء المجامع اليهودية يدْعون أيضاً *presbyteroi*. وكانوا يحافظون عَلَى النظام التقليدي بالإجراءات التأديبية.

ع. ج ١. (أ) ترد *presbeia* فقط في أمثال يَسُوعَ (لو ١٤: ٣٢؛ ١٩: ١٤) وجاءت بمعنى وفد سياسي، أي سفارة. والفعل *presbeuō* استخدمه بُولُسُ مرتين: في ٢كو ٥: ٢٠، ويعبر عن الطبيعة الرسمية لرسالة المُصالحة التي أتي بها المَسِيحيون "كسفراء عن المَسِيح" (رج أيضاً أف ٦: ٢٠) وَ *presbytēs* تُشير ببساطة إلى الرجال الكِبار في السن، أي الشُيُوخ (لو ١: ١٨؛ تي ٢: ٢؛ فلم ٩، قا؛ *presbytis* النساء "العجائز" تي ٢: ٣). وكلمة *presbyterion* في لو٢٢: ٢٦؛ أع ٢٢: ٥ تشير إلى مجلس السنهدرين اليهودي، بينما في ١تي ٤: ١٤ تعني وظيفة الشيخ والتي تُعطي بوضع الأيادي.

(ب) *proistēmi* لا ترد سوى مرة واحدة في كتابات بُولُسُ، وذلك في ١تس ٥: ١٢، وهي تشير إلى أولئك الّذِينَ "يَتْعَبُونَ بَيْنَكُمْ وَيُدَبِّرُونَكُمْ فِي الرَّبِّ وَيُنْذِرُونَكُمْ" أي أنها مجموعة تمارس قيادة الكَنِيسَةِ. وفي رو ١٢: ٨ "الْمُدَبِّرُ فَبِاجْتِهَادٍ". ولأن هَذَا الشخص ذكر إلى جانب الّذِينَ يقومون بالتّعْلِيمَ والوعظ، والراحم وما إلى ذلك، فيبدو أن هذه الكَلِمَة يُقصد بها نشاطاً وليس منصباً.

وتُستخدم *proistēmi* في الرسائل الرعوية وتُطلق غالباً وبمعنى عام عَلَى الّذِينَ يُكرسون أنفسهم لأعمال الخير (تي ٣: ٨، ١٤). وفي خلفية ١تي ٣: ٤، ٥، ١٢ صوة الأب رَأسَ العائلة أو أب العائلة. ومن يقوم بهذا الدور عَلَى وجه حسن فَإِنّهُ بذلك يستوفي شرطاً هاماً ليكون قائداً للكنيسة (*episkopos* ← [٢١٧٦]، أو *diakonos* [← ١٣٥٤]). وفي ١تي ٥: ١٧ يَأْتِي اسم الفاعل *proestōtes* مرتبطا بشكل وثيق بـ *presbyteroi*. وتشير هذه الفقرة إلى الشُيُوخ الّذِينَ في موضع القيادة، ويبدو أنه كان للكنيسة في ذلك الحين ترتيب منظم للوظائف.

(جـ) *kybernēsis* (تشير إلى أولئك الّذِينَ لَهُم مواهب إدارية) وردت في ١كو١٢: ٢٨ في قائمة تبدأ بالرسل، الأنبياء، والمُعَلِّمِينَ وتتناول أيضاً مواهب كارزماتية متنوعة وذكرت *kybernēsēis* بعد "مواهب الشفاء" وَ "أعوان تدابير"، وقبل الّذِينَ "يتكلمون بألسنة" الأمر الّذِي يوحي بوجود مهمة عمل وسيط مهمته حفظ النظام داخل حَيَاة الكَنِيسَةِ كلّهُا (قا؛ *kybernētēs* بمعنى مدبر الدقة في أع ٢٧: ١١؛ رؤ ١٨: ١٧).

٢. *presbyteros* ترد ٦٥ مرة في ع. ج وهي مُستخدمة بأربعة معانٍ رئيسية (أ) في أع ٢: ١٧ (وهذا اقتباس مِنَ يؤ٢: ٢٨) حيث أتي الشُيُوخ مُقابل الشباب (رج؛ أيضاً لو ١٥: ٢٥؛ يو ٨: ٩؛ ١تي ٥: ٢؛ عب ١١: ٢؛ ١بط ٥: ١، ٥).

(ب) يأتي بوجه عام في الأناجيل الازائيّة وفي بداية أع ونهايته، ويُقصد بـ *presbyteros* الأعضاء العلمانيون بالسنهدرين (قا؛ما سَبَقَ ذكره). ويأتي ذكرهم دائماً بعد "رؤساء الكهنة" (← *hiereus*، ٢٦٣٦)، الأمر الّذِي يبين ارتباطهم الوثيق واعتمادهم عليهم. وأعضاء السنهدرين مِنَ الطبقة الكهنوتية هم المدبرون الحقيقيون لصلب (← *stauros*، ٥٠٨٩) المَسِيح.

يؤكد مت عَلَى إبراز العلاقة الوثيقة بين رؤساء الكهنة والشُيُوخ بصفة عامة دون أن يذكر الكتبة (← *grammateus*، ١٢٠٨) في حين أن مر يميل إلى ذكر الكتبة دون ذكر الشُيُوخ. واختيار ذكر فئة دون أخرى مرده وجهة نظر الكاتب. وكان مر يريد إبراز الدور الّذِي قام به الكتبة في آلام المَسِيح، في حين أن مت كان يركز بقوة عَلَى إبراز دور أولئك الّذِينَ كانوا يمثلون إِسْرَائِيلَ برمتها. وهو الوحيد الّذِي استخدم تعبير "شُيُوخُ الشَّعْب" (٢١: ٢٣؛ ٢٦: ٣، ٤٧؛ ٢٧: ١). ويكتفي يو بذكر خصوم يَسُوعَ بأنهم "الْيَهُود".

في مر٧: ٣، ٥ يشير تقليد "الشُيُوخ" إلى معلمي الناموس ومفسريه (الفَرّيسِيّينَ). وفي هذه الحالة يكون *presbyteros* هُوَ لقب شرقي أعطي لـ *grammateus*. وفي لو ٧: ٣ كلمة "الشُيُوخ" تشير إلى أعضاء رئاسة المجمع المحلي، الّذِينَ جاءوا إلى يَسُوعَ نيابة عن الضابط الروماني.

(جـ) كان لو أول (ولكن ليس الوحيد) مِنَ استخدام *Christianoi* (أع ١١: ٢٦) ولكنه ذكر أيضاً الـ *presbyteroi* في نفس السياق عَلَى أنهم الّذِينَ يتولون القيادة في كَنِيسَةِ أورُشَلِيمَ (١١: ٣٠؛ قا؛٢١: ١٨). وبتحليل وظائف السنهدرين، فإن هَذَا يفترض وجود *gerousia* "مجلس شيوخ" قام الرسل (← ٦٩٠) فيه بدور قيادي. وكلاهما ذكرا معاً في أع ١٥: ٢، ٤، ٦، ٢٢-٢٣؛ ١٦: ٤، وهكذا يذكر لو استمرارية بين العهدين القديم والجديد في هَيْكَل الكَنِيسَةِ. كما أنه يستخدم نفس التعبير في وصف الكنائس البُولُسية (قا؛ ١٤: ٢٣؛ ٢٠: ١٧).

وفي وصف بُولُسُ لوظائف الكَنِيسَةِ في ١تي ٥: ١٧، ١٩؛ تي ١: ٥، أصبحت *presbyteros* لقباً شرقياً لأولئك الّذِينَ يهتمون بأعضاء الكَنِيسَةِ وحياتها الرُوحِيَة. وذكرهم بالنسبة لموهبة النبوة يوحي بطبيعة عملهم وصلته بهذا الأمر (١تي ٤: ١٤). ومن هذه الْهِبَة يُؤخذ "المدبرون" الّذِي يدبرون شئون الكَنِيسَةِ مع الوعاظ والمُعَلِّمِينَ (٥: ١٧). وهنا نجد أصل النظام المشيخي الموجود الآن في نظام الكَنِيسَةِ.

ويوحي تي ١: ٥، ٧ أن التعبيرين *presbyteros* وَ *episkopos* متبادلان (قا؛٢٠: ١٧، ٢٨). وإلى جانب توفير المتطلبات الشخصية والأخلاقية العامة، فإن لَهُم سهاماً خاصة أخرى مِنَ ناحية الوعظ ودحض المعارضين. وبعبارة أخرى، يواصلون الدور التشريعي الّذِي كان يقوم به شيوخ المجمع في شكل مجموعة تتولى الرئاسة (رج؛ أيضاً يع ٥: ١٤). ومن حيث أننا قرأنا أنه كان عَلَى تيطس أن يعيّن شيخاً في الكنائس في الجهات المختلفة (تي ١: ٥)، فمن ثم نرى هنا بدايات هَيْكَل للكنيسة لَهُ سلطات رئاسية متسلسة.

يشير كاتب رسالتي ٢، ٣يو إلى نفسه عَلَى أنه شيخ *presbyteros* (آ١ في الرسالتين). وربما يكون هَذَا لقباً شرفياً لشخص يحمل ويسلم التقليد الرسولي، غير أن الأكثر احتمالاً هُوَ أنها تشير إلى رجل كان يلقي التقدير والأحترام عَلَى نطاق واسع في الكنائس التي كانت قائمة في ذلك الحين. وأهمية هَذَا الشخص تقوم فحسب، عَلَى أساس مايقولَهُ بقوة الْحَقّ والرُوح.

(د) وأخيراً، *presbyteroi* ذكرت ١٢مرة في رؤ وكانت دائماً في إطار مجموعة مِنَ ٢٤رجلاً (٤: ٤-١٠؛ قا؛ ٧: ١١) يرتدون ثياباً بيض ومتوجين، وكانوا يجلسون حول عَرْشِ القدير لا يفصلَهُم عنه

إلاّ الحيوانات السماوية الأربعة. وهم يسبحون اللهَ مِنَ أجل أعمالَهُ الخلاصية في التاريخ (٤: ١٠- ١١؛ ٥: ٦- ١٤؛ ١١: ١٦- ١٨)، أو يكونون موجودين حين يترنم الآخرون ترنيمات الحمد لله (١٤: ٣)، وأحياناً يتقدم أحدهم ليقول شيئاً (٥: ٥؛ ٧: ١٣).

وعلى الرغم مِنَ أن هذه الرؤى توحي بفكرة وجود نظائر سماوية لوظيفة الشُيوخ الموجودة في الكنائس التي عَلَى الأرض، وهكذا يرفعون مِنَ قدرَ هذه الوظيفة إلى مستوى أعلى، إلاّ أنه ليس مِنَ الممكن التحقيق مِنَ صحة هَذَا الاقتراح. والرقم ٢٤، ربما أخذ عن القادة الأربعة والعشرين لفرق الكهنة اليَهُود (١أخ ٢٤: ٧- ١٨) أو لفرق مرنمي الهَيكل (٢٥: ٩-٣١)، والذِينَ أطلق عليهم لقب "شيوخ" في اليهودية المتأخرة. أو ربما كانوا يمثلون الآباء الاِثْنَيْ عَشَرَ، والرسل الاِثْنَي عَشَرَ والذِينَ كتبت أسماؤهم عَلَى أبواب وأساسات المدينة المقدسة (رؤ ٢١: ١٢-١٤).

انظر أيضاً *episkopos*، ولي أمر، مراقب، أسقف (٢١٧٦).
٤٥٦٦ (*presbytēs*)، إنْسَانِ كبير السن) ← ٤٥٦٥.

٤٥٨٥ πρόβατον، πρόβατον، (*probaton*)، خروف، شاة، حمل (٤٥٨٥).

ث ق& ع. ق ١. *probaton* في ث ي تعني بمعناها الأوسع كُلّ الحيوانات ذات الأربع (ولاسيما الحيوانات الداجنة) بالمقابلة مع الحيوانات الزاحفة والسابحة. وفي القطعان المشتركة كانت *probata* هي الحيوانات الداجنة الصغيرة (ولاسيما الغنم). وكانت الكَلِمَة في البداية لا تُستخدم إلاّ في صيغة الجمع (أي عن قطيع) غير أنها أستُخدمت فيما بعد بصيغة المفرد لتطلق عَلَى خروف معين، ويمكن استخدام الكَلِمَة في التشبيهات المجازية كتعبير إساءة لأي شئ دون المستوى أو الغبية أو ككلمة وصفية إيجابية لشخص يحتاج لإرشاد.

٢. *probaton* في ع. ق قد تعني أساساً "الخروف" بإعتباره حيوان مُفيد واجتماعي (تك ٣٠: ٣٨؛ إش ٧: ٢١؛ عا ٧: ١٥) كما أنها تُقدم كذبائح، وهو الاستخدام الأقل (لا ١: ٢؛ لِهَذه الكلمة الأكثر تكراراً *amnos*، ← ٣٠٣). و*probaton* (وتأتي عادة في صيغة الجمع *probata*) لتدل مجازياً عَلَى شعب الله (مز ٧٤: ١؛ ٧٧: ٢٠؛ ٧٨: ٥٢)، في حماية الملك بإعتباره *poimēn* (← ٤٤٧٨) الرّاعِيَ (٢صم ٢٤: ١٧). والنقطة الأساسية هي حاجة الخروف للحماية. وبدون إرشاد الرّاعِيَ يتشتت القطيع (حز ٣٤: ٥- ٦) حيث يذْهَب كُل خروف إلى طريقه الخاص (إش ٥٣: ٦). وبالنظر إلى أن الخراف تتجول وتقع ضحية لمخاطر البرية (حز ٣٤: ٥- ٦)، فإنها في حاجة إلى إرشاد راع ماهر يوجهها نحو المراعي الجيدة، إذا كان لَهُا أن تعيش (مز ٢٣). لذا؛ كان شعب إسْرَائِيلَ في البرية بدون قائد "كالغَنَمِ التِي لا رَاعِيَ لَهُا" (عد ٢٧: ١٧). ثم إن الإنْسَانِ أيضاً بدون إرشاد الله يكون "كشاة ضالة" (مز ١١٩: ١٧٦).

يهتم يهوه بالقطيع المشتت وذلك بتعيين رعاة مثل الملك المسّياني (إر ٢٣: ١- ٤؛ حز ٣٤: ٢٢-٢٣)، موسى (مز ٧٧: ٢٠؛ إش ٦٣: ١١). واللهُ نفسه يعمل كراع لشبعه (مز ٧٨: ٥٢- ٥٣؛ ٨٠: ١؛ إش ٤٠: ١١). وإذا يكرر شعب إسْرَائِيلَ القول عن نفسه بأنه شعب اللهِ المختار، فإنهم بذلك كانوا يعترفون بأنهم لو تُركوا لأنفسهم، لما توفرت لَهُم أية حماية، وأنهم في حاجة للاتكال عَلَى إرشاد راعيهم الصّالِحُ، الرّبّ نفسه (مز ٢٣؛ ٩٥: ٧؛ ١٠٠: ٣).

ع.ج.١. *probaton* ترد ٣٩مرة في ع. ج معظمها في مت (١١مرة)، وفي يو (١٩مرة). وفي استخدامات يَسُوعَ لكلمة خروف في أمثالة وتعاليمه، نستنتج أنه كانَ مِنَ الواضح أن معاصريه كانوا يعرفون كيف ستضل الخراف تماماً إذا تُركت لحال سبيلها دون رعاية راع له (لو ١٥: ٤). وأكثر ماتحتاجه الخراف هُوَ الحماية التي تظللها المحبة والتي لا تعرف الأنانية (مت ١٢: ١١). والخراف بلا راع تكون "مُنْزَعِجِينَ وَمُنْطَرِحِينَ" (٩: ٣٦) وسوف تضل (١بط ٢: ٢٥) وتصبح "ضالّة" (مت ١٠: ٦؛ ١٥: ٢٤).

وعلى نهج أستخدام ع. ق، يُشْبّه شعبه كَخِرَافٍ لاَ رَاعِيَ لَهَا (مر ٦: ٣٤؛ قا؛ عد ٢٧: ١٧؛ ١مل ٢٢: ١٧)، فقد كان يَسُوعَ بذلك يُشدد عَلَى أنهم في طريقهم إلى الخراب ما لم يكن الخلاص وشيكاً. وبنفس الطريقة يُذكر المسحيين في ١بط ٢: ٢٥ بأنهم قبل تجديدهم كانوا- مثل الخراف - ضالين تماماً وتحت رحمة أنبياء كذبة (قا؛ زك ٣٤: ٥). غير أن يَسُوعَ هو"رَاعِيَ الْخِرَافِ الْعَظِيمَ" (عب١٣: ٢٠) الذِي أرسل أولاً: "إِلَى خِرَافِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ الضَّالَّةِ" (مت ١٥: ٢٤).

٢. وكلمة "الخراف" اُستخدمت أيضاً في مت وكانت قاصرة عَلَى زمرة التلاميذ الذِينَ جمعهم يَسُوعَ. وفيما أرسلهم للكرازة (١٠: ١٦). شبههم بأنهم كحملان وديعة أرسلهم الرّاعِيَ في وسط ذئاب ضارية. والخراف تشعر أنها تحت تهديد مستمر وشبح التشتت مِنَ قبل أعدئها لا يُفارق تفكيرها: "أَنِّي أَضْرِبُ الرَّاعِيَ فَتَتَبَدَّدُ خِرَافُ الرَّعِيَّةِ" (٢٦: ٣١؛ مر ١٤: ٢٧). وهذا الاقتباس مأخوذ مِنَ زك ١٣: ٧، وقد فُسر عَلَى أساس كرستولوجي، مع إلماحه إلى أن أتباع يَسُوعَ هم إسْرَائِيلَ الحقيقية، وأن الله هُوَ الذِي سيضرب يَسُوعَ. وَ "الخراف" التي بوعي أو بلا وعي عملت مشيئة الله، التي تفصل أخيراً عن الجداء، إلى أن يفصلها الرّاعِيَ نفسه في يوم الدَّيْنُونَةِ (مت ٢٥: ٣٢-٣٣).

٣. في يو، تشير كلمة "خراف" *probaton* إلى شعب المَسِيح المختار "خاصته" (يو١٠: ٤). والخراف تعرف صوت راعيها، تسمع نداءه وتتبعه. والمَسِيح- بإعتباره الرّاعِي الصّالِحُ يعرف خِرَافَهُ، ويدعوها بأسماء، ويحميها مِنَ الذئاب، ويضع حياته مِنَ أجلها (١٠: ١-١١). ولقد جاء الرّاعِيَ مِنَ عند الله لكي يعلن عنه، في حين أن القطيع هُوَ الكَنِيسَةِ التي تسمع صَوْتَهُ. وحين يكون هناك "رَعِيَّةٌ وَاحِدَةٌ وَرَاعٍ وَاحِدٌ" (١٠: ١٦؛ قا؛ ١٧: ٢٠-٢١) أي؛ أنه حين يجتمع اليَهُود والأمميون أخيراً في كَنِيسَةٍ واحدة تحت رعاية الرّبّ وحده، هنا يكون قد تحقق الغرض مِنَ عمل المَسِيحِ الخلاصي.

٤. وكما في ع. ق فإنّ *probaton* نادراً ما تعني ذبيحة (في يو ٢: ١٤؛ أع ٨: ٣٢ فقط). وهذه الفكرة تم التعبير عنها في ع. ج بشكل رئيسي بالكلمتين *amnos* و*arnion*.

انظر أيضاً *amnos*، حمل (٣٠٣)؛ *poimēn*، راعي (٤٤٧٨).

٤٥٨٩ προγινώσκω، προγινώσκω، (*proginōskō*)، يَسْبَقَ فيعرف، معروف مُسبقاً (٤٥٨٩)؛ πρόγνωσις، (*prognōsis*)، معرفة مُسبقة (٤٥٩٠).

ث ق& ع. ق الفعل *proginoskō* في ث ي (*pro*، قبل، مع الفعل *ginōskō*، يدرك، يفهم، يعرف) يُقصد به معرفة أو إدراك مُسبق، أو يعرف المستقبل. والاسم المناظر *prognōsis* (سُجّل كتعبير طبي في منذ أبقراط واستمر هكذا حتي يومنا هذا) ليدل عَلَى المعرفة المسبقة التي تجعل التنبؤ بالمستقبل أمراً ممكناً.

فهم اليونانيون الأولون *prognōsis* كمعرفة مسبقة لما يشبه الحلم، ومع ذلك يمكن فهمه وتوصيله لآخرين، بمعرفة أولئك الذِينَ لديهم المهارة الكافية للقيام بذلك. وهذا ينتمي إلى عالم القدر وهذا الأمر يكون في كثير مِنَ الأحوال مخفياً عن البشر وفي الوقت ذاته مكشوفاً لهم. وهو أمر متقلب، كالآلهة نفسها، وتتعرض له الآلهة والبشر عَلَى حد سواء. وتسيطر قدرته في صعود وسقوط آلهة وأمم.

والمفكرين الهلينيون،والرواقيون بصفة خاصة، غيروا هَذَا المفهوم

وفهموه في إطار مذهب وحدة الوجود، عَلَى أنه تعبير عن نظام القوة العالمية الإلهية الخلاقة الهادفة والتي تضم الطبيعة والجنس البشري معاً. والقدر نفسه يخضع لهذا النظام وبوسعه أن يكون عنصراً في هَذا النظام. فالألوهية، القدر، النظام، والضرورة كلها أصبحت متطابقة. وقد تم ترتيب كُلّ شئ بشكل منطقي ومتناغم، أو عَلَى الأقل في اتجاه تطور نحو اكتمال متناغم.

٢. ترد هاتان الكلمتان في ع. ق فقط في الأبوكريفا حيث *proginoskō* لم ترد سوى ثلاث مرات فقط. مرتان منهما مرتبطة بـ *sophia* (حكمة) وقد فهمت في إطار شخصي: فالحكمة تعرف مسبقاً "الَّذِينَ يلتمسونها" (حك ٦: ١٣)، وَ "تعلم الآيات والعجائب قبل أن تكون" (٨: ٨). أما الإشارة الأخرى فكانت تتعلق بالمعرفة المُسبقة التي أعطيت للإسْرَائيليين في مصر بشأن هلاك أبكار المصريين (١٨: ٦). أما *prognōsis* فلا ترد سوى مرتين فقط: في يه ٩: ٦ عن المعرفة المسبقة بأن الله قرر سقوط المصرين، وفي١١: ١٩، بخصوص معرفة نبويه.

ع.ج يرد الفعل *proginōskō* في ع. ج ٥مرات. مرتان في كتابات بُولُسُ (رو ٨: ٢٩؛ ١١: ٢)، كما أن أع ٢٦: ٥ تتحدث عن أناس، كانوا مِنَ الأول، أي منذ زمن طويل يعرفون بُولُسُ (قا؛ ١بط ١: ٢٠؛ ٢بط ٣: ١٧). والاسم *prognōsis*، معرفة مسبقة، يرد في أع ٢: ٢٣؛ ١بط ١: ٢.

٢. يوضح الفعل *proginōskō* في كتابات بُولُسُ يوضح طبيعة عمل الله بين البشر. وهو يفترض وجود علاقة شخصية مع جماعة مِنَ النَّاسِ بدأت في الله نفسه. ونعرف مما جاء في رو ٨: ٢٩ أن أولئك الَّذِينَ سَبَقَ أن عرفهم الله "سَبَقَ فَعَرَفَهُمْ سَبَقَ فَعَيَّنَهُمْ لِيَكُونُوا مُشَابِهِينَ صُورَةَ ابْنِهِ". وفي رو ١١: ٢ يُعبّر الفعل عن اختيار الله ومحبته لإِسْرَائيل، الأمر الذِي يُعارض فكرة الرفض النهائي لإِسْرَائيلَ.

٣. عَلَى أساس ماجاء في ١بط ١: ٢٠ أن المَسِيح كان "مَعْرُوفاً سَابِقاً قَبْلَ تَأْسِيسِ الْعَالَمِ". وفي ١: ٢ يُشير الاسم *prognōsis* إلى "عِلْمِ اللهِ الآبِ السَّابِقِ" والذي يُقال إنه أساس الاختيار بالنسبة للمسيحيينَ المشتتين في جَمِيعُ أنحاء العالم. وعضوية الجماعة في بيئة مختلفة التوجه، وعدائية إلى حد ما تقوم عَلَى أساس العلاقة التي أقامها الله مع شعبه كأب لهم.

يتكلم الرسول في ٢بط ٣: ١٧ عن المعرفة المُسبقة للمؤمنين. فهم يدركون أن المجئ الثاني للمسيح آت لا ريب فيه، عَلَى الرغم مِنَ تأخره والنقطة المهمة هنا هي سوء الفهم والاختلاف حول أقوال بُولُسُ (قا؛ ٣: ١٥-١٦). وعلى ذلك، فقد تمّ حثهم عَلَى اليقظة التامة لمواجهة خطر الارتداد. لذا يتمّ التأكيد هنا عَلَى البُعد اللاهوتي للمعرفة المُسبقة للإِنْسَانِ.

٤. في أع ٢: ٢٣ تصف *prognōsis* الأحداث التي كانت محيطة بِيَسُوعَ الناصري قبل وحتى صلبه. لقد سُلّم لأعدائه "بِمَشُورَةِ اللهِ الْمَحْتُومَةِ وَعِلْمِهِ السَّابِقِ".

٥. وخلاصة القول، أن كلا مِنَ الفعل والاسم يتكلمان أساساً عن عمل الله بالنسبة للمسيح أو بالنسبة للبشر، شاهده لهذا العمل، كما تم التخطيط له وتوجيهه. وأي تفسير مِنَ ناحية تأثيرات غير شخصية (مثل؛ القدر، المصير، النصيب) أو استقلالية تَأْتِي بنفسها عن المجرى الطبيعي لأحداث العالم، فإن ذلك مما يتعارض مع استخدام ع. ج لهاتين الكلمتين.

انظر أيضاً *pronoeō*، يُدرك سلفاً، يتوقع، يحتاط، يعتني بـ (٤٦٢٩)؛ *prooraō*، يَسْبَقَ فيرى، يرى مُقدماً، يتنبأ (٤٦٣٢)؛ *proorizō*، يُقرر، يسبق فيُعيّن، مُعيّن سابقاً، يقضي (٤٦٣٣)؛ *protithēmi*، في المبني للمتوسط: يعرض علانية، خطة، يقترح، ينوي؛ وفي المبني للمعلوم: يضعه كواجب (٤٧٢٩).

٤٥٩٠ (*prognōsis*، معرفة مُسبقة) ←٤٥٨٩.

٤٥٩٢ (*prographō*، يسَبَقَ فيكتب [باليد]، يُبيّن علناً)← ١٢١٠.

٤٥٩٦ (*prodromes*، سابق، متقدّم) ← ٤٥١٣.

٤٥٩٨ (*proelpizō*، تمنّ مُقدماً) ← ١٨٢٨.

٤٦٠٠ (*proepangellō*، أعلن قبل ذلك، وعد قبلاً) ← ٢٠٣٩.

٤٦٠١ (*proerchomai*، تقدّم، يتقدّم، يسَبَقَ) ← ٢٢٦٢.

٤٦٠٢ (*proetoimazō*، يعدُّ مسبقاً) ←٢٢٨٩.

٤٦٠٣ (*proeuangelizomai*)، أعلن أخباراً سارة مقدماً)← ٢٢٩٥.

٤٦٠٦ (*prothesis*، تبيان، يُقدمّ، خطة، قرار) ← ٤٧٢٩.

٤٦٠٧ προθεσμία، προθεσμία، (*prothesmia*)، وقت مُعيّن (٤٦٠٧).

ث ي& ع. ق هذه الكَلِمَةَ مشتقة مِنَ *thesmos* (قانون، بمعنى ما تم وضعه)، وَ *prothesmia* تعني وقتاً تم تحديده مُسبقاً لإتمام عمليات قانونية أو مالية، أو سياسية.

ع. ج ترد *prothesmia* في غل ٤: ٢ حيث عبارة "مِنْ أَبِيهِ" تُوحي بوصاية خاصة عَلَى طفل تستمرطوال حَيَاةِ الآب والتي تنتهي تلقائياً حال وصول الأب إلى سن سَبَقَ تحديده.

انظر أيضاً *kathistēmi*، يقيم، يُجعل، يُعيّن، يصاحب (٢٧٧٠)؛ *horizō*، يُعيّن، يتعين، يحتّم (٣٩٨٨)؛ *paristēmi*، يحضر، يُحضر، يُقدّم، يقوم، يقيم، يقف، يثبت (٤٢٢٥)؛ *procheirizō*، يقرر، يُعيّن (٤٧٤١)؛ *tassō*، يرتب، يُعين (٥٤٣٥)؛ *tithēmi*، يضع، يودع، يُعيد، يُعين (٥٥٠٢)؛ *cheirotoneō*، يُعين (٥٩٣٦)؛ *lanchanō*، يقترع، تصيبه القرعة (٣٢٧٥).

٤٦٧٧ (*proïmos*، مبكر [مطر]) ←٤٧.

٤٦١٣ (*proïstēmi*، يكون عَلَى رأس، قائد، يهتم بـ) ← ٤٥٦٥.

٤٦١٥ (*prokatangellō*، أعلنَ، يُعلنُ مقدماً، يتنبّأ) ← ٣٣.

٤٦١٦ (*prokatartizō*، يستعد، يُهيء قبلاً) ← ٧٨٧.

٤٦٢٠ (*prokopē*، تقدّم، تعزيز) ← ٨٨٩.

٤٦٢١ (*prokoptō*، يتقدم، يحرز تقدم، ينجح) ←٨٨٩.

٤٦٢٣ (*prokyroō*، يؤسس، يسبق فيؤكد) ← ٣٢٦٣.

٤٦٢٤ (*prolambanō*، توقّع، يأخذ، يحصل عَلَى) ← ٣٢٨٤.

٤٦٢٥ (*prolegō*، يُخبر قبل الوقت، يسَبَقَ فيقول) ← ٣٣٦٤.

٤٦٢٨ (*promerimnaō*، يعتني مِنَ قبل) ← ٣٥٣٣.

٤٦٢٩ προνοέω، προνοέω، (*pronoeō*)، يُدرك سلفاً، يتوقع، يحتاط، يعتني بـ (٤٦٢٩)؛ πρόνοια، (*pronoia*)، تدبُر، بصيرة، عناية مُدّخرة (٤٦٣٠).

ث ي. ع ق١. (أ) *pronoeō* (مكونة مِنَ .*pro* (قبل)، مع الفعل *noeō*، يلاحظ، يُدرك) وتعني مبدئياً: يلاحظ مقدماً، يُدرك سلفاً، يتنبأ أويتوقع. غير أن الفعل في معظم الحالات كان يحمل معنى العناية: بـ، يتخذ إجراءات مُسبقة مِنَ أجل الحساب. وبالنسبة للاسم *pronoia*،

فالمعنى المؤقت للبصيرة أو المعرفة المُسبقة نادراً أيضاً. أما المعنى السائد فهو التدبر أو التبصر، والعناية والحيطة.

(ب) ومع ذلك، ففي كتابات هيرودوس *pronoia* تعني تدبيراً إلهياً، وبعد ذلك بجيل أصبحت تعبير تقني فلسفي. وحتى بعد ذلك، وفي الفلسفة الرواقية - أصبحت مفهوماً هاماً لوصف انبثاق العمليات الهادفة لقوة عالمية لها وضع إلهي وتعمل مِنَ أجل صالح البشرية مِنَ أجل كمال الطبيعة. وهكذا أكتسبت هذه الكَلِمَة معني دينياً وأصبحت تعبيرا عن التقوى الدينية. والواقع أنها رُفعت بين الرواقيين إلى مستوى عقيدة غير قابلة للجدل. وقد استُبعدت الصدفة، لأن كُل شئ يأخذ مجراه طبقاً لقانون إلهي راسخ خاص بالتطور، وهو في حد ذاته إله.

إن خصائص فهم هذه النوعية مِنَ التدبير تتخذ شكلاً ثنائياً. (i) هَذَا التدبير ترسخ كناموس، كإله للطبيعة والبشرية والتاريخ. وهكذا، فُهم ما هُوَ أساس عَلَى أنه أمر استدلالي. (ii) كُل شئ يتطور بشكل تلقائي تمشياً مع القوة التدبيرية، ويُستبعد كُل ما يتناقض مع هذا.

٢. الفعل *pronoeō* يرد ١١ مرة فقط في سب ومعظمها في الأبوكريفا. ولم يُستخدم الفعل في أمر يخص الله إلاّ في (حك ٦: ٧). "سيد الجميع لا يتراجع أمام أحد، ولا يهاب العظمة، لأن الصغير والكبير هُوَ صنعهما، وهو يعتني بالجميع عَلَى السواء". والاسم *pronoia* يرد ٩مرات، وتكاد تكون قاصرة عَلَى أسفار الأبوكريفا. والمساعدة البشرية التي كانوا يرجونها مِنَ الملك سلوقس الرابع تم الحديث عنها في ٢مك ٤: ٦. وكافة الفقرات الأخرى تتكلم إما عن عناية الله أو تدبيره: "لكن عنايتك أيها الآب هي التي تديره" (المركب). (حك ١٤: ٣)، "إلهي .... سَد أفواه الأسود" (دا ٦: ١٩= سب ٦: ١٨؛ قا؛ ٣ مك ٥: ٣٠، ٤مك ٩: ٢٤). كما أن الكَلِمَة تشير إلى أزلية الله (حك ١٧: ٢)، وعلمه بكل شئ (٤مك ١٣: ١٩)، وتدبيره الإلهي (١٧: ٢٢)، الَّذِي يفدي الشعب بدم الشهداء كطريقة للكفارة.

٣. وعلى ذلك هذه الكَلِمَة المترجمة "العناية الإلهية" ليس لها نظير في اللغة العبرية في ع. ق. وهكذا أيضاً، فكرة العناية الإلهية لم يكن لها أي طابع تَعْليمي بارز في ع. ق. بل إن الفكرة ذاتها وطابعها التَعْليمي تولدت بالأحرى عن الفكر اليوناني - الهليني.

٤. قبول الفكرة الهلينية عن العناية الإلهية في الفكر اليهودي أصبحت أمراً واضحاً بصفة خاصة في كتابات فيلو ويوسيفوس. والدلائل المتعلقة بكلمتي *pronoeō* وَ *pronoia* عديدة. وعناية الله بالعالم.

ع.ج. الفعل *pronoeō* لا يرد إلاّ في رو ١٢: ١٧؛ ٢كو ٨: ٢١؛ ١تي ٥: ٨. وهذه الأمثلة الثلاثة تشير إلى المسعى الإِنْساني في الصلاح والأمانة والإخلاص (لربما في إشارة إلى صياغة سب لـ أم ٣: ٤ "فتجد نعمة وفطنة صالحة في أعين الله والنّاس". والاسم *pronoia* (رو١٣: ١٤) الاهتمام والتدبر. وهو في هذه الحَالة يُشير إلى رفض التفكير في إشباع شهوات الجسد. وفي أع ٢٤: ٢ وجدنا الخطيب ترتلس يتملق الوالي فيلكس لاهتمامه وتدبيره. وهكذا، لم يُستخدم الفعل أو الاسم فيما يتعلق بعناية الله واهتمامه.

حقيقة أن *pronoia* حكمة العالم الإلهية لم ترد في ع. ج، عَلَى الرغم مِنَ وجودها كفكرة رئيسية للعالم المحيط لم تكن مجرد مصادفة. بل هي علامة عَلَى أن ع. ج يتكلم لغة بليغة بنفس القدر وذلك بتجنبه بعض المفاهيم الهلينية، عَلَى النحو الَّذِي فعله بقوله مفاهيم أخرى وإعادة صياغتها (مثل؛ *agape*، المحبة).

انظر أيضاً *proginōskō*، يسَبَق فيعرف، معروف مُسبقاً (٤٥٨٩)؛ *proraō*، يسَبَق فيرى، يرى مُقدماً، يتنبأ (٤٦٣٢)؛ *proorizō*، يُقرر، يسبق فيُعيّن، مُعيّن سابقاً، يقضي (٤٦٣٣)؛ *protithēmi*، في المبني للمتوسط: يعرض علانية، خطة، يقترح، ينوي؛ وفي المبني للمعلوم: يضعه كواجب (٤٧٢٩).

٤٦٣٠ *pronoia*، forethought، provident care)، ← ٤٦٢٩.

٤٦٣٢ προοράω، προοράω، (*prooraō*)، يسَبَق فيرى، يرى مُقدماً، يتنبأ (٤٦٣٢).

ث ق& ع. ق ١. الفعل *prooraō* (.*pro*) (قبل) مع الفعل *horaō*(يرى، يلاحظ، ٣٩٧٢) ثبت بالمعنى المكاني في رؤية المرء شيئاً أمامه منذ أيام هوميروس، وبمعنى يتنبأ، أو يعرف المستقبل مقدماً ذُكرت لأول مرة في كتابات بندار Pindar.

٢. لم ترد *prooraō* في سب إلاّ في مز ١٣٩: ٣ ("وَكُلَّ طُرُقِي عَرَفْتَ") وذلك في معرض الكلام عن بصيرة الله ومعرفته الواسعة، وفي مز ١٦: ٨ "جَعَلْتُ الرَّبَّ أَمَامِي"، وفي تك ٣٧: ١٨ عن رؤية إخوة يوسف له مِنَ عَلَى بعُد، وفي ١إسد ٥: ٦٣ عن أولئك الَّذِينَ رأوا بيت الله السابق.

وقد استخدم فيلو الكَلِمَة بتوسع بالمعنى الزمني عن التنبؤ بالأخطار وبالجمع بينهما وبين *pronoia*، العناية الإلهية، والتي بواسطتها يتنبأ الله بما هُوَ آت. وفي كتابات يوسفيوس، نجد المعنى المضاف يتخذ التدابير اللازمة للإعداد للحساب.

ع. ج. ترد *prooraō* في ع. ج ٤مرات. يقول بُولُس في غل ٣: ٨، في إشارة إلى تك ١٢: ٣ "وَالْكِتَابُ (أضيف هنا الطابع الشخصي) إِذْ سَبَقَ فَرَأَى أَنَّ اللهَ بِالإِيمَانِ يُبَرِّرُ الأُمَمَ، سَبَقَ فَبَشَّرَ إِبْرَاهِيمَ أَنْ «فِيكَ تَتَبَارَكُ جَمِيعُ الأُمَمِ»". والفقرات الثلاث الأخرى وردت في أع. ففي ٢: ٢٥ يقتبس بطرس مز ١٦: ٨ (قا؛ ما سَبَقَ). وفي أع ٢١: ٢٩)، يشير الفعل إلى ما سَبَقَ أن رآه اليَهود، حين رأوا بُولُس في الهَيْكَل مع تروفيمس. وفي ٢: ٣١ يقول بطرس إن دواد تكلم بالبصيرة أو عن معرفة سابقة عن القِيَامَة وذلك في مز ١٦: ١٠. وهكذا فإن الفعل لم يُستخدم في ع. ج لوصف أي نشاط لله.

انظر أيضاً *proginōskō*، يسَبَق فيعرف، معروف مُسبقاً (٤٥٨٩)؛ *pronoeō*، يُدرك سلفاً، يتوقع، يحتاط، يعتني بـ (٤٦٢٩)؛ *proorizō*، يُقرر، يسبق فيُعيّن، مُعيّن سابقاً، يقضي (٤٦٣٣)؛ *protithēmi*، في المبني للمتوسط: يعرض علانية، خطة، يقترح، ينوي؛ وفي المبني للمعلوم: يضعه كواجب (٤٧٢٩)؛ see *homo*، (٣٩٧٢).

٤٦٣٣ προορίζω، προορίζω، (*proorizō*)، يُقرر، يسبق فيُعيّن، مُعيّن سابقاً، يقضي (٤٦٣٣).

ث ق& ع. ق الفعل المركب *proorizō* (يتكون مِنَ .*pro* (قبل)، مع الفعل *horizō*، يُعيّن، يتعين، يحتّم) ويعني في ث ي يقضي مقدماً. ولا نجده في سب.

ع. ج. يستخدم ع. ج *proorizō* ست مرات، ليتكلم عَلَى وجه الحصر عن قرارات الله.

١. يستخدم بُولُس الفعل في رو ٨: ٢٩ مع *proginōskō* سَبَقَ فعرف (← ٤٥٨٩)، وَ *prothesis*: خطة، قرار (← ٤٧٢٩) لكي يقيم دعوة الله عَلَى أساس قراره السابق. وفي ٨: ٣٠ يستخدم *proorizō* مرة ثانية كي يوضّح لنا الغاية التي وُجهت إليها معاملات الله مع الإِنْسَان، وهي: ليبرر أولئك الَّذِينَ دُعوا وليعطيهم نصيباً في مجده. وفي ١كو ٢: ٧ يتكلم بُولُس عن حكمة الله الَّذِي هُوَ نفسه سَبَقَ فعينها لمجدنا. وهكذا وُصف تقدير الله المسَبَق بأنه نشاطه الَّذِي وجهه نحو شركة

البشر معه.

٢. وبالضرورة عَلَى نفسِ هَذَا النهج جاءت أف ١: ٥ التي تصف كيف أن بنوتنا التي لنا في المَسِيح تقوم عَلَى أساس أن الله سَبَقَ فعيننا للتبني في المحبة. وفي ١: ١١، استخدم الفعل ثانية مع *prothesis* لوصف ميراث المَسِيحِيين الَّذِي سَبَقَ أن عُينوا له والَّذِي أصبح ممكناً في المَسِيح. وكل هَذَا مأخوذ مِنَ مشيئة الله "الَّذِي يَعْمَلُ كُلَّ شَيْءٍ حَسَبَ رَأْيِ مَشِيئَتِهِ".

٣. في أع ٤: ٢٧-٢٨ تم التعبير عن القناعة بأن هيرودس، بيلاطس البنطي، والشعوب والأمم وشعب إِسْرَائِيلَ، كُلّ هؤلاء لم يستطيعوا أن يلحقوا بسيوع إلاّ ما سَبَقَ وقرره الله، وهكذا فإن الفعل *proorizō* قصد به هنا أن يبرز حقيقة أنه حتي الأعمال الخاطئة للشعب كانت مِنَ ضمن تحقيق خطة الله للخلاص.

انظر أيضاً *proginōskō*، يسَبَقَ فيعرف، معروف مُسبقاً (٤٥٨٩)؛ *pronoeō*، يُدرك سلفاً، يتوقع، يحتاط، يعتني بـ (٤٦٢٩)؛ *prooraō*، يسَبَقَ فيرى، يرى مُقدماً، يتنبأ (٢٣٦٤)؛ *protithēmi*، في المبني للمتوسط: يعرض علانية، خطة، يقترح، ينوي؛ وفي المبني للمعلوم: يضعه كواجب (٤٧٢٩).

٤٦٣٩ πρός، πρός، (pros)، إلى، نحو (٤٦٣٩).

ث ي يأخذ حرف الجر هَذَا ثلاث حالات في ث ي. ويأتي المعنى المكاني الشكل الأساسي لـ *pros* ليدل عَلَى الحركة مِنَ الحاضر عندما تُتلى بحالة مُضاف إليه، ولحالة قُرب عندما يُتلى بحالة نصب تكون فيها الكَلِمَةَ مفعول به غير مباشر، ولإتجاه نحو عندما يُتلى بحالة مفعول به.

ع. ج ١. ترد *pros* في ع. ج مرة واحدة مع مُضاف إليه (أع ٢٧: ٣٤) وترد ٦مرات في حالة نصب تكون فيها الكَلِمَةَ مفعول به غير مباشر، ولكنها وردت ٦٩١مرة في حالة المفعول به وقد تأخذ معنى يتعلق بالمكان (مثل؛ مت ٢٦: ٥٧؛ ١تس ٣: ٦)، ولكن تبع ذلك بالطبيعة معنى الاتجاه أو الميل الذهني، حيث يشير إلى علاقات ود أو محبة (مثل؛ يو ٦: ٣٧؛ ٢كو ٣: ١٦؛ غل ٦: ١٠؛ أف ٣: ١٤)، أو عدائية (مثل؛ ١كو ٦: ١؛ كو ٢: ٢٣). وفكرة التوجه النفسي هذه أدت إلى استخدام *pros* للتعبير عن أفكار التقدير (مت ١٩: ٨)، الغرض (١كو ١٠: ١١)، الالتزام (لو١٢: ٤٧)، المراجعة والإسناد (١٨: ١).

٢. يو ١: ١ب. يو ١: ١أ يتحدث عن وجود اللوغس *Logos* (الْكَلِمَةَ) قبل الزمن، بل والأكثر مِنَ ذلك أن يو يشير إلى أزلية "الْكَلِمَةَ" وأنه كان موجوداً منذ البدء وأن مجاله ليس الزمن بل الأزل. وبعد أن حدد علاقة "الْكَلِمَةَ" بالزمن، يوضح يو علاقة الْكَلِمَةَ بالآب، بأن "وَالْكَلِمَةُ كَانَ عِنْدَ [pros] اللهِ". وثمة معنيان محتملان هنا، *pros* مع حالة المفعول به، يمكن اعتبارها مساوية لـ *para* (عند ← ٤١٢٣) ، ومع حالة النصب التي تكون فيها الكَلِمَةَ مفعول به غير مباشر، للدلالة عَلَى وضع أو موقع "مع" أو"عند". وقد يدعم هَذَا الرأي ورودها في متوازيات ع. ج حيث *pro.?* مع المفعول به، غالباً ما تتبع فعل الكينونة. الأمر الَّذِي لا يشير إلى حركة مباشرة بل إلى سكون شكلي (مثل؛ مت ٢٦: ١٨؛ مر ٦: ٣؛ ٩: ١٩؛ ١كو ١٦: ٦-٧، ١٠؛فلم ١٣). ويعكس هَذَا الاستخدام قدراً مِنَ عدم الوضوح بالنسبة للأفكار المتعلقة بالحركة والسكون في اللغة اليونانية الهَلينية، والإقلال مِنَ استخدام حالة النصب التي تكون فيها الكَلِمَةَ مفعول به غير مباشر، والتوسع في حالة المفعول به في اللغة اليونانية الهلّينية. غير أنه يتعين عَلَى المرء ملاحظة أن يو في موضع آخَرَ يستخدم *para* للتعبير عن قرب شخص مِنَ شخص آخَرَ (مثل؛ يو ١: ٣٩، ٤: ٤٠).

ولعل رأياً أفضل نجده في المعنى الَّذِي يقول إن "الْكَلِمَةَ كان (في شركة فعالة) مع الآب". ويبدو أن هَذَا هُوَ معنى قول يو، سواء كانت *pros* تحمل معني ديناميكياً أم لا، لأنه حين تصف *pros* علاقة بين شخصين فإنها تعني تعاملاً شخصياً وليس مجرد تجاور في مكان. وإذا استُعملت *pros* بالنسبة للأقانيم الإلهية، فإنها تشير إلى الشركة الأزلية المشتركة (مع أنه لا يجب أن نفهم كل الكرستولوجية اللاحقة في إطار هذه الأية الواحدة).

٣. ٢كو ٥: ٨. يذكر بُولُسُ في ٢كو ٥: ٦ إن طالما ظل مستوطناً في الجسد الَّذِي مآله إلى المَوْتِ فَإِنَّهُ (مِنَ حيث المكان) متغرب عن الرَّبِّ وعلى ذلك فَإِنَّهُ يفضل أن يتغرب ويستوطن عند [pros] الرَّبِّ" (٥: ٨). العبارة المجرورة قد تعني ببساطة أن يكون في محضر الرب،لأن *pros* في حد ذاتها لا تتضمن فكرة العمل المتبادل. غير أنه إذا لخص مصير المُؤمِنِ المستقبلي عَلَى أنه سيكون "مع المَسِيحِ" (في ١: ٢٣) فَإِنَّهُ مِنَ المحتمل أن يتضمن هَذَا ما هُوَ أكثر مِنَ مجرد التقارب المكاني مِنَ المَسِيحِ. وقد وُصفت عالاقة الأَبَدِيَّةُ بين الإِنْسَانِ والله، وذلك في ٢كو ٥: ٨، ولذلك تشير *pros* إلى شركة فعالة بين الأقانيم الإلهية، وهي شركة متبادلة راسخة.

٤. ١يو ٥: ١٦-١٧. هاتان الأيتان في السياق التي وردتا فيه تتضمنان صلاة تشفعية جاءت بحسب "مشيئة الله" وهكذا فإنها تُستجاب (١يو ٥: ١٤-١٦؛ قا؛ ٣: ٢١-٢٢)، مثل؛ صلاة مِنَ أجل أخ مؤمن ارتكب خطية . غير أن يو يضع قيداً واحداً عَلَى مجال هذه الصلاة فهو لم يشر بصلاة تشفعية لشخص ارتكب خطية "للموت"، [تؤدي إلى *pros*، حرفياً نحو المَوْتِ]. لأن منح المغفرة أو الحَيَاةِ لشخص كهذا أمر يتعارض مع مشيئة الله. وهذه العبارة الأفتراضية المجرورة يمكن ترجمتها إما إلى "تفضي إلى المَوْتِ"، أو "يتولد عنها المَوْتِ". ومن الصعب أن نفهم "الْحَيَاةِ" و"المَوْتِ" هنا عَلَى أنهما يُشيران إلى حَيَاةِ أَبَدِيَّةُ، وموت أبدي، لأنه بالكاد يمكن القول بإن الْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةُ تُعطي لمؤمن خاطئ نتيجة صلاة تشفعية يصليها شخص نيابة عنه. ومن المحتمل أن يو لم يكن يعتقد أن بعض الخطايا "ليست للموت الأبدي". ومن الأفضل أن نفهم أن المقصود هُوَ المَوْتِ المادي، والذي يُعد عقوبة يفرضها البشر(قا؛ عد ١٨: ٢٢؛ تث ٢٢: ٢٥ - ٢٦) بل ويفرضها الله ايضاً (رج ١كو١١: ٣٠-٣٢؛ قا؛ أع ٥: ١-١٠).

وبالنسبة لهذه النقطة يشجع الرسول الشفاعة مِنَ أجل أي مؤمن لم تُقابل خطيته بعقاب إلهي فوري. ونتيجة الصلاة التشفعية، يمنح الله مثل هَذَا الشخص هبة حَيَاةِ جسدية أخرى حَيَاةِ روحية جديدة. عَلَى الرغم مِنَ خطيته الصريحة التي ارُتكبت عن عمد، ولكنه لا يشجع عَلَى الشفاعة مِنَ أجل أي مؤمن اختبر دينونة الله بالموت. ومثل هذه الصلاة مِنَ أجل الميت تتعارض مع مشيئة الله. أما بالنسبة لمعرفة "الْخَطِيَّةِ التي للموت"، فقد تكون هي خطية رفض المَسِيحِ علانية وعمداً (١يو ٢: ٢٢؛ ٤: ٢-٣؛ ٢يو ٧؛ وبمعني آخَرَ: الإرتداد)، التجديف عَلَى الروح القدس (مر ٣: ٢٨-٣٠)، أو الْخَطِيَّةِ المتعمدة التي تتسم بالتحدي (قا؛ عب١٠: ٢٦-٣١؛ أيضاً عد ١٥: ٣٠-٣١)، مثل القتل المتعمد، أو الأصرار عَلَى الكراهية.

٤٦٥٦ (*prosdeomai*، يحتاج [لإضافة أو لمزيد]) ← ١٢٨٩.

٤٦٥٧ (*prosdechomai*، يقبل، يُرحب) ← ٦٣٨.

٤٦٥٩ (*prosdokaō*، ينتظر، يبحث عن، يتوقع) ← ٦٣٨.

٤٦٦٠ (*prosdokia*، توقع) ← ٦٣٨.

٤٦٦٥ (*proserchomai*، يذْهَب إلى، يُقبل إلى) ← ٢٢٦٢.

٤٦٦٦ (*proseuchē*، صلاة) ← ٤٦٦٧.

٤٦٦٧ προσεύχοαι، προσεύχοαι، (*proseuchomai*)، يصلي، يتضرّع (٤٦٦٧)؛ εὔχομαι، (*euchomai*)، يَطْلُبُ، نذر (٢٣٧٧)؛ εὐχή، (*euchē*)، صلاة، نذر، قسم (٢٣٧٦)؛ προσευχή، (*proseuchē*)، صلاة (٤٦٦٦).

ث ق& ع. ق ١. *euchomai* في ث ي تعبيرتقني للتضرّع إلى الآلهة، وبذلك يغطي نواحي كثيرة مِنَ التضرع: يَطْلُبُ، يرجو، ينذر نذراً، يُكرّس لخدمة الله، وخلاصة القول، تعني صلاة. والصلاة في ث ي كثيراً ما كان يُصاحبها "تقدمه" لكي تجعل الآلهة تميل لصالح مُقدمها. والصلاة هنا تأخذ شكل التضرع والتوسل. وفي الكتابات اليونانية القديمة، كان استخدام الفعل يكاد ينحصر عَلَى الفوائد الملموسة وفي وقت لاحق كان يُقصد بالكلمات قيم روحية وأخلاقية، أو أنها صلاة مِنَ أجل طلب الحفظ مِنَ الأذي الروحي والأخلاقي. والأمر بطبيعته هنا، أن الصلاة لا تكون مسموعة لأن اليونانيين لا يؤمنون بإله موجود في كُلّ مكان. وفي الديانات السرية الهلّينية، يمكن للشخص عند الصلاة أن يختبر قرب الإله، وفي مثل هذه الحالات، تُستبدل الصلاة بحالة نشوة وحدانية صامتة.

٢. كانت للصلاة في ع. ق أهميتها البالغة بسبب ما اتّسمت به وقامت عليه أمه إسْرَائِيلَ، ألا وهو علاقة المرء بالله. وعلى ذلك فإن الصلاة كانت سمةً إسْرَائِيلَ عبر تاريخها كله، وكانت في كُلّ أرجاء حياتها تعتمد الصلاة. وكان شعب الله عند كُلّ أمر له أهمية كبرى، يسرع إلى عرضه عَلَى الله طلباً لمعونته، حتي وإن لم تُسمع كلمة يصلي. ذلك أنهم بدلاً مِنَ كلمة، كثيراً ماكانوا يستخدمون كلمات مثل: يتكلم، يدعو، أو يصرخ. وللإشارة إلى الأنخراط العاطفي كانوا يستخدمون أفعالاً مثل: ينن، يتنهد أو يبكي. ومهما صلي الشعب بلجاجة في ع. ق، إلاّ أنهم لم ينسوا إطلاقاً أنهم كانوا يخاطبون الإله القدوس القادر عَلَى كُلّ شئ- وهو أمر لم يكن بوسعهم عمله إلاّ استناداً إلى رأفه الله ونعمته. وهذا ما يظهر مِنَ السجود والانبطاح المتكرر أمام الله، الأمر الّذِي قد يشير إلى وضع مألوف في الصلاة (عَلَى الرغم مِنَ أنه يُوجد دليل أيضاً عَلَى الصلاة في وضعية الوقوف). كما كان يُستخدم أيضاً تعبيرمماثل وهو: يخر عَلَى ركبتيه. ومثل هذه العبارات تشير إلى اتضاع الذهن، وهو الأمر الّذِي يتوجب أن يتسم به المرء (رجلاً كان أم امرأة) أثناء الصلاة. وفضلاً عما تقدم، يحتوى عَلَى تعبيرات لصلوات الحمد والشكر، إلى جانب تعبيرات أخرى مثل يصيح فرحاً، يتهلل، ويرنم.

ترد *proseuchomai* كثيراً في سب ترجمة لأفعال عبرية متنوعة معناها يصلي (مثل؛ تك ٢٠: ٧، ١٧؛ ١صم ١: ١٠؛ ٢: ١؛ ١أخ ١٧: ٢٥؛ عز ١٠: ١؛ مز ٥: ٢؛ إش ١٦: ١٢؛ إر ٧: ١٦). تأتي *proseuchē* ترجمة لأسماء عبرية مناظرة للصلاة (مثل؛ ٢صم ٧: ٢٧؛ ١مل ٨: ٣٨، ٤٥؛ نح ١: ٦، ١١؛ مز ٤: ١؛ أم ٢٨: ٩؛ يون ٢: ٨؛ حب ٣: ١).

٣. تتسم الصلاة في ع. ق بأنها موجهة للإله الحقيقي وحده، والذي هُوَ في ذات الوقت إله إسْرَائِيلَ وسيد الشعوب والأرض كلها، والذي أعلن عن نفسه بهذه الصفة لشعبه (١مل ٨: ٢٢-٥٣؛ ٢مل ١٩: ١٥). لذا يصلي الإسْرَائِيلِي أولاً كأحد أعضاء الشعب وليس كفرد عادي (مز ٣٥: ١٨؛ ١١١: ١)، ويعرف ما الّذِي يتوقعه مِنَ الله. وشعب الله يعرفون أن الله يَسْمَعُ صلواتهم ويستجيب لها إذا كانت بحسب مشيئته (٣: ٤٤؛ ١٨: ٦؛ ٦٥: ٢؛ إر ٢٩: ١٢). وعلى ذلك تراهم يصلّون بثقة راسخة في الله (مز ١٧: ٦-٧). وهم يختبرون التجربة والشك، وهذا أمر معروف، ولكن الصلوات لا تُستجاب إلاّ عَلَى أساس هذه الثقة.

وكان الإسْرَائِيليون يعرفون أيضاً أن صلواتهم التي تعد مِنَ أعمال التقوي أمام الله، وعلى ذلك فإنّهُ سوف يقابلها. بركة (قا؛ صلاة إيليّا نبي يهوه، وصلوات كهنة البعل، والتي لم تكن سوي أسلوباً يستهدفون به استمالة إلههم ١مل ١٨: ٢٦، ٢٩). ويعرفون أيضاً أن الله موجود كشخص، لذا فهم يصلون بطريقة معينة تطغي عليها تماماً "السمة الشخصية" مدركين أنهم يتكلمون حقاً مع الله، وأنهم لا يتضرعون فحسب إلى إله لا حَيَاةُ فيه (قا؛ تك ١٨: ٢٢-٣٣؛ ١صم ١: ١٠-١١؛ مز ٧٧: ١-١١). فمثل هَذَا الكلام مع الله يُمكن أن يصبح مصارعة حقيقية مع الله، ولاسيما في حالة الشفاعة مِنَ أجل الأخرين (خر ٣٢: ١١-١٤؛ عد ١٤: ١٣-١٩؛ تث ٩: ٢٦-٢٩؛ نح ١: ٤-١١). وقد يشير المتضرعون إلى مواعيد الله، فيذكرونه بأعماله الخلاصية في الماضي، واختياره لإسْرَائِيلَ، ويناشدونه عَلَى أساس سماته وطبيعته، والتي مِنَ بينها الغفران والنعمة والرحمة. وعلاوة عَلَى ذلك، يذكر المتضرعون الله لمعجزاته التي عملها في تاريخ شعبه (مز ١٠٥: ١؛ ١٠٦) ويسألونه المزيد مِنَ الهداية والإستمرار في خلاصهم مِنَ كُلّ المحن المحتملة. والصلاة واالشكر يُمكنهما أن يغطيا كُلّ الأحتياتجات المادية والروحية سواء بالنسبة للفرد أو للجماعة.

وُيذكر الصوم أحياناً كمساعدة للصلاة (عز ٨: ٢٣؛ نح ١: ٤؛ إر ١٤: ١٢؛ يؤ ١: ١٤؛ ٢: ١٢، ١٥). ولعل ذلك كتعبير عن روح الأتضاع والتوبة أمام الله، الأمر الّذِي يجب أن يكون أساس كُلّ صلاة.

٤. لم تكن الصلاة قاصرة عَلَى أي مكان معين خاص بالصلاة، بل يمكن أداء الصلاة في أي مكان (تك ٢٤: ٢٦-٢٧، ٦٣). ولو أنه كان مِنَ المُفضل إقامتها في المقادس الأولي، وفيما بعد، في هَيْكَلَ أورُشَلِيمَ.

٥. يُفرّق ع. ق بين الصلاة الحقيقية والصلاة الزائفة. فالصلاة الحقة تنبع مِنَ القلب، أي أنها تشمل الشخص برمته، وتعني أن الإنْسَان يأتي أمام الله بكل كيانه وفي غاية الاتضاع والخضوع (إر ٢٩: ١٢-١٤). وعلى النقيض مِنَ ذلك، الصلاة الزائفة مجرد كلام يخرج مِنَ الشفتين، بمعنى أنها كلمات وعبارات لا تعرف معنى التسليم، ولا تُقدّم قلب الإنْسَان وحياته لله (ربما باستثناء أنها مجرد أمر شكلي)، ولا تظهر أي نية للعمل حسب مشيئة الله المُعلنة (إش ١: ١٥-١٦؛ ٢٩: ١٣؛ عا ٥: ٢٣-٢٤).

ويتحدث ع. ق أيضاً عن المعوقات التي تعترض الصلاة، الأمر الّذِي يجعل الاستجابة صعبة، بل ومستحيلة مثل؛ العصيان (تث ١: ٤٣-٤٥؛ إش ١: ١٥-١٧؛ ٥٩: ١- ٢)، عدم محبة الآخرين (٥٨: ٣-١٠)، والظلم (مي ٣: ١-٤).

٦. لعبت الصلاة دور كبيرفي تقوى اليهودية الرابانية. ومن بين كُلّ الممارسات التقوية كان الصوم والصلاة أكثرها أهمية، عَلَى الرغم مِنَ أن نصوص الصلوات التي وُجدت في قمران تُشير إلى مجموعة كبيرة مِنَ الصلوات سواء مِنَ ناحية الشكل أو مِنَ ناحية المضمون. ولكن الفريسية الأرثوذكسية كانت تتوسع في نظمها منذ أواخر القرن الأول ق.م وما بعد ذلك لتشمل الصلاة. وهذا لا ينطبق فحسب عَلَى الصلوات العامة التي تُقام في المجامع، والتي كانت تتضمن صلاة الشمَا القديمة (اسمع يا إسْرَائِيلَ، تث ٦: ٤- ٥)، والبركات الثمان عَشَرَ، ولكن ذلك امتد أيضاً إلى الصلوات الفردية. والصلوات التي كان يتم تسلمها مِنَ المُعَلّمِينَ كأفراد ثبت أنها متناغمة بشكل رائع. وفكرة الحصول عَلَى البركات مُسيطرة عَلَى عبادة الفَرّيسِيِّينَ، وتركت أثرها عَلَى الصلاة.

ع.ج. وردت *proseuchomai* في ع. ج ٨٥ مرة، كما وردت *proseuchē*، ٣٦ مرة، وتتكرران كلتاهما بصفة خاصة في أع. أما الفعل البسيط *euchomai* فقد وُجد ٧ مرات فقط في ع. ج، كما وردت *euchē*، ٣مرات.

١. طبيعة ومجال الصلاة. (أ) تعكس صلاة ع. ج التطور السابق لـ ع. ق. ومع ذلك فقد صيغت عَلَى أساس صلاة يَسُوعَ، والتي نجد لها إشارات متكررة، والتي تعتمد بدروها عَلَى صلوات ع. ق وأفكاره.

والصلاة في ع. ج تُرفع إلى الله أو إلى يَسُوعَ، الّذِي يُدعي الآن الرّبّ (رج *kyrios*، ٣٢٦١) وبصفة خاصة في الفقرات التي يرد فِيهَا الفعل *proskyneō* يسجد (← ٤٦٨٦). غير أن الفعل *proseuchoniai* نفسه يمكن أن يُنسب أيضاً إلى يَسُوعَ (مثل؛ أع ١: ٢٤). وبهذا أظهرت الْكَنِيسَةِ الأولي أنها اعتبرت يَسُوعَ الْمَسِيحِ ربها ورأسها الحي. وعلى ذالك بمقدور المرء أن يدخل في اتصال شَخصي معه، يتحدث معه كما كان الحال حين كان يَسُوعَ بالجسد عَلَى الأَرْضِ (قا؛ أع ٩: ١٠-١٦؛ ٢كو ١٢: ٨-٩).

وهذا يعني أن الصلاة الحقيقية ليست حديثاً مِنَ طرف وَاحِدٌ؛ بل هي حوار كثيراً ما يلجأ فيه الإِنْسَان الّذِي يصلي إلى الصمت كي يستمع إلى يَسُوعَ. وعلى ذلك، وكَما هُوَ الحال في ع. ق، الصلاة شخصية وواضحة، وهي محادثة حقيقية مع الله أو مع الْمَسِيحِ. وإضافة إلى ذلك، فبالنظر إلى أن مؤمن ع. ج يعرف الله عَلَى أنه الآب، بل وربما بوضوح أكثر مما كان عليه الحال بالنسبة لأي قديس في ع. ق. وتبدأ الصلاة بثقة تُماثل ثقة الأطفال، وعلى نحو ما تمّ التعبير عنها في الصيغة النمطية للخطاب في ع. ج وهي "أبا (Abba) أو "أب" (مت ٦: ٦-٩؛ لو ١١: ٢؛ لو١١: ٢؛ رو ٨: ١٥؛غل ٤: ٦؛ أف ٣: ١٤-١٥). وعند هذه النقطة بالذات تتناقض صلاة ع. ج بشكل صارخ مع الرابانية اليهودية (← *patēr*، أب، ٤٢٥٢).

(ب) ويقين المتضرع (رجلاً كان أم امرأة) مِنَ أن صلاته مسموعة (← *aiteō*، ١٦٠) أقوى مما كان عليه الحال في ع. ق، لأن صلاته قائمة عَلَى اختبار محبة الله الأبوية في الْمَسِيحِ يَسُوعَ. ولقد قوّى يَسُوعَ بوضوح هَذَا اليقين، والذي ينجم عن الإِيمَان بالوعد أن الصلاة ستُسمع (مثل؛ مر ١١: ٢٤). وحتى لو بدا لنا كَما لو أن الله لا يُجيب الصلاة، علينا ألا نشك لحظة في محبته الأبوية، أو في قوة الصلاة (قا؛ يَسُوعَ في جثسيماني [مثل؛ مت ٢٦: ٣٦-٤٦] حيث كانت آلامه هى مشيئة الآب).

(ج) للصلاة الحقيقية قوة عظيمة. وهي تُعبّر عن الإِيمَان الّذِي يُبرر الخاطئ (لو ١٨: ١٠، ١٤). وهي تُستجاب بموهبة الرُوحِ الْقُدس (١١: ١٣)، وتوضح الطّرِيقُ أمامنا (مر ١: ٣٥- ٣٩)، وتُمكن المُصلي مِنَ أن يقبل ويلبس سلاَح الله الكامل (قا؛ أف ٦: ١٨). ويجب علينا أن نحيط كُل أعمالنا بالصلاة، ولاسيما مِنَ أجل مُثابرة القديسين ومن أجل الأمانة والشجاعة في الشهادة (٦: ١٩-٢٠). والصلاة الحقيقية تتغلب عَلَى القلق (في ٤: ٦). غير أنها في الوقت ذاته معركة مع قوى الشر والظّلام (رو ١٥: ٣٠؛ كو ٤: ١٢؛ قا؛ مت ٦: ١٣).

وعلى الرغم مِنَ هذا، فإن ع. ج، شأنه في ذلك شأن ع. ق، يحذر مِنَ المعوقات التي تسلب الصلاة فعاليتها: الفسوق والبغُضة (١بط ٣: ٧؛ يع ٤: ٣)، الشك وعدم الإِيمَانِ (١: ٥- ٧)، أو عدم التسامح (مت ٦: ١٤-١٥؛ مر ١١: ٢٥).

(د) صلاة ع. ج يُمكن أن تكون مِنَ أجل أي شئ، مِنَ أبسط الأمور إلى أعظمها، مِنَ شئون الْحَيَاةِ الحاضرة، وحتى تلك المتعلقة بالأَبَدِيّةَ. وأفضل مثال لها هُوَ الصلاة الربانية (مت ٦: ٩-١٣؛ لو ١١: ٢-٤). وهنا تكون الصلاة مِنَ أجل الخبز اليومي، وهذا يتضمن كُلَّ احتياجاتنا اليومية، وهى مُحاطة بين قوسين، الأول يتمثل بالصلاة مِنَ أجل مجئ مَلَكُوتَ الله، ومن أجل أن تكن مشيئته عَلَى الأرْضِ، والقوس الأخر يتمثل في الصلاة مِنَ أجل غفران الخطايا، وحفظنا مِنَ التجربة ونجاتنا مِنَ الشرير. غير أنه المهم ملاحظة الصلوات التي تشير إلى الله، ومشيئته، ومَلَكُوتَه واسمه تأتي في المقدمة. ولقد جاءت الصلاة الربانية في إطار حديث طويل عن الصلاة الحقيقية (مت ٦: ٥- ١٥؛ لو١١: ١-١٣)، والصلاة الحقيقية يجب أن تتسم بالبساطة، والتركيز والنظام، والثقة المتسمة بطول الأناه - والطاعة.

(هـ) علاوة عَلَى التضرع، فإن ع. ج، عَلَى غرار ع. ق، يذكر أنماط الصلاة التالية: الشفاعية (مثل؛ رو ١٥: ٣٠؛ ١تس ٥: ٢٥؛ ٢تس ٣: ١؛ يع ٥: ١٤-١٨) والتي يجب أن تتضمن الْجَمِيعُ حتي الأعداء (مت ٥: ٤٤)، والمدح، والشكر، والتبجيل، الأمر الذي يجب أن يقتصر عَلَى عمل الله، بمعزل عن عطاياه (قا؛ خاصة رؤ ٤: ٨-١١؛ ٥: ٨-١٤؛ ٧: ٩-١٧؛ ١١: ١٥-١٨؛ ١٥: ٢-٤؛ ١٦: ٥-٧؛ ١٩: ١-٨؛ ٢٢: ٣، ٩). وكثيراً ما يُصرّ ع. ج عَلَى أن الصلاة يجب أن تكون كُلّ حين وبلا ملل (لو ١٨: ١-٨؛ أع ١٢: ٥؛ ١تس ٥: ١٧). أي أنه يتوجب عَلَى الْمَسِيحِيين أن يعيشوا دائماً بمحضر ربهم وفي اتصال معه، وعليهم أن يتطلعوا إليه دائماً (كو ٤: ٢).

الوضع في الصلاة إما أن يكون بالركوع (لو ٢٢: ٤١؛ أع ٢١: ٥؛ أف ٣: ١٤-١٦) وفي هذه الحالة يجب أن تلمس الجبهة الأرْضِ (مت ٢٦: ٣٩) أو تكون وقوفاً (مر ١١: ٢٥؛ لو ١٨: ١١، ١٣) وأحياناً برفع الأيادي إلى أعلى (١تي ٢: ٨).

ويبدو أن الصلاة المشتركة كانت أمراً معتاداً في الْكَنِيسَةِ الأولي، سواء في العبادة العامة (١كو ١١: ٤-٥؛ ١٤: ١٣-١٧) والتجمعات الأصغر عدداً (مت ١٨: ١٩، حيث يربط يَسُوعَ هذه الصلاة بوعد خاص للصلاة المشتركة، رج؛ أيضاً أع ٢: ٤٢؛ ١٢: ١٢)، عَلَى الرغم مِنَ أن الصلاة الخاصة عَلَى انفراد هي المصدر الرئيسي للصلاة الجماعية (مت ٦: ٦) ويُلاحظ أن يَسُوعَ كثيراً ما كان يصلي بمفرده (مثل؛ ١٤: ٢٣؛ مر ١: ٣٥؛ لو ٥: ١٦؛ ٦: ١٢؛ ٩: ١٨).

٢. صيغة الصلاة الربانية. مِنَ المؤكد أن الصلوات الموضوعة موجودة ولكن حتي بالنسبة لهذه الصلوات، لم يكن هناك أي تشدد، وهذا يمكن أن نلمسه مِنَ حقيقة أن الصلاة الربانية قُدمت بصيغتين مختلفتين (مت ٦: ٩-١٣؛ لو ١١: ٢-٤). وهناك مخطوطات معينة بها إضافة إلى نص مت مثل: "لأَنّ لَكَ الْمُلْكَ وَالْقُوّةَ وَالْمَجْدَ إِلَى الأَبَدِ. آمِينَ (رج ملاحظة ت ي رقم ١٦).ولكن هذه كلها متأخرة نسبياً، لعلها لم تكن أصلية. وإضافة الحمد هذه ربما ألقت لتتناغم مع الصلاة للأغراض التعبدية في الْكَنِيسَةِ الأولي (وربما كان ذلك عَلَى نمط ماجاء في ١أخ ٢٩: ١١).

هناك اختلافات أيضاً بين صيغة الصلاة الربانية الواردة في كلّ مِنَ مت، وَ لو. مثل؛ يبدأ لوقا الصلاة بالقول :"أبانا" وهي تعكس الْكَلِمَةَ اليونانية *patēr*، والأرامية آبا *abbā* (يا أبانا المحبوب)، في حين أن مت يستخدم صيغة التضرع الفلسطينية التي تتسم بالتقوى والأكثر إجلالاً ("أبانا"). ومما يجدر ملاحظته أن الصيغة الأقصر الواردة في لو، موجودة بالكامل في الصيغة الأطول الموجودة في مت. ويبدو عَلَى الأرجح أن صيغة مت هي صيغة موسّعة، لأن النصوص التعبدية بوجه عام تنمو مِنَ خلال التوسّع. وعلاوة عَلَى ذلك، لم يكن أحد ليجرؤ أن يختزل نصاً مقدساً كالصلاة الربانية، ويترك التماسين لو كانا جزءاً مِنَ النص الأصلي. ومع ذلك، فالترتيب الأصلي مُتّبع في كُلّ مِنَ مت وَ لو، وهو الّذِي يضع الله أولاً وبعد ذلك يضع البشر واحتياجاتهم بعد ذلك. وهذا ما يعكس أيضاً ترتيب الوصيتين العظميين وصلاة الـ شمّا Shema، اسمع يا إِسْرَائِيلَ .. (قا؛ مت ٢٢: ٣٤-٤٠؛ مر ١٢: ٢٨-٣٤؛ لو١٠: ٢٥-٢٨).

والصلاة في مت ٦: ٩-١٣ تتكون مِنَ جزئين، كُلّ جزء يتضمن ثلاثة طلبات : ثلاثة مِنَ أجل مجد الله، وثلاثة مِنَ أجل احتياجاتنا. يقول البعض إن مت يفهم الصلاة في سياق سيناء جديدة، وذلك لأنه سجلها في إطار الموعظة عَلَى الجبل، حيث يَسُوعَ هُوَ مُعطي الناموس الجديد. وكل جزء مِنَ جزئي الصلاة الربانية يستَهل بطلبة تُذكرنا بـ خر. الطلبة الأولى صياغة مسيحية للوصية الثالثة (مت ٦: ٩؛ قا؛ خر ٢٠: ٧؛ تث ٥: ١١) حيث صاغها بشكل إيجابي. وهو بهذا لا يستعبد النطق باسم

الرّبّ الإله باطلاً فقط، بل يُضمّن أيضاً ما تضمنته الوصيتان الأولى والثانية فيما يتعلق بالآلهة الأخري والتماثيل المنحوته (خر ٢٠: ٣- ٦؛ تث ٥: ٧-١٠).

والابتهال مِنْ أجل مجئ مَلَكُوتَ الله ومن أجل أن تُعمل مشيئته يمتد ويحل بدلاً مِنْ تَعْلِيمَ الوصية الرابعة المتعلقة بالسبت (خر ٢٠: ٨-١١؛ تث ٥: ١٢-١٥). أما الوصايا مِنَ الخامسة حتي العاشرة فهي موجهة للعلاقات الشخصية (مثل؛ إكرام الوالدين، تحريم القتل، والزنا والسرقة، وشهادة الزور، واشتهاء ما للغير خر ٢٠: ١٢-١٧؛ تث ٥: ١٦-٢١)، وهذه انعكست في الطلبتين الخامسة والسادسة المتعلقتين بغفران الخطايا، وتجنب التجربة. وهذه الموضوعات داخلة في نسيج تاريخ إِسْرَائِيلَ بوجه عام وبترحالات الصحراء بشكل خاص.

أما الطلبة الرابعة فلا تعكس أياً مِنَ الوصايا العشر، ولكنها تُذكرنا بالمن الّذِي كان يُعطيه الرّبّ يعطيه لبني إِسْرَائِيلَ في سيناء (مت ٦: ١١؛ لو ١١: ٣؛ قا؛ خر ١٦: ١٥؛ عد ١١: ٤-٩؛ تث ٨: ٣؛ مز ٧٨: ٢٤-٢٥؛ بأهمية الخبز "اليومي" ← *epiousios*، ٢١٥٧) وهذا يتضمن الاحتياجات المُلحّة، كما كان الحال أثناء التيه في البرية، أما الصلاة مِنْ أجل إتيان مَلَكُوتَ الله وما يصاحبه مِنَ خير، فيرمز إلى الوليمة المسيانية. لاحظ بشكل خاص تث ٨: ٢-٣، والتي تتحدث عن الكيفية التي أذلّ بها الله الإِسْرَائِيلِيين في البرية، ثم أطعمهم المن كي يعلمهم أنه "لَيْسَ بِالْخُبْزِ وَحْدَهُ يَحْيَا الإِنْسَانُ بَلْ بِكُلِّ كَلِمَةٍ تَخْرُجُ مِنْ فَمِ اللهِ" (مت ٤: ٤؛ لو ٤: ٤).

وخلاصة القول تُطبّقَ الصلاة الربانية الموضوعات التي عاشتها إِسْرَائِيلَ القديمة عَلَى حَيَاةُ إِسْرَائِيلَ الْجَدِيدَةَ. وهذا يُعدّ تحقيقاً للوصايا العشر وموضوعات خر (قا؛ مت ٥: ١٧- ١٨). وفي ذات الوقت، تحوّل الموضوعات مِنَ وصايا خارجية إلى التماسات يلتزم بها الشخص الّذِي يُصلي بصفة شخصية. وهكذا يُمكن القول بأن الناموس قد كُتب عَلَى قلبه (قا؛ إر ٣١: ٣٣).

٣. الصلاة في كتابات متفرقة مِنَ ع. ج. (أ) الاستعمال المتكرر لـ *proseuchomai* في كتابات لو أمر ملحوظ. يرى لو أن الصلاة إنما هي تعبير أساسي عن الإيمَانِ والْحَيَاةِ الْمَسِيحِية، ويَسُوعَ هُوَ المثال الّذِي نتعلم منه كيف نصلي عَلَى نحو سليم (لو ١١: ١). وكل الأمور الهامة كانت تتُخذ بالصلاة (٣: ٢١-٢٢؛ ٦: ١٢-١٣؛ ٩: ١٨، ٢٨-٢٩؛ ٢٢: ٤٤-٤٦؛ أع ١: ١٤، ٢٤-٢٥؛ ٦: ٤؛ ٩: ١١؛ ١٠: ٩؛ ١٣: ٣). أما وأنهم كانوا يختبرون الصلاة كمحادثة حقيقية فهذا واضح مِنَ حقيقة أنه في كثير مِنَ الأحيان كانت تلك الصلوات تتلقى توجيهات مُحددة مِنَ الله (قا؛ أع ١٠: ٩-١٦، ٣٠-٣٢؛ ١٣: ٢).

(ب) لا ترد فئة الْكَلِمَةَ *euchomai* في يو (باستثناء ورودها في ٣ يو ١: ٢، والتي تُعد رغبة أكثر منها صلاة). وكان يو عند إشارته إلى صلوات يَسُوعَ يستخدم الكلمات العادية التي تُستخدم في الكلام والحديث ولا يصفها إلاّ بعبارات مثل "وَرَفَعَ يَسُوعُ عَيْنَيْهِ إِلَى فَوْقُ" (مثل؛ يو ١١: ٤١؛ ١٧: ١). والأكثر مِنَ ذلك، أنه مما تجدر ملاحظته أن يَسُوعَ كان في الغالب مع أبيه السماوي بشكل مباشر (رج بصفة خاصة ١٢: ٢٧-٢٨). وبهذه الطريقة كان يو يُشير إلى شركة يَسُوعَ المستمرة مع الله، والصلاة بالنسبة له لم تكن تتطلب عملاً خاصاً، لأن حياته كلها كانت حَيَاةِ صلاة.

(جـ) يشدد بُولُسُ عَلَى أن الصلاة الحقيقية هي بإرشاد الروح القدس رو ٨: ١٥، ٢٦؛ غل ٤: ٦. ويستخدم بُولُسُ *krazō* ("يصرخ"، ٣١٨٩) في رو ٨: ١٥؛ غل ٤: ٦، للتعبير عن الحرية والفرح والثقة التي لنا في الصلاة والتي تنبع مِنَ إدراكنا بأننا أولاد الله. هذه الصلاة لا تنجم عن أية قوة تُمتلك، ولا يمكن بأي حال أعتبارها عملاً يستحق الثناء. فهي كالإيمَانِ نفسه، والتي تنجم عنه، والتي تُعتبر مِنَ الوجهة العملية صنو له. الصلاة الحقيقية هي هبة مِنَ فوق (أف ٦: ١٨). والصلاة، كما يراها بُولُسُ هي في الأساس الروح المقوى الساكن فينا الّذِي يتكلم مع الله نفسه لأن الله هُوَ "الروح" (٢كو ٣: ١٧؛ قا؛ يو ٤: ٢٣-٢٤). وهكذا لا تعتمد الصلاة في فعاليتها عَلَى فصاحة الإِنْسَانِ، بل بالأحرى، يقين الخلاص ينجم عن الصلاة بالروح (رو ٨: ١٥-١٦؛ قا؛ أيضاً عبارة "بِالْمَسِيحِ يَسُوعَ ربنا" في صلوات بُولُسُ (١: ٨؛ ٧: ٢٥).

وهكذا يشير بُولُسُ أيضاً إلى نوعية مِنَ الصلاة الممتلئة بالروح والتي تتخطي حدود الكلام والفهم البشري وهو ما يُطلق عليه التلكم بألسنة، أو الصلاة بالروح (١كو ١٤: ١٤-٢٦). ومع ذلك فهو يعتبر أن للصلاة المفهومة للسامعين قيمة أعْظَمُ مِنَ الصلاة التي تقوم بألسنة (١٤: ١٩)، لأنه حين يستطيع آخرون الموافقة تُبني الْكَنِيسَةِ كجسد. ويُلاحظ أن يو أيضاً يعتبر أن الصلاة بالروح هي الانطلاقة الْجَدِيدَةَ في العبادة الْمَسِيحِية (رج؛ يو ٤: ٢٣-٢٤).

ويرى بُولُسُ أن العبادة تتضمّن عناصر متنوعة (i) تسابيح شكر (مثل؛ رو ١: ٢١)، (ii) حمد (مثل؛ ١٤: ١١؛ ١٥: ٩-١١)، (iii) مُباركة (مثل؛ ١: ٢٥؛ ٩: ٥)، (iv) عبادة (مثل؛ ١٤: ٢٦؛ أف ٥: ١٩؛ ٢كو ٣: ١٦)، (vi) شكر (مثل؛ رو ١: ٨ - ١٠)، (vii) التفاخربالْمَسِيحِ عَلَى رجاء مجد الله (مثل؛ ٥: ٢-٣، ١١)، (viii) التماس مِنَ أجل النفس (مثل؛ ١: ١٠، ٧: ٢٤)، (ix) التضرع مِنَ أجل الأخرين (مثل؛ ١: ٧ب؛ ٩: ١-٣).

تأتي صلوات التضرع مِنَ أجل الآخرين، وإلي حد كبير، في مقدمة هذه العناصر التسعة. وبُولُسُ يرى نفسه وسيطاً ومتضرعاً أمام الله، ولاسيما بالنسبة لاحتياجات الآخرين. وثمة عنصر هام هنا وهو الصلاة التي تتضمن طلبة، أي رغبة يحققها الله للشخص أو للأشخاص الّذِينَ تضمنتهم الطلبة. وهكذا - ومثلاً- كتب بُولُسُ في رو ١٥: ١٣ "وَلْيَمْلأْكُمْ إِلَهُ الرَّجَاءِ كُلَّ سُرُورٍ وَسَلاَمٍ فِي الإِيمَانِ لِتَزْدَادُوا فِي الرَّجَاءِ بِقُوَّةِ الرُّوحِ الْقُدُسِ" (قا؛ أيضاً ١٥: ٥-٦؛ ١تس ٣: ١١-١٣). ومفيدة أيضاً العبادة التي تتضمن معلومات حيث نجد أن بُولُسُ يستهل معظم رسائله بالتأكيد لقرائه ليس عَلَى شكره لهم فقط، بل وأيضاً تضرعاته مِنَ أجلهم (ومثل؛ رو ١: ٩-١٠؛ في ١: ٤-٦، ٩-١١). وهذه الأخبار التي تضمنتها العبارة يمكن أن تَأْتِي أيضاً في متن الرسائل (مثل؛ رو ٩: ٣؛ كو ١: ٢٩-٢: ٣).

تقوم صلوات بُولُسُ عَلَى أساس إنجيل الْمَسِيحِ وهي عامرة بالتوقع الشخصي الدافيء. وإدراكه أننا نعيش في الأيامِ الأخيرة وأننا سرعان ما نقف أمام كرسي الدينونة الّذِي يَجْلِسُ عليه الْمَسِيحِ يضيف مسحة مِنَ الإلحاح في صلواته. ولكن صلواته تشير أيضاً إلى التضرع المتبادل، والمصالحة، والوحدة في الْكَنِيسَةِ كلها. غير أننا في بعض الأحيان نلمس في صلواته توتراً بين الشكر المُتسم بالثقة، والقلق الّذِي تتسم به تضرعاته، غير أن الثابت هُوَ أنها تعيدنا إلي الشكر عَلَى مراحم الله السابقة.

(د) يع ٥: ١٣- ١٨، تستحق منا ذكراً خاصاً. فهي مِنَ ناحية، تعلمنا أن حَيَاةِ الْمَسِيحِي برمتها، وبحلوها ومُرها، يجب أن تكون حَيَاةِ صلاة أي أنه عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أن يطرحوا أمام الله كُل شئ يحدث لهم، حتي يُغمر كُلِّ اختبار بالصلاة، ومن ناحية أخرى؛ فَإِنَّهُ في حَيَاةِ المرض، يجب أن تُصاحب الصلاة بوضع الأيادي، والمسح بالزيت والاعتراف بالخطايا. ووضع الأيادي هنا (والذي يُفهم مِنَ عبارة "فَيُصَلُّوا عَلَيْهِ")، والمسح بالزيت، اعتُبرا تعبيران ملموسان للصلاة مِنَ أجل الشخص المريض، في حين أن الاعتراف بالخطايا الغرض منه إزلة أي شئ يعوق الصلاة .

٤. وأخيراً، وفي فقرة واحدة فقط (أع ١٦: ١٣، ١٦) تَأْتِي *proseuchē* بمعنى مكان للصلاة.

انظر أيضاً aiteō، يسأل، يَطْلُبُ، يلتمس (١٦٠)؛ gonypeteō، يجثو، يسجد (١٢٠٦)؛ deomai، يسأل، يَطلُبُ، يتوسل، يلتمس (١٢٨٩)؛ proskyneō، يسجد، يُقدّم الإجلال والتوقير، ينطرح أرضاً، يُبجل (٤٦٨٦)؛ erōtaō، يسأل، يَطلُبُ (٢٢٦٣)؛ krouō، يقرع (٣٢١٨)؛ entynchanō، يتجه لـ، يقترب من، يتوسّل، يتضرّع، يتشفع (١٩٦١).

٤٦٧٠ προσήλυτος، προσήλυτος، (prosēlytos)، مُهتدي، دخيل (٤٦٧٠)، φοβούμενος τόν θεόν، (phoboumenos ton theon)، خائف الله، متقي الله (٥٨٢٨ + ٢٥٣٦)؛ σεβόμενος τόν θεόν، (sebomenos ton theon)، خائف الله، متقي الله (٤٩٣٦ + ٢٥٣٦).

ع. ق. ١. prosēlytos (مأخوذة مِنَ proserchomai يقترب) ترد فقط في الأدب اليهودي والمَسيحي. prosēlytos في سب (فعل متعد مِنَ العبري gēr) يُعيّن غير إسْرَائيلي الَّذِي استقر بصفة دائمة في الأرض. وهؤلاء النّاس كانوا يعملون لدى سادة إسْرَائيلين كمواطنين بدون حقوق كاملة، بيد أنه مُقارنة بالعبيد، كانوا يتمتعون بحرية شخصية. غير أنه لم يكن يُسمح لهم بامتلاك الأراضي. ولكنهم كانوا يتمتعون بالفعل بامتيازات في الأرْض (مثل؛ كانوا يتمتعون بالحماية القانونية، قا؛ خر٢٢: ٢١)، وكانت عَليهم مسئوليات، مثل حفظ السبت طبقاً لناموس الله (٢٠: ١٠؛ ٢٣: ١٢).

وفي وقت لاحق، حين عزلت إسْرَائيلَ نفسها عن كُلّ ما هُوَ غير يهودي، كان الـ الغرباء gērîm وينجذبون وبشكل متزايد للحَيَاةِ القومية. وقد أعطوا نصيباً في الشريعة، كما في الذبائح والاحتفالات الكبرى (عد ١٥: ١٥-١٦، ٣٠). وإذا قبلوا الختان، كان بوسعهم الاحتفال حتي بعيد الفصح، وعندئذ يندمجون تماماً بالشعب (خر ١٢: ٤٨).

٢. خلال فترة ما بين العهدين، اكتسبت prosēlytos معنيّ تقليدياً آخَرَ حيث كان يُقصد بها الأممي الّذِي يصير يهودياً بالكامل مِنَ خلال التجديد، والختان، والمَعْمُوديَّة، وتقديم ذبيحة في الهَيْكَل. ولقد قامت حركة تبشيرية مكثفة في أوساط اليَهُود الهلّينين في الشتات. وكان لهذه الحركة فعاليتها مِنَ ناحيتين، الأولى مفهومها عن إله سام غير مرئي، لا يمكن تمثيله بالصور أو التماثيل. والثانية إنها تحددت بالختان عَلَى أنه عمل يفيد الالتصاق التام أو الانغماس التام.

٣. ويجب التمييز بين الدخلاء عن غيرهم ممن هم ليسوا مِنَ اليَهُود - الّذِينَ كانوا يشتركون في الصلاة في المجمع، وكانوا يحفظون الناموس إلى حد ما، غير أنهم لم يقبلوا الختان. وكان الختان مطلوباً فقط لحفظ السبت ومراعاة الأطعمة التي نصت عليها الشريعة، إلى جانب القانون الأخلاقي، والإعتراف بإله وَاحِدٌ. وهؤلاء كان يعلق عليهم مِنَ يتقون الله (باليونانية phoboumenoi ton theon [← ٥٨٢٨]، أو sebomenoi ton theon [← ٤٩٣٦]) .

ع.ج لم ترد كلمة "الدخلاء proselyte" وَ متقو الله في ع. ج إلاّ في أع (ناهيك عن مرة واحدة في مت ٢٣: ١٥)، وهو السفر الّذِي يصف ميلاد الكَنِيسَةِ الفنية في حقل الكرازة أو بين يهود الشتات.

١. prosēlytos دخيل لا ترد سوى ٤مرات. في مت ٢٣: ١٥ لم يكن يَسُوعَ يهاجم الحماسة التبشيرية عند الفَرّيسيّينَ، بل كان يحارب حقيقة أنهم يكسبون الوثنيين إلى مفهومهم الحرفي للناموس وبذلك يجعلون كُل وَاحِدٌ منهم "ابْناً لِجَهَنّمَ" أكثر منهم مضاعفاً. وفي أع ٢: ١١ صُنفت الجماعات القومية المختلفة عَلَى أنهم مِنَ اليَهُود (بالميلاد)، ودخلاء (المتجددين باعتناقهم الديانة اليهودية).وفي أع ٦: ٥، أطلق عَلَى نيقولاوس- وهو أحد السبعة- "دَخِيلاً أنطاكِيّاً"، بالنظر إلى أنه، عَلَى العكس مِنَ الأخرين، وُلد وثنياً. ونجد في ١٣: ٤٣ تعريفاً أكثر دقة "الدُخَلاءِ المُتَعَبّدِينَ" (sebomenōn prosēlyton) بمعنى دخلاء يمارسون العبادة بشكل كامل.

٢. العبارة phoboumenos أو sebomenos ton theon ترد فقط في أع. ولقد كرز بُولُسُ في المجامع لليهود والأمميين الّذِينَ كانوا يتقون الله (أع ١٣: ٢٦؛ قا؛ ١٣: ١٦) حيث أشار إلى الأمميين المتهودين بقوله "الّذِينَ بَيْنَكُمْ يَتّقُونَ اللهَ". وبين أمثال هؤلاء حقق كرازته نجاحاً عَظِيماً. ليديا بائعة الأرجوان في (في ١٦: ١٤)، وتيطس يوستس في كو (١٨: ٧)، وقد ذُكروا عَلَى نحو خاص عَلَى أنهم ممن كانوا "يَتّقُونَ الله" ولأن بُولُسُ لم يَطْلُبُ منهم الختان بل الإيمان بالمَسِيح فقط ولذلك فإن الـ sebomenoi ton theon "الّذِينَ كانوا يَتّقُونَ اللهَ" انضموا إليه. وكان مِنَ نتيجة ذلك أنه دخل في نزاع مع اليَهُود الّذِينَ اتّهموه أمام غاليون بأنه يضطهد النّاسِ ليستميلهم لعبادة الله بخلاف الناموس (١٨: ١٣).

ونفس نوعي هذه النزاع ظهر أولاً في قصة قائد المئة كرينيلوس (أع ١٠: ١-١١: ١٨). وقد وُصف بأنه تقي وخائف الله phoboumenos ton theon (١٠: ٢، ٢٢). ولقد هاجمت كَنِيسَةَ أورُشَلِيمَ بطرس لأنه لم يتجنب الاتصال بغير المختونين بحسب ما أوصي به نَامُوسِ موسي، بغض النظر عما يكون عليه قائد المئة مِنَ التقوي. ولكنه عوض أن يتجنبهم عمّد قائد المئة هَذَا هُوَ وأهل بيته كمؤمنين بالمَسِيح.

انظر أيضاً epistrephō، يعود، يستدير، يلتف، يرجع، يتحول (٢١٨٨)؛ metamelomai، يغير رأيه، يأسف، يندم (٣٥٦٤)؛ metanoia، تغيير الفكر، التوبة، التحول (٣٥٦٧).

٤٦٧٢ (proskairos، وقتي، عابر، إلى حين) ←٢٧٨٩.

٤٦٧٣ (proskaleō، يستدعي) ← ٢٨١٣.

٤٦٧٤ (proskartereō، يُثابر على، يستمر في) ← ٢٨٤٦.

٤٦٧٥ (proskarterēsis، إصرار، مواظبة، مثابرة) ← ٢٨٤٦.

٤٦٧٧ (prosklēroō، يوزّع، يخصص، في المبني للمعلوم: يشارك) ← ٣١٠٢.

٤٦٨١ (proskollaō، يتمسّك بـ، يلتصق بـ) ← ٣١٤٠.

٤٦٨٢ πρόσκομμα، πρόσκομμα، (proskomma)، عثرة، عائق، عقبة (٤٦٨٢)؛ προσκοπή، (proskopē)، فرصة لعمل مُخالفة أو إثارة عثرة أو عقبة (٤٦٨٣)؛ προσκόπτω، (proskoptō)، يصدم، يصطدم بـ، يعثر، يزل، يكون مُهاناً (٤٦٨٤)؛ ἀπρόσκοπος، (aproskopos)، بلا عثرة، بريء، بدون مخالفة (٧١٨).

ث ق& ع. ق ١. proskoptō في ث ي كفعل مُتعدّ تعني، يرتطم بـ، يضرب، يعثر، يسقط. وبتشبيه مجازى تعني إما أن تسئ إلى حد، أو يُسئ إليك. أما proskomma فتعني سبب الإساءة، عملية الإساءة نفسها أو عواقبها، وعلى هَذَا تكون عائقاً، سقوطاً، أو دماراً. وَ proskopē، فتعني الإساءة، أو سبب الإساءة. إما aproskopos فتعني لا يسئ إلى أحد (أي بِلاَ لَوْم) ولا يستاء (أي لم يلحقه ضرر).

٢. في ع. ق واضح أن الْخَطِيّة تُسبب السقوط. وعلى الرغم مِنَ أن إله إسْرَائيلَ يحمي الشخص مِنَ أن يعثر ويسقط (مز ٩١: ١١-١٢)، كما أنه صخرة حصن إسْرَائيلَ وخلاصها (تث ٣٢: ١٥، إش ١٧: ١٠)، إلاّ أن بمقدروه أن يصبح "حجر عثرة" (٨: ١٤) حتى يسقطوا ويهلكوا. وإله إسْرَائيلَ يذل أولئك الّذِينَ لا يتقونه (قا؛ مز ١٨: ٢٦).

وعلى ذلك، فهو يحذر شعبه مِنَ عبادة آلهة الوثنيين ويشاركون سكان الأَرْضِ الاشرار، والّذِينَ هم بمثابة شرك لهم (خر٢٣: ٣٣؛ ٤٣: ١٢).

ع.ج. كلمات هذه الفئة تتبع ع. ق، وفي خلفيتها فكرة أن يعثر المرء في حجر ويسقط. ويمكن التمييز بين أربعة استخدامات.

١. يظل الْمَسِيح مطيعاً لله ومخلصاً لمهته. وعلى ذلك، فلا الشّيْطَانَ الّذِي (إذا يُشير إلَى مز٩١: ١١-١٢) يقول إن يَسُوعَ بصفته ابْنُ الله لن تصطدم (*proskoptō*) بحجر رجله (مت ٤: ٦؛ لو ٤: ١١)، ولا تهديد الْيَهُود له بالموت (يو ١١: ٧-١٠) الّذِينَ كانوا يخططون لرجمه إذا ما أتى إلى أورُشَلِيمَ، بوسعهم أن يعملوا عَلَى أن يعثروه ويفشلوا مهمته المسيانية.

٢. ويَسُوعَ هُو حجر الأساس (← *themelios*، ٢٥٢٩) الّذِي تُبنى عليه الْكَنِيسةِ، كما أنه حجر الصدمة الّذِي يمكن ان يسقط عليه المرء (رو ٩: ٣٣؛ ١بط ٢: ٨، وكلاهما إشارة إلى مز ١١٨: ٢٢؛ إش ٨: ١٤؛ ٢٨: ١٦). وهذا يُفسّر السبب في عدمِ إقبال الكثير مِنَ الْيَهُود إلى الخلاص. فكل مِنَ يرفض يَسُوعَ ورسالته لا بُدّ وأن يلقي الهلاك الأبدي (قا؛ لو ٢: ٣٤). فما ذكره لو عن حجرِ الزّاوِيَةِ يضفي عَلَى الصورةِ مزيداً مِنَ التاكيد: "كُلُّ مَنْ يَسْقُطُ عَلَى ذَلِكَ الْحَجَرِ يَتَرَضَّضُ وَمَنْ سَقَطَ هُوَ عَلَيْهِ يَسْحَقُهُ؟" (٢٠: ١٨). وخلفيةَ هَذَا القول نجدها في إش ٨: ١٤-١٥، التي تعلن أن الرّبّ سيكون "حَجَرَ صَدْمَةٍ وَصَخْرَةَ عَثْرَةٍ" للناس يجعلهم يعثرون ويسقطون. "فَيَعْثُرُ بِهَا كَثِيرُونَ وَيَسْقُطُونَ فَيَنْكَسِرُونَ". وماقيلِ عن الرّبّ في إش، قيلِ عن يَسُوعَ في لو. والنّاسِ إما سينكسرون عَلَى الْمَسِيح الآَن، حيث يُحطّم خططهم التي وضعوها سلفاً لحياتهم، وإما أنه سيكّسرهم في الدّيْنُونَةِ.

٣. مِنَ ناحية ما إذا كانِ تلميذ الْمَسِيحِ يمُكن أن يسئ إلى آخرين، فهذا موضوع آخَرَ. ويمنع بُولُسُ القوى مِنَ أن يتسبب في أن يعثر الضعيف ويؤلمه في ضميره (رو ١٤: ١٣، ٢٠-٢١؛ ١كو ٨: ٩). وحريتهم على الرغم مِنَ أنها مبررة في حد ذاتها، لا يجب أن تكون سبباً في سقوط الآخرين. وهذا هُوَ نَامُوسِ المحبة. والّذِينَ يشككون الآخرين في ضمائرهم يوجدون عثرة للإنجيل (قا؛ ١كو ٩: ١٢-١٣، ١٩- ٢٠). ويوسع بُولُسُ مِنَ الدائرة اكثر فاكثر إذ يقول: "كُونُوا بِلاَ عَثْرَةٍ لِلْيَهُودِ وَلِلْيُونَانِيِّينَ وَلِكَنِيسَةِ اللهِ" (١٠: ٣٢).

٤. ويوم الْمَسِيح يُوجب عَلَى الْمَسِيحِيين ان يكونوا بلا عثرة. يصلي بُولُسُ الرسوَل مِنَ اجل مسيحي فيلبي لكي يكونوا "بِلاَ عَثْرَةٍ [*aproskopoi*] إِلَى يَوْمِ الْمَسِيحِ". (في١: ١٠). ولم يكن بُولُسُ يشير إلى السلوك الخارجي والأخلاقي فقط، بل كان يشير أيضاً إلى طبيعة علاقتنا بالْمَسِيح(١: ٩)، ثم إن صلاته تحمل بين ثناياها تحذيراً للكنيسة. وفي دفاعه أمامِ الوالي فيلكس، وفي اتهامات ترتلس حيث قال: "لِذَلِكَ أَنَا أَيْضاً أُدَرِّبُ نَفْسِي لِيَكُونَ لِي دَائِماً ضَمِيرٌ بِلاَ عَثْرَةٍ [*aproskopon*] مِنْ نَحْوِ اللهِ وَالنَّاسِ" (أع ٢٤: ١٦) وبعبارة أخرى، يريد بُولُسُ ضميرا غير مُدنّس بالخطية.

انظر أيضاً *skandalon*، عثرة (٤٩٩٨).

٤٦٨٣ (*proskopē*، فرصة لعمل مُخالفة أو إثارة عثرة أو عقبة) ← ٤٦٨٢.

٤٦٨٤ (*proskoptō*، يصدم، يصطدم بـ، يعثر، يزلّ، يكون مُهاناً) ← ٤٦٨٢.

٤٦٨٦ προσκυνέω، προσκυνέω، (*proskyneō*)، يسجد، يُقدّم الإجلال والتوقير، ينطرح ارضاً، يُبجل (٤٦٨٦)؛ προσκυνητής، (*proskynētēs*)، ساجد (٤٦٨٧).

ث ق& ع. ق ١. *proskyneō* في ث ي تُستخدم كتعبير في عبادة الآلهة، ومعناه يخر ساجداً، ينطرح أرضاً، ينحني عَلَى ركبتيه. وغالباً ما يحدث هَذَا بأن يطرح المرء نفسه عَلَى الأَرْضِ لإظهار إجلاله وولائه للإله. وفي وقت لاحق، استخُدم الفعل لتأليه الحكام، وعبادة الإمبراطور الروماني. وَ *proskyneō* يمكن ان تعني ايضاً موقفاً داخلياً مِنَ التبجيل والإتضاع.

٢. و*proskyneō* في الغالبية الساحقة مِنَ الحالات في سب تعني ينحني، وتُستخدم للإنحناء سواء أمام البشر، أو أمام الله (مثل؛ تك ١٨: ٢؛ ١٩: ١؛ ٢٢: ٥؛ ٢٣: ٧، ١٢؛ خر ٤: ٣١؛ ٢٠: ٥). والاسم *proskynēsis* (سجود) تغيب عن ع. ج، ولكنها موجود فقط في سي ٥٠: ٢١؛ ٣مك ٣: ٧. وعلى الرغم مِنَ أن *proskyneō* في ث ي تستخدم كفعل متعد، إلاّ أنها نادراً ماتأخذ حالة المفعول به في سب، وبدلاً مِنَ ذلك يتبعها عبارة مجرورة (مثل؛ *epi* [تك ١٨: ٢]، *enantion* [٢٣: ١٢]، *enōpion* [مز٢٢: ٢٧]، *pros* [٥: ٧]). وهذه العبرنة تفصل عبادة الرّبّ يهوه عن العبادة الوثنية، والّتي لا يعرف العابد فِيهَا أنه يتعين عليه أن يبقي عَلَى مسافة مِنَ الإله. وإله إِسْرَائِيلَ يُعبد بدون تماثيل، ومن ثم فهو في مناي عن متناول العابد.

و*proskyneō* تحتفظ بمعنى الإنحناء الجسدي، فيما عدا أن هَذَا يُفهم عَلَى انه إنحناء لإرادة المُمجّد (قا؛ خر ١٢: ٢٧ ـ ٢٨). وكما أن ثني او تصالب الأيدى والأذرع يُشير إلى التركيز الذهني للمتضرع، وكما ان رفع الأيادي الممدودة إلى أعلى يُعبّر عن حقيقة ان هَذَا الشخص يرفع طلباً، فهكذا العمل البدني المتمثل في الإنحناء يُشير إلى إستعداد المرء للإنحناء أمامِ مشيئة الله. وحين تُشير *proskyneō* إلى بشر، فهي تعني التبجيل الّذِي يُعطى لشخص أسميِ مكانة أو قوة (٢صم ١٨: ٢١). لكن حدوداً معينة تمت مراعاتها في هَذَا الموضوع نقِرأ عنها في (أس ٣: ٢، ٥)، حيث نجد أن يهوديا رفض أن يّخر ساجداً لملك وثني مخاطراً في ذلك بحياته.

ع. ج١. ترد *proskyneō* في ع. ج ٦٠مرة (٢٤مرة في رِؤ، ١١ في يو؛ ١٣ في مت). ولقد تم تطوير المعنى الّذِي كانت هذه الْكَلِمَةَ تحمله في ع. ق، فيما عدا أنها تشير الآن فقط إلى العبادة التي تُوجه، (أو التي ينبغي ان تُوجه) إلى الله أو إلى يَسُوعَ (حتي في مت ١٨: ٢٦؛ الملك، شخص رمزي يُشير لله). ويُلاحظ في أع ١٠: ٢٥-٢٦؛ رؤ ١٩: ١٠؛ ٢٢: ٨ـ ٩ أن العبادة يجب أن تكون لله وحده، وليس للرسول، بل ولا حتي لملاك. وعلى ذلك، فَإِنّهُ حينما تُقدم علامات الإجلال ليَسُوعَ، فإن الفكرة هنا إما أن تكون واضحة أو كامنة وهي أن يَسُوعَ مُلك (مت ٢: ٢). ورب (٨: ٢)، ابْنُ الله (١٤: ٣٣)، أو أنه يستطيع ان يتصرف بالقوة الإلهية القادرة عَلَى كُل شئ [مثل؛ ١٤: ٣٣؛ مر ٥: ٦؛ ١٥: ١٩).

لهذا السبب كثيراً ما يكون السجود علامة عَلَى طلب هام للمساعدة. وهذا السجود والإجلال يكثف الطلب، ويُعد علامة عَلَى الإيمَانِ بالمُعين الإلهي والفادي، وإيمان عَلَى يقين مِنَ أن طلبته ستستجاب (مثل؛ مت ٨: ٢؛ ٩: ١٨؛ ١٥: ٢٥). والسجود في (يو ٩: ٣٨) لم يكن سوى الانعكاس الخارجي للإيمان. وأن تؤمن معناه أن تعبد يَسُوعَ، وأن تعترف به، رباً وسيداً، وأنِ تقدم له آيات الإجلال والتعظيم كملك. وهكذا، فإن السجود يليق عَلَى وجه الخصوص بالرب المُقام والمُمجد (مت ٢٨: ٩، ١٧؛ لو ٢٤: ٥٢).

عندما قلب الشّيْطَانَ النظام الطبيعي للأمور، واقترح عَلَى يَسُوعَ ان يسجد له (مت ٤: ٩؛ لو ٤: ٧) فقد عرض نفسه عَلَى أنه الخصم اللدود لله، الّذِي يُريد أن يغتصب ما هُوَ مُستحق لله وحده (مت ٤: ١٠؛ لو ٤: ٨) وأن يطيح بكل مقاصد الله وتدابيره الصّالِحَةُ.

٢. السجود في هَذَا السياق علامة عَلَى الطبيعة الدينية الأساسية

للإنسان. وعبادة الإنسان تظهر مِنَ هُوَ الله: هل هُوَ الإله الحقيقي، أم الأوثان، أم الشَّيطَانُ نفسه (قا؛ رؤ ٩: ٢٠؛ ١٣: ٤، ٨، ١٢). وذلك أن علاقة الإنسان بربه يتم التعبير عنها بصفة أساسية في السجود، وقبل كُلّ شئ في الصّلاة. وهكذا فإن الدعوة إلى التجديد يمكن أن توضح في هذه الصورة: "اعبدوا الله" ،أي: اعترفوا به في كُلّ قوته ومجده أنه الخالق والديان، واعترفوا بسيادته وحده وحقوقه عليكم (رؤ ١٤: ٧؛ ٢٢: ٩).

٣. عندما تُستخدم *proskyneō* استخداماً مجرداً فإنها في هذه الحالة تعني المشاركة في العبادة الجمهورية، في الصلاة (مثل؛ يو ١٢: ٢٠؛ أع ٨: ٢٧؛ ٢٤: ١١). لذلك جاءت هذه الكَلِمَة في رؤ بمعنى نوعية معينة مِنَ الصلاة، وهي بالتحديد، التبجيل. وسماتها المعينة تم التعبير عنها في ترانيم العبادة المختلفة الموجودة في كثير مِنَ المواضع في هَذَا السفر (٤: ٨-١١؛ ٥: ٨-١٠، ١٢-١٤؛ ٧: ١٠-١٢؛ ١١: ١٥-١٨؛ ١٢: ١٠-١٢؛ ١٥: ٣-٤؛ ١٦: ٥-٧؛ ١٩: ١-٨).وهذه الترانيم وجُهت لله نفسه (أو ليَسُوعَ الْمَسِيح) وتتحدث عن شخصه وأعماله في سياق عالمي. وتُستخدم فِيهَا لغات وأفكار متنوعة تجد دائماً ألقاباً جديدة للكرامة التي يُحمد بها الله وتنسب إليه أسمي الصفات والأوصاف (الأبَدِيَّة، كلي القدرة، المجد، الحكمة، القداسة، السلطان، الخ).وهذا كثيراً ما تأخذ صيغة التهليل والهتاف الملكي: "أَنْتَ مُسْتَحِقٌ.." (٤: ١١؛ ٥: ٩، ١٢) وَ "الخلاص" (٧: ١٠) وكثيراً ما تُوشي بكلمات مثل: "هللويا"، "آمين" (٧: ١٢؛ ١٩: ١، ٣، ٤). ومن خلال هذه الترانيم يجرى لحن عالمي رائع، وفي مواجهة هذه العبادة، والتماسات البشر، وترنيمات الشكر لله، ترى هَذَا اللحن وقد ران إلى الصمت.

٤. الاسم *proskynētēs* "ساجد" لا يرد إلاّ في يو ٤: ٢٣ في سياق رد الْمَسِيح عَلَى المرأة السامرية بأنه قد حان الوقت "حِينَ السَّاجِدُونَ الْحَقِيقِيُّونَ يَسْجُدُونَ لِلآبِ بِالرُّوحِ وَالْحَقِّ لأَنَّ الآبَ طَالِبٌ مِثْلَ هؤُلاَءِ السَّاجِدِينَ لَهُ" (قا؛أيضاً ٤: ٢٤). وقبل ذَلِكَ قالت المرأة إن آباءها كانوا "يسجدون عَلَى جبل جزريم" (٤: ٢٠). وقد واجه يَسُوعَ تأكيد هذه المرأة عَلَى إيمانها السامري بقوله: "يَا امْرَأَةُ صَدِّقِينِي أَنَّهُ تَأْتِي سَاعَةٌ لاَ فِي هَذَا الْجَبَلِ وَلاَ فِي أُورُشَلِيمَ تَسْجُدُونَ لِلآبِ" (٤: ٢١).

وثمة جدل قائم بين الدارسين مِنَ ناحية ما إذا كانت عبارة "بالرُّوحِ وَالْحَقِّ" تشير إلى روح الإنْسَان أم إلى روح الله. فإذا كانت الإشارة إلى روح الإنسان، تكون كلمات يَسُوعَ بمثابة إشارة إلى الحاجة إلى أتخاذ موقف شخصي صحيح مِنَ العبادة عَلَى العكس مِنَ مجرد العادة والطقس. غير أنه إذا كان روح الله هُوَ المقصود هنا، فإن العبارة تشكل كناية معناها "روح الْحَقِّ". وهذا الخيار يتناغم بشكل أفضل مع الفكر السائد في هَذَا الحوار لأنه في هَذَا السياق، نجد أن "فِي هَذَا الْجَبَلِ"، وَ "أورُشَلِيمَ" يمثلان الأساليب التي رأي البشر أنها ملائمة لعبادة الله، وهي طرق غير مقبولة لديه. غير أنه في الجيل القادم سوف يعبد النّاس الله بالطريقة الصحيحة، والتي اختارها هُوَ نفسه، وقدمها، أي: فيه وبه (لاحظ تَعْلِيمَ يو عن الروح في يو ١: ٣٢-٣٣؛ ٣: ٥-٨، ٣٤؛ ٦: ٦٣؛ ٧: ٣٩؛ ١١: ٣٣؛ ١٣: ٢١؛ ١٤: ١٦-١٧، ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ٧، ١٣؛ ٢٠: ٢٢).

انظر أيضاً *aiteō*، يسأل، يَطْلُبُ، يلتمس (١٦٠)؛ *gonypeteō*، يجثو، يسجد (١٢٠٦)؛ *deomai*، يسأل، يَطْلُبُ، يتوسل، يلتمس (١٢٨٩)؛ *proseuchomai*، يصلي، يتضرّع (٤٦٦٧)؛ *erōtaō*، يسأل، يَطْلُبُ (٢٢٦٣)؛ *krouō*، يقرع (٣٢١٨)؛ *entynchanō*، يتجه لـ، يقترب من، يتوسّل، يتضرّع، يتشفع (١٩٦١).

٤٦٨٧ (*proskynētēs*، ساجد) ←٤٦٨٦.

٤٦٨٩ (*proslambanō*، يأخذ، يقبل أو يَتَقبّل في جماعته) ← ٣٢٨٤.

٤٦٩١ (*proslēmpsis*، دخول، قبول، إقتبال) ← ٣٢٨٤.

٤٦٩٣ (*prosmenō*، يمكث، يثبت، يلبث) ← ٣٥٣١.

٤٧٠٥ (*prostassō*، يأمر، يرتب، يعين) ← ٥٤٣٥.

٤٧١٠ πρόσφατος، πρόσφατος، (*prosphatos*)، جديد، حديث، مؤخراً (٤٧١٠)؛ προσφάτως، (*prosphatōs*)، مؤخراً، حديثاً (٤٧١١).

ث ق& ع. ق كانت هذه الْكَلِمَة في ث ي تُستخدم أساساً كتعبير يتعلق بالذبائح، وهي تتكون مِنَ مقطوعين: *pros* و *photos* مِنَ الاسم *phonos*، ذبح، ومعناها ذبح للتو، وكذلك فهو طازج، أوحديث. وترد هذه الْكَلِمَة في سب في عد ٦: ٣، حيث تعني عصير عنب طازج (رطب)، وفي تث ٣٢: ١٧ تشير إلى آلهة جديدة أو حديثة (قا؛ أيضاً مز ٨١: ٩)، كما ترد في جا ١: ٩، حيث يقول الجامعة: "فَلَيْسَ تَحْتَ الشَّمْسِ جَدِيدٌ" (انظر "جَدِيدٌ" في ١: ١٠ حيث تبين أن *prosphatos* مرادفه لـ *kainos*). والظرف "قريباً" يرد في تث ٢٤: ٥؛ حز ١١: ٣؛ يه ٤: ٣، ٥؛ ٢مك ١٤: ٣٦.

ع. ج الظرف *prosphatōs* يأتي بدون أهمية لاهوتية في أع ١٨: ٢ حيث يذكر لو أن أكيلا وزوجته بريسكلا قد جاءا حديثاً مِنَ إيطاليا تنفيذاً لأمر "كلوديوس" بأن عَلَى كُلّ الْيَهُود أن يغادروا روما.

لا الصفة *prosphatos* ترد إلاّ في عب ١٠: ٢٠ حيث يُشير إلى طريق الْحَيَاة الذي كرس لنا حديثاً للدخول إلى الآب، والذي فُتح لنا نتيجة الْمَوْتِ الجسدي لِيَسُوعَ الْمَسِيح. والموت مرتبط هنا "بالحجاب"، حيث ينسب ذبيحة لِيَسُوعَ إلى يوم الكفارة في ع. ق، والذي كان رئيس الكهنة فيه يدخل إلى ماوراء الحجاب، إلى قدس الأقداس للدخول إلى محضر الله، الذي كان يُرمز إليه بتابوت العهد. ومنذ مَوْتِ يَسُوعَ وقيامته، ووضعه الذِي هُوَ "كَاهِنٌ عَظِيمٌ عَلَى بَيْتِ اللهِ" (١٠: ٢١)، لم نعد نحتاج بعد إلى النظام الطقسي الخاص بـ ع. ق. طالما أن قدرتنا عَلَى الأقتراب مِنَ الله متعلقة بـ "عَهْداً جَدِيداً [*kainos*]" (٨: ٨؛ ٩: ١٥)، نستخلص مِنَ هَذَا إذاً أن *prosphatos* مرادفة لـ *kainos*.

انظر أيضاً *neos*، جديد، حدث، الأكثر حداثة، الأصغر (٣٧٤٢)؛ *kainos*، جديد، حديث (٢٧٨٥)

٤٧١٢ (*prospherō*، قربان، تقديم) ← ٢٦٠٤

٤٧١٤ (*prosphora*، قربان، تقديم قربان) ← ٢٦٠٤.

٤٧١٧ (*proschysis*، سكب، أو رش [للدم]) ← ٧٧٧٢.

٤٧١٩ (*prosōpolēmpteō*، يُحابي، ينحاز) ← ٤٧٢٥.

٤٧٢٠ (*prosōpolēmptēs*، متحيّز، ينحاز إلى جانب) ← ٤٧٢٥.

٤٧٢١ (*prosōpolēmpsia*، تحيّز، محاباة) ← ٤٧٢٥.

٤٧٢٥ πρόσωπον، πρόσωπον، (*prosōpon*)، وجه (٤٧٢٥)؛ προσωποληµψία، (*prosōpolēmpsia*)، تحيّز، محاباة (٤٧٢١)؛ προσωποληµπτέω، (*prosōpolēmpteō*)، يُحابي، ينحاز (٤٧١٩)؛ προσωπολήµπτης، (*prosōpolēmptēs*)، متحيّز، ينحاز إلى جانب (٤٧٢٠)؛ ἀπροσωπολήµπτως، (*aprosōpolēmptōs*)، غير منحاز، لا يُحابي (٧٧٩).

ث ق&ع. ق في ث ي تأتِي *prosōpon* بمعنى وجه، قناع الممثِّل، ثم (مجازيا) الدور الذِي يقوم به الممثل. حين تستخدم عن الأشياء، تأتِي بمعنى سطح، إما العلوى أو الذِي يواجه المراقب. ويُستعمل في بعض الأحيان لوجه الآلهة.

٢. ترد *prosōpon* حوالي ٩٠٠ مرة في سب، معظمها ترجمة لـ *pānîm*. (أ) تُستخدم لوجه شخص ما (تك ٣١: ٢) أو مظهره (٤: ٥)، كما تُستخدم كإعادة صياغة لتعني الشخص بأكمله (تث ٧: ١٠). والتعبير المتكرر "يحول له وجهه" معناه "يحييه باحترام". كما أنها تُستخدم أحياناً لوجوه الحيوانات (حز ١: ١٠).

(ب) يمكن أن تعني وجه (سطح) الأَرْضِ (تك ٢: ٦).

(جـ) تستعمل أيضاً مع حروف جر متنوعة لتعبر عن علاقات، مثل؛ أمام وجه ...، وتعني أمام، في، أو عكس، في مواجهة.

(د) وقبل كُلّ هَذَا تُستخدم في عبارة "وجه" الله. حيث تستخدم سب هذه العبارة، وتُستخدم كثيراً للإشارة إلى علاقة ما بين الله والإِنْسَان، مثل؛ في رأفته نظر إليهم، وعند عصيانه تحول عنهم. وإذا رَفع الله وجهه أو أشرق عَلَى الإِسْرَائيليين، يحصلون عَلَى سلامه (أي خلاصه، رج عد ٦: ٥-٢٦). وحين يحجب الله وجهه أو يبعده، معني هَذَا أنه ينزع رحمته قا؛ مز١٣: ١؛ ١٠٤: ٢٩). وذكر أن رؤية وجهه الله أمر مستحيل تماماً (تك ٣٢: ٣٠؛ فنوئيل، وجه الله، قا؛ أيضاً ١٦: ١٣؛ خر ٢٤: ٩-١١؛ تث٤: ١٢؛ قض ٦: ٢٢-٢٣). وهذا اختبار خطير دائماً، لأن الخاطئ إذا رأى الله القدوس لاَ بُدّ وأن يموت (خر٣٣: ٢٠؛ قا؛ إش ٦: ٥).

(هـ) وحين يُذكر وجه الله في معرض الحديث عن الهَيْكَل، تصبح لغة عبادة والكتابات الخارجةعن نطاق الأسفار الكتابية المقدسة لها تأثيرها هنا. وكان وجه الإله في الشعوبِ المحيطة بإِسْرَائيلَ يُرى ويُعبدها في هياكلهم. وبالنظر إلى أن إِسْرَائيلَ لديها تمثل لله في الهَيْكَل، فإن عبارة يَطْلُبُ وجه الله تُذكر بمعنى مجازى، وتشير إلى الصلاة (مز ٢٤: ٦؛ ٤٢: ٢؛ زك ٨: ٢١-٢٢؛ مل ١: ٩)، أو شركته (مز ١٠٥: ٤).

(و) في الرابانية اليهودية أسمي أمل للإِنْسَانِ هُوَ أن يرى وجه الله، أو سحابة المجد أو الشكيناه، إما عند المَوْتِ أو في العالم الآتي، بعد أيام المسيا، أوحتي أثناء أيام المسيا.

ع.ج. يسير ع. ج عَلَى نهج ع. ق في استخدامه لكلمة *prosōpon*

١. (أ) يمكن أن تستخدم لتعني حرفياً وجه شخص ما (مت ٦: ١٦-١٧؛ ٢كو ١١: ٢٠). (ب) استُخدمت في العديد مِنَ التشبيهات المجازية، مثل؛ "يسقط عَلَى وجهه "وهذه العلامة احترام وخضوع (مت ١٧: ٦؛ لو ٥: ١٢؛ ١كو ١٤: ٢٥)، "وأرسل (يَسُوعُ) "أمام وجهه" رسلاً (لو ٩: ٥٠) تعبّر عن قراره الَّذِي لن يرجع عنه في أن يتوجه إلى أُورُشَلِيمَ. (جـ) يمكن أن تُعبّر *prosōpon* عن الشخص بكليته (٢كو ١: ١١). (د) وهذه أيضاً كثيراً ماتستخدم مع حروف الجر، ومعظمها لإعادة استخدام عبارات مِنَ اللغة السامية، مثل؛ أمامك [ترجمتها الحرفية: "أمام وجهك" (مر ١: ٢). قدام وجه (لو ٢: ٣١). وقد استُخدمت كلمة "وجه" للإشارة إلى سطح الأَرْضِ (لو ٢١: ٣٥؛ أع ١٧: ٢٦)، مظهر السَّمَاءِ "وجه السَّمَاءِ" (مت ١٦: ٣) والنباتات (يع ١: ١١).

٢. استُخدمت *prosōpon* ايضاً للإشارة إلى وجه الله والمَسِيحِ وأن ملائكة "الصغار.... كُل حين ينظرهن وجه [الله] في السَّمَاءِ" (مت ١٨: ١٠) وهذا التعبير مجازى للإِشارة إلى عناية الله بالمتضعين. وسوف يظهر لنا المَسِيح في الهَيْكَل السماوي "أمام وجه الله" أي بمحضر الله (عب ٩: ٢٤). ولذلك فإن المقدس السماوى يحل محل الهَيْكَلَ الأرضي.

وبالنسبة للمؤمنين، ظهر مجد الله (← *doxa*، ١٥١٨) في وجه المَسِيحِ (٢كو ٤: ٦). ويكتب بُولُسُ هنا عن الرَّبِّ الممجد. وهكذا فإن استخدام *prosōpon* هنا، عَلَى هَذَا النحو، تذكرنا باستخدام عبارة وجه الله، في ع. ق. والمَسِيحِ هُوَ "صوة الله" (٤: ٤؛ قا؛ يو ١٢: ٤٥؛ ١٤: ٩). فالله يوجه نحوها بإعْلاَنِه الأخير. وإشارة السياق كله إلى خر ٣٤، يؤكد هَذَا القول، فالمجدُ الَّذِي ظهر عَلَى وجه موسى، والذي كان نتيجة للقائه مع الله، كانَ وقتياً (٢كو ٣: ١٣). ولذلك كان يضع برقعاً عَلَى وجهه. ويوسّع بُولُسُ الصورة لتشمل ع. ق. فالبرقع الَّذِي غطىَ مجد موسي الزائل، غطي ع. ق كله، حتي لا تستطيع إِسْرَائيلَ أن ترى مجد الموعد وتحققه في المَسِيحِ (٣: ١٤-١٥). ولا يُرفع البرقع إلاّ بالإِيمَانِ بالْمَسِيحِ (٣: ١٦).فكل المعرفة الحالية بالإيمان، ما هي إلا توقع غير كامل للمعرفة المستقبلية "وجهاً لوجه" (١كو ١٣: ١٢). والَّذِينَ يخدمون الله لن يروا وجهه إلا بعد أن يكونوا في أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ (رؤ ٢٢: ٤).

٣. تستخدم *prosōpon* أيضاً في الكلمات المركبة *prosōpolēmpsia*، *prosōpolēmptes*، *prosōpolēmpteō*،— كلها مركبة بصيغة مِنَ الفعل *lambanō* (حرفياً، يأخذ)، وهذا ترجمة للكلمة العبرية *nāśā'* يرفع وجه ذاك الَّذِي أنحني بإتضاع عند التحية، اي، ليعترف بهذا الشخص. والله لا يسمح لنفسه أن يتأثر بالمظاهر، أو بالإحترام الَّذِي يبديه الأشخاص (تث ١٠: ١٧). فهو غير منحاز *ouk estin prosōpolēmptēs*، ابط ١: ١٧). وهكذا أيضاً يتعين عَلَى القاضي الأرضي أن يمتنع تماماً عن التحيز (لا ١٩: ١٥؛ تث ١: ١٧؛ ١٦: ١٩؛ قا؛ أيضاً مر ١٢: ١٤؛ غل ٢: ٦؛ يه ١٦). و*prosōpolēmpsia* تعني الإنحياز أو المحاباة (رو ٢: ١١؛ أف ٦: ٩؛ كو ٣: ١٥؛ يع ٢: ١). و*prosōpolēmpteō* في يع ٢: ٩ معناها يُظهر تحيزاً.

٤٧٢٨ (*proteros*، مُقدماً) ← ٤٧٥٥.

٤٧٢٩ προτίθημι، προτίθημι، (*protithēmi*)، في المبني للمتوسط: يعرض علانية، خطة، يقترح، ينوي؛ وفي المبني للمعلوم: يضعه كواجب (٤٧٢٩)؛ πρόθεσις (*prothesis*)، تبيان، يُقدم، يعرض، خطة، غرض، قرار (٤٦٠٦).

ث ق& ع. ق ١. الفعل *protithēmi* (.*pro* = قبل، مع الفعل *tithēmi*، يضع أو يرتب ← ٥٥٠٢) معناه الأساسى يضع أمام، لكنه يعني أيضاً يقرر، يقترح، ويحدد. أما الاسم *prothesis* فيمكن أن يعني يسجي الميت في نعش مكشوف (لكي يراه النَّاسِ قبل دفنه)، إعْلاَن عام، وأخيراً، قصد أوغرض.

٢. استُخدمت *protithēmi* في سب ١٩ مرة، منها ٥ مرات بمعنى يرتب، أو يضع أمام (مثل؛ خر٤٠: ٤(خبز الوجوه). وفي مز ٨٦: ١٤ تصف رفضاً وإصراراً عَلَى عدم الرجوع إلى الله (قا؛ أيضاً ١٠١: ٣، حيث تعني ألا يضع الإِنْسَانِ قدام عينيه أمراً ردياً). أما الاسم *prothesis* فورد ١٩ مرة، استُخدِمَ ١٣ مرة كتعبيرفني عن خبز الوجوه ومثل؛ (خر ٣٩: ٣٦ = سب ٣٩: ١٨) وهكذا يترجم "تقديم". أما الاسم بمعنى قصد، فرض، أو خطة فلم يرد بهذا المعنى إلا في ٢مك ٣: ٨؛ ٣مك ١: ٢٢؛ ٢: ٢٦؛ ٥: ١٢، ٢٩.

ع.ج. وردت *protithēmi* في ع. ج ٣مرات. في رو ١: ٣ تأتي بمعنى قصد (أي نيّة بُولُسُ لزيارة روما)، أو بمعنى "يُقدم" في ٣: ٢٥ "قدم الله [المَسِيحِ] كفارة للخطايا ← *hilaskomai*، ٢٦٦١)، وفي (أف ١: ٩) بمعنى وضع "وضع الله قصده في المَسِيحِ). والاسم *prothesis* يرد ١٢مرة، أربع مرات منها تشير إلى "خبز التقدمة" أي "خبز الوجوه" (مثل؛ مت ١٢: ٤؛ عب ٩: ٢). أما مقاصد البشر فقد ذُكرت في أع ١١: ٢٣؛ ٢٧: ١٣؛ ٢تي ٣: ١٠("قصد")

٢. بالتباين مع الاستخدام غير اللاهوتي للكلمة في سب نجد أن بُولُسُ يستعمل *prothesis* مرتين ليصف قصد الله الأساسى. وفي رو ٨: ٢٨ ذُكر (قصد *prothesis* الله، قراره) عَلَى أنه أساس دعوة

الْمَسِيح. فرجاؤنا ويقيننا يقومان عَلَى أساس عمل الله السابق، وهو الَّذِي يدعمهما، وليس عن طريق أية قدرة بشرية عَلَى أتخاذ القرار. وبنفس الطريقة أيضاً يستخدم بُولُسُ الْكَلِمَة في ٩: ١١ (قا؛ تك ٢٥: ٢٣). واختيار يعقوب كان في قصد الله حتى قبل ولادة التوأم. وهنا أيضاً استُخدمت *prothesis* لتصف عمل الله بأنه حر ويقوم عَلَى أساس قصده فقط، وهكذا فإن قصده لا علاقة له بمميزات البشر: وحفظ الموعد أنما يرجع إلى عمل الله الحر في إِسْرَائِيل وفي الْكَنِيسَة.

٣. في أف ١: ١١، وُصف وجود الْكَنِيسَة عَلَى أنه نتيجة قرار اتَّخذه الله. وهذا القرار مِنَ حيث الزمن، ومن كافة النواحي، إنما هُوَ قرار سابق. وكما في رو ٨: ٢٨- ٣٠، هناك كمٌ مِنَ الكلمات التي تؤكد أولوية مشيئة الله. ففي أف ٣: ٨-١١، يناقش بُولُسُ تحقيق خطة الله للخلاص في الْمَسِيح. وَ *prothesis* في (٣: ١١) إنما تصف عمل الله في الْمَسِيح باعتباره تحقيقاً "القصد أبدي". وهذا أمر ليس لنا رأي فيه سواء مِنَ ناحية الزمن أو مِنَ ناحية مقاصده. وفي ٢تي ١: ٩ يهتم بُولُسُ بعمل الله الخلاصي، وبدعوته المقدسة. وهنا أيضاً نقول بأن هذه الأمورلا تدخل في نطاق انجازات الإِنْسَان التي لها الأولوية بل مردها قرار اتخذه الله وحده وبحسب قصده ومشيئته.

انظر أيضاً *proginōskō*، يسَبَقَ فيعرف، معروف مُسبقاً (٤٥٨٩)؛ *pronoeō*، يُدرك سلفاً، يتوقع، يحتاط، يعتني بـ (٤٦٢٩)؛ *prooraō*، يسَبَقَ فيرى، يرى مُقدماً، يتنبأ (٤٦٥٢)؛ *proorizō*، يُقرر، يسبق فيُعيّن، مُعيّن سابقاً، يقضي (٤٦٣٣).

٤٧٣٥ (*prophēteia*، نشاط نبوي، موهبة نبوية، كلمة نبوية، نبوّة) ← ٤٧٣٧.

٤٧٣٦ (*prophēteuō*، يتنبأ، تنبؤ) ← ٤٧٣٧.

٤٧٣٧ πρoφήτης، πρoφήτης، (*prophētēs*)، نبي، مُعلِن (٤٧٣٧)؛ πρoφῆτις، (*prophētis*)، نبية (٤٧٣٩)؛ πρoφητεύω، (*prophēteuō*)، يُدلي بإغلانات نبوية، يتنبأ، تنبؤ (٤٧٣٦)؛ πρoφητεία، (*prophēteia*)، نشاط نبوي، موهبة نبوية، كلمة نبوية، نبوّة (٤٧٣٥)؛ πρoφητικός، (*prophētikos*)، نبوي (٤٧٣٨)؛ ψευδoπρoφήτης، (*pseudoprophētēs*)، نبي كذاب (٦٠٢١).

ق ث ١. *prophētēs* (مكونة مِنَ -*pro* قبل، وَ -*phē* يتكلم) وتعني أساساً شخصاً يعلن بشكل علني، أو يُصرّح علانية. والفعل *prophēteuo* له معني مماثل. وغالباً ما يكون وراء هذه الْكَلِمَة مسحة مِنَ السلطة. وبقية كلمات هذه الفئة مأخوذة مِنَ نفس الجذر.

٢. ومن ث ي بوسعنا أن نؤكّد مكانة النبي في الْحَيَاة اليونانية العامة. وكلمات هذه الفئة مرتبطة بوسيط الوحي عند الإغريق، والذي كان مِنَ أشهر هم ذلك الَّذِي كان في معبد "دلفي" والذي كان يترأسه أبوللو. وفي هَذَا الخصوص نقابل هذه الكلمات بمعنيين.

(أ) البيثيا في لقي وكانت تُدعي *prophētis*، غيرإنه كان لها لقب آخرهو *promantis*. وكانت أمرأة عجوز تجلس عَلَى حامل ثلاثي فوق فجوة في الأرض، يخرج منها "روح نبوية" في شكل دخان يرتفع ويعطيها الإلهام. وهَذَا يُعزز بأكل أوراق نبات الغار (نبات أبوللو). وهنا تنفجر بأصوات غامضة غير مفهومة، تُماثل الكلام بألسنة. وتتعلق رسالتها بأحداث مستقبلية ولها علاقة مباشرة بالشخص الَّذِي جاء ليستشير وسيط الوحي، حيث جاء وقت تملكته مشكلة جاء يَطْلُبُ المعونة بشأنها في صورة مشورة والشخص الَّذِي يَطْلُبُ المشورة كان يُقدّم سؤالاً مكتوباً قد واجهه في حياته. والسؤال يتعلق بالعمل، أو الدين، أو السياسة، أو الأخلاق أو التعليم.

(ب) وبالنظر إلى أن إجابة البيثيا تكون في العادة غير مفهومة للزائر، فقد كان هناك موظفون آخرون في المعبد عليهم أن يترجموا ما سمعوه إلى كلام يُمكن فهمه وتذكره. وكان يقوم بهذه المهمة رجال مِنَ الشُّيُوخ الحكماء المحترمين تدعوهم وسيطة الوحي للقيام بهذه المهمة وعلى ذلك كانوا يُعرفون بأنهم *prophētai*. وهؤلاء لا يعملون بواسطة وحي مباشر، ولكن باستخدام المنطق والعقل. كانوا يتلقون الكلام الموحى به مِنَ الكهنة أو الكاهنات، ويختبرونه ويُفسّرونه ثم يصيغون الكلام في صيغته النهاية، وعلى هَذَا فلم يكونوا يتكلمون عَلَى الإطلاق بمبادرة مِنَ عندياتهم ولكنهم كانوا يتكلمون بعد أن يقدم الزائر سؤاله وبعد أن تقوم الكاهنة بنطق الوحي.

(جـ) مِنَ المناقشة السابقة نُلاحظ التالي: (i) يتلقى النبي رسالة غير مباشرة مِنَ الإله أو المتنبئ الَّذِي تلقى الوحي. والوحي المباشر كان ميزة قاصرة عَلَى الكاهنة الإغريقية. والوحي الغير المباشر يأتي مِنَ خلال الألفاظ غير المفهومة التي تنطق بها، أو مِنَ خلال أشياء مِنَ قبل هبوب الريح، أو حفيف اشجارالبوط المقدسة، أو رنين الصنوج، أو اهتزاز تمثال للإله يحمله الكهنة.

(ii) النبي لم يُعطي نصيحة أو حتى مشورة. فقد كانت المبادرة أبداً مِنَ السائل وحده وليست حتى مِنَ الإله أو النبي.

(iii) لهذا السبب كانت كلمات الكاهن الإغريقي تُوَجّه دائماً لوضع فريد وتاريخي في حَيَاة السائل. والنصيحة التي تُقدم كانت تتضمن سلسلة عريضة مِنَ المشورات التي تتطلبها المشاكل التي يواجهها الإِنْسَان، فضلاً عن احتياجاته.

٣. وفي الأَزْمِنَةُ القديمة كان الشاعر اليوناني يحمل لقب نبي أيضاً، نظراً لأنه حقق في شعره شيئاً فريداً. ولأنه كان يستمد حكمته مِنَ الآلهة.

ع. ق الْكَلِمَة العبرية *nābî'* (نبي) ربما كانت مشتقة مِنَ فعل معناه ينادي، يعلن. وهذا يمكن فهمه أما المعنى في المبني للمعلوم (النبي هُوَ الشخص الَّذِي ينادي أو يعلن) أو المعنى في المبني للمجهول (شخص دُعي أو عُيّن مِنَ قبل الله). وقد اشتق الفعل *nābî'* مِنَ هَذَا الاسم، وهو يعني يرى، يقدم، يُعبّر عن نفسه، أو يتكلم كنبي (١صم ١٠: ٥، ١٠؛ ١٩: ٢٠؛ ١مل ٢٢: ١٠، ١٢).

(أ) الاسم *nābî'* ورد ٣٠٩ مرات في ع. ق. والاسم بصيغة الجمع في الأسفار التاريخية يعني مجموعات مِنَ الأنبياء، والمفرد، في النصوص القديمة يشير إلى أنماط مِنَ النَّاس تتباين وإلى حد كبير، بينما في النصوص التالية تعني الشخص الَّذِي يتكلم باسم الرَّبّ يهوه والنبي في النصوص القديمة كان يحمل أيضاً لقب "رجل الله" - وهو لقب يُشير إلى التمييز المُعطى لقادة عظام، مثل موسى (تث ٣٣: ١)، دَاوُدَ (نح ١٢: ٢٤، ٣٦)، غير أنه في المقدمة يأتي أليشع (٢٩ مرة)، والنبي الَّذِي كان في اليهودية والذي لم يُذكر اسمه، والذي أشير إليه في ١مل ١٣: ١-٣١ (١٥ مرة) أو "الرائي" (أي الشخص الَّذِي مِنَ خلال الرؤى يستطيع أن يكشف عن أسرار مخيفة وأحداث مستقبلية (١صم ٩: ٦ - ٢٠).

(ب) هناك شخصيات متباينة في تاريخ إِسْرَائِيل أُعطو لقب نبي *nābî'* ومن هؤلاء إِبْرَاهِيمَ (تك ٢٠: ٧)، موسى (تث ٣٤: ١٠) وهارون (خر ٧: ١). كما أُعطيت مريم لقب نبية (خر ١٥: ٢٠)، ولا ريب أن هَذَا له علاقة بترنيمة موسى عند البحر الأحمر.

٢. قبل أن يأتي الأنبياء الَّذِي قاموا بكتابة نبواتهم كاملة، وُجدت في ع. ق أشكال سابقة عَلَى ذلك: (أ) مِنَ بين هذه الأناء تلك الجماعات التي كانت تشبه الجماعات الصوفية، والتي كان أعضاؤها يجوبون البلاد بحرية، وباستخدام آلات موسيقية كانوا يضعون أنفسهم في حالة مِنَ

النشوة والوجدان وفي مثل هذه الحالة تراهم ينطقون بكلام غير مفهوم يتضمن رسالتهم. وهذه النشوة مُعدية، ودليل ذلك أن شاول حُسب أيضاً بين الأنبياء (١صم ١٠: ١١؛ ١٩: ٢٤). وأنبياء البعل كانوا أيضاً ضمن ممن يعرفون الإنجذاب الوجداني ويمارسونه (١مل ١٨: ١٩ - ٤٠) وفي عد ١١: ١٠- ٢٠ تملّك روح الله سبعين مِنَ الشُّيُوخِ وانتباتهم حالة مِنَ الانجذابِ الروحي. ولقد انتقدهم يشوع، غير أن موسى رد قائلاً: "هَل تَغَارُ أَنْتَ لِي؟ يَا لَيْتَ كُل شَعْبِ الرَّبِّ كَانُوا أَنْبِيَاءَ إِذَا جَعَل الرَّبُّ رُوحَهُ عَلَيْهِمْ!" (عد ١١: ٢٩).

(ب) ثمّة صيغة قديمة تمثلت في مجموعات الأنبياء بين الجماعات الرهبانية. فقد شكّلت هذه الجماعات نفسها حول شخصية بارزة (مثل؛ إليشع، ٢مل ٢: ٣- ١٨؛ ٤: ٣٨؛ ٦: ١)، وكانوا يخاطبونه بقولهم "ياسيدي" أو "يا أبي" وكانوا يجلسون عند قديمه ويتعلمون، وكانوا يعيشون معه في مسكن مشترك وكانت مثل هذه المجموعات ترتبط باحد المقادس (١مل ١٣: ١١؛ بيت إيل، ٢مل ٢: ١، ٤، ٥؛ الجلجال، أريحا).والتنبؤ عنِ طريق النشوة الوجدانية كان دورها قليل إلى درجة ملحوظة. وعوضاً عن ذلك، يبدو أن موهبة الروح كانت تُعرف عن طريق عمل المعجزات (٢: ١٩-٢٥؛ ٤: ١-٧، ٨-٣٧). غير أن مما هُوَ جدير بالملاحظة أن أليشع كان أيضاً رجلاً معروف بكلمه الله، وكان يعطي نصائح روحية (٤: ١-٧، ٨-٣٧؛ ٥: ١-١٤) وسياسية (١٣: ١٤-٢٠).

(جـ) وثمّة صيغة مُبكّرة ثالثة، كانت تتضمن أنبياء العبادات السرية وقد اسُتخدموا كموظفين في المقدس القومي- وكان لهؤلاء الرجال مكانتهم بجانب الكهنة في المعبد. وكانت مهمتهم إعطاء الوحي استجابة لتفجعات المجتمع، ولاسيما بالنسبة للملك. ولهذا السبب كان لهم نفوذ عظيم في البلاط الملكي (١مل ١: ٨)، حيث كانوا يتكلمون كرجال الله (٢٢: ٢٤-٢٨)، وكانوا أحياناً يتكلمون بقسوة ملحوظة (قا؛ ناثان في ٢صم ١٢: ١-٤). وكان النّاس يخافون هؤلاء الأنبياء لأن كلمتهم القوية يمكن أن تجلب النجاح أو الخراب (١صم ١٦: ٤؛ ١مل ١٧: ١٨). ومن بين هؤلاء الأنبياء بوسعنا أن نذكر شمعي (١مل ١: ٨) وصِدقيا (٢٢: ٢٤)، وناثان (٢صم ١٢: ١-١٤؛ ١مل ١: ٨- ٤٥)، والّذِينَ كانوا يعملون وهم عَلى صلة وثيقة بالبلاط الملكي، ومع ذلك كانوا يتمتعون بدرجة عالية مِنَ الاستقلال وهو أمر يدعو للدهشة.

٣. النبوةِ بالمعنى التقليدي إرتبطت بالأدب النبوي لـ ع. ق منذ بدأت في إسْرَائِيلَ مع ظهور الملكية. والنشوة الوجدانية، والكهانة، وعمل المعجزات تلاشت إلى خلفية الصورة، وزحفت كلمة الرّبّ إلى المقدمة وبشكل متزايد. أما العلاقات مع العبادات الأخرى والمؤسسات الملكية فكانت تقل أيضاً بشكل تدريجي. والواقع أن هؤلاء الأنبياء كانوا كثيراً ما ينتقدون تلك العبادات (مثل؛ إش ١: ١٠-١٧؛ إر ٧: ١-١٥؛ مي ٣: ٩-١٢). وكانت الْكَلِمَةَ هى الوسيلة البارزة للكرازة. والأعمال الوحيدة التي كان الأنبياء يقومون بها هي الأعمال الرمزية التي تُمثّل مضمون الْكَلِمَةَ (مثل؛ إش ٧: ٣؛ ٨: ٣-٤؛ ٢٠: ٢؛ إر ١٦: ٢، ٥، ٨؛ هُوَ ١: ٢، ٤، ٦، ٩؛ ٣: ١-٥).

لقد كانت ثقافة الأنبياء هذه نشطة خلال ثلاث فترات: انهيار المملكة الشمالية (حوالي ٧٢١ ق.م)، وخراب المملكة الجنوبية (حوالي ٥٩٧-٥٨٧ ق.م)، والعودة مِنَ السبي (حوالِي عام ٥٣٩ ق.م). وكان لرسالتهم بُعدّ أفقي (رسائل بخصوص إسْرَائِيلَ والأمم)، ولها بُعدّ رأسي. وكانت، رسائلهم في غالبية الأحيان تتضمن تحذيرات، حيث كان المستقبل مرتبطاً بالحالة الحاضرة للسامع. وكانت موضوعاتهم تشمل الآتي:

(أ) نبّوات الدّيْنُونَةِ. ولاسيما قبل السبي، وكان الأنبياء يحذرون الشعب مِنَ دينونة وشيكة. وهذا قد يتخذ صيغاً متنوعة، مثل الجفاف، الزلازل، والحروب. غير أنه بالنظر إلى الأنبياء كانوا مسئولين أيضاً عن تحذير النّاسِ وتقديم المشورة للشعب ودعوته إلى التوبة، وكان التهديد بالدّيْنُونَةِ يصاحبه تفسير لسببها. والدّيْنُونَةِ كانت نتيجة خطايا الشعب، والملك، أو إحدي الفئات داخل الأمة. والخطية - بالنسبة إلى الأبرياء هى سلوك بشرى لا يتفق مع طبيعة الله ومشيئته. وهذا في إش معناه أن الشعب لم يكن يثق في الرّبّ وحده، وجاء في عا ومي أن الشعب كان يعصي نَامُوسِ يهوه، وفي هو، وَ إر، وَ حز كان الشعب خائناً بعبادته الأوثان.

(ب) نبوات الخلاص. إستندت هَذَا النبوات عَلى المحبة المُتضمنة في وعود الله ومعونته في المستقبل (قا؛ إش ٤١: ١٧-٢٠؛ إر ٣١: ٣١-٤٠)، وأوصافاً للخلاص الّذِي سيحققه الله (قا؛ إش ١١: ١- ٩؛ زك ٨: ٤-٥). نبوات الخلاص كانت سائدة أثناء فترة السبيِ وبعدها. وسوف يصبح الخلاص حقيقية في تجديد العلاقة بين إسْرَائِيلَ والله، وذلك في الملك الأخروي (المسيا)، في الترتيب الجديد للعبادة، وفي تحرير الأمة مِنَ الناحية السياسية. وثمة عرض ملكي بالخلاص كان يتبعه بوجه عام تفسير للأساس الّذِي يقوم عليه. فلم يقم الخلاص عَلى اساس أمانة النّاسِ وقدراتهم وحماستهم، بل عَلى أساس أمانة الله وقداسته ومحبته غير المشروطة.

٤. وثمةَ اثنان عَلى الأقل مِنَ الأنبياء القانونين القدامي (دا وَ زك) كتب باسلوب الكتابة الرؤيوية اليهودية. والكتابة الرؤيوية ليست استمرارية صريحة للنبوة، عَلى الرغم مِنَ أن النوعيتين تشاركان في عنصر التوقعات المستقبلية. وهكذا فَإنّهُ في رؤى الليل السبع لـ زك (١: ٧-٦: ٨)، أصبح النبي راءٍ أعلنَ له المستقبل الأخروي الخاص بالشعوب وبإسْرَائِيلَ (قا؛ إش ٢٤-٢٧؛ زك ٣٨-٣٩؛ يونيل). لقد رأى الرابيون في الكتابة الرؤيوية الوريث الشرعي للنبّوة. وتوقف النبوة أشير إليه في مز ٧٤: ٩؛ ١مك ٩: ٢٧ (قا؛ ٤: ٤٦؛ ١٤: ٤١).

٥. ولقد اختزنت جماعة قمران كتابات ع. ق النبوية بدرجة تدعو للعجب. فقد طبقوا النبوات عَلى الأحداث التي وقعت عَلى أيامهم، والتي رأوا فِيهَا علامات عَلى أنهم يشهدون الزمان الأخير. وقد كشف معلم البر عن أسرار الكلمات النبوية (فحب ٧: ١-٥) وهكذا أخذ دور نبي فعلي. وقد انتظرت جماعة قمران مجئ النبي والمسيا الهاروني والإسْرَائِيلَ (نج ٩: ١١).

ع. ج. (أ). وردت *prophētēs* في ع. ج ١٤٤ مرة (معظمها في مت وَ لو وَ أع). وجاءت بمعنى نبي، أي الشخص الّذِي يعلن ويُفسّر الوحي الإلهي. وفي معظم الأحوال تشير الْكَلِمَةَ إلى أنبياء ع. ق، ولكنها طبقت أيضاً عَلى يوحنا المعمدان، ويَسُوعَ، وآخرون ممن كرزوا بمَلَكُوتَ الله أو الْمَسِيحِ، وإلى الْمُؤْمِنِينَ الْمَسِيحِيين فمن كانوا يمتلكون موهبة النّبوة. وفي موضع وَاحِدّ فقط (تي ١: ١٢) حصل وثني (وهو الشاعر إبيمانيدس (تي ١: ١٢) عَلى لقب نبي، وكان الكتبة اليونانين في العالم القديم يعتبرونه نبياً، وكما أنها تشير إلى شخص، وقد استعملت *prophētēs* أيضاً للإشارة إلى كتابات ع. ق النبوية (مثل؛ مت ٥: ١٧؛ يو ٦: ٤٥؛ رو ٣: ٢١).

(ب) ولقب *prophētis* (نبيّة) لم يعُط في ع. ج إلاّ إلى حنة بنت فنوئيل لأنها تكلمت عن الْمَسِيحِ (لو ٢: ٣٦)، وإلى إيزابيل التي أضلت الكَثِيرِينَ إلى عبادة الأوثان، والتي تقول إنها نبّية (رؤ ٢: ٢٠).

(جـ) الاسم المجرد *prophēteia* ورد ١٩ مرة فقط في ع. ج (٩ مرات في بُولُسُ، ٧مرات في رؤ). وهذا الاسم يشير إلى الكَلِمَةَ النبوية لنبي مِنَ ع. ق (كثل؛ مت ١٣: ١٤) أو إلى نبي مسيحي (مثل؛ ١كو ١٤: ٦). وبُولُسُ وحده مِنَ استخدمها كتعبيرٍ عن موهبة النبوة (مثل؛ رو ١٢: ٦). وفي رؤ ١٩: ١٠، ربما تعني الكَلِمَةَ النبوية، في حين أنها في ١١: ٦ تشير إلى نشاط نبوي.

(د) ورد الفعل *prophēteuō* في ع. ج ٢٨ مرة، (١١ مرة في

بُولُس، وكلها في ١كو). والمعنى الأساسي هُوَ إعْلاَن الوحي الإلهي (مثل؛ مت ٧: ٢٢). وهذا يمكن فهمه بمعنى أخلاقي وإرشادي (مثل؛ ١كو ١٤: ٣، ٣١)، وبمعنى وحي (مثل؛ مت ٢٦: ٦٨)، أو أنه يشير إلى المستقبل (مثل؛ ١٥: ٧).

والكَلِمَة الحديثة pseudoprophētēs، وردت ١١مرة في ع. ج، ويقصد بها الشخص الَّذِي يَدعي باطلاً أنه نبي (مثل؛ مت ٧: ١٥) وبالنظر أن هؤلاء النَّاس يتقدمون للوعظ بما هُوَ ليس صحيحاً، فقد طبق الاسم عَلَى شخص يفعَل هَذَا (١يو ٤: ١). أما الصفة prophētikos فقد وردت مرة واحدة في رو ١٦: ٢٦؛ ٢بط ١: ١٩.

٢. والاسم prophet اسْتُخدم في ع. ج بخمس طرق (أ) يمكن أن يعني نبي ع. ق، الَّذِي كان يتكلم باسم الله (أع ٣: ١٨، ٢١). والله كان وراء التركيب المبني للمجهول في مت ٢: ١٧، ٢٣ الخ. وفي عب ١: ١ النبي أيضاً أداة في يد الله، يقوم بتقديم إعْلاَن صريح. وكثيراً ما ينصب تركيز رسالة الأنبياء في ع. ق عَلَى التنبوات التي تحققت في يَسُوعَ الْمَسِيحِ (مثل؛ مت ١: ٢٢-٢٣؛ ٢: ٥-٦، ١٥، ١٧-١٨، ٢٣) للمزيد حول هَذَا ← plēroō، يتحقق، ٤٤٤٤). ولم يذكر مت هؤلاء الأنبياء في محاولة لإثبات سلطانهم كأنبياء، بل كانت النصوص بالأحرى اقتباسات كانت تستهدف إثبات أن يَسُوعَ الْمَسِيحِ هُوَ المسيا الموعود. واتجاه الحجة كان عَلَى هَذَا النحو عَلَى النقيض عَن أن يكون نصاً يثبت صدق الأسفار المقدسة.

وثمة سمة ملفتة للانتباه وهي إشارات ع. ج المتكررة إلى الميتة الرهيبة التي كان الأنبياء يلقونها (مت ٢٣: ٣١؛ أع ٧: ٥٢). وكانت عملية الاستشهاد في بداية الْمَسِيحَية تعلقت بمفهوم النبي. ولقد قدم يَسُوعَ نفسه كواحد يقف في الصف الطويل للأنبياء المرفوضين، وكان رفضه هُوَ ذروة الشر، وكان مِنَ شأنه أن جلب الدَّيْنُونَةِ عَلَى أورُشَلِيمَ (مت ٢١: ٣٣-٣٤). وكان هُوَ أيضاً ذروة أولئك الَّذِينَ استُشهدوا بسبب البر (٢٣: ٣٥؛ لو ١١: ٥١). وكان هابيل (تك ٤) هُوَ الأول، وزكريا ابن يهوياداع، والذي ذُكر في ٢ أخ ٢٤: ٢٠-٢٢.

(ب) أُعطي يوحنا المعمدان بصفة مستمرة لقب نبي. وهذا أمر له ما يبرره لأنه أخذ عَلَي عاتقه الكرازة النبوية بالدَّيْنُونَةِ والتوبة، بل وكان في ذلك أكثر تشدداً (إر ٧: ٣-٢٩؛ ٢٦: ١-١٩؛ عا ٩: ٧-١٥؛ مي ٣: ١٢). وكانت كرازته تهدف إلى إصلاح أخلاقي، وخلخلة الغرور الديني عند الْيَهُود. وكانت معموديته شهادة عَلَى التجديد، وكانت تشكل ختماً للخلاص. وليس مما يدعو للدهشة أن كَثِيرِينَ مِنَ الْيَهُود بسبب ذلك اعتبروا يوحَنا النبي الأخروي المتوقَع الَّذِي سيجلب عصر الخلاص (قا؛ تث ١٨: ١٥- ١٨). ومع ذلك، يصوره ع. ج عَلَى أنه السابق (مثل؛ مت ٣: ١-١٢؛ ١١: ١١- ١٢؛ ١٤: ٢-٥؛ ١٦: ١٤؛ ١٧: ١٣) أو الشاهد ليَسُوعَ (يو ١: ٦-٩) والذي كان يُشير في كرازته إلى يَسُوعَ الْمَسِيحِ، النبي الأخروي الحقيقي.

(جـ) نادراً ما كان يُدعى يَسُوعَ في ع. ج كنبي، وكان ذلك بوجه عام مِنَ قبل الجماهير (مت ١٦: ١٤؛ ٢١: ١١، ٤٦؛ مر ٦: ١٥؛ لو ٧: ١٦؛ ٢٤: ١٩؛ يو ٤: ١٩ وفي لو ١٣: ٣٣ يشير يَسُوعَ إلى نفسه عَلَى أنه نبي). ولقد وقف في تعاقب أنبياء ع. ق، مع أنه أعْظَمُ منهم جَمِيعًا (مت ١٢: ٤١)، بالنظر إلى أنه لم يعلن الخلاص فحسب، بل وحققه أيضاً (لو ١٠: ٢٤؛ ١بط ١: ١٠-١١). ولقد قُدم يَسُوعَ كنبي عَلَى أساس ماجاء في تث ١٨: ١٥ "ويقيم الرَّبّ ألهك نبياً مِنَ وسطك مِنَ أخوتك مثلي [موسى]. له تسمعون" (قا؛ أع ٣: ٢٢-٢٣؛ ٧: ٣٧، رج أيضاً يو ٦: ١٤؛ ٧: ٤٠).

(د) في قصة الميلاد المذكورة في لو، وهنا فقط، نجد أناساً تمَ تكليفهم وإعدادهم عَلَى نحو خاص مِنَ قبل الله لكي يعلنوا رسائل نبوية أعطيت لهم بواسطة الروح القدس. ومن بين هؤلاء حنّة وحدها التي حملت هَذَا اللقب (لو ٢: ٣٦) وقد وضُعت تسبحة زكريا عَلَى أنها نبوّة أوحي بها الروح القدس (١: ٦٧). ولقد تحدثت إليصابات (١: ٤١-٤٢)، وشمشون (٢: ٢٥) بالروح القدس، الأمر الَّذِي يعني موهبة نبوية.

(هـ) وكان لدى الْكَنِيسَةِ المسحيةِ الأولى مؤمنون كانوا يمتلكون موهبة النبوة وكانوا يُعَدون علامة عَلَى أن الروح القدس كان حاضراً في الْكَنِيسَةِ. ويبدوا كما لو أن هذه الموهبة الكارزماتية قد أصبحت ذات صيغة مؤسساتية، وقد نُظر إلى الأنبياء عَلَى أنهم يمتلكون وظيفة روحية. وكان لهم وضعهم الخاص بهم في الجماعة وكانوا عَلَى نفس المستوى مع الرسل والمُعَلِّمِينَ (أع ١٣: ١)، أو في المرتبة التالية بعد القدسين والرسل (رؤ ١٨: ٢٠).

(i) وفي العبادة في كو كانت مهمة الأنبياء هي النصح والتعزية وبنيان الْكَنِيسَةِ (١كو ١٤: ٣، ٢٤-٢٥، ٣١)، وتفصيل المعرفة والأسرار(١٣: ٢). وقد طلب منهم بُولُسَ القيام بذلك بكلام يمكن للناس فهمه (١٤: ١٥-١٦، ٢٣-٢٤)، وليس في حالة مِنَ الاستغراق الوجداني. ومن الجلي أنه كان هناك خطر في أن ينطلق الروح دون سيطرة في قوة وجدانية عارمة حتى أن العديدين سيتنبأون في الوقت نفسه (١٤: ٣١). وقد أفتي بُولُسَ بأن روح الأنبياء يجب أن تخضع للأنبياء (١٤: ٣٢)، وكان يقصد بهذا الخضوع للنظام وسلام الله (١٤: ٣٣أ). كما أنه يتوجب عَلَى النبي أن يكون بمقدروه أن يظل صامتاً.

(ii) في أف ٢: ٢٠ كان الأنبياء والرسل يشكلون معاً جزءاً مِنَ "مؤسسة" الْكَنِيسَةِ، ويَسُوعَ الميسح هُوَ حجر الزَّاوِيَةِ الأساسي. ومن الناحية التقليدية لقد فُهم أن هؤلاء الأنبياء كانوا مِنَ أنبياء ع. ق، غير أن معظم الباحثين في أيامنا هذه يعترفون بأن بُولُسَ ربما كان يعني أنبياء ع. ج (انظر الترتيب: "رسلاً وأنبياء"). والصورة المستخدمة توحي بأنه حين انتهت الفترة التي وُضع فيهَا أساس الْكَنِيسَةِ، انتهت معها الوظيفة النبوية (← themelios، أساس، ٢٥٢٩).

ويستشف مِنَ التحذيرات مِنَ الأنبياء الكذبة في الأناجيل الازائيّة (مت ٧: ١٥، ٢٢-٢٣؛ ٢٤: ٢٤) أنه كان هناك عدد كبير مِنَ الأنبياء الْمَسِيحَيين في منطقة سورية وفلسطين، والبعض منهم كانوا مُدعين ولم يكونوا أنبياء حقيقيين.

(iv) ويقدم أع معلومات كثيرة عن الأنبياء، فمن بينها إشارة لفيض انسكاب الروح القدس والاعتراف بأن جَمِيعُ الْمَسِيحَيين أعطوا إلهاماً نبوياً (٢: ١٧-١٨؛ ١٩: ٦). والواقع أن لو يذكر أسماء أنبياء مسحيين معينين ينتمون للكنيسة الأولي (١١: ٢٧-٢٨؛ ١٣: ١؛ ١٥: ٣٢؛ ٢١: ٩-١١)، مثل أغابوس، الَّذِي تنبأ بمجاعة واسعة النطاق (١١: ٢٨)، والقبض عَلَى بُولُسَ (٢١: ١٠-١١)، والنبات الأربع في فيلبي واللواتي كن يتنبأن (٢١: ٩). والفعل prophēteuō يستُخدم دائماً عن الْمَسِيحَيين في أع. وعلى الرغم مِنَ أن بطرس لم يُدعَ نبياً، إلا أنه كانت تتوافر سمات النبي مِنَ بينها معرفة ما في القلوب (٥: ٣؛ ٨: ٢١-٢٣). كما كانت له خبرة الرؤى والأحلام، ومحققاً لنبَوة يوئيل (قا؛ أع ١٠: ١٠-٢٠). وكان هناك آخرون أيضاً ممن كانت لديهم أيضاً هذه الخبرات النبوية (٩: ١٠؛ ١٦: ٩؛ ٢٢: ١٧-٢١؛ ٢٧: ٢٣؛ قا؛ عد ١٢: ٦).

ولكن، ما الَّذِي يُميّز الأنبياء في أع؟ هناك بعض الأعمال مُشابهة لأنبياء ع. ق: التنبؤ بأحداث مستقبلية (١١: ٢٨؛ ٢٠: ٢٣، ٢٥؛ ٢٧: ٢٢)، إعْلاَن الدينونات الإلهية (١٣: ١١؛ ٢٨: ٢٥-٢٨)، واستخدام الأعمال الرمزية (٢١: ١١). وهناك أيضاً، كما في ع. ق، صلة بين النبوة والنصائح التحذيرية. "يَهُوذَا وَسِيلاَ إِذْ كَانَا هُمَا أَيْضاً نَبِيَّيْنِ وَعَظَا الإِخْوَةَ بِكَلاَمٍ كَثِيرٍ وَشَدَّدَاهُمْ" (١٥: ٣٢ ← parakaleō، يشجع، ٤١٥١). وتفسير الأسفار المقدسة، عادة في المجامع، كان يشكل ملمحاً أساسياً مِنَ مهمة الأنبياء، عَلَى الرغم مِنَ أن ذلك لم يكن مقصوراً عليهم

فقط (٢: ١٤-٣٦؛ ٣: ١٢-٢٦؛ ٤: ٨-١٢؛ ٧: ٢-٥٣؛ ٩: ٢٠-٢٢؛ ١٣: ٥، ١٦-٤١).

(vi) في رؤ، ورد ذكر الأنبياء في ١٠: ٧؛ ١١: ١٠، ١٨؛ ١٦: ٦؛ ١٨: ٢٠، ٢٤؛ ٢٢: ٦، ٩. والكاتب يعتبر نفسه نبياً تلقى مِنَ الرّبّ المُمجّد إعْلاَناً إلهياً عن معني أحداث التاريخ (١: ١؛ ٢٢: ٩). وهذه تضمنت سبع مجموعات مِنَ الرؤى، والتي تُشكل مادة السفر. فلقد دُعي لتقديم التعزية والنُصح التحذيري (قا؛ ما ذُكر سابقاً). عَلَى الرغم مِنَ أن كلمتي parakaleō و paraklēsis لم تردا في السفر، إلاّ أن الرسائل إلى الكنائس السبع في ص ٢-٣ (والواقع في السفر كله) هي رسائل تعزية ونصح تحذيري تحمل سلطان المَسِيحِ الممجد، الّذِي كان يتكلم بواسطة الروح (٢٢: ١٨-١٩).

(v) وظل للنبوة مكاناً في الْكَنِيسَةِ لفترة وجيزة. وقد عُرف الأنبياء في كتاب "تَعَالِيمَ الرسل [الديداخي] Didache" (في نهاية القرن الأول)، عَلَى الرغم مِنَ أن الكاتب أبدى بعض الضيق مِنَ الأنبياء الكذبة، وأولئك الّذِينَ يتجاوزن مدة الترحيب بهم (١٠: ٧؛ ١١: ٧-١٢؛ ١٣: ١-٧). وقد ظهر الأنبياء في المونتانية في القرنين ٢و٣ م، غير أن مساوئ المونتانيين أدت وبشكل تدريجي إلى تشويه سمعتهم، واختفاء النبوة مِنَ الْكَنِيسَةِ.

٤٧٣٨ (prophētikos، نبوي) ← ٤٧٣٧.

٤٧٣٩ (prophētis، نبية) ← ٤٧٣٧.

٤٧٤١ **προχειρίζω**، προχειρίζω، (procheirizō)، يقرر، يُعيّن (٤٧٤١).

ث ق& ع. ق تعني procheirizō يُعِد شيئاً أو شخصاً لغرض ما، في المبني للمتوسط تعني أن يَعد المرء شيئاً لنفسه، يحتفظ بشيء، يحدد أو يقرر، يُسمىَ (رُشح لمنصب)، يختار. وقد استخدمت هذه الْكَلِمَةَ لاختيار قادة الشعب أو لتعيين مدعٍ بمعرفة الجمعية العمومية. كما استُخدمت ايضاً لتخصيص الأرض، أو تخصيص الفيالق (الوحدات العسكرية) للقائد، أو لقرارات الهيئات التشريعية أو التنفيذية. وأصبح تعبيراً شائعاً في اللغة القانونية للنقوش والبرديات.

procheirizō ترد ٦مرات في سب. وتعني اختيار وتكليف شخص مِنَ قبل الله (خر ٤: ١٣) أو قادة (يش ٣: ١٢؛ دا ٣: ٢٢)، للقيام بمهمة معينة، ولاسيما، تلك التي لها طابع سياسي أو عسكري (٢مك ٣: ٧؛ ٨: ٩؛ ١٤: ١٢).

ع. ج لم يرد هَذَا الفعل إلاّ ثلاث مرات فقط وكلها في أع. وفي ٢٦: ١٦ استُخدمت في كلمات الْمَسِيحِ المقام لبُولُسُ، الّذِي عيّنه خادماً وشاهداً لما رآه، وما سوف يريه، (قا؛ ١٦: ٩-١٠؛ ٢٢: ١٧-٢١؛ ٢٣: ١١). وكلمات حنانيا (٢٢: ١٤) يجب أن تُفهم في هَذَا الإطار: "إله إِسْرَائِيلَ انتخب (بُولُسَ) ليعلم مشيئته ويَسْمَعُ صوتاً مِنَ فمه". وكان هَذَا الحدث يُشكلَ الأساس الّذِي قامت عليه دعوة بُولُسَ. وفي ٣: ٢٠ يحث بطرس عَلَى التوبة لكي "يُرْسِلَ [الله] يَسُوعَ الْمَسِيحَ الْمُبَشَّرَ بِهِ لَكُمْ قَبْلُ".

انظر أيضاً kathistēmi، يقيم، يُجعل، يُعيّن، يصاحب (٢٧٧٠)؛ horizō، يُعيّن، يتعين، يحتّم (٣٩٨٨)؛ paristēmi، يحضر، يُحضر، يُقدّم، يقوم، يقيم، يقف، يثبت (٤٢٢٥)؛ tassō، يرتب، يُعين (٥٤٣٥)؛ tithēmi، يضع، يودع، يُعيد، يُعين (٥٥٠٢)؛ prothesmia، وقت مُعيّن (٤٦٠٧)؛ cheirotoneō، يُعين (٥٩٣٦)؛ lanchanō، يقترع، تصيبه القرعة (٣٢٧٥).

٤٧٤٢ (procheirotoneō، عيّن مُسبقاً) ←٥٩٣٦.

٤٧٥٠ (prōteuō، متقدماً، يكون أولاً) ← ٤٧٥٥.

٤٧٥١ (prōtokathedria، المجلس الأول، الجلوس في المكان الشرف) ← ٢٧٦٤.

٤٧٥٢ (prōtoklisia، المتكأ الأول، مكان الشرف) ←٢٧٦٤.

٤٧٥٤ (prōton، قبل كُلِّ شيء) ← ٤٧٥٥.

٤٧٥٥ **πρῶτος**، πρῶτος، (prōtos)، أول (٤٧٥٥)؛ πρῶτον، (prōton)، أولاً، أول الكل، قبل كل شيء (٤٧٥٤)؛ πρωτεύω، (prōteuō)، متقدماً، يكون أولاً (٤٧٥٠)؛ πρότερος، (proteros)، مُقدماً (٤٧٢٨).

ث ق& ع. ق ١. prōtos صيغة التفضيل لـ pro (قبل) والعدد الترتيبي الّذِي يُقابل heis (وَاحِدٌ). وفي اللغة اليونانية العامية المتأخرة، استُخدمت ايضاً لتعني proteron (السابق). وقد استُخدمت أساساً كصفة أو أسم الأول في الزمان والمكان، ثم في المحايد proton، كصفة بمعنى الأول، أولاً ثم إن prōtos تعني ايضاً الأول في الترتيب أو التعاقب، أو الأول في المرتبة أوالجدارة. وفي الفلسفة اليونانية عبارة ta prōta تعني العناصر الأساسية، في المنطق، والاقتراحات الأولية التي لم تُثبت بعد. وعند أرسطو عبارة prōtē philosophia تعني ذاك الّذِي ينتمي إلى الترتيب الأعلى (بمعنى: الميتافيزيقا)، أو بديلاً لذلك، فلسفة القدماء. وفي الرياضيات الأعداد الأولية تُسمى prōtoi arithmoi.

٢. وردت prōtos في سب (٢٤٠ مرة) ودائماً تمثل، مثل الْكَلِمَةَ archē (بداية) الْكَلِمَةَ العبرية rō'š وأيضاً 'eḥād (١٧ مرة) بمعنى الأول، وَاحِدٌ، وَ qedem (٩مرات) بمعنى "أمامي" ومعاني كلمة prōtos، بوجه عام، تماثل معانيها في ث ي، ولوا أنها قاصرة عَلَى المعاني غير الفلسفية.

(ا) ويمكن لكلمة prōtos أن تحمل معنى مكانياً: في الأمام، تجاه الشرق (بمعنى الأول بالنسبة لرتبة الأتجاهات، "نَحْوَ الشُرُوقِ" (عد ٢: ٣)، في المقدمة، فوق (١صم ٩: ٢٢). (ب) بالمعنى الزمني (أكثر تكراراً) تعني الأول (تث ١٣: ٩؛ را ٣: ١٠)، أو في الأَزْمِنَةِ الأولي (٢صم ١٦: ٢٣)، أو "قبل كُلِّ شئ" (طو ٥: ٩، سب س)، وكاسم في الجمع المحايد، الأشياء الأولى بالتقابل مع الأشياء الأخيرة (جا ١: ١١). (جـ) ومن ناحية الترتيب فهي تشير إلى الترتيب أو التعاقب: أولاً (تك ٣٢: ١٧؛ خر ١٢: ١٨؛ ١صم ١٤: ١٤). (د) وأخيراً؛ تشير إلى المرتبة والجدارة سواء بالنسبة للأشخاص (مثلً؛ الكاهن الأول أو رئيس الكهنة، ١مل ٢: ٣٥، أقرب أصدقاء الملك (١أخ ٢٧: ٣٣؛ كبير المغنيين نح ١٢: ٤٦)، وبالنسبة للأشياء (الأكثر قيمة، ١صم ١٥: ٢١، والأثمن، عا ٦: ٦).

prōtos لاهوتياً، تُستخدم لتعيين الله كـ "الأول" - وهذه سمة خاصة مِنَ كرازة ولاهوت إش (قا؛ ٤١: ٤؛ ٤٤: ٦؛ ٤٨: ١٢). والله هو"prōtos" باعتباره الخالق، كما أنه هُوَ الأخير ايضاً. والخليقة برمتها موجهة نحو أعماله. وإنها لحقيقة أن المعنى الزمني موجود هنا أيضاً، بالنظر إلى أن الخالق هُوَ "الكائن الأزلي" قبل (وبعد) كل خليقة. غير أن كلمة prōtos في المقام الأول هنا، تُعبّر عن وضع الله باعتباره رب العالمين.

٣. في تفسير تك ٢: ٧، فرّقَ "فيلو" بين نوعيتين مِنَ البشر. "الأولى" مِنَ السّمَاءِ روحية، في حين أن "الثانية" هي آدم، أب الجنس البشري، ولاحظ كيف عكس بُولُسَ الترتيب: "صَارَ آدَمُ الإِنْسَانُ الأَوَّلُ نَفْساً حَيَّةً وَآدَمُ الأَخِيرُ رُوحاً مُحْيِياً" (١كو ١٥: ٤٥). وأحياناً يُدعى الله prōtoi kai monos: الأول والوحيد (← monos، ٣٦٦٨)، وكلا التعبيران يشيران إلى وحدته وتفرده.

ع. ج ١. ترد prōtos في ع. ج ١٥٥ مرة (٩٥ مرة كصفة أو اسم،

٦٠ مرة كظرف). واستخدمت في ع. ج بنفس الطريقة التي استُخدمت بها في سب. (أ) استُخدمت بمعنى مكاني في فقرات مثل أع ١٢: ١٠؛ عب ٩: ٢، ٦، ٨.

(ب) استُخدمت أيضاً بمعنى زمني: أولاً، قبل كُلّ شئ، بداية، سابقاً (مت ٥: ٢٤؛ لو ٩: ٥٩، ٦١)، في الثنائيات العكسية *ta prōta—ta eschata*، " أَوَائِل" وَ "أَوَاخِرُ" (لو ١١: ٢٦). وثمة عنصر مِنَ التقييم نجده في التناقض بين *hē prōlē* و *hē kainē diathēkē* العهد الأول والجديد (عب ٨: ٧، ١٣؛ قا؛ ٨: ٦، ٨). فالأول أو ع. ق حلّ محله الجديد، والقديم لم يعد بعد، قد مضى ← *archaios*، استُخدمت في ٢كو ٥: ١٧؛ ٢بط ٢: ٥؛ *palaios* في ٢كو ٣: ١٤).

(جـ) في التعاقب أو الترتيب تَأْتِي *prōtos* بمعنى الأول في سلسلة يتبعه *deuteros*، الثاني، *tritos*، والثالث، *heteros*، الآخر (مت ٢٢: ٢٥؛ لو ١٤: ١٨؛ يو ١٩: ٣٢). وتُستخدم بصيغة الحال أو الظرف بمعنى "أوّلاً" (٢٠: ٤).

(د) كتعريف للرتبة والوظيفة، *prōtoi* ("عظماء" (مر ٦: ٢١)، وتَأْتِي مع *megistanes* قواد وَ *chiliarchoi* وجيه، كلقب، وهي تلفت الانتباه إلى قيمة نوع خاص مِنَ الثياب "الْحُلَّةَ الأُولَى" لو ١٥: ٢٢). وفي كلمة *prōtoi*، *eschatoi* في مت ١٩: ٣٠ نجد عنصراً للتقييم: ذلك أن *prōtoi* الـ"أَوَّلُونَ " هم الّذِينَ قبلوا، و"آخِرُونَ " هم الّذِينَ رُفضوا. وإذا استُخدمت ظرفاً أو حالاً بهذا المعنى، فإنها تفيد الأولوية، وربما مع استبعاد الأخرين (مر ٧: ٢٧)، في المقام الأول، أو: أول الكل (رو ١: ١٦؛ ٢: ٩-١٠)، وربما جاءت بهذا المعنى أيضاً في ١تي ١: ٦ حيث بُولُسُ باعتباره الأول كان الممثل النموذجي لنعمة الله.

(هـ) تعني *prōteuō* أيضاً غيرة، أن يأخذ المكان الأول، وأن يكون بارزاً (كو ١: ١٨؛ رج هنا *here prōtotokos*، ٤٧٥٨).

٢. والاستعمال المتكرر لـ *prōtos/prōton* في ع. ج، كتعبير عن الترتيب أو التعاقب (٦٩ مرة)، يبين أهمية الترتيب في خطة الله وإعلانه السماوي مهما كانت أهمية الروح الحر، الّذِي لا يمكن التنبؤ به، وهذا مرده إلى حد ما تأثير ع. ق واليهودية، والأهمية التي يوليانها إلى حَيَاةِ الإِيمَانِ والتقوى التي أحسنَ ترتيبها (لو ١١: ٣٨؛ يو ٧: ٥١). ولقد أصرّ يَسُوعَ عَلَى ترتيب الأولويات في نظامه المسياني الجديد. وهكذا فَإِنَّهُ "فَاتْرُكْ هُنَاكَ قُرْبَانَكَ قُدَّامَ الْمَذْبَحِ وَاذْهَبْ أَوَّلاً اصْطَلِحْ مَعَ أَخِيكَ وَحِينَئِذٍ تَعَالَ وَقَدِّمْ قُرْبَانَكَ" (مت ٥: ٢٤)، "اطْلُبُوا أَوَّلاً مَلَكُوتَ اللهِ وَبِرَّهُ" (٦: ٣٣)، "أَخْرِجْ أَوَّلاً الْخَشَبَةَ مِنْ عَيْنِكَ وَحِينَئِذٍ تُبْصِرُ جَيِّداً أَنْ تُخْرِجَ الْقَذَى مِنْ عَيْنِ أَخِيكَ!" (٧: ٥). بل إن الله رتب أحداثاً شتّى عَلَى مدى تاريخ الخلاص (مثل؛ مر ٩: ١١وز؛ ١تس ٤: ١٦؛ ٢تس ٢: ٣؛ ١بط ٤: ١٧)

لقد استخلصت الْكَنِيسَةِ الأولي مِنَ هَذَا الترتيب الإلهي للأحداث بعض الأمور التي استخدمتها في ترتيب أمور العبادة (١كو ١٤: ٣٠؛ قا؛ ١٤: ٣٣، ٤٠) وترتيب الوظائف في الْكَنِيسَةِ (١٢: ٢٨). غير أن ترتيب كَنِيسَةِ الْمَسِيحِ لا يجب أن يأخذ نظام تسلسل رياضي. فأن تكون الأول، فليس ولن يكون قاعدة عَلَى الإطلاق. بل تظل دائماً وظيفة وأولئك الّذِينَ يريدون أن يكونوا أولاً في الْكَنِيسَةِ يجب أن يصبحوا خُداماً لها ويسيرون عَلَى النهج الّذِي وضعه يَسُوعَ.

ويَسُوعَ هُوَ الخادم الوحيد (*diakonos*) بكل ما في هذه الْكَلِمَةَ مِنَ معنى، ولهذا فهو الوَاحِدُ الوحيد الّذِي يُعد "الأول بجدارة" (مت ٢٠: ٢٧-٢٨). ولقد جعل الله يَسُوعَ "رب" هَذَا النظام بأن جعله *prōtos kai eschatos* (مِنَ ألقاب الله). (إش ٤٤: ٦؛ ٤٨: ١٢؛ قا؛ رؤ ١: ١٧؛ ٢: ٨؛ ٢٢: ١٣) وباعتباره "الأَوَّلُ وَالآخِرُ"، فَإِنَّهُ أيضاً الشخص الفريد، وإرساليته لن تكرر. ولذا؛ فيَسُوعَ وحده هُوَ الّذِي له السلطان أن يجعل الأولين آخرون، وأن يجعل الآخرين أولون (مت ٢٠: ١٦).

وهكذا فهو يؤكد تفوق إِسْرَائِيلَ الدائم (مر ٧: ٢٧؛ قا؛ رو ١: ١٦؛ ٢: ٩-١٠؛ لكن رج أيضاً مت ٨: ١١؛ لو ١٣: ٢٨-٣٠). ومع ذلك؛ فإن يَسُوعَ الآن يُعطي الأفضلية للأمميين عَلَى شعبه (وتُفهم بالمعنى الزمني؛ قا؛ رو ١١: ٢٥-٣٢)، وذلك لتملتكهم الغيرة وتدفعهم إلى أن يرجعوا إليه.

انظر أيضاً *prōtotokos*، المولود الأول، بكر (٤٧٥٨).

٤٧٥٨ πρωτότοκος، πρωτότοκος، (*prōtotokos*)، المولود الأول، بكر (٤٧٥٨).

ث ق& ع. ق اشتُقت *prōtotokos* قديماً مِنَ *prōtos* (الأول) وَ الجذر -*tek* ومعناه (ولد). وكصيغة مبني للمعلوم مِنَ *prōtotokos* وتعني تحمل أبنها البكر، وبصيغة المبني للمجهول وُجدت *prōtotokos* أولاً في سب حوالي ١٣٠مرة.

١. استخدمت *prōtotokos* في سب (أ) بمعناها الحرفي لكل مِنَ الإِنْسَانِ والحيوان، وتَأْتِي غالباً كاسم محايد مفرد، ويأتي مع عبارة "كُلّ فَاتِحِ رَحِمٍ" (خر١٣: ٢)، أو "مِنَ كُلّ رَحِمٍ". والعبارات التالية قاصرة عَلَى الإِنْسَانِ وهي: *prōtotokos hyios*، الابن البكر(قا؛ تك ٢٥: ٢٥،عيسو)، و*prōtotokos* كاسم يصاحب الاسم الحقيقي (مثل؛ "نَادَابُ الْبِكْرُ" في عد ٣: ٢). وفي الشرق الأدنى القديم كان الاعتقاد بوجه عام هُوَ أن الْبِكْر يرث قوة أبيه (قا؛ تك ٤٩: ٣)، الأمر الّذِي يعطيه وضعاً قانونياً خاصاً (قا؛ تث ٢١: ١٥-١٧). ولهذا السبب، كان مِنَ الطبيعي أن يلقى مِنَ والده محبة خاصة.

(ب) وبمعنى محوّل، استُخدمت *prōtotokos* للتعبير عن علاقة خاصة مع الأب، ولاسيما مع الله. وهنا نجد أن الجذرين اللذين اشتُقت منهما ليس لهما أي دور في المعنى (مثل؛ خر ٤: ٢٢). وفي مز ٨٩: ٢٧ الفكر هنا هُوَ "تبني"، بمعنى إعطاء حقوق وكرامة شخصية خاصة، وهنا الملك لم يُولد "ابني البكر"بل، وُهبت له هذه الصفة. ومن الجدير بالذكر أنه في حين أن *prōtotokos* استُخدمت في ع. ق كلقب شرف للمختارين، أي لأولئك الّذِينَ تلقوا النعمة، وهذه الْكَلِمَةَ لم ترد بمعنى خلاصي.

٢. في الربانية اليهودية وُصفت التوراة - في تفسير لـ أم - بأنها أول شئ خلقه الله، وبكر طريق يهوه، وأول أعماله. ونفس هَذَا الوصف طبُق عَلَى الهَيْكَلِ بالإشارة إلى إر ١٧: ١٢. وقد استخدمت الْكَلِمَةَ في الحالتين بمعنى مجازى للتعبير عن محبة الله الخاصة للتوراه والهَيْكَلِ.

ع. ج. ترد *prōtotokos* في ع. ج ٨ مرات.

١. في المعنى الحرفي *prōtotokos* تصف ميلاد يَسُوعَ عَلَى أنه بكر مريم في لو ٢: ٧. ومن الممكن أن تُوحي كلمة "الْبِكْرَ" بأن يَسُوعَ كان الأول بين عدة أطفال (قا؛ مر ٦: ٣). أو أنها تؤكد- عَلَى أساس ما ذُكر في لو ١: ٢٧، ٣٤ عن عذراويتها- أن مريم لم تلد مِنَ قبل. وعلى أية حال، فإن *prōtotokos* لا تستبعد وجود أطفال آخرين لمريم.

٢. في المعنى المجازي، كلقب شرفي لِيَسُوعَ، وتُفهم *prōtotokos* فقط إذا رُئيت كتعريف مُشتق لهذه الْكَلِمَةَ مِنَ سب. وهذا ما لا يجب أننا ننساه حين نقابل ظلالاً لهذا المعنى في ع. ج يتجاوز استخدامها في سب.

(أ) استُخدمت في كو ١: ١٥ كلقب لوسيط عملية الخلق، بحسب ما توضحه الأقوال المتوازية في ١: ١٦ :"فَإِنَّهُ فِيهِ خلق الكل .... الكل به وله قد خُلق"، وفي ١: ١٧ "الّذِي هُوَ قَبْلَ كُلّ شئ وفيه يقوم الكل". وتُعد هذه الأقوال بمثابة اعتراف للمنزلة السامية التي كانت للمسيح قبل الوجود باعتباره الوسيط في خلق كُلّ شئ.

(ب) استخدمت بمعنى اسخاتولوجي في عب ١: ٦ لتصف الابن *hyios* (١: ٥) كلقب أعطي ليَسُوعَ عند صعوده أي التتويج السماوي للرب المقام. وطبقاً لـ مز ٢: ٧ (مُقتبس في عب ١: ٥)، فإن ارتفاع يَسُوعَ إلى المجد يمثل كمال يَسُوعَ، وسوف يتعه آخرون. وبالنظر إلى أن يَسُوعَ المُمجد يُعد خطوة إلى الأمام بالنسبة لأتباعه عَلَى طريق الاكتمال، فَإِنَّهُ بذلك يكون مِنَ قبل *prōtotokos*. ويشير رو ٨: ٢٩ إلى التجلي الأخروي، حيث سيُجعل الَّذِينَ سَبَقَ وعينهم واختارهم، مشابهين له (بالقِيَامَةِ مِنَ الأَمْوَاتِ)، عَلَى الرغم مِنَ أنهم لن يكونوا إطلاقاً مشابهين له تماماً، لأنه يظل هُوَ ربهم. ويربط كو ١: ١٨؛ رؤ ١: ٥، اللقب *prōtotokos* بالقِيَامَةِ: ويَسُوعَ أول مِنَ أقامه الله مِنَ الأَمْوَاتِ (← *prōtos*، ٤٧٥٥)، ولذلك، لاَ بُدَّ وأن يكون "متقدماً في كُلِّ شئ" (كو ١: ١٨).

وكلقب شرفي ليَسُوعَ، تُعبّر *prōtotokos* وبمزيد مِنَ الوضوح عن أي كلمة أخرى تقريباًعن الوحدة بين مشيئة الله في الخلاص وأعماله: "بِكْرُ كُلِّ خَلِيقَةٍ" (كو ١: ١٥)، "بِكْرٌ مِنَ الأَمْوَاتِ" (١: ١٨)، و"بِكْراً بَيْنَ إِخْوَةٍ كَثِيرِينَ" (رو ٨: ٢٩؛ قا؛ عب ١٢: ٢٣). فالخالق هُوَ نفسه المخلص، هُوَ الشخص ذاته، هُوَ الله كلي القدرة في المَسِيحَ يَسُوعَ. "الأول والآخر"، "البداية والنهاية" (رؤ٢٢: ١٣) والذي ربط خاصته بنفسه منذ الأبد، وهو يعتني بخلاصهم، إذا ثبتوا فيه. وهذا يتخطى حدود ما يمكن تأكيده بالمنطق: فالإِنْسَان يَسُوعَ الناصرى هُوَ وسيط الخلق، وذاك الَّذِي قُتل عَلَى الصليب كمجرم هُوَ أول مِنَ اختبر القِيَامَةِ وهو الَّذِي يقودنا إلى الْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ. في الإِنْسَان يَسُوعَ المَسِيح، الـ*prōtotokos* وضع الله ملئ قوته الإلهية ومجده (كو ١: ١٩-٢٠)، وأعطي نصيباً مِنَ هَذَا للكنيسة.

٣. صيغة الجمع *prōtotokoi* تشير إلى الْكَنِيسَةِ في عب ١٢: ٢٣ ("كَنِيسَةِ أَبْكَارٍ مَكْتُوبِينَ فِي السَّمَاوَاتِ"). فهل هَذَا المفهوم يُؤخذ بمعناه الحرفي؟ هَذَا سيكون معناه أن المَسِيحيين وُضعوا هنا إلى جانب المَسِيحِ بطريقة لا مثيل لها، وتكاد تكون خطيرة. ومما لا ريب فيه أن الكاتب يرى "الابن" والأبناء (ص ١-٢) تربطهم صلة وثيقة: "جَمِيعُهُم مِنَ وَاحِدٍ" (٢: ١١). ولكن هؤلاء الـ*prōtotokoi* كإخوة للمسيح - لكنه أعطي لهم كورثة، وعلى أساس أن المَسِيحِ هُوَ الـ*prōtotokos*، وعلى هَذَا فهو "رَئِيسَ خَلاَصِهِمْ" (٢: ١٠).

انظر أيضاً *prōtos*، أول (٤٧٥٥).

٤٧٦٢ **πτερύγιον**، πτερύγιον، (*ptetygion*)، نهاية، طرف (٤٧٦٢).

ث ق& ع. ق *pterygion* تصغير كلمة *preryx*، جناح، ويُقصد به طرف أو نهاية أي شئ. وَ *pterygion* في المباني، قد يقصد بها برج أو شرفة مفرجة، أو سطح بارز. وكل مِنَ *pterygion* وَ *pteryx* وردتا في سب ترجمة للكلمة العبرية *kānāp*، جناح.

ع ج. أخذ إبليس يَسُوعَ وأوقفه عَلَى *pterygion* جناح الْهَيْكَلَ، وطلب منه أن يقفز، لكي يُبيّن أن قوة إلهية ستحميه (مت ٤: ٥-٧؛ لو ٤: ٩-١٢). ولعل هَذَا يشير إلى الركن الجنوبي الشرقي مِنَ منطقة الْهَيْكَلِ، حيث يستطيع المرء أن ينظر إلى أسفل مباشرة مِنَ سطح رواق سُلَيْمَانَ إلى وادي قدرون الَّذِي يُرى مِنَ عَلَى بعد. ولعل هذه الفقرة تتضمن تورية (أو تلاعباً بالألفاظ)، لأن كلمة *pteryx* "جناح" ترد في نفس المزمور الَّذِي اقتبسه الشَّيْطَانَ عن الملائكة التي تعتني بيَسُوعَ وفي مز ٩١: ٤: "بِخَوَافِيهِ يُظَلِّلُكَ وَتَحْتَ أَجْنِحَتِهِ [*pteryx*] تَحْتَمِي".

يذكر يوسابيوس قصة، نقلها عن هيجيسيوس Hegesippus تخبرنا كيف أن القادة اليَهُود وضعوا يعقوب أخ يَسُوعَ عَلَى جناح الْهَيْكَلِ، لكي يتحدث إلى الجماهير التي كانت تحتفل بالفصح بغية إقناعهم ألاَّ يضلوا وراء يَسُوعَ. غير أنه حين فعل يعقوب عكس ذلك، وشهد ليَسُوعَ، طرحه القادة إلى أسفل ورجموه.

٤٧٧٣ (*ptōma*)، الَّذِي سقط، جثّة) ← ٤٤٠٦.

٤٧٧٤ (*ptōsis*)، يسقط، سقوط) ← ٤٤٠٦.

٤٧٧٥ (*ptōcheia*)، فقر، فاقة) ← ٤٧٧٧.

٤٧٧٦ (*ptōcheuō*)، يفتقر، يستجدي، يتسوّل) ← ٤٧٧٧.

٤٧٧٧ **πτωχός**، πτωχός، (*ptōchos*)، فقير، مسكين (٤٧٧٧)؛ πτωχευω، (*ptōcheuō*)، يفتقر، يستجدي، يتسوّل (٤٧٧٦)؛ πτωχεία، (*ptōcheia*)، فقر، فاقة (٤٧٧٥).

ق ث& ع. ق ١. (أ) تعني *ptōchos* في ث ي متسول، فقير، يعتمد عَلَى مساعدة الغرباء، وكاسم تَأتِي بمعنى متسول. وهذه الْكَلِمَةَ تَأتِي عَلَى العكس مِنَ كلمة *plousios*، غني، يملك عقارات. كما تستخدم كتشبيه مجازي بمعنى ضئيل، هزيل، غير كاف. وقد اشتُقت منها *ptōcheia*، فقر، فاقة، عوز، إستجداء.

(ب) في الفكر اليوناني القديم، لم يكن ينُظر إلى الفقر عَلَى أن له قيمة دينية. أما الصدقة- ولاسيما مِنَ طبقات أصحاب الأملاك- مع هؤلاء المعوزين الذين أصبحوا هكذا نتيجة ضربات القدر - كان ينُظر إليها عَلَى أنها فضيلة، لأن هَذَا أمراً نافع للمجتمع، غير أنه لم يكن يعُتبر عملاً دينياً أو أخلاقياً. وفي الفلسفة اليونانية اللاحقة كان البعض ينظر إلى الفقر عَلَى أنه شرط مسبَّق ومتناسب مع الفضيلة.

٢. *ptōchos* في سب (حوالي ١٠٠مرة) تَأتِي بصفة عامة كترجمة لإحدى خمس كلمات عبرية مختلفة وفي معظم الحالات تَأتِي مرادفة لكلمة *penēs* (فقير، ٤٢٨٨) (أ) كلمة *ptōchos* لها معان مختلفة. فقد تعني الفقير اجتماعياً، أي أولئك الذين لا يمتلكون أرض، الفلاحين كمحتاجين وغير مهمين. كما أنها قد تعني الضعيف بدنياً. وأخيراً، تشير إلى المتسولين والمشردين الَّذِينَ لا مأوى لهم. وكلمة *ptōchos* بصفة عامة، وسعت معناها اليوناني، ولاسيما في المجالات الإجتماعية، والاقتصادية والدينية.

(ب) بالنظر إلى أَرْضَ إِسْرَائِيلَ هى أَرْضَ يهوه، فمن ثم لن تكون هناك فاقة مستمرة بين شعبه. وعلى ذلك، وضع كتاب العهد (خر٢٠: ٢٢-٢٣: ١٩) عدة ترتيبات تصلح دائماً مِنَ حيث المبدأ لإِسْرَائِيلَ، حتى وإن كان نادراً ما ينفذونها. (i) أي مِنَ الإِسْرَائِيلِين الَّذِينَ نتيجة لعوز هم الاقتصادي اُضطروا إلى أن يبيعوا أنفسهم كعبيد وفاء لديونهم يتوجب أن يتحرروا في السنة السبتية (٢١: ٢). (ii) وفي السنة السبتية (السابعة) حين تُترك الأَرْضَ لتستريح، فإن نتاجها يخص الفقراء (٢٣: ١٠- ١١). (iii) كان محرماً أن يُستغل أو يُقمع الفقير (٢٣: ٦-٨). فالرب نفسه هُوَ حاميهم (٢٢: ٢٧ب) وهو يُذكّر إِسْرَائِيلَ كيف حررهم مِنَ العبودية في مصر (٢٢: ٢١، ٢٣: ٩).

(جـ) وفي ظل الملكية، تغير الاقتصاد مِنَ اقتصاد يسود فيه نظام المقايضة إلى اقتصاد يستخدم نوعاً مِنَ النقود. وكان مِنَ شأن ذلك أن أصبح الكثير مِنَ الفلاحين يعتمدون عَلَى رجال التجارة. وهَذَا الفقر الَّذِي أصاب قطاعاً كبيراً مِنَ الشعب لم يُنظر إليه فحسب عَلَى أنه مشكلة اجتماعية كبرى، بل كمشكلة دينية، لأنها تضمنت انتهاكاً للناموس الإلهي. ولذلك جاء أنبياء القرن الثامن (ق. م) وهاجموا بصفة خاصة المظالم الإجتماعية باسم يهوه، وهددوا بدينونة الله التي ستحل عَلَى الأغنياء، الَّذِينَ كانوا السبب (مثل؛ إش ٣: ١٤-١٥؛ ٥: ٨-٩؛ عا ٢: ٧؛ ٤: ١؛ ٥: ١١؛ ٨: ٤؛ مي ٢: ٢؛ ٣: ٢-٤).

في هَذَا الإطار فقط بوسعنا أن نفهم معني "الفقير"، "المحتاج" أولئك الَّذِينَ يعانون الظلم. وهم فقراء ليس نتيجة عصيانهم أو كسلهم، بل

السبب في ذلك آخرون ممن احتقروا نَامُوس الله. وهكذا لجأوا - في ضعفهم واتضاعهم - إلى الله عن طريق الصَّلاة مدركين أن هَذَا الأمر في النهاية يتعلق بمجد الله (مثل؛ ٢٥: ١٦؛ ٤٠: ١٧؛ ٦٩: ٢٩؛ ٦٨: ٤؛ ١٠٩: ٢٢). وخلالِ هذه العملية ظهر بالتدريج المعنى المعين لكلمة "مسكين"، لكي تعني كُلّ أولئك الَّذِينَ لجأوا إلى الله وهم في شدة الفقر طالبين عونه. ولقد حُمد الله عَلَى أنه قاضي إِسْرَائِيل وحامي الفقراء (مثل؛ ٧٢: ٢، ٤، ١٢-١٣؛ ١٣٢: ١٥) والَّذِينَ ينصفهم مِنَ أولئك الَّذِينَ يقمعونهم (قا؛ مز ٩، ١٠، ٣٥، ٧٤، ١٤٠).

ولقد رأى حز الخراب الوشيك لمملكة يَهُوذَا عَلَى أنه عقاب مِنَ يهوه لإضطهادهم الفقراء والمحتاجين (٢٢: ٢٩). ولقد أدى بؤس المسبيين إلى استخدام كلمتي "المساكين" و"المعتازين"، بشكل جماعي للشعب، وقد وجدت هاتان الكلمتان في عدد مِنَ المواعيد الاسخاتولوجية التي تبعث الرجاء بالنسبة لمستقبل الشعب (مثل؛ إش ٢٩: ١٩؛ ٤١: ١٧؛ ٤٩: ١٣؛ ٥١: ٢١-٢٣؛ ٥٤: ١١-١٥؛ ٦١: ١-٤).

(د) ما ذُكر في الأدب الحكمي عن الفقراء أقل كثيراً في لهجته الدينية. وهي تختلف مِنَ ناحية تفسيراتها للفقر، فهي مِنَ ناحية تعزى الفقر إلى خطأ أولئك الَّذِينَ يعانون منه (مثل؛ أم ٦: ٦-١١؛ ٣٢: ٢١)، وتحذر مِنَ مغبّة ذلك، ومن ناحية أخرى تمتدح الفقراء وتدعو إلى تحسين أحوالهم (أم ١٤: ٣١؛ سي ١٠: ٣٠).

٣. كافة الاتجاهات الرئيسية لفكر ع. ق تتكرر في الرابانية اليهودية، سواء فيما يتعلق بالفقر المادي، والتخفيف مِنَ وطأته، وإضفاء الطابع الروحي عليه، وتصنيفه مِنَ الناحية الدينية. (أ) وكان للفريسيين والأسينيين واليهود الهلينين في أورُشَلِيمَ صيغهم المختلفة للأعمال الخيرية (مثل؛ إطعام الفقراء، وتقديم الكساء للعراة).

(ب) كان لدى جماعات المجامع منظمة رائعة للعناية بالمساكين، ذَهبت إلى حد إقامة نزل للفقراء. وكان هَذَا متأصلاً في نَامُوس ع. ق، وأصبح ممكناً نتيجة ضريبة الهَيْكَل، وبعد خراب أورُشَلِيمَ، مِنَ حصيلة التبرعات الأسبوعية الضعيفة. والواقع، أنه قد وضعت معايير واضحة للمساهمات المتوقعة مِنَ أعضاء المجمع. وكان يُتوقع مِنَ الفقراء أيضاً أن يساهموا لكي يظهروا مساواتهم مِنَ الناحية الدينية، عَلَى الرغم مِنَ أنهم كانوا مِنَ أول المنتفعين مِنَ رعاية الفقراء. وكان الكهنة واللاويون الَّذِينَ بلا أملاك، والغرباء والأرامل والأيتام يحصلون عَلَى عشور للفقراء تدفع في نهاية كُلّ ثلاث سنوات (قا؛ تث ١٤٧: ٢٩؛ ٢٦: ١٢).

٤. وقد وجُدت أراء كثيرة جداً ومتنوعة بالنسبة للديونة الروحية المتعلقة بالفقر. (أ) يُخصص مزسل عَلَى وجه الخصوص كلمة "الفقراء" ليصف بها أولئك الَّذِينَ أختبروا أعمالاً إلهية للخلاص، وعلى ذلك أصبحوا مثل الأبرار (قا؛ ٥: ٢، ١١؛ ١٠: ٦؛ ١٥: ١؛ ١٨: ٢). وقد تضمن ذلك بوجه عام أعباء مادية ثقيلة فضلاً عن الاستشهاد.

(ب) رفضت جماعة "الفقراء" في قمران الملكية الخاصة وعززوا ذلك بحَيَاةُ جماعة مُنظمة بشكل جيد توقعاً لخلاص أخروي. واختاروا كلمة "الفقراء" لإطلاقها عَلَى أنفسهم. وهاجمت كتاباتهم الكهنة الَّذِينَ استغلوا الفقراء.

(جـ) أما الفكر اللاهوتي الرابايني فقد أنكر وبشكل قاطع أن للفقر قيمة لاهوتية. بل وقالوا أن ذلك إنما نتيجة الافتقار إلى معرفة التوراة، فهذا هُوَ الفقر الحقيقي الوحيد. وهذا أدى إلى الشعور بالتفوق الأخلاقي عَلَى الفقراء ومع ذلك، وعلى النقيض مِنَ ذلك تماماً، كان هناك شكلاً مِنَ الفكر الأخروي الشعبي رأى أن الفقراء هم وبشكل أساسي موضع رحمة الله. وهذا الاعتقاد إدى إلى خطر يتمثل في تمجيد الفقراء.

ع.ج. ترد *ptōchos* في ع. ج ٣٤ مرة ومعظمها في الاناجيل، كما وردت *ptōcheia*. (٣ مرات)، وَ *ptōclieuō*. فترد فقط في ٢كو ٨: ٩.

١. الاناجيل. (أ) وردت *ptōchos* بمعناها الحرفي في الأناجيل الأزائيه. فقد قال يَسُوعَ للشاب الغني الَّذِي أراد أن يرث الْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةَ: "اذْهَبْ بِعْ كُلَّ مَا لَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ" (مر ١٠: ٢١؛ قا؛ لو ١٨: ٢٢). ويقول يَسُوعَ في مر ١٢: ٤١-٤٤(قا؛ لو ٢١: ١-٤) إن عطاء المراة الفقيرة الَّذِي بدا أنه ضئيل لاقيمة له- والتي كانت هي بحاجة ماسة إليه- يُعد أعْظَمُ بكثير مِنَ عطايا الأغنياء. وفي موضوع المرأة التي دهنت رجلي يَسُوعَ بالطيب (مت ٢٦: ١١؛ مر١٤: ٧؛ قا؛ يو ١٢: ٨) نقرأ عن أن تقديم الصدقات يأتي في المرتبة الثانية، أما هنا فالموضوع يتعلق بفرصة وحيدة وَ أخيرة للعمل الَّذِي يدل عَلَى المحبة العظيمة ليَسُوعَ قبل موته.

(ب) تحدث يَسُوعَ عن المساكين في مت ١١: ٥، وفي اول تطوبية (٥: ٣؛ لو ٦: ٢٠). ولم يستخدم في أي مِنَ هذه الفقرات كلمة "فقير" بمعناها الاجتماعي العام. بل بالاحرى، اظهرت الصيغة الموسعة التي استخدمها مت ("المساكين بالروح") يُظهر الفرق الضئيل الحقيقي، القائم عَلَى أساس ع. ق و الخلفية اليهودية، أن النَّاسِ أثناء المحنة لا تكون لهم ثقة إلا في الله وحده. ويشير لو أن الفقرالَّذِي ذكر في التطويبات (المساكين) جاء نتيجة التلمذة ليَسُوعَ. والَّذِينَ يؤمنون بالابن يجدون أن كُلّ مواعيد الله للفقراء والمساكين والمتضعين (مثل؛ إش ٥٧: ١٥؛ ٦١: ١) قد تحققت فيه.

(جـ) يذكر لو ٤: ١٨ اقتباس يَسُوعَ مِنَ إش ٦١: ١ ("لأبشر المساكين") في بداية خدمته. وموضوع الفقر، وهو موضوع بارز في لو بالإرتباط بهجوم ضار عَلَى الأغنياء (٦: ٢٤-٢٦). لقد قال يَسُوعَ للرجل الَّذِي دعاه لتناول الطعام معه (١٤: ١٢-١٤) أن يدعو الفقراء ومن هم عَلَى شاكلتهم والَّذِينَ ليس لديهم ما يكافئونه به، ووعده بمكافأة أخروية لقِيَامَةِ بذلك. وعلى غرار ذلك كان المساكين بين أوائل الضيوف البدلاء في وليمة العشاء العظيم (١٤: ٢١). ولعازر كان يمثل نوعية المساكين الَّذِينَ يقبلهم الله (١٦: ٢٠، ٢٢)، والغني الَّذِي لم يذكر أسمه والذي فشل في القيام بواجبه نحوه هُوَ نموذج لأولئك الَّذِينَ يدينهم الله (قا؛ ١٢: ١٣-٢١). وحين وعد زكا بأن يعطي نصف أمواله للمساكين بعد تجدده (١٩: ٨) أظهر امتنانه في اهتمامه بالمساكين، ونال الخلاص الأبدى (١٩: ١٠).

(د) تصف الأناجيل الازائيّة أسلوب يَسُوعَ في الْحَيَاةِ بأنه أسلوب الفقر الاختياري. لاحظ بصفة خاصة رد يَسُوعَ عَلَى شخص كان مزمعاً أن يكون تلميذاً: "لِلثَّعَالِبِ أَوْجِرَةٌ وَلِطُيُورِ السَّمَاءِ أَوْكَارٌ وَأَمَّا ابْنُ الإِنْسَانِ فَلَيْسَ لَهُ أَيْنَ يُسْنِدُ رَأْسَهُ" (مت ٨: ٢٠). لقد ترك التلاميذ كُلّ شئ ليتبعوه (٤: ١٨-٢٢؛ يو ١: ٣٥-٥١). لقد طلب يَسُوعَ مِنَ الشاب الغني أن يبيع كُلّ ماله، ويعيش عيشة التلمذة في فقر كشرط مسبَق للحَيَاةُ الأَبَدِيَّةَ (مت ١٩: ١٦-٢٢؛ لو ١٨: ١٨-٢٤). وحين أرسل يَسُوعَ تلاميذه، كان عليهم أن يذهبوا دون ممتلكات أو مؤمن (مت ١٠: ١-١٦؛ لو ٩: ١- ٦). وأسلوب الْحَيَاةِ عَلَى هَذَا النحو كان يُعد انفصالاً مزدوجاً: عن الممتلكات، وعن الروابط العائلية (مت ١٠: ٣٧- ٣٩؛ لو ١٤: ٢٥- ٣٣).

اسلوب الْحَيَاةِ الَّذِي تبناه يَسُوعَ لنفسه، وطلب مِنَ تلاميذه أن يتبعوه هُوَ أسلوب تجسد في الموعظة عَلَى الجبل، وبصفة خاصة في التطويبات. وأسلوب حَيَاةِ الميسح كان الاتّباع التام لحَيَاةُ المساكين، ومفهوم ع. ق عن الفقر. وكان هَذَا في حد ذاته عملاً يدل عَلَى الشفقة الوليدة عن المحبة. وهي في نفس الوقت، حَيَاةِ اختارت وعن عمد أن تُسلم نفسها لعناية الآب. غير أن هَذَا العمل مِنَ قبل يَسُوعَ، كان مِنَ شأنه وضع شعب إِسْرَائِيلَ تحت الاختبار.

٢. رسالة يعقوب. هاجم يع بصرامة موقف الأغنياء علانية وفي صلوات الكنائس (٢: ٢-٣، ٦-٧)، وطالب بالمساواة في الاحترام بالنسبة لمعاملة الفقراء. وقد أقام موقفه هَذا عَلى حقيقة أن "اخْتَارَ الله فُقَرَاءَ هَذَا الْعَالَمِ" (٢: ٥) ومعرفة أن الرحمة تجاه هؤلاء ستكون هي المعيار في الدَّيْنُونَةِ الأخيرة (٢: ١٣؛ قا؛ مت ٢٥: ٣١-٤٦).

٣. سفر الرؤيا. في رسائله إلى كنائس سميرنا (٢: ٩) واللاودكيين (٣: ١٧) يبين التناقض بين الفقراء والأغنياء الفرق بين التقدير البشري، وتقدير الرَّبِّ المُمجّد (١: ٩-١٨). وفي ١٣: ١٦ يصف يو كيف أن كافة الطبقات الاجتماعية والاقتصادية، الأثرياء والفقراء أيضاً كلهم أسرى في قبضة الوحش الطالع مِنَ الهاوية والتي تسلبهم وعيهم.

٤. رسائل بُولُس "بُولُس لا يستخدم هَذَا المفهوم إلاّ بشكل عرضي، مع أنه مهتم بالفقراء. (أ) يشير بُولُس إلى الفقراء (بالمعنى الحرفي للكلمة) عند حديثه عن عملية الجمع التي قام بها مِنَ أجل كَنِيسَةِ أُورُشَلِيمَ. "لِفُقَرَاءِ الْقِدِّيسِينَ الَّذِينَ فِي أُورُشَلِيمَ" لعله اسم حصل عليه هؤلاء الْمُؤْمِنِينَ (قا؛ رو ١٥: ٢٦)، حيث أضيفت "الْقِدِّيسِينَ" (قا؛ أيضاً غل ٢: ١٠). وفي رو ١٥: ٢٦ يتحدث بُولُس عن "توزيع" قامت به كنائس مكدونية وأخائية: استحسنوا ذلك وإنهم مديونون. لأنه إن كان الأمَم قد اشتركوا في روحياتهم يجب عليهم أن يخدموهم في الجسديات أيضاً، وكان بُولُس نفسه متوجهاً إلى اورشليم مع هذه المساهمات قبل رحلة تبشيرية متوقعة إلى أسبانيا (١٥: ٢٤-٢٥).

(ب) في ١كو ١٦: ١-٤. أعطى بُولُس توصيات عديدة عن الجمع لكنائس غل، مقترحاً أن يدخروا شيئاً لهذا الغرض في اليوم الأول مِنَ كُلِّ أسبوع (١٦: ٢) واقترح لدي وصوله أن "فَالَّذِينَ تَسْتَحْسِنُونَهُمْ أُرْسِلُهُمْ بِرَسَائِلَ لِيَحْمِلُوا إِحْسَانَكُمْ إِلَى أُورُشَلِيمَ" (١٦: ٣)، وإذا رأى أن الأمر يستحق، سيَذْهَب هُوَ بنفسه أيضاً (١٦: ٤).

ويبدوا أن أهل كورنثوس لم يتبعوا هذه التَّعْلِيمَات، لأن بُولُس عاد إلى الموضوع في ٢كو ٨-٩ مع تشجيع قوي لأتمام هَذَا المشروع. ومن الجلي أنه قد مرت سنة دون أن يحدث أي تقدم (٨: ١٠). وعلى ذلك، أرسل بُولُس تيموثاوس- نيابه عنه- لمساعدتهم في هَذَا الشأن (٨: ٦، ١٦-١٧، ٢٣). وعاد بُولُس ليكتب إليهم - عَلى سَبِيلِ الأمر (كما سَبَقَ ان فعل في ١كو ١٦: ١-٢)، بل "، بَلْ بِاجْتِهَادِ آخَرِينَ، مُخْتَبِراً إِخْلاَصَ مَحَبَّتِكُمْ أَيْضاً" (٢كو ٨: ٨). وعلاوة عَلى ذلك، وضع أمامهم الْمِثال الَّذِي نتعلمه مِنَ يَسُوع: "فَإِنَّكُمْ تَعْرِفُونَ نِعْمَةَ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، أَنَّهُ مِنْ أَجْلِكُمُ افْتَقَرَ *ptōcheuō* وَهُوَ غَنِيٌّ، لِكَيْ تَسْتَغْنُوا أَنْتُمْ بِفَقْرِهِ *ptōcheuō*" (٨: ٩). وترك الْمَسِيح للسماء كي يأتي إلي هذه الأَرْضِ الخاطئة كان لها تطبيق عملي بالنسبة لبُولُس. فأن يصبح الْمَسِيح فقيراً فهذا ما يُشكّل الأساس الَّذِي يبدو متعارضاً مع غنى الْمُؤْمِنِينَ الحقيقي (قا؛ أيضاً في ٢: ٦-١١).

في ٢كو ٩: ١-٤ يُعبّرَ بُولُس عن أمله في أن افتخاره بكنائس كورنثوس أمام كنائس مكدونية وأخائية لن يكون بلا طائل بالنظر إلى احتمال أن تكون الاستجابة هزيلة. ولقد ذكرهم بأن "مَنْ يَزْرَعُ بِالشُّحِّ فَبِالشُّحِّ أَيْضاً يَحْصُدُ، وَمَنْ يَزْرَعُ بِالْبَرَكَاتِ فَبِالْبَرَكَاتِ أَيْضاً يَحْصُدُ. كُلُّ وَاحِدٍ كَمَا يَنْوِي بِقَلْبِهِ، لَيْسَ عَنْ حُزْنٍ أَوِ اضْطِرَارٍ. لأَنَّ الْمُعْطِيَ الْمَسْرُورَ يُحِبُّهُ اللهُ" (٩: ٦-٧؛ قا؛ أم ٢٢: ٩). وهذا، ما تم تدعيمه أيضاً باقتباس مِنَ مز ١١٢: ٩.

(ج) في غل ٢: ١٠، يذكر الفقراء في إطار مقابلة بُولُس مع "أعمدة" كَنِيسَةِ أُورُشَلِيمَ، حيث كان يُعرف بانه رسول الأمم، في حين أن عليهم الذهاب إلى اليَهُود. والشرط الوحيد هُوَ أن بُولُس ورفاقه كان عليهم أن يذكروا الفقراء، الأمر الَّذِي قال عنه بُولُس "وَهَذَا عَيْنُهُ كُنْتُ اعْتَنَيْتُ أَنْ أَفْعَلَهُ". والحاجة إلى معونة مادية لأورشليم واضحة مِنَ قصة تعيين السبعة للخدمة في التوزيع اليومي للأرامل الناطقات باليونانية (أع ٦: ١-٦). وليس مِنَ شك في أن الوضع بالنسبة للكنيسة قد ازداد سوءاً نتيجة عداء اليَهُود (قا؛ ٥: ١٧-٤١؛ ٧: ٤٥- ٨: ٣؛ ٩: ١- ٢؛ ١٢: ١-٥). يُخبر أع ١١: ٢٧-٣٠ كيف أن نبياً مسحيياً اسمه أغابوس تنبأ بمجاعة رهيبة تحدث عَلى عهد الإمبراطور كلوديوس. وقد استجابت كَنِيسَة أنطاكية بإرسال معونة إلى أُورُشَلِيمَ بيد برنابا وشاول.

(د) لقد توسّع بُولُس في موضوع الفقر، وذلك بالنسبة للرسل، الَّذِينَ ومن بين أمور أخرى، وصفوا بأنهم "فقراء" لكنهم يُغنون كَثِيرِينَ (٢كو ٦: ١٠). والطبيعة التي تبدو متناقضة فيما يتعلق بخدمة الرسل تسير عَلى النهج الَّذِي وضعه الْمَسِيح، والذي هُوَ نفسه أساس ونظام العطاء والْحَيَاة الْمَسِيحِية كلها.

(هـ) الأرواح العالمية (الَّذِينَ ليسوا بالطبيعة آلهة ← *stoicheion*، ٥١٢٢) والَّذِينَ كان الوثنيون يعبدونهم دُعيت "الأَرْكَانِ الضَّعِيفَةِ الْفَقِيرَةِ [*ptōchos*]" (غل ٤: ٩؛ قا؛ ٤: ٣). والْكَلِمَة التي تُرجمت "فقيرة" هنا هي نفس الْكَلِمَة التي تُرجمت "فقراء" في ٢: ١٠. وبتعبير آخر ليس لدى الـ *stoicheia* ماتقدمه عَلى الإطلاق سوى العبودية غير أنه بالاستماع إلى المهوّدين وإصرارهم عَلى ضرورة الختان، وحفظ الأمور الناموسية الأخرى (٤: ١٠) فإن الْمَسِيحيين الغلاطيين يكونون معرضين لخطر العودة إلى عبوديتهم السابقة، في حين إنه بمقدروهم بالْمَسِيح والروح القدس أن يعيشوا كأبناء ورثة الله نفسه (٤: ١-٧).

انظر أيضاً *penēs*، فقير، مسكين (٤٢٨٨).

٤٧٨٠ (*pythōn*، البايثون، روح العرافة) ← ٣٤٠٤.

٤٧٨٣ πύλη، πύλη (*pylē*)، بوابة، باب (٤٧٨٣)؛ πυλών (*pylōn*)، بوابة، مدخل، دهليز (٤٧٨٤).

ث ق. ع. ق تستخدم *pylē* في ث ي غالباً بصيغة الجمع. لتعني مداخل المدينة، عَلى الرغم مِنَ انها قد تعني باب المنزل، وهي بالمعنى العام قد تعني أي مدخل أو فتحة (مثل؛ ممر جغرافي أو مضيق). وأبواب الجحيم، كان تعبيراً شائعاً للعالم السفلي، عالم الموتى. وكلمة *pylōn* تعني مدخل.

٢. في سب تشير *pylē* إلى (أ) بوابة المدينة، أو المبني، أو المزرعة أو القرية. (ب) المنطقة التي تقع داخل بوابة المدينة مباشرة. (جـ) أبواب الْمَوْتِ (أي ٣٨: ١٧؛ مز ١٠٧: ١٨)، أبواب الجحيم أو مقر الموتى (إش ٣٨: ١٠، حك ١٦: ١٣؛ ٣مك ٥: ٥١؛ قا؛ مزسل ١٦: ٢)، والسَّماءِ (تك ٢٨: ١٧). أما *pylōn* فتعني مدخل.

ع.ج. كلمة *pylē* في ع. ج يمكن أن تعني: (أ) باب المدينة لو ٧: ١٢؛ أع ٩: ٢٤؛ ١٦: ١٣). ولقد تألم يَسُوعَ خارج باب "أُورُشَلِيمَ" (عب ١٣: ١٢؛ قا؛ لا ١٦: ٢٧)، الأمر الَّذِي يؤكد أن آلامه تُمثّل التقدمة الحقيقة ليوم الكفارة، وأنه بموته حُسب مع الأثمة الَّذِينَ يُرجمون خارج المحلة (٢٤: ١٤؛ عد ١٥: ٣٥). (ب) قد تعني أيضاً باب الْهَيْكَلِ (أع ٣: ١٠؛ قا؛ ٣: ٢، حيث تُستخدم *thyra*)، (جـ) باب السجن (١٢: ١٠).

٣. استخدمت *pylē* كتشبيه مجازي عن الباب الضيق الَّذِي يتوجب أن يمر الإنْسَان منه ليدخل الْحَيَاةِ (مت ٧: ١٣-١٤؛ قا؛ لو ١٣: ٢٤، حيث تُستخدم *thyra*). وهذا التشبيه المجازي يشير إلى مدخل يصعب العثور عليه، ولذلك تجاهله الكثيرون. وهذه الكلمات تشكل مباشرة لإتخاذ قرار باتّباع الْمَسِيح، ومواجهة كُل التبعات الناجم عن الطاعة.

(ب) تستخدم *pylē* عن "أبواب الجحيم" في مت ١٦: ١٨. وهذه الصورة عن الفكرة القديمة الشائعة بأن العالم السفلي مؤمن بأبواب قوية تمنع الهرب وتحول دون دخول الغزاة. ومن المحتمل أن يَسُوعَ قد استخدم هَذَا التعبير للإشارة إلى القوى الشريرة للعالم السفلي التي تهاجم

الصخرة، لأن الجحيم (← *hadēs*، ٨٧) لم يكن يُعدّ مقراً لقوى الشر التي تظهر لمهاجمة البشر (الكَلِمَة الخاصة بهذا المقر هي *geenna*، جهنم ← ١١٤٧). وعلى ضوء الخلفية اليهودية يؤكد يَسُوعَ في مت ١٦: ١٨ أن المَوْتِ، عَلَى الرغم مِنَ قوته التي لا تُقهر، لن يسيطر على الـ *ekklēsia* التي بنيت عَلَى الصخر، أي أن المَوْتِ لن يقهر المَسِيحِ الَّذِي بني الكَنِيسَةِ أو أعضاء مجتمعه.

وكلمة *pylōn* تعني (أ) مدخل البيت أو الدهليز (مت ٢٦: ٧١؛ لو ١٦: ٢٠؛ أع ١٠: ١٧؛ ١٢: ١٣-١٤)، (ب) باب / أبواب المدينة (أع ١٤: ١٣) بصفة خاصة أبواب أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ (رؤ ٢١: ١٢-١٣، ٢١، ٢٥؛ ٢٢: ١٤).

انظر أيضاً *thyra*، باب، مدخل (٢٥٩٨).

٤٧٨٤ (*pylōn*)، بوابة، مدخل، دهليز) ← ٤٧٨٣.

٤٧٨٦ πῦρ، πῦρ، (*pyr*)، نار (٤٧٨٦)؛ πυρόω، (*pyroō*)، يشتعل، يحترق (٤٧٩٢)؛ πύρωσις، (*pyrōsis*)، حريق، احتراق (٤٧٩٦)؛ πύρινος، (*pyrinos*)، ناري، مِنَ نار (٤٧٩١)؛ πυρράζω، (*pyrrazō*)، يحمرّ (٤٧٩٣)؛ πυρά، (*pyra*)، كومة مِنَ مادة قابلة للإشتعال أو مادة مُحترقة (٤٧٨٧)؛ πυρετός، (*pyretos*)، حُمّى (٤٧٩٠)؛ πυρέσσω، (*pyressō*)، يُعاني مِنَ الحُمّى (٤٧٨٩).

ع. ق١. أوليت النار أهمية كبيرة في الوجود البشري، سواء مِنَ الناحية الإيجابية، أو مِنَ الناحية السلبية: فهي قوة تُعطي الحَيَاةِ، كما أنها تدمرها. وكان النّاس يستخدمونها في وسط البيت (في الموقد، وعلى هذا، فهي مثل نار الذبيحة، ينظر إليها كثيرون مِنَ النّاسِ عَلَى أنها شئ مقدس). كما أنها تُستخدم كسلاح في القتال والحروب.

وبالنسبة لبيئة ع. ق، واليهودية، فإن عبادة النار في الديانة الفارسية كانت لها أهمية خاصة. والنار والحية تمثلان النقيضين الحَق والباطل في تَعَالِيمَ الزرادشتية عن مازدا Mazda. وفي الصراع الدائر بين المبادئ الرئيسية للخير والشر، يجب عَلَى البشر أن ينحازوا إلى جانب الخير الَّذِي تنتمي إليه النار. والنار هي حامية الخير، والنظام الإلهي في الحَيَاةِ. وبالنظر إلى أن النار تلقى الإحترام باعتبارها عنصر النقاء، فلا يجب السماح بأن تتعرض للتلوث. وفي الدَّيْنُونَةَ الأخيرة ستكون النار وسيلة الاختبار الأخير.

٢. استُخدمت النار في العالم اليوناني في المجالين الدنيوي والديني، وقد وصفت مجازياً الخبرات الإنسانية المختلفة مثل شدة الغضب والشر، أو حرارة المعركة. ويقال في الديانة اليونانية أي بروميثيوس وهيرمس هما اللذان أحضرا النار للجنس البشري. وقد استُخدمت النار للطهارة الطقسية (أي كتقدمة تطهيرية بعد ولادة طفل أو موته، والاحتفالات العديدة الخاصة بالتطهير). وعلى الرغم مِنَ أن الجثث كانت تحرق في الشعائر الجنائزية، إلاّ أنه ساد الإعتقاد بأن الروح لا يمكن أن تتأثر بالنار، أو تبُعد عن وجودها المستقبلي. وقد كان للنار دور مهم في الديانات السرية، سواء للتطهير، أو في تصوير ما هُوَ إلهي، وكذلك الطبيعة الْجَدِيدَةَ للعضو الجديد.

وتُعد النار في الفلسفة اليونانية، مِنَ بين العناصر الأربعة (أو الخمسة) الرئيسية لكل الأشياء وعلى أساس ماقاله هرقليطس، العالم هُوَ حركة مِنَ نار، تتعرض لعلمية تغيير بصفة مستمرة، وهي تماثل الإله (أو اللوغس). وفي إطار هَذَا النظام القائل بوحدة الوجود، فإن الله، والكون الناري والعقل الشامل، وروح الإِنْسَانِ، هذه كلها يُنظر إليها عَلَى أنها وَاحِدٌ. وكان هيراقلطس يعتقد أنه سَتَأْتِي حقبة عالمية عظيمة إلى نهايتها حين يحترق كُل شئ ويرجع ثانية إلى النار الأولية. وهكذا أيضاً ينظر الرواقيون إلى النار كمبدأ العالم النشط، وروح العالم التي ترشد كُل شئ طبقاً لغرض، وتجمع كُلّ الأشياء معاً، وتسيطر عليها بالقانون والمنطق. والروح الإِنْسَانِية هى جزء مِنَ الله، ولذا فإنها نارية بطبيعتها، وسوف تعود إلى النار الأساسية حين يختفي العالم في نار مضطرمة.

ع.ق ١. استُخدمت *pyr* في ع. ق أكثر مِنَ ٣٥٠ مرة. وقد استخدمت في البيت لأغراض عديدة (خر ١٢: ٨؛ ٢أخ ٣٥: ١٣؛ إش ٤٤: ١٦؛ إر ٧: ١٨)، وفي الأعمال الحرفية، ولاسيما الأعمال المعدنية (إش ٤٤: ١٢-١٧؛ إر ٦: ٢٩؛ سي ٣٨: ٢٨) واستُخدمت في الحروب كوسيلة تدمير (قا؛ تث ١٣: ١٦؛ قض ٢٠: ٤٨؛ عا ١: ٤). ولا تُشعل نارُ في أي يوم سبت (خر ٣٥: ٣). ومن الظواهر الطبيعية، يعُد البرق "نار الله" (٢مل ١: ١٠-١٤). والنار، بالمعنى المجازي، تشير إلى أنشطة بشرية عديدة مثل النميمة والشجار(أم ٢٦: ٢٠-٢١)، الغضب (سي ٢٨: ١٠- ١١)، سفك الدم (١١: ٣٢؛ ٢٢: ٢٤)، انفعال المحبة والفسوق (٩: ٨؛ ٢١: ١٦)، والزنا (أي ٣١: ١٢؛ أم ٦: ٢٧-٢٨).

واستخدمت النار أيضاً في ع. ق كوسيلة للتطهير (قا؛ لا ١٣: ٥٢، ٥٥؛ عد ٣١: ٢٣؛ إش ٦: ٦). ومع ذلك؛ فإن الجثث الوحيدة التي تُحرق هي جثث المجرمين (تك ٣٨: ٢٤؛ لا ٢٠: ١٤؛ ٢١: ٩؛ يش ٧: ١٥)، وذلك حتى لا يكون لهم مكان في قبور أسلافهم.

وفي العبادة تُستخدم نار الذبيحة لحرق التقدمات عَلَى المنبح والبخور في المجمرة (لا ١: ٧-١٧؛ ٣: ٥؛ ٦: ٩-١٣؛ ١٦: ١٢-١٣). ولا تُقدم ذبيحة إلاّ بنار تؤخذ مِنَ عَلَى المذبح (١٠: ١؛ عد ٣: ٤). وكانت عادات الوثنين مُحرّمة، مثل حرق الأطفال لِمُولَك (لا ٢٠: ٢؛ تث ١٢: ٣١؛ ١٨: ١٠؛ قا؛ ٢مل ١٦: ٣؛ ١٧: ١٧؛ ٢١: ٦). ونحن لا نعرف الغرض مِنَ هذه العادة أو طبيعتها، أو مدى ممارستها في إِسْرَائِيلَ قديماً.

وبالنظر إلى أن يهوه حاضر بين شعبه باعتباره القاضي الَّذِي يخلص أو يعاقب، فإن النار التي تصاحبه، وتصبح تعبيراً عن ناحيتين مِنَ نواحي عمله. (أ) إنها علامة عَلَى الدَّيْنُونَةِ الإلهية (تك ١٩: ٢٤؛ خر ٩: ٢٤؛ لا ١٠: ٢؛ عد ١١: ١؛ ١٦: ٣٥؛ ٢مل ١: ١٠؛ عا ١: ٤، ٧). (ب) إنها أيضاً علامة عَلَى نعمة يهوه، مِنَ ناحية أنه يُبيّن بواسطة النار قبوله للذبيحة (تك ١٥: ١٧؛ لا ٩: ٢٣-٢٤؛ قض ٦: ٢١؛ ١مل ١٨: ٣٨؛ ١أخ ٢١: ٢٦؛ ٢ أخ ٧: ١). وعلاوة عَلَى ذلك، تُعد النار علامة عَلَى الإرشاد الإلهي (قا؛ أعمدة السحاب والنار؛ خر ١٣: ٢٢؛ عد ١٤: ١٤). وقد تكلم الرّبّ مِنَ النار (تث ٤: ١٢، ١٥، ٣٣). بل إنه يمكن أن يُؤخذ إليه الأشخاص المختارون بتظاهرات نارية (٢مل ٢: ١١).

والرب نفسه نار آكله ويراقب إطاعة مشيئته بجماعة مِنَ نار (تث ٤: ٢٤؛ ٩: ٣؛ إش ٣٣: ١٤). ويمكن وَصف كلمته أيضاً بأنها نار آكلة (إر ٢٣: ٢٩).

وفيما يتعلق بالظهور الإلهي، فَإنَهُ حين يظهر الرّبّ تصاحبه نار (تك ١٥: ١٧؛ خر٣: ٢-٣؛ ١٩: ١٨؛ عد ١٤: ١٤؛ قض ٦: ٢١؛ ١٣: ٢٠؛ إش ٤: ٥؛ حز ١: ٢٧). ومع ذلك، فإن هَذَا لا يعني أنه ينظر إليه كإله النار، لأن إِسْرَائِيلَ كانت تفرق بين الرّبّ نفسه، والظاهرة التي تصاحب ظهوره. والنار مِنَ بين خدام الرّبّ، وهي آله في يده (١مل ١٩: ١١-١٢؛ مز ٥٠: ٣؛ ١٠٤: ٤). والنار ترمز إلى قداسة الرّبّ باعتباره ديّان العالم، وكذلك ترمز النار إلى قوته الإلهية ومجده (خر٢٤: ١٧؛ إش ٦: ١-٤؛ حز١: ٢٧-٢٨). وطبقاً لـ دا ٧: ١٠، فإن نهر نار جرى مِنَ تحت عَرْشِ الرّبّ، وهذا مفهوم له دوره الهام في علم الكونيات والنواحي الرؤيوية لدى كُلّ مِنَ الْيَهُود والمَسِيحِيين.

وفي فترة مابعد السبي، كان مِنَ المتوقع أن يظهر الرّبّ ليأتي بالتاريخ إلى نقطة اكتماله، والنار هي العلامة الي يوم الرّبّ (يؤ ٢: ٣٠). وسوف يهلك أعداؤه بالنار والسيف (إش ٦٦: ١٥-١٦؛ حز ٣٨: ٢٢، ٣٩: ٦، مل ٤: ١). وطبقاً لما جاء في إش ٦٦: ٢٤ ستكون

النتائج بعيدة المدى. وأولئك الَّذِينَ سيحُكم عليهم في الدَّيْنُونَةِ سيلقون عذابا مقيماً بالنار.

٢. النار في الكتابات الرؤيوية اليهودية هى علامة العالم السماوى والبيت السماوى الَّذِي يسكن فيه يهوه محاط بالنار (١أخن ١٤: ٩-٢٢). والنار هي أداة العقاب في جهنم (٩١: ٩؛ ١٠٠: ٩؛ ٢إسد ٧: ٣٨)، والدَّيْنُونَةِ النهائية ستكون بالنار (١أخن ١٠٢: ١؛ ٢ إسد ١٣: ١٠-١١). وجماعة قمران توقعوا أيضاً أن يُحاكم الأشرار بالنار في الدَّيْنُونَةِ الأخيرة. (نج ٢: ٨؛ ٤: ١٣).

ع.ج ترد *pyr* في ع. ج ٧١ مرة. وهي جزء مِنَ الْحَيَاةِ اليومية (مر ٩: ٢٢؛ لو ٢٢: ٥٥) بما في ذلك استخدامها كأداة للتعذيب (عب ١١: ٣٤؛ رؤ ١٧: ١٦)، وفي الحرب (١٨: ١٨). وتظهر بمعنى مجازي في يع ٣: ٥-٦ (فاللسان نار مفسدة)، ولو ١٢: ٤٩ (نار الانقسام). وهكذا أيضاً الفعل *pyroō* يشتعل أو يحترق، استخدم كإشارة إلى حرارة العواطف، مثل الرغبة الجنسية (١كو ٧: ٩)، والغضب مِنَ أذى الأخرين (٢كو ١١: ٢٩). وكذلك العديد مِنَ الكلمات القابلة للإشتقاق (رج القسم المعجمي) ترد في ع. ج أيضاً.

١. النار لها مغزى لاهوتي كعلامة للمجد الإلهي السماوي. فالْمَسِيحِ الممجد "عيناه كلهيب نار "(رؤ ١: - ٤؛ قا؛ حز١: ٢٧؛ رؤ٢: ١٨؛ ١٩: ١٢). والملاك في ١٠: ١ "رجلاه كعمودي نار. وأمام العَرْشِ سبعة مصابيح نار متقدة" (٤: ٥؛ ١٥: ٢) والروح القدس، إذ انه مِنَ أصل سماوي، يظهر في السنة كانها مِنَ نار (أع ٢: ٣؛ قا؛ يو ٣: ٨)، والنار تصاحب ظهورات الله (أع ٧: ٣٠)

٢.واستُخدمت النار أيضاً في عديد مِنَ التشبيهات المجازية وفي الأقوال المأثورة في ١بط ١: ٧ (قا؛ أم ١٧: ٣) يخُتبر الإِيمَانِ بالالام في هَذَا العالم كما يختُبر الذَّهَبِ بالنار. والالام *pyrōsis*"حارقة" تَأتِي للمسيحيين لكي تختبر أو تثبت إيمانهم. وهذا أيضاً مِنَ علامات نهاية الأزمِنَةَ (١بط ٤: ١٢؛ قا؛ ٤: ٧). وفي رؤ ٣: ١٨، الذَّهَبِ المُصفي بالنار يمثل الإيمَانِ الْمَسِيحِي الصَّحِيحَ الَّذِي يمكنه أن يصمد في الاختبار. وفي الفقرَة الَّتِي تتحدث عن الأسلحة الروحية الخاصة بالمَسِيحِي (أف ٦: ١٦) يستخدم ترس الإيمَانِ لإطفاء جَمِيعُ سهام الشرير الملتهبة.

٣. النار ترمز ايضاً إلى الدَّيْنُونَةِ الإلهية (مت ٣: ١٠؛ ٧: ١٩؛ لو ٣: ٩؛ يو ١٥: ٦). (أ) وحتي في هَذَا الدهر يستطيع الله أن يستخدم النار كوسيلة للدينونة. لقد طلبا ابن زبدي مِنَ يَسُوعَ أن يَسْمَح لهما أن يستدعيا ناراً لحرق القرية السامرية لقساوتها. (لو ٩: ٥٤؛ قا؛ ٢مل ١: ١٠، ١٢). ونقرأ في رؤ ٩: ١٧ - ١٨ عن خيل آتية لتنفيذ الدَّيْنُونَةِ، ويخرج مِنَ أفواهها نار ودخان وكبريت. وهذا يبين أنهم أداة عقاب جاءت للهلاك والدمار. وهكذا أيضاً الدروع النارية تشير إلى بزوغ فجر الدَّيْنُونَةِ. والقوى النهائية التي تصطف ضد الله، جوج وماجوج سوف تدمرهم نار إلهية (٢٠: ٩). والشاهدان يستطيعان أن يدمرا أعداءهما بالنار (١١: ٥). وقوة دينونة الله تحت تصرفهما (قا؛ ٢صم ٢٢: ٩). ولكن النبي الكذاب أيضاً الَّذِي يقويه الشَّيْطَانَ، بوسعه أن يجعل ناراً تنزل مِنَ السَّمَاءِ (رؤ ١٣:١٣)

(ب) في لو ١٢: ٤٩-٥٠ قدُمت إرسالية يَسُوعَ عَلَي أنها تحقيق لنبُوة يوحنا المعمدان، لكنها قُدمت الأن بمعنى انه ذاك الَّذِي يُعمّد بالروح القدس ونار ينبغي أن يتألم هُوَ نفسه، وطريقه للإتيان بالدَّيْنُونَةِ هي أن يأخذها عَلَى نفسه، وعلى ذلك تكون الدَّيْنُونَةِ الأخروية قد نُفذت في الام يَسُوعَ الْمَسِيحِ التاريخية الحاضرة. وفي مر ٩: ٤٩ رُبط بين الملح والنار معاً في أحجية والملح له القدرة عَلَى التطهير، والحفظ، وإعطاء الطعم، والنار رمز للدينونة الإلهية. وأولئك الَّذِينَ يريدون أن يجدوا شركة مع الله، يتعين عليهم أن يسلموا الإِنْسَانِ العتيق للدينونة، وذلك بإنكار أنفسهم. وكل مِنَ يرفض عمل ذلك، يكون عرضة لدينونة الغضب الأخروية.

نجد في ١كو ٣: ١٣ الفكرة التقليدية عن الدَّيْنُونَةِ الأخروية بالنار، والتي ستختبر عمل كُلّ إِنْسَانٍ. والصنعة الردئية ستحترق عَلَى الرغم مِنَ البناء بالكاد يستطيع الهرب مثل عود مِنَ الخشب استُخلصت مِنَ كومة خشب ترعي فِيهَا النار. وفي ٢تس ١: ٧ وُصف المجئ الثاني للمسيح كاستعلان يَسُوعَ في "نار متقدة" (قا؛ خر ٣: ٢؛ إش ٦٦: ١٥) وفي رو ١٢: ٢٠ يقتبس بُولُسُ أم ٢٥: ٢١- ٢٢ حيث جعل التشبيه المجازي يشير إلى دينونة الله الأخيرة. فقرة واحدة فقط في ع. ج (٢بط ٣: ٧-٢) تظهر الفكرة القديمة عن احتراق العالم، إلى جانب التذكير بكارثة الطوفان المسجلة في ع. ق.

(جـ) وتظهر النار في مت ١٣: ٤٢، ١٨: ٨-٩، ٢٥: ٤١ = مر ٩: ٤٣-٤٩ كالنقيض مِنَ "مَلَكُوتَ الله، والْحَيَاةِ (← *zōē*، ٢٤٣٧)." جهنم النار (← *geenna*، ١١٤٧) في مر ٩: ٤٥ تذكرنا بما جاء في إش ٦٦: ٢٤. والأفكار اليهوديةِ المعاصرة عن العقاب الحالي بالنار والذي عُوقبت به سدوم وعمورة أشير إليه في يه ٧. والكبريت الحارق يشير إلى اللعنة الأبَدِيَّةَ في جهنم في نهاية الزمان (رؤ ١٤: ١٠؛ ١٩: ٢٠؛ ٢٠: ١٠، ١٤؛ ٢١: ٨).

انظر أيضاً *kauma*، حَرّ، إحتراق (٣٠٠٨).

٤٧٨٧ (*pyra*، كومة مِنَ مادة قابلة للإشتعال أو مادة مُحترقة) ← ٤٧٨٦.

٤٧٨٩ (*pyressō*، يُعاني مِنَ الحُمّى) ←٤٧٨٦.

٤٧٩٠ (*pyretos*، حُمّى) ← ٤٧٨٦.

٤٧٩١ (*pyrinos*، ناري، مِنَ نار) ← ٤٧٨٦.

٤٧٩٢ (*pyroō*، يشتعل، يحترق) ← ٤٧٨٦.

٤٧٩٣ (*pyrrazō*، يحمرّ) ← ٤٧٨٦.

٤٧٩٤ πυρρός، πυρρός، (*pyrros*)، أحمر (كالنار): (٤٧٩٤).

ث ي& ع. ق *pyrros* مرتبطة مع .*pyr*(← ٤٧٨٦). وَ *pyroō*، يحترق، يُمكن أن تعني أحمر، اصفر، أصفر رمادي، أو اصحر. استخدامات سب لـ *pyrros*، أحمر في تك ٢٥: ٣٠؛ عد ١٩: ٢؛ ٢مل ٣: ٢٢؛ وللـ "وردي" في نش ٥: ١٠. يُعتقد أن الخيل الحمراء في زك ١: ٨؛ ٦: ٢ تمثيل للشرق.

ع. ج ترد الْكَلِمَةَ فقط في رؤ ٦: ٤ وَ ١٢: ١٢: ٣، ولو أن *pyrros* Pyrrhus الْبيريُّ ترد كاسم علم في أع ٢٠: ٤. راكب الفرس الناري (رؤ ٦: ٤) يُشعل حرباً، فاللون هنا يرمز للمذابح. أكثر المترجمين يترجمون الراكبين الأربعة كوكلاء الدمار أو المفوضين مِنَ الله بذلك. يدل التنين الأحمر (١٢: ٣) عَلَى الشَّيْطَانَ لكنه يُذكرنا بالحوت لوياثان الشرير (أش ٢٧: ١) وقد ارتبط بسلطة مصرية _حز ٢٩: ٣). واللون يرمز للتعطش للدم (رؤ ١٢: ٤) أو الشر (قا؛ ١٧: ٣؛ قا أش ١: ١٨).

٤٧٩٦ (*pyrōsis*، حريق، احتراق) ← ٤٧٨٦.

٤٧٩٧ πωλέω، πωλέω، (*pōleō*)، يبيع (٤٧٩٧)؛ πιπράσκω، (*pipraskō*)، يبيع (٤٤٠٥) ἐμπορεύομαι، (*emporeuomai*)، متاجرة (١٨٦٤).

ث ق& ع. ق *poled* وَ *pipraskō* في ث ي كلتاهما تَأْتِيان بمعنى يبيع كما في التجارة العادية، لكنهما تعنيان أيضاً يخون أو يبيع مقابل رشوة. وكلمة *pipraskō* هي الْكَلِمَةَ التي تستعمل عادة لبيع الأسرى أو

العبيد، أما كلمة *emporeuomai* فقد بدأ استعمالها كتعبير عام بمعنى يسافر، غير أنها صارت فيما بعد تعني يسافر في عمل، تجارة.

poled و *pipraskō* في سب استُخدِمتا للبيع بالنسبة للسلع أو للبشر (مثل؛ تك ٤١: ٥٦؛ خر ٢١: ٨) ثم طُبقت الكَلِمَةُ الأخيرة مجازياً أيضاً للخطية ونتائجها (أي؛ يبيع الله شعبه [أش ٥٠: ١]، كما يستطيع شخص أن يبيع نفسه لما هُوَ شرير [٢مل ١٧: ١٧؛ قا؛ ١مك ١: ١٥]). عادةً ما تعني *emporeuomai* متاجرة (مثل؛ تك ٤٢/ ٣٤؛ عا ٨: ٦). وتُستخدم بشكل مجازي للمتاجرة بالحكمة (أم ٣: ١٤).

ع. ج *poled* و *pipraskō* كلتاهما تظهران في ع. ج كتعابير تجارية لبيع السلع (مر ١٠: ٢١ وز؛ لو ١٢: ٣٣؛ أع ٤: ٣٤). وحدها *pipraskō* التي تُستخدم لبيع شخص: مرة حرفياً في مثل (مت ١٨: ٢٥)، وَ مرة مجازياً في رو ٧: ١٤ ("وَأَمّا أَنا فَجَسَدِيٌ مَبِيعٌ تَحْتَ الْخَطِيّةِ"). ترد *emporeuomai* مرتان في ع. ج: في يع ٤: ١٣ لتعني الإنشغال في التجارة؛ وفي ٢بط ٢: ٣ تستخدم بشكل مجازي لحمل فكرة الإستغلال.

انظر أيضاً *agorazō*، يشتري، يبتاع (٦٠).

٤٨٠٠ (*pōroō*، يغلظ، يُغلظ، غليظ، يتقسى) ←٥٠١٧.

٤٨٠١(*pōrōsis*، غلاظة، قساوة) ← ٥٠١٧.

P *rho*

٤٨٠٦ ῥαββί، ῥαββί، (*rhabbi*)، (مِنَ العبرية *rabbî*، "يا سيدي")، ربّي، سيدي، يا سيدي، يا معلم (٤٨٠٦)؛ ῥαββουνί، (*rhabbouni*،)، (مِنَ الآرامية *rabbûnî* "يا سيدي")، ربونّي، يا سيدي، (٤٨٠٨)؛ καθηγητής، (*kathēgētēs*)، معلّم، قائد (٢٧٦٢).

ع. ق في اللغة السامية *rab* تَعْني العديد مِنْ أَو العظيم بين. في المعنى الأخيرِ نَجِدُه في داخل وخارج إِسْرَائيل كتعيين لِلضبّاطِ الرئيسيينِ (ومثل؛ إس ١: ٨؛ ار ٣٩: ١٣؛ ٤١: ١؛ دا ١: ٣؛ يون ١: ٦، قائدِ السفينة "رَئِيسُ النُوتِيّة")، وقد وصلنا في ألقاب المسؤولين الآشوريينِ والبابليينِ المُعَيَّنينِ (ومثل؛ ٢مل ١٧:١٨؛ أر ٣٩: ١٣).

ع.ج ١. كَانَ رابي *Rabbi* لقبِ إحترام أعطيَ لمعلمي الشريعة، مثل الفَرّيسِيّينَ (مت ٢٣: ٧-٨)، هَذا بالإضافة لأيّ معلّم آخَرَ. وبشكل تدريجي أصبحَ تعبيراً تقنياً لواحد تمت رسامتهَ (*s^e^mîkâ*)، وبقَول آخَرَ: الذِي إستلمَ السلطةَ للعَمل كالقاضي في الأمورِ الدينيةِ. والذي مُنِحَ هذه البَرَكةِ بوضع الأيدي.

٢. خُوطبَ يوحنا المعمدان مِنَ قِبَل أتباعُهُ بهذا اللقبِ (يو ٣: ٢٦). كما طُبّقَ عَلَى يَسُوعَ عدة مرات: مِن قِبل نِيقُودِيمُوسُ (٣: ٢)، ومِنِ نَثَنائِيلُ (١: ٤٩)، ومِن بُطرُسُ (مر ٩: ٥؛ ١١: ٢١)، ومِن يَهُوذا (مت ٢٦: ٢٥، ٤٩؛ مر ١٤: ٤٥). كما ترد كما هي في الآرامية *rhabbouni* عَلَى فَمِ بَارْتِيمَاوُسُ (مر ١٠: ٥١) ومريم المجدلية (يو ٢٠: ١٦).

٣. في الاناجيلِ، هو اللقب الأكثر شيوعاً لِيَسُوعَ *didaskale*، وبقول آخَرَ: مُعلّم (← *didaskalos*، ١٤٣٧)؛ وَ يَستعمل لوقا المرادف *epistata* سبع مرات (٥: ٥؛ ٨: ٢٤ [مرتان]، ٤٥: ٣٣، ٤٩؛ ١٧: ١٣). ايضاً يُدْعَى يَسُوعَ *kyrios* في أغلب الأحيان (بمعنى: رب، سيد؛ ← *kyrios*، ٣٢٦١). وهي في أغلب الأحيانِ كعلامة للإحترم لا أكثر (ومثل؛ مت ١٣: ٢٧)، ولو انّه أيضاً يَعترفُ بأنّ يَسُوعَ يُعتبرَ معلّمَ. غير ان الدوائر المُتَكلّمةِ باليونانية كانت تتفادى اللقب الآرامي *rhabbouni* الذِي يعدونه غريباً (قا؛ يو ٢٠: ١٦). متى ايضاً لا يميل لإطلاقَ اللقب *didaskalos*،(*rhabbi*) عَلَى يَسُوعَ، فمنذ بدء النزاعِ الحادّ مَع الرابيين اليَهُود، كان يرغب في تَفادي نسبِ هَذا اللقب المتكرّرِ باستمرا لِيَسُوعَ.

يلاحظْ عَلَى وجه الخصوص مت ٢٣: ٨. حين يَأمرُ يَسُوعَ تلاميذَه بيجب الا يُدْعَونَ *rhabbi*، حيث أن لَهُمْ *didaskalos* وَاحِدٌ فقط، يَسُوعَ المَسيحَ نفسه (قا؛ ٢٣: ١٠، حيث أنّ في ت س& ف "معلّم" و"المعلّم" *kathegetes*، هي الكَلِمَةَ الوحيدة التي ترد في ع. ج).

٤٨٠٨ (*rhabbouni*، ربونّي، يا سيدي) ← ٤٨٠٦.

٤٨١٠ (*rhabdizō*، يُضرب بالعصا) ← ٤٨١١.

٤٨١١ ῥάβδος، ῥάβδος، (*rhabdos*)، قضيب، عصا (٤٨١١)؛ ῥαβδίζω، (*rhabdizō*)، يُضرب بالعصا (٤٨١٠)؛ ῥαπίζω، (*rhapizō*)، يُلطم (٤٨٢٤)؛ ῥάπισμα، (*rhapisma*)، يُضرب بهراوة، أو بقضيب، أو بسوط (٤٨٢٥) .

ث ي& ع. ق تُشير الكَلِمَةَ *rhabdos* مع كلماتِ أخرى، إلى قضيب أَو عصا، خاصةً تلك التي يحَملَها الملوكِ كشعار للسلطةِ الوراثية ومِن قِبل المنادين والناطقين الرسميين. حَملَها القضاة الرومانُ *rhabdoi* كعلامةِ عَلَى سلطتِهم ، كما أن الكَلِمَةَ *rhabdizō* تَدْل عَلَى الضرب بعودِ أَو عصا، كعقاب للمخالفاتِ البسيطةِ مِن قِبل العبيدِ أو الأطفالِ بِشَكلٍ عَامّ. وتُشيرُ الكَلِمَةَ *rhapizō* إلى الضَرْب باليَدِ.

في سب *rhabdos* تُشيرُ إلى هراوةِ الرّاعِيَ (مي ٧: ١٤)، وعصا هارون (عد ١٧)، صولجانُ الحاكم (مز ٤٥: ٦)، والعصا كوسيلة للعقابِ (خر ٢١: ٢٠)، وعصا المَسافرِ. عِدّة فقرات تتضمن فكرةَ القضيب (العصا) (ومثل؛ تك ٤٩: ١٠؛ عد ٢٤: ١٧) وهي التي نالتِ أهمية خاصة لاحقاً في التفسيرِ اليهودي/ المَسيحي. بالإضافة، يُطبقُ جماعة قمران في تفسيرِهم عَلَى سفر أشعياء الكَلِمَةَ *rhabdos* ضرب مُبرّح أش ١١: ١ لمَلَكُوتُ المسيا.

ع.ج الكَلِمَةَ *rhabdos* ترد في ع. ج ١٢ مرة؛ والكَلِمَةَ *rhabdizō* مرتان (أع ١٦: ٢٢؛ ٢كو ١١: ٢٥)؛ *rhapizō* مرتان (مت ٥: ٣٩؛ ٢٦: ٦٧)؛ والكَلِمَةَ *rhapisma* ثلاث مرات (مر ١٤: ٦٥؛ يو ١٨: ٢٢؛ ١٩: ٣).

١. ضُربَ يَسُوعَ مِن قِبل الجنود (*rhapizō*، مت ٢٦: ٦٧؛ *rhapisma*، مر ١٤: ٦٥؛ يو ١٩: ٣؛ كما استخدم متى، ومرقس أيضاً *kolaphizō*). بتوافق مع تَعْلِيمَه السابقِ أنْ لا يَنتقِمَ أحد ممن يَضْربونَهم باليَدِ (*rhapizō*، مت ٥: ٣٩) ، يَسُوعَ لم يدافعَ عن نفسه ولا رَدّ عَلَى أولئك الذين ضَربوه. ومثل الرّبِ، ضُرِبَ بُولسُ مِن قِبل القضاة المدنيينِ (*rhabdizō* ٢كو ١١: ٢٥).

٢. *rhabdos* مستعملُة لعصا المسافرِ في إرسالية يَسُوعَ للإثنا عشرَ (مت ١٠: ١٠؛ مر ٦: ٨؛ لو ٩: ٣؛ قا؛ أيضاً عب ١١: ٢١). أما متى، ولوقا فلم يستخدما أي عصا في اناجيلَهُما؛ بينما يسمح مرقس بالعصا. تُستَعمل *rhabdos* أيضاً لقضيب السلطةِ أو التأديبِ (رج أع ١٦: ٢٢. حيث ضرب [*rhabdizo*] القضاة بُولُسُ وسيلاً بالقضبانِ). هَذا المعنى الأخيرِ لـ *rhabdos* يُطبّقَ بشكل مجازي في ١كو ٤: ٢١.

rhabdos تُستَعملُ أيضاً عِدّة مرات للدلالة عَلَى العظمةِ الدينية، أو النظام، والقدرة، وترتبط بشكل خاص مع السقوط النهائي للشرّ. وفي هَذا الصدد، توضّح بعض فقراتِ ع. ق أن الصولجان المسياني في اليهودية سيُقدّمُ للمسيح. مثل؛ إئتمنَ الله الابْنَ عَلَى السلطة المُطلقة (رؤ ٢: ٢٧؛ ١٢: ٥). الوَاحِدّ الّذِي سَيَضْربُ (*paṭasso*) الأممَ ويَحْكمُهم بقضيب حديدي (١٩: ١٥؛ قا؛ مز ٢: ٩) هُوَ الحمل نفسه الّذِي ذُبِحَ (رؤ ٥: ٨-٩: ١٢: ١١؛ ١٩: ٩،٧، ١٣).

في عب الإحالاتُ للكلمة *rhabdos* تُصوّرُه لأبعد مِنَ موضوعِ صولجانِ السلطةِ في تفسيرِ ع. ج لـ ع. ق. حيث تفوقُ الابْنِ الفريدِ عَلَى الملائكةِ مدعومُ بسلسلةِ شهاداتِ ع. ق، ومن ضمن ذلكِ مز ٢ و٤٥ (مزمورِ الزواجِ الملكي الّذِي يُشهّدُ الملكَ الصّالِحُ كـ" الله ، " قا؛ عب ١: ٨). عب ٩: ٤، حيث يَتغايرُ الشخصَ المؤقتَ لَهُيكل ع. ق بميثاقِ أبدي جديدِ، يُلمّحُ إلى عصا هارون الّذِي تفرع وحُفظ (عد ١٧: ١٠)؛ كرِمز للكهنوتِ اللاوي الّذِي أبِطل الآن.

انظر أيضاً *mastigoō*، يجلد، يُعاقب (٣٤٦٣).

٤٨١٩ ῥακά، ῥακά، (*rhaka*)، رقا (فارغ الرأس)، أحمق (٤٨١٩).

ث ي& ع. ق الْكَلِمَةَ *rhaka* مجهولةُ الأصل. مشتقة مِنَ الآرامية، أو العبرية. ويُقترح اليونانية. ربما أفضل خيارِ كنسخة للتعبير الآرامي، أساء إستخدام *rêqā*، رأسٍ فارغ، أبلَهُ.

ع.ج تظهر الْكَلِمَةَ *rhaka* مرة وحيدةً في مت ٥: ٢٢: " وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ كُلَّ مَنْ يَغْضَبُ عَلَى أَخِيهِ بَاطِلاً يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ الْحُكْمِ وَمَنْ قَالَ لأَخِيهِ: رَقَا Raca يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ الْمَجْمَعِ وَمَنْ قَالَ: يَا أَحْمَقُ (*mōre*) يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ نَارِ جَهَنَّمَ. " *rhaka* هنا تقا، التعبيرِ الأكثرِ إساءةً في الإستخدام الذي كَانَ مستعملاً بأكثر عمومية وأكثرُ صرامةً وأفضل تمثيل للأبلَهِ أو الأحمق. فهكذا جمّع في ٥: ٢٢ التعبيران اليوميان الأكثر إساءةِ في الإستخدام والسائدان في زمن يَسُوعَ.

"وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ:" بهذا التعبير يُقدم يَسُوعَ الشريعة الإِلَهية كتطويرُ لـ ع. ق. ليس فقط مَنْ يقتُل الناس يَكُونُ مُسْتَوْجِبَ الْحُكْمِ؛ فالقلبُ الملتهبُ بموقفِ عقلي تدميري، الّذي منه تنبع كلمةِ اللعنة أو الفعلِ الشديدِ الإنتقادِ، هُوَ أيضاً يَستحقُ نفسِ قضاء. قضاء اللهِ يكون عَلَى جذور الْخَطِيّة والعميقة التأثير. حيث الْخَطِيّة ليستْ فقط الأغطية بل هي العملَ التامّ؛ الّذي يُعرّضُ ما هُوَ خلف الدافعَ. فذنوبُ الفكرِ واللسانِ تقع في نفس المستوى كالقتل الْجَسَدي.

انظر أيضاً *anathema*، ملعون، لعن، محروم (٣٥٣)؛ *kakologeō*، يقول شراً على، يشتم، يُهين، يلعن (٢٨٠٠)؛ *katara*، لعنة، مسبّة (٢٩٣٢).

٤٨٢٢ ῥαντίζω، ῥαντίζω، (*rhantizō*)، يرش، مرشوش (٤٨٢٢)؛ ῥαντισμός، (*rhantismos*)، رش (٤٨٢٣).

ث ي& ع. ق الْكَلِمَةَ *rhantizō* نادراً ما يرد في ث ية وفي سب هُوَ يُميّز عَنْ *niptō*، لغسل جزءٍ مِنَ الجسم (٣٧٨٢←)؛ والْكَلِمَةَ *louō* غسلُ كامل الجسمَ (٣٣٧٤←)؛ وَ *baptō/baptizō*، يَغطّسُ (٩٦٦←). في اليونانية تعني حرفياً يشهد عَلَى الرش في التَّطهير الديني.

رُشّ عَلَى هارون وأبنائه زيتُ مَمزوج بدمّ الأضحيةِ لتَقديسِهم (خر ٢٩: ٢١)، لكن الرش كَان أولياً للتَّطهير، سواء بدمّ الأضحيةِ أو بالماءِ. في يوم الكفارةِ يُرش الدم عَلَى خيمة الاجتماع وعَلَى مكوناته المقدّسةِ ليُطهّرَ برش دمّ ثورٍ وعنزةٍ قدمتْ كذبيحة خطيئةْ (لا ١٦: ١١-١٩). رش الإسْرَائِيلِيِّين بـ" دمّ العهدِ " الّذِي قطعه الرَّبّ معهم في سيناء (خر ٢٤: ٨) الّذِي كَانَ لَهُ غرَضُ مختلفُ، والذي كان يعني، إعادة إسْرَائِيل إلى وحدةِ المعيّةِ مَعَ يهوه ولخَتْم العهدِ.

كانت تأثيرُ الرش للتَّطهير وبشكل خاص مِنَ الإنتهاكِ مُحتمل بالإتصالِ بمرضى الجُذام (لا ١٤: ٦-٧، ٥١) وبالمَوتى (عد ١٩: ٩-٢١). في مز ٥١: ٧ تُزوّدُ الطقوس مِنْ تطهير المصاب بداء الجذام وبيته يزود الإلْهَامَ للغةِ الرمزيةِ الدينية بالتَّطهير الداخلي بالرش. كمصاب بداء الجذام يُطهّرَ برش الدمّ مِنْ غصينِ نباتِ الزّوفاء وبالماءِ، بذا يُبتغي المعترفُ بالآثمَ التَّطهير الرُّوحي مِنَ اللهِ. في حز ٣٦: ٢٥ الرش بالماءِ يُمثّلُ التَّطهير الأخروي لشعب اللهِ في نهاية الأزْمِنَةِ، المساوي للخَلْق الجديد.

ع.ج يتذكّرُ كثيراً كاتبُ الرسالة إلى العبرانيين رش ع. ق بالدمّ القرباني لكي يُرينا القوّة الفائقة لدمّ الْمَسِيحِ في التَّطهير (ومثلاً؛ ٩: ١٣-١٤، ١٨-٢٨). في ١٠: ٢٢ تطهير بالرش (مِنَ المفترض بدمّ الْمَسِيحِ القرباني) موازي للغسل بالماءِ الصافي. إنّ قوّة تطهير ذبيحةِ الْمَسِيحِ تُدرك في الْمَعْمُودِيّةِ، حتى أن الْمُؤمِن يُصبحُ واحداً مَعَ الْمَسِيحِ في مَوته وقيامته (قا؛ رو ٦: ١-١٠).

الاسم *rhantismos*، رشُ، لم يرد خارجِ الكتاب المقس. وروده في عب ١٢: ٢٤ بهدف تَعْلِيمِي، مع إنّهُ يَحُل متوازياً مع دمّ هابيل، الأخير لَمْ يُرَشْ. العبارةُ " دَم رَشّ " كَانَ بذا تعبيرَ حالي. بالمقارنة مع صراخ دمِ هابيل للثأر (تك ٤: ١٠). إن رشّ دمُ الْمَسِيحِ يضمن المغفرة.

٤٨٢٣ (*rhantismos*، رش) ← ٤٨٢٢.

٤٨٢٤ (*rhapizō*، يُلطم) ← ٤٨١١.

٤٨٢٥ (*rhapisma*، يُضرب بهراوة، أو بقضيب، أو بسوط) ← ٤٨١١.

٤٨٣٥ ῥέω، ῥέω، (*rheō*)، يجري، يفيض (٤٨٣٥)؛ ῥύσις، (*rhysis*)، مجرى نهر، أو جدول، [نزف] (٤٨٦٨)؛ παραρρέω، (*pararreō*)، ينجرف، قالَ بزلّة لسان (٤١٨٤).

ث ي& ع. ق ١. تُشيرُ الفئة مِنَ هذه الْكَلِمَةَ بشكل عام إلى تدفق جدولِ مياه أو نهر، لَكنّها تُطبق.أيضاً عَلَى ذوبَان الثلوج، "تفيضض" لبناً وعسلِ (مكافئ للإزدهار)،، أو فيما يتعلق بنزيف الدمّ. بالإضافة، مدينة أو منطقة تفيض بالناس أو الذّهب. ذوبان الأجسامُ الصلبةُ و" تلاشيها". لذا فليس مِنَ المستغرب بأنّ تأخذ فئة هذه الْكَلِمَةَ بمعنى السقوطِ، الإنهيار (ومثل؛ للشعرِ أو الفاكهةِ الناضجةِ).

٢. تُظهرُ سب نوع مختلفَ مساوي للإستعمال. غالباً ما طُبقت هذه الكلماتِ عَلَى أرض الْمَوْعُودِ كأرْض تَفِيضُ لَبَنًا وَعَسَلاً(خر ٣: ٨؛ ١٣: ٥؛ لا ٢٠: ٢٤؛ عد ١٤: ٨؛ تث ٦: ٣) أو عَلَى إفراز أو سيل (خاصة في لا ١٥). وكذا عَلَى تَفَجرَ الْمِيَاهِ مِنَ الصخرةِ التي ضربها موسى (مز ٧٨: ٢٠؛ ١٠٥: ٤١).

إستعملتْ أيضاً فئةُ هذه الْكَلِمَةِ بالإرتباط مع هطول المطر بأمر سماوي (أي ٣٦: ٢٨؛ ٣٨: ٣٠؛ مز ١٤٧: ١٨ = سب ١٤٧: ٧؛ أم ٣: ٢٠)، نزفُ الدموع (أر ٩: ١٨)، وهُبوب الريح العطرِ (نش ٤: ١٦). كما يَستعملُ يوئيل الْكَلِمَةَ *rheō* مرتانِ للإشارةِ إلى تدفقَ الماءِ "وَيَكُونُ فِي ذلِكَ الْيَوْمِ أَنَّ الْجِبَالَ تَقْطُرُ عَصِيراً وَالتِّلاَلَ تَفِيضُ لَبَنًا وَجَمِيعَ يَنَابِيعِ يَهُوذَا تَفِيضُ مَاءً وَمِنْ بَيْتِ الرَّبِّ يَخْرُجُ يَنْبُوعٌ وَيَسْقِي وَادِيَ السَّنْطِ." (٣: ١٨). يَستعملُ زَكَريا الفعل بشكل أكثر تشاؤماً لتصوير فساد الْجَسَدِ "وَهذِهِ تَكُونُ الضَّرْبَةُ الَّتِي يَضْرِبُ بِهَا الرَّبُّ كُلَّ الشُّعُوبِ الَّذِينَ تَجَنَّدُوا عَلَى أُورُشَلِيمَ. "لَحْمُهُمْ يَذُوبُ" وَهُمْ وَاقِفُونَ عَلَى أَقْدَامِهِمْ وَ"عُيُونُهُمْ تَذُوبُ" فِي أَوْقَابِهَا وَ"لِسَانُهُمْ يَذُوبُ" فِي فَمِهِمْ." (١٤: ١٢). إنّ إختفاءِ الأملِ بين شعب ناكر للجميلِ يُشبّهُ بذوبان الصقيع الشتوي، ويجري كماءٍ لا يُستعمل (سفر حكمة سُلَيْمَانَ ١٦: ٢٩).

ع.ج ترد الْكَلِمَةَ *rheō* مرة واحدة فقط عندما في ع. ج: "مَنْ آمَنَ بِي كَمَا قَالَ الْكِتَابُ تَجْرِي مِنْ بَطْنِهِ أَنْهَارُ مَاءٍ حَيّ". (يو ٧: ٣٨). هنا المؤمنون يرون كقنواتَ لِتَدَفُّق الرُّوحِ إلى الآخرينَ (قا؛ ١٥: ٢٦-٢٧). الـ٣ حوادث ع. ج مِنَ rhysis كُلها يَردُ بالإرتباط مع " تدفق الدمّ " = "نزف" (مر ٥: ٢٥ = لو ٨: ٤٣-٤٤)، تُطبق عَلَى إمرأةٍ تنزفَ منذ إثنتا عشرة سنةٍ. *pararreō* المركّب (حرفياً، "يَطِيرُ أمامه") كما تُستعمل بشكل مجازي في عب ٢: ١ بالإشارة إلى "نَتَنَبَّهَ أَكْثَرَ إِلَى مَا سَمِعْنَا [أي: الإِنْجِيلِ]، لِئَلاَّ نَفُوتَهُ"

٤٨٣٩ ῥῆμα، ῥῆμα، (*rhēma*)، كلمة، كلام، قول، شيء، أمر، مسألةُ، حدث، قضية (٤٨٣٩).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تعني الْكَلِمَةَ *rhēma* المنصوصُ عمداً: كلمة، نطق. عند أفلاطون *rhēma* تُشيرُ إلى كلمةِ فرديةِ لكنها أيضاً تُشير إلى جملةِ. في القواعدِ اللغوية الْكَلِمَةَ *rhēma* تَعْني فعل كمُتميّز

لَهَا عَنْ الاسم.

٢. في سب الْكَلِمَةَ *rhēma* عادةً ما تكون تُترجمُ للكلمة العبرية dabar، الْكَلِمَة، أو الشيء، الّذي يُعادُ بصورة رئيسية بواسطة اللوجوس *logos* (كلمة ← ٣٣٦٤). غالباً ما تُستخدم الْكَلِمَةَ *rhēma* في الأسفار النبوية، مع إنّها ترد ١٤٧ مرة في التوراة (الأسفار الخمسة الأولى) وكذلك في الأسفار التاريخية الأخرى. المعنى المضاعفُ لـ *dābār* ككلمة أو شيء هي استعمال مصبوغ للكلمة *rhēma*، التي يُمكِنُ أنْ يَعْني كلاً مِنَ كلمة، نطق بالإضافة إلى مسألة، حدث.

(أ) غالباً ما تكون *rhēma*، كلمة، قول، مرادفاً للكلمة لوجوس *logos* (قا؛ تناوب كلا الكلمتين في خر ٣٤: ٢٧-٢٨؛ ٢صم ١٤: ٢٠-٢١). كثيراً ما ترتبط *rhēma* بكلمة مِنَ الله: قول منفرد (خر ١٩: ٦)، أمر (تث ٤: ١)، الْكَلِمَةَ الخلاقة (٨: ٣)، أو كلمة الوحي التوجيهية (اصم ٣: ١). مِنَ حين لآخر تَدُلّ الصيغة الجمعية عَلَى الوصايا عموماً (تث ٢٨: ٥٨)، الوصايا العشرة (خر ٣٤: ١)، وتَعَالِيمَ الحكمةِ (سي ٣٩: ٦؛ حك ٦: ٢٥). *rhēma*، كلمة، يُمكِنُ أيضاً أنْ تُستخدم لعمليةِ الإلْهَام (ومثل؛ عد ٢٣: ٥، ١٦، حيث يَضِعُ اللهُ الْكَلِمَةَ عَلَى فَمِ بلعام الوثني) وفي العبارة " وَكَانَ كَلاَمُ الرَّبِّ إِلَى .. " (مثل؛ اصم ١٥: ١٠؛ املِ ١٧: ٢،٨)، لكن في الأسفار التاريخية تُستعملُ الْكَلِمَةُ لوجوس *logos* بشكل رئيسي.

(ب) الْكَلِمَةَ *rhēma*، شيء، مسالة، تبرز بشكل مُحدّد أكثرُ مِنَ خلال السياق كعمل (تك ٢٢ :١٦؛ تث ١٥: ١٠؛ ٢٣: ١٠ = سب ٢٣: ٩)، حالة قانونية (خر ١٨: ٢٦؛ تث ١: ١٧)، حدث (٤: ٣٢)، أو فكر (١٥: ٩). تَستعملُ الأجزاءُ القصصيةُ مِنَ التوراةِ أحياناً الْكَلِمَةَ *rhma* في التركيب "بَعْدَ هَذِهِ الأمُورِ صَارَ كَلامُ الرَّبِّ الَى.." (ومثل؛ تك ١٥: ١؛ ٢٢: ١).

ع.ج في ع. ج، التعبير *rhēma* يرد ٦٨ مرة. يَعْني عادة كلمةً بدلاً مِنَ مسالة، خصوصاً أنّ ع. ج لا يحوي مادّةً قانونيةً كثيرةً. بينما الْكَلِمَةَ لوجوس *logos* غالباً ما تُعيّنُ الإعْلاَنَ المَسِيحي ككل في ع. ج، *rhēma* تتعلّق بالكلماتِ الفردية عادة وكلام: مثل؛ "إِنَّ كُلَّ كَلِمَةٍ بَطَّالَةٍ يَتَكَلَّمُ بِهَا النَّاسُ سَوْفَ يُعْطُونَ عَنْهَا حِسَاباً يَوْمَ الدِّينِ."(مت ١٢: ٣٦) ، ويَسُوعَ أمام بيلاطس "فَلَمْ يُجِبْهُ وَلاَ عَنْ كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ" (٢٧: ١٤).

١. المبدأ اساسي عند لوقا: " لأَنَّهُ لَيْسَ شَيْءٌ [وهي هنا مترجمة حرفياً] غَيْرَ مُمْكِنٍ لَدَى اللهِ" (لو ١: ٣٧؛ قا؛ *rhēma* في تك ١٨: ١٤)؛ لُرُبّما تُفْهَمَ *rhēma* ككلمة الوعدِ، التي لم تزل بقاياها غير متحققة بعد (قا؛ لو ٢: ٢٩). أعلن رسالةُ الميلادِ (٢: ١٧)، ملاكٍ، كلمةُ اللهِ، التي يخضع لَهَا الشخص ويطيعها ويُدرك أنه عاش ليراها متحققة (٢: ١٥، ١٩). وَعْظ يوحنا، المعمدان يُوضّحُ هذا. بينما نبوءة كَانَتْ محبوسة عن الرابيين (أحبارِ الْيَهُود)، يُطبّقُ لوقا الصيغةَ المثالية لـ ع. ق عَلَى يوحنا ("كَانَتْ كَلِمَةُ اللهِ عَلَى يُوحَنَّا بْنِ زَكَرِيَّا فِي الْبَرِّيَّةِ" ٣ :٢؛ قا؛ ٧: ٢٦-٢٧).

بهذا المعنى تُحدد حتى في كلمات يَسُوعَ مِنَ الاسم *rhēma* وتطبق في لوقا عَلَى أي وَاحِدٍ يؤمن ويَطِيعُ، ومثل بطرس، الّذي يَرْمي الشبكة تجاوباً مع كلمتِه تَرى تحقيقها (لو ٥: ٥-٨). صحيح، أن كلمة يَسُوعَ لَمْ تُفْهَمْ حالاً دائماً (٢: ٥٠)، خصوصاً تنبوات آلامه (١٨ :٣٤)، لكن فيما بعد تُدرك فتنتعش الذاكرةَ وتُكْتشفُ الصلة بين الْكَلِمَةِ والحدثِ (٢٤: ٨؛ أع ١١: ١٦).

٢. في سفر الأعمال، يرتبط الجمع *rhēmara* "كلام" بنقدِ ستِيفانوس للشريعة والْهيكل، حيث أُدين كمُجدف (٦: ١١، ١٣)، وإيجابياً ترتبط بالشاهدِ الرسولي عَلَى حدثِ الْمَسِيحَ المُعلن في خطابه (٢: ١٤؛ ٥: ٢٠؛ ١٠: ٢٢، ٤٤؛ قا؛ ٢٦: ٢٥). إنّ الأحداث الفردية لحدثِ الْمَسِيحَ يُشار إليها أيضاً كـ *rhēmata* الأمُورِ (٥: ٣٢؛ ١٣: ٤٢).

٣. يوحد إنجيل يوحنا، بين كلمةِ يَسُوعَ وكلمةِ اللهِ بشكل واضح: فيَسُوعَ "يَتَكَلَّمُ بِكَلاَمِ اللهِ" (يو ٣: ٣٤؛ قا؛ ٨: ٤٧؛ ١٤: ١٠؛ ١٧: ٨)؛ وكلامه هُوَ رُوحٌ وَحَيَاة (٦: ٦٣)، ويقول آخَرَ: إن كلاَمُ الْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ عِنْدَه (٦: ٦٨) لأولئك الذين يَقْبلونَه (١٧: ٨) والذين قبلوها وثبتوا فيها(١٥: ٧). فالسلطة السماوية لِهَذا الكلام تَستندُ عَلَى إرسالية يَسُوع (٣: ٣٤)، خصوصاً عَلَى البنوة (٣: ٣٥؛ ١٧ :٨).

٤. في رسائل ع. ج، هذه المعادلة بينَ كلام يَسُوعَ وكلمةِ اللهِ مُتناظرةُ بالإرتباطِ مع الإنجيلِ ونبوءةِ ع. ق (رو ١: ٢-٤). الّذِي قِيلَ في تث ٣٠: ١٢-١٤ المَتعلّق بكلمة *rhēma* الكتاب المقدس تُشيرُ إلى رسالةِ التبريرِ مِنَ خلال الْمَسِيحَ: فهي، للمؤمن، "اَلْكَلِمَةُ قَرِيبَةٌ مِنْكَ فِي فَمِكَ وَفِي قَلْبِكَ"، وهي التي تُخلص (رو ١٠: ٨). لكنها مثل أغنيةٍ مديح، "إِلَى جَمِيعِ الأَرْضِ خَرَجَ صَوْتُهُمْ وَإِلَى أَقَاصِي الْمَسْكُونَةِ أَقْوَالُهُمْ" (١٠: ١٨؛ قا؛ مز ١٩: ٤). يُمكِنُ أنْ يُسمّيَ بُولُسَ الأخبارَ السارةَ للإنجيل كـ *rhēma* الْمَسِيحَ (رو ١٠: ١٧). أيضاً يُميّزُ بطرس الإنجيلَ وع. ق بالإرتباط مع أش ٤٠: ٨ ("وَأَمَّا كَلِمَةُ الرَّبِّ فَتَثْبُتُ إِلَى الأَبَدِ") للإنجيلِ (١بط ١: ٢٤-٢٥؛ قا؛ أيضاً ٢بط ٣: ٢؛ يه ١٧).

٥. اما بالنسبة لمعنى الشيءِ أو المسألةِ ، تظهر *rhēma* في لو ٢: ١٥، ١٩ لأحداثِ الميلادِ. يُشيرُ ع. ج عِدّة مرات إلي البندِ القانوني تث ١٩: ١٥، حيث المسألة القانونية (*rhēma*) مُرتبطة عَلَى أن الدليل يقوم عَلَى شاهدين إثنين أو ثلاثة. بينما في مت ١٨: ١٦ وهذا البندِ يُطبق عَلَى الْكَنِيسَةِ كقاعدة جليةٍ ويطبقها بُولُسَ عَلَى قراراتِه القضائيةِ في شؤون المجتمع الكنسي (٢كو ١٣: ١) ، كما يربط يوحنا بينه وبين الإعْلاَنِ كما هُوَ مشهود لَهُ مِنَ قبل يَسُوعَ واللهِ (يو ٨: ١٧).

انظر أيضاً *glōssa*، لسان، لغة (١١٨٥)؛ *logos*، كلمة، كلام، مغزى أو معنى (٣٣٦٤).

٤٨٤٤ (*rhiza*، جذر، أصل) ← ١٢٨٥.

٤٨٤٥ (*rhizoō*، يتجذّر، يتاصّل) ← ٧٢٥٥.

٤٨٤٧ (*rhipizō*، يَهُبُّ، يَعْصِف) ← ٨٤٧.

٤٨٥٥ (*rhomphaia*، سيف كبير، سيف عريض) ← ٤٤٨٣.

٤٨٦١ ῥύομαι، ῥύομαι، (*rhyomai*)، ينقذ، منقذ، ينجّي (١٦٨٤).

ث ي& ع. ق ١. (أ) *rhyomai* في المبني للمتوسطِ لفعل مجهول الصيغةُ معلوم المعنى يرد في ث ي وفي النقوشِ وأوراق البردي. وهي مستعملة للإستنجادِ بكلا مِنَ الآلهة والبشر. مثل هَذَا الإستنجاد يُمتدُ ليس فقط للأفرادِ في المعركةِ، لكن إلى الأخطارِ والمآسي المُخْتَلِفة، حتى إلى حمايةِ الملكيةِ.

(ب) يُطبّقُ الفعل عَلَى المستوى الإنْسَاني، عَلَى عملِ الأمراءِ في تَحرير المُدن والبلدانِ هَذَا بالإضافة إلى النِساءِ والأطفال. كما أنه يُمكِنُ أنْ يستعمل حتى عَلَى الأشياء الغير متحركةِ. لذا، فالحوائط، والخوذ، والدروع تنطق بالحِماية. مِنَ الناحية الأخرى، أوديسيوس Odysseus لا يَستطيعُ إنْقاذ رفاقه الذين دمروا أنفسهم بالخطيةِ، وهناك في بعض الحالات حيث أن حتى الآلِهَة يُمكِنُ أنْ تُنقذ.

٢. في سب *rhyomai* تُترجمُ باشكالٍ مُخْتَلِفةٍ في الغالب للكلمة *nasāl*، للإنقاذ، يُحررُ (٩٠مرة). ومستعملةُ ١٢مرة لتَرْجَمَة الْكَلِمَةَ *gā'al*، يُعوّض، يَشتري، يُحرّرُ (← *lyō*، ٣٣٩٥) هَذا بالإضافة إلى عِدّة أفعال آخَرَ بنفس الفرق الدقيق العامّ. تَبْدو مجموعتان رئيسيتان هناك مِنَ الفقراتِ: تلك التي تُقابلُ الإستعمال في ث ي، باستثناء ذلك يهوه يُحققُ الدورَ الّذِي يُنْسَبُ في اليونانية حرفياً للآلِهَةِ، وإستعمالِ ع. ق مُتميّز

(أ) ناظمو المزامير يَغنّونَ للنجاةِ السماوية مِنَ المضطهدين (مز ٧: ١)، والجيران الأشرار (٣٤: ٤)، والرجال الشرّيرون (٤٣: ١)؛ ومِنَ القتلِ (١٨: ٢٩)، والسيف (٢٢: ٢٠)، والموت، والمجاعة (٣٣: ١٩)؛ ومِنَ الخَطيّةِ ونتائجِها (٣٩: ٨؛ ٤٠: ١٣). لكن في التوراةِ، والأسفار التاريخية، والنبويةِ، وأسفار الحكمةِ تَحتفي بإنقاذ يهوه لشعبه ككل (خر ٦: ٦؛ ١٤: ٣٠؛ أش ٣٦: ١٥؛ حز ١٣: ٢١، ٢٣) وكأفراد (٢صم ٢٢: ١٨، ٤٤، ٤٩؛ أي ٥: ٢٠؛ ٢٢: ٣٠). أحياناً يُتعلّقُ هَذا بأعمال اللهِ في الخلاص المعيّن، خاصةً النزوح الجماعي (خر ٦: ٦؛ ١٤: ٣٠) والإستيطان في كنعان (قض ٨: ٣٤).

مثل ث ي حرفياً، يَعرفُ ع. ق العديد مِنَ المنقذونِ الإنْسانِيون. غير أن الشعب يَتصرّفُ وفقاً لقوّةِ واسم يهوه. بذا أنقذ موسى بناتَ كاهنِ مِدْيَن (خر ٢: ١٧، ١٩)، وجدعون يُدْعَى منقذ إسْرائيلَ (قض ٩: ١٧). ويُنقذُ الملكُ إسْرَائيلَ (٢صم ١٩: ٩) هُوَ مهمّةُ القاضي للإنقاذ (مز ٨٢: ٤). في سي ٤٠: ٢٤ الأخ أو الرفيق قَدْ يَكون المُنقذ.

(ب) تأكيد ع. ق المُتميّز يرد في المقاطع حيث أنه يَستبدلُ الفَهْم الثيوقراطي theocentric بالتّفسير الّذِي يؤوّل فَهْم كُلّ شئ بلغة القيم والخبرات الإنْسانِية للنجاةِ في الإلحاديةِ اليونانية فلَمْ تَعُدْ تُحدّدُ بوجود قوانين للحُصولُ عليه لكل مِنَ الآلِهَةِ والبشر لكن بالكَلِمَةِ المستقلةِ مِن يهوه، فإن نجاة الشعب هي جزءُ مِنَ تاريخ خلاص. يُنقذُ بحسب رحمتِه (نح ٩: ٢٨) وأجل اسمه (مز ٧٩: ٩). في الجزءِ التالي أش يهوه مُعلن كالواحد الّذِي يُنقذُ شعبه مِنَ العبوديةِ ـــ اسمه " مخلصُنا " (٦٣: ١٦؛ قا؛ ٤٤: ٦؛ ٤٧: ٤).

النجاةُ في ع. ق ليست بالشيء السحري. لأنه يَجِبُ أَنْ تُعمَلُ في مواقفِ تاريخيةِ، وهي تحدث في التاريخ. عَلى أية حالٍ تَجيءُ النجاةُ في وقتِ خيرِ يهوه. مثل هذه النجاةِ مُرتبطة غالباً بالإيمانِ مِنَ جهةِ الشعب: "عَلَيْكَ اتَّكَلَ آبَاؤُنَا. اتَّكَلُوا فَنَجَّيْتَهُمْ." (مز ٢٢: ٤). والالشكّ يُساوي إنكار أن الرّبّ يُمكِنُ أنْ يُنقذَ (أش ٣٦: ١٤-٢٠؛ حك ٢: ١٨). لَكنّه يُنقذُ أولئك الذين يَخْشَونَه ويَأملُون في محبتِه الثابتةِ (مز ٣٣: ١٨-١٩؛ حز ١٤: ٢٠)، وللمترفقين بالفقراء (مز ٤١؛ قا؛ سي ٤٠: ٢٤)، والذي، يدرك بخطيئته، فيصرخ ببكاء صادق مِنَ أجل النجاةِ مِنْ معاصيه (مز ٣٩: ٨؛ ٤٠: ١٣؛ ٧٩: ٩). فالخلاص هُوَ أساس نعمة يهوه (٣١: ١؛ ٧١: ٢؛ ٨٦: ١٣).

ع.ج ١. يرد الفعل ١٥ مرة فقط في ع. ج، سبعة منها اقتباسات أو تلميحاتٍ لـ ع. ق؛ وفي كُلّ حالة منها اللهُ هُوَ المُنقذ. تهكّمُ المتفرجين في أصداء الصلب مز ٢٢: ٨: "قَدِ اتَّكَلَ عَلَى اللهِ فَلْيُنْقِذْهُ الآنَ إِنْ أَرَادَهُ! لأَنَّهُ قَالَ: أَنَا ابْنُ اللهِ!" (مت ٢٧: ٤٣). فمن كلام المستهزئينَ بآلامُ يَسُوعَ وفشلِ اللهِ في إنقاذه يُعدُّ تناقض صارخ لإدّعاءاتِه. بيد أنه مات، يُشير إلى مز ٢٢: ٨ كبرهان عَلَى عَمَل أعمق لله. فبالرغم مِنَ أن اللهَ لم يُنقذ يَسُوعَ مِنَ الموتِ بالطريقةِ التي كانوا يتوقّعونها، نرى الإنقاذ بمعنى أعمق في القيامة. في نشيد زَكَريا في لو ١: ٧٤ نَرى النجاةَ المَوْعُودةَ مِنْ يَدِ أعداء إسْرَائيلَ بخِدْمَةِ اللهِ بلا خوف كتحقيق لوعدِ اللهِ مع إبْرَاهِيمَ (قا؛ تك ٢٢: ١٦-١٧).

في التّعامُلِ مع مسألة إذا رَفضَ اللهُ إسْرائيلَ نهائياً (رو ٩-١١)، يُجادلُ بُولُسُ بأنّ التصلّب الحالي ليس إلا عاملُ مؤقتٌ لغرض اللهِ والذي هُوَ في أش ٥٩: ٢٠-٢١ لحدّ الآنِ لمْ يتحقق: " لذا كُلّ إسْرَائيلَ سَتُنقذ، بينما هُوَ مكتوبٌ: "وَهكَذَا سَيَخْلُصُ جَمِيعُ إِسْرَائِيلَ. كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ: سَيَخْرُجُ مِنْ صِهْيَوْنَ الْمُنْقِذُ وَيَرُدُّ الْفُجُورَ عَنْ يَعْقُوبَ." (رو ١١: ٢٦؛ قا؛ أيضاً مز ١٤: ٧).

يَستخدمُ بُولُسُ الكَلِمَةَ *rhyomai* ثلاث مرات في وصف مآسيه في آسيا، تُعكسُ لغةُ تُذكّرُ بمديحَ ناظم المزامير في إنقاذ يهوه مِنَ الموتِ: "الّذِي نَجَّانَا مِنْ مَوْتٍ مِثْلِ هذَا، وَهُوَ يُنَجِّي. الّذِي لَنَا رَجَاءٌ فِيهِ أَنَّهُ سَيُنَجِّي أيْضاً فِيمَا بَعْدُ." (٢كو ١: ١٠). قَدْ يُلمّحُ بُولُسُ هنا إلى الإضطراباتِ في إفسس (أع ١٩: ٢٣-٤٠)، إلى مرضٍ خطير (قا؛ ٢كو ١٢: ٧)، أو حتى إلى خطرِ أكثرِ جديّة في آسيا غير مسجّل في أع ١٩.

بالنسبة للإستخدامات الأخرى لهَذا الفعل في صلاة بُولُسَ، الّتي سَتَكُونُ "لِكَيْ نُنْقَذَ مِنَ النَّاسِ الأَرْدِيَاءِ الأَشْرَارِ." (٢تس ٣: ٢) يَستدعي لغةَ ع. ق (قا؛ مز ١٤٠: ١؛ أش ٢٥: ٤). بالنظرا لـ١تس ٢: ١٥-١٦، قَدْ تُشيرُ هذه إلى المعارضةِ مِنَ اليَهود (قا؛ أع ١٧: ٥-١٥). تر لغةُ ع. ق مرة أخرى في ٢تي ٣: ١١، حيث يُشيرُ بُولُسَ إلى آلامِه في أَنْطاكِيَةَ، وَإِيقُونِيَةَ، وَلِسْتِرَة (قا؛ أع ١٣: ١٤-١٤: ٢٠؛ ١٦: ١-٥)، الّذِي منها "سَيُنْقِذُنِي الرَّبّ" في ٢تي ٤: ١٧-١٨ يَصِفُ بُولُسُ الجلسة التمهيدية لقضيته الّتي مِنَ المفترض أن تكون في روما. فبالرغم مِنَ أن أصدقاءِ المتهم غالباً ما يَمثُلُوا أمام المحكمة لتقديم الدعم، فلم يقفْ أحدُ بجانب بُولُسَ. "وَلكِنَّ الرَّبَّ وَقَفَ مَعِي وَقَوَّانِي، لِكَيْ تُتَمَّ بِي الْكِرَازَةُ، وَيَسْمَعَ جَمِيعُ الأُمَمِ، فَأُنْقِذْتُ [*rhyomai*]مِنْ فَمِ الأَسَدِ. وَسَيُنْقِذُ[*rhyomai*] نِي الرَّبُّ مِنْ كُلِّ عَمَل رَدِيءٍ وَيُخَلِّصُنِي لِمَلَكُوتِهِ السَّمَاوِيِّ." تُذكّرُ حالةُ بُولُسَ بـ دا ٦: ٢٠ ومز ٢٢: ٢١، لكنها تُشير أيضاً، بلا شكّ، إلى الممارسةِ الرومانيةِ لتَعريض مجرمون للوحوشِ الضارية في الساحةِ. يَتطلّع توقّعُ بُولُسَ للنجاةِ المستقبليةِ للنجاةِ مِنَ خَلال الموتِ مهما كانت تحيطها ظروف مرعبة.

يستخدم بطرس في ٢بط ٢: ٩ عِدّة روايات مِنَ ع. ق لتَصوير الحَثّ: يَعْلَمُ الرَّبُّ أَنْ يُنْقِذَ الأَتْقِيَاءَ مِنَ التَّجْرِبَةِ" الأمثلة التي يَستشهدُ بها هي: نوح والطوفان (٢: ٥؛ قا؛ تك ٦: ١-٨:٢٢)، والقضاء عَلى سدوم وعمورة (٦؛ قا؛ تك ١٩: ٢٤) وإنقاذ لوط (٢بط ٢: ٧؛ قا؛ تك ١٩: ١٦، ٢٩). في كُلّ حالة، الأبرار يُنقَذون مِنْ الدينونة التي تقع عَلى الأشرار؛ وهي يشتمل عَلى تشجيع وتحذير معاً.

٢. عندما تُستخدم *rhyomai* كإشارةِ واضحةِ للنجاةِ يكونِ ذلك موجه فقط للمؤمنين: " الّذِي أَنْقَذَنَا مِنْ سُلْطَانِ الظُّلْمَةِ وَنَقَلَنَا الى مَلَكُوتِ ابْنِ مَحَبَّتِهِ" (كو ١: ١٣؛ قا؛ إف ٢: ٥-٨، حيث *sōzō*، يُنقذ، ٥٣٩٢، مستخدمة). قَدْ يُلمّحُ بُولُسَ للمعمودية، خصوصاً إذا نَظرنا إلى المَعْمُوديّةُ في ضوء الصليب والخبرة المَسِيحَية للحَيَاةُ في المَسِيحَ (كو ٢: ١٢-١٥؛ ٣: ١-٤). في ١: ١٤ تتعلق هذه النجاة بالفداء (*apolytrōsis* ← *lytron*، ثمن الفداء، ٣٣٨٩) ومغفرةِ الخطايا.

٣. لقد كَانَ هناك نِقاشُ كبيرُ عَلى تفسير رو ٧: ٢٤، وبشكل خاص حول سؤالِ الصارخ: شخص المُفتدى، والشخص غير المُفتدى، أو حتى الشخص المُفتدى يَنْظرُ للوراء في ذلك الوقت عندما هُوَ أو هي لَمْ يُفتدى: "وَيْحِي أَنَا الإِنْسَانُ الشَّقِيُّ! مَنْ يُنْقِذُنِي مِنْ جَسَدِ هذَا الْمَوْتِ؟" هَذا الشخص خاضع للموتِ بسبب الخَطيّة (٥: ١٢، ٢١؛ ٦: ٢٣). يُعطى الجوابُ عَلى سؤالِ الإنقاذ في رو ٧: ٢٥؛ "أَشْكُرُ اللهَ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبِّنَا! إِذاً أَنَا نَفْسِي بِذِهْنِي أَخْدِمُ نَامُوسَ اللهِ وَلكِنْ بِالْجَسَدِ نَامُوسَ الْخَطِيَّةِ." حَيَاةُ المؤمن في هَذا العالم تَبْقى في صراع. في الإصحاح الثامن نجِد تطور آخَرَ للجوابَ حيث أنه بضعفي أمام تنفيذ شريعة الله أرسل اللهُ ابْنَه مُقابَلَ التحقيق الكامل لشريعة اللهِ وبإعْطائنا الرُوحَ، الّذِي يَجيءُ ويحيا فينا.

٤. تَتضمّنُ الصلاةُ الرّبّانية الطلبَة: وَلاَ تُدْخِلْنَا فِي تَجْرِبَةٍ لكِنْ نَجِّـ[*rhyomai*]ـنَا مِنَ الشِّرِّيرِ." (مت ٦: ١٣). يَأمرُنا يَسُوعَ بالصَلاة مِنْ أجل تحرير هَذا الجيل مِنَ القوّةِ التي تُسيطرُ عليه وتُهدّدنا بشكل مستمر. لكن هناك أيضاً مُلاحظة أخروية: فكرةُ الخلاص الأبدي كهدف للنجاةِ (قا؛ أيضاً رو ١١: ٢٦؛ ١تس ١: ١٠). تُظهر الفقرة الأخيرة رجاءنا المَسِيحي في إنْتِظار ابْنَ اللهِ " وَتَنْتَظِرُوا ابْنَهُ مِنَ السَّمَاءِ، الّذِي أَقَامَهُ مِنَ الأَمْوَاتِ، يَسُوعَ، الّذِي يُنْقِذُ[*rhyomai*]نَا مِنَ الْغَضَبِ الآتِي."

انظر أيضاً *lyō*، يحلّ، يُحرر، يُطلق، يفكّ، يلغي، يُبطل (٣٣٩٥)؛ *lytron*، كلفة إطلاق السراح، فدية، كلفة الفدية (٣٣٨٩)؛ *sōzō*، يخلّص، يخلُص، مخلِص (٥٣٩٢)؛ *sōtēr*، مخلّص، منقذ، حافظ (٥٤٠٠).

٤٨٦٢ (*rhypainō*، يتنجس، نجس) ← ٤٨٦٦.

٤٨٦٤ (*rhyparia*، نجاسة، قذارة) ← ٤٨٦٦.

٤٨٦٥ (*rhyparos*، وَسِخ) ← ٤٨٦٦.

٤٨٦٦ ῥύπος، ῥύπος، (*rhypos*)، وسخ (٤٨٦٦)؛ ῥυπαρία، (*rhyparia*)، نجاسة، قذارة (٤٨٦٤)؛ ῥύπαρός، (*rhyparos*)، وَسِخ (٤٨٦٥)؛ ῥυπαίνω، (*rhypainō*)، يتنجس، نجس (٤٨٦٢).

ث ي& ع. ق في ث ي تُستعمل الْكَلِمَةَ *rhypos* للوسخ الحرفي، سائل وصلب. تَحْمل الكلمتين *rhyparos* وَ *rhyparia* كلا مِنَ المعنى الحرفي والمجازي؛ مَع الْكَلِمَةَ *rhypainō* المعنى المجازي، للْخَبْطَة (حياتِه وشخصيته)، يَبْدو أساسية. *rhypos* يَظْهرُ مرتان في سب للوسخ حرفياً (أي ٩: ٣١؛ ١١: ١٥) ومرتان للنجاسة أمام الله (١٤: ٤؛ أش ٤: ٤). تستعمل الْكَلِمَةَ *rhyparos* في زك ٣: ٤-٥ للملابسِ القذرةِ.

ع.ج *rhypos* ترد عندما، يتحدث عن الوسخ الْجَسَدِي (١بط ٣: ٢١)؛ والْكَلِمَةَ *rhyparia* عندما، عندما يتحدث عن القذارةِ الأخلاقيةِ (يع ١: ٢١). *rhyparos* مستعملةٌ مرتان، عندما يتحدث عن اللباسِ القذر (٢: ٢) وعندما يكون الشخص قذر أدبياً (رؤ ٢٢: ١١). كمَا تَظْهرُ الْكَلِمَةَ *rhypainō* في ٢٢: ١١، حيث أنّ المعنى " وَمَنْ هُوَ نَجِسٌ [*rhyparos*] فَلْيَتَنَجَّسْ [*rhypainō*] بَعْد".

انظر أيضاً *peripsēma*، قذارة، وسخ (٤٣٧٠)؛ *skybalon*، نفاية، قمامة، روث (٥٠٣٢).

٤٨٦٨ (*rhysis*، مجرى نهر، أو جدول) ← ٤٨٣٥.

Σ sigma

٤٨٧٨ (*sabbatismos*، راحةُ) ← ٤٨٧٩.

٤٨٧٩ σάββατον، σάββατον (*sabbaton*)، سَبتُ، أسبوع (٤٨٧٩)؛ σαββατισμός (*sabbatismos*) إستراحة السّبتِ، راحةُ (٤٨٧٨).

ع.ق ١. *sabbaton* هي الترجمة الحرفية للكلمة العبرية *šabbāt*. وهي ترد في المفرد والجمع *(sabbata)* يوم سبت وَاحِدٌ. وهي مشتقة مِنَ الفعل العبري *šābbat* للكف عن، أو التوقف مؤقتاً (قا؛ تك ٢: ٢- ٣)، حيث يستخدم هَذَا الفعل للدلالة على راحة الله في اليوم السابع؛ قا أيضاً؛ مع خر ٢٠: ٨- ١١). كما يبدو أنه ليس هناك اختلاف في المعنى بين المفرد والجمع للشكل اليوناني الموازي له في سب.

٢. يأتي ذكر السبت في أجزاء عديدة مِنَ الشريعة (ومثال على ذلك: خر ٢٠: ٨- ١١؛ ٢٣: ١٢؛ ٣١: ١٢- ١٧؛ ٣٥: ١- ٣؛ لا ٣: ١- ٣). حيث إنه لم يُشدّد على أية وصية أخرى مثل هذه الوصية، والتي تُرينا أهميتها الكبيرة في تاريخ إِسْرَائِيلِ، حيث تنص عقوبة انتهاك هذه الوصية على المَوْتِ (خر ٣١: ١٤؛ قا؛ ٣٥: ٣؛ عد ١٥: ٣٢- ٣٦). بيد أن طقس الختان يُمكن أن يتم في السبت إن توافق مع اليوم الثامن ميلاد الولد (لا ١٢: ٣؛ قا؛ يو ٧: ٢٢). ربما ترجع أهمية هَذَا اليوم الخاص إلى فترة ما قبل موسى، حيث عرفه الإِسْرَائِيليون عندما كانوا في مصر، أو حتى في وقت أسبق لوجودهم فيها.

مراعاةُ السبت مؤكدة بقوة في كلاً مِنَ نسختي الوصايا العشر، مع مراعاة وجود اختلاف طفيف مِنَ حيث الشكل أو السبب. في خر ٢٠: ٨- ١١، تستند مراعاة السبت على أيام الخليقة السبعة في تك ١: ١- ٢: ٣. فبعد أن خلق الله الإنسان، بارك اليوم السابع وميزه كشيء مقدس. في تث ٥: ١٢- ١٥، يرتبط مراعاة السبت بتخليص الله لإِسْرَائِيلِ مِنَ العبودية في مصر. حيث كان شعب الله عبيد هناك، بيد أن الله خلصهم بقوة؛ لذا، وجب حفظ السبت مقدساً. وفي كلا الحالتين نجد أن مراعاة السبت قد شُرّعت لمصلحة الإنسان، ولاسترجاع حقيقة مديونيتنا له. إن التشديد على الراحة لا يعني التعارض مع العمل، بل الراحة يوم وَاحِدٌ مِنَ سبعة أيام الأسبوع. في خر ٣١: ١٧ السبت كعلامة عهد بين الله وإِسْرَائِيلِ.

يضع لا ٢٣: ١- ٣ السبت ضمن أعياد الرّبِّ، التي كانت تُعتبر أيام تذكارية مقدسة يصرف فيها إِسْرَائِيلِ وقت في التأمل في مظاهر يد الله الصالحة في خلاص الأمة. وكذا أداء اجتماعات مقدسة، والعبادة العامة كجماعات مقدسة. لذا فالسبت كان يوم العبادة العامة، سواء للفرد أو للجماعة، بالإضافة إلى أنه فرصة احتفالية بهيجة في البيوت، وهو ما يحدث في زمن ما قبل السبت (أش ١: ١٣؛ هُوَ ٢: ١١؛ عا ٨: ٥). كما كان وقتاً مناسباً لاستشارة النبي (٢مل ٤: ٢٣).

كما أنه كان هناك ذبائح معينة تقدم يوم السبت (عد ٢٨: ٩)، كان يتم معها تغيير خبز الوجوه (لا ٢٤: ٨)، وهكذا ارتبط السبت بطقوس رسمية بخيمة الإجتماع والهَيْكَلِ. ويبدو أنه كان هناك مزامير معينة ليوم السبت أيضاً (قا؛ ، عنوان مز ٩٢). الإصرار على الكف عن العمل، حتى في الأوقات الأشدّ ازدحاماً بالحرث والحصاد (خر ٣٤: ٢١)، والحكم بعقوبة المَوْتِ لمن يكسر هذه الوصية (٣١: ١٤؛ ١٥: ٣) يرينا الأهمية العُظمى التي إرتبطت بهذه الوصية في حَيَاةُ إِسْرَائِيلِ. ورغم ذلك فلم يُعدّ السبت عبئاً ثقيلاً، بل كمسرة "يوم الرّبِّ المقدس" (أش ٥٨: ١٣). كما رُبطت بمراعاته بركات خاصة (٥٦: ٢).

بعد السبي، وفي حالة الأمة المشوشة نجد أن التأكيد على حفظ السبت، بطبيعة الحال، ضمن إصلاحات نحميا (نح ١٠: ٣٢؛ ١٣: ١٥- ٢٢).

٣. أثناء فترة ما بين العهدين (القديم والجديد) بدأت الديانة اليهودية تنقسم تدريجيا إلى اتجاهين. ففي فلسطين وبلاد ما بين النهرين ظهر موقف أكثر ناموسياً، بينما ساد موقف أكثر تحرراً في أجزاء أخرى مِنَ الشتات. غير أن كلا الفريقين أصرا على حفظ السبت كمبدأ إلهي مثله مثل الختان، كأحد علامات العهد. كما أن العبادة في المجمع يوم السبت كانت الميزة المنتظمة لكلا مِنَ الفريقين.

هَذَا فيما ازداد الموقف الباطني والروحي للسبت في المناطق الهلينية. أصرّ فيلو على ضرورة تكريسه للدراسة الروحية، ففيه أصبح العبد شخصاً حراً. وبرغم الترجمة الصوتية للكلمة العبرية في اليونانية، إلا أنها أخذت معناها كـ *anapausis* (راحة ← ٣٩٨).

وكان موقف اليهودية الفلسطينية أكثر حرفية وصرامة، كما لوحظ أن تقاليد حفظ السبت قد بدأت في التبلور. حتى أن قد حُرّم إنقاذ حيوان مِنَ المَوْتِ يوم السبت في قمران (وثيقة دمشق "نسخة جنيزة القاهرة" ١٠: ١٤- ١١: ١٨). ولحمايته مِنَ التأثيرات غير اليهودية ظهر دستور مماثل لما يمكن ومالا يمكن عمله يوم السبت (← كتاب اليوبيلات ٢: ١٧- ٣٣). أصبحت هذه التقاليد مصنّفة لاحقاً في رسالة ميشناه شابات *Shabbat*. فحتى هنا، وفي بعض الظروف، يُمكن أن تُبطل شريعة السبت، كمثل: خدمة الكهنة في الهَيْكَلِ، إنقاذ طاريء لحَيَاةُ، والختان في اليوم الثامن.

بالرغم مِنَ هذه التّعْلِيمَات الثقيلة إلا أن استقبال السبت كان يُرحب به بفرح. وكان يحتفل به في البيت باعتباره يوم راحة، وانتعاش، ويوم للمشاركة في العبادة العامة. اليوم السابق للسبت، يوم استعداد (*paraskeuē;←kataskeuazō* يستعدُّ، ٢٩٤١)، حيث كان ينبغي إعداد كُلّ شيء، وتضاء المصابيح، فالسبت كان يبدأ عند غروب الشّمْسِ. كما كانت تُضاف وجبة إلى الوجبتين العاديتين، ويُلبس أفضل الملابس، وغالباً ما كان يُدعى الضيوف (قا؛ مر ١٤: ٣).

ع.ج ١. الاناجيل. يظهر واضحاً فيها موقف يهود فلسطين مِنَ حفظ السبت ومراعاته. كما أن الأناجيل الأربعة تُسجل لنا منازعات المَسِيح مع اليهود، والتي ارتكزت على ما كان مسموحاً به في السبت وما كان غير مسموحا. كُلّ هذه المنازعات كانت حول الشفاء في السبت، باستثناء حادثة واحدة وهي قطف التلاميذ مِنَ سنابل حقل كانوا يمرون به.

هل كان يقصد يَسُوعَ إلغاء يوم الراحة، أم أنه كان يتحدى القيود التي فرضها الرابيون على السبت؟ دعنا نتفحص المنازعات الست المُسجلة بين يَسُوعَ واليهود حول موضوع السبت. (أ) مت ١٢: ١- ٨ (مر ٢: ٢٣- ٢٨؛ لو ٦: ١- ٥) التي تتعلق بحادثة قطف سنابل القمح يوم السبت. فطبقاً للفريسيين، كان هَذَا كسراً للشريعة. رغم ذلك يصرح

يَسُوعَ بأن هَذَا كان الحال مع دَاوُدَ ورجاله (قا؛ ١صم ٢١: ١- ٦)، الحاجة الإنسانية تتجاوز الشريعة الطقسية (قابل مع خر ٢٣: ١٢؛ تث ٥: ١٤). فيَسُوعَ لم يعترض على الشريعة نفسها، لكنه يتجاوزها للعوامل الأهم.

(ب) مت ١٢: ٩- ١٤ (مر ٣: ١-٦؛ لو ٦: ٦- ١١) يصف شفاء يَسُوعَ لرجل بيد يابسة. قبل أن يشفيه يَسُوعَ، يسأل القادة اليهود: "هَلْ يَحِلُّ فِي السَّبْتِ فِعْلُ الْخَيْرِ أَوْ فِعْلُ الشَّرِّ؟ تَخْلِيصُ نَفْسٍ أَوْ قَتْلٌ؟"(مر ٣: ٤). مرة ثانية، لا يتحدى يَسُوعَ الشريعة نفسها، فصياغة الكلمات تكشف عن ارتباط وثيق بهذا الأمر. إذ أن الاستخدام الصَّحِيحَ للناموس - شفاء كُلِّ الإنسان -هُوَ موضوع الناموس، لذا فالشفاء مُبرَّر.

(ج) لو ١٣: ١٠- ١٧ تتعلق بقصة امرأة محنية بضعف. تأتي إلى المجمع، ويشفيها يَسُوعَ في السبت، وهو ما يُنهض غضب رئيس المجمع. يتضمَّنُ رَدُّ يَسُوعَ نقطتين: أن ما عمله كان عمل رحمة مثلما هُوَ مسموح لقادة أن يفعلوه في السبت، بالإضافة إلى أنه كان أيضاً هدما لعمل الشَّيْطَانِ. لا يوجد هنا أي تلميح لمبدأ الراحة الواجبة في السبت، لكن فقط للاستخدام الصَّحِيحَ لليوم.

(د) في لو ١٤: ١- ٦ نجد يَسُوعَ يفتتح المناقشة بسؤال الْفَرِّيسِيِّينَ إن كان مِنَ الصواب أن يشفي في السبت أم لا، ولكنهم لم يجيبوا على سؤاله. لهذه الحادثة أهمية كبيرة حيث إن السؤال موجه هنا لخبراء في الناموس. يمضي يَسُوعَ في شفاء إنسان يعاني مِنَ الاستسقاء، ثم يوضح أن شفاء المريض كان في الواقع لا يعدو كونه عمل رحمة، مثله مثل سحب حيوان مِنَ بئر. وحقيقة أن الخبراء الناموسيين لم يجيبوا، وهو ما يفترض موافقتهم ضمنيا على أن الْمَسِيحِ لم يتحد شريعة السبت.

(هـ) في يو ٥: ١- ٩، ١٦- ١٧؛ ٧: ٢٢ يختار يَسُوعَ يوم السبت ليشفي إنساناً مشلولاً منذ ٣٨ سنة، قائلاً له: احمل سريرك، وامشِ. وعندما عارض اليهود يَسُوعَ على هَذَا نجده يجيبهم قائلاً: "أَبِي يَعْمَلُ حَتَّى الآنَ وَأَنَا أَعْمَلُ" (٥: ١٧). أي أن يَسُوعَ يوالي ما يعمله الآب طوال الوقت. فهنا لا يُبطل السبت، لكنه يستمر في التأكيد على أن شريعة الختان تتجاوز شريعة السبت. فلو أنه كان يُبطل شريعة السبت، لما تجادل معهم بهذه الطريقة. علاوة على ذلك، تُلمح عبارة "إلى يومنا هذا" إلى أنه بينما وصية السبت سارية فإن الله في الحقيقة مستمر في العمل. وبمعنى آخَرَ، لا يُقصد مِنَ وصية السبت الكف عن العمل، بل أن نعمل عمل الله. وهذا ما عمله الْمَسِيحِ بشفائه الرجل المشلول.

(و) في حالة الرجل المولود أعمى (يو٩)، لم يكن الْمَسِيحِ يدافع عن عمله. لكنه كان يُجيب على سؤال التلاميذ الوارد في أو الْمُعجزة (٩: ٢)، حيث اعتبر الْمَسِيحِ أن الشفاء في السبت كان "لِتَظْهَرَ أَعْمَالُ اللهِ فِيهِ" (٩: ٣).

(ز) يجب أن نلاحظ أيضاً لو ٤: ١٦، أن يَسُوعَ قد حضر المجمع "كعادته" أي أنه كان يتبع العادات العادية المُتبعة في اليهودية بالعبادة في يوم السبت، وهو نمط واضح في فتوته (٢: ٢٢، ٤١). وهو أمر هام جداً في محاكمته (ومثال على ذلك: مت ٢٦: ٥٧- ٦٨؛ يو ١٨: ١٢- ٢٤)، حيث لا يوجد هناك أي ذكر لتهمة إبطاله شريعة السبت.

(ح) تصريح الْمَسِيحِ لتلاميذه بلزومهم أن يصلوا، في مشهد دمار أُورُشَلِيمَ الآتي، وبأن هروبهم لا يحدث في شتاء أو في سبت، في هَذَا إشارة ضمنية إلى أن تلاميذه سيستمرون في حفظ السبت، بيد أنه سيكون مِنَ الصعب أن يحصلوا على مساعدة أو شراء ما يحتاجونه في يوم السبت بالقرب مِنَ أُورُشَلِيمَ (مت ٢٤: ٢٠).

(ط) في مر ٢: ٢٧- ٢٨ نجد تصريح الْمَسِيحِ الإيجابي حول السبت. حيث يؤكد على أن السبت جُعل لخير الإنسان، وربما في هَذَا إشارة غير مباشرة إلى تك ٢: ٢- ٣. فإن كان الأمر كذلك، فإن فريضة السبت لم تكن قاصرة على إِسْرَائِيلِ فقط، بل تشمل العالم بأسره، بكل شعوبه. علاوة على ذلك، فإن يَسُوعَ هُوَ "رب السبت أيضاً". وبقول آخَرَ، أن له السلطة في تقرير ما يجب مراعاته فيه. وهذا لا يعني بأنه سيُبطل، بل تصريحه هَذَا حول أسلوب مراعاته هُوَ في سلطة الْمَسِيحِ نفسه.

٢. أع. لا تذكر قرارات مجمع أُورُشَلِيمَ في أع ١٥ السبت مِنَ قريب أو بعيد. وهذا يفترض أن السبت لم يكن نقطة نزاع بين اليهود والْمَسِيحِيين مِنَ غير اليهود. وفي رحلات بُولُسَ التبشيرية اغتنم بُولُسَ يوم السبت للوعظ في المجامع (١٣: ٥، ٤٢، ١٤- ٤٤؛ ١٤: ١؛ ١٦: ١٣؛ ١٧: ٢، ١٦؛ ١٨: ٤؛ ١٩: ٨). وبرغم هَذَا أيضاً نجد أن الْمَسِيحِيين كانوا يجتمعون في اليوم الأول مِنَ الإسبوع (٢٠: ٧؛ قابل مع ١كو ١٦: ٢ ← *kyriakos*، يوم الرَّبِّ، ٣٢٥٨).

٣. رسائل ع. ج. تبين ثلاثة فقرات هامة في رسائل بُولُسَ الموقف الْمَسِيحِي مِنَ السبت (أ) رو ١٤: ٥- ٦ ليس هناك إشارة مباشرة إلى السبت لكنها تمس هَذَا الموضوع. فإنه يتعلق بالْمَسِيحِي الضعيف، الذي مازال متأثراً بحرفية الشريعة. فبالنظر إلى وضع الأيامِ، فبدلاً مِنَ اعتباره يوماً واحداً خاصاً مقدساً، فالمؤمن الأقوي يعتبر كُلَّ يوم كيوم الله، لأنه يعيش لله. أي أن لا يوجد يوم في ذاته له أي قداسة خاصة.

(ب) في غل ٤: ١٠ يخاطب بُولُسَ المهتدين مِنَ غير اليهود الذين، بعد هدايتهم، تحولوا إلى التمسك الشديد بالطقوس اليهودية الخاصة، والأعياد الخاصة، والأقمار الْجَدِيدَةَ، والاحتفالات وبمعنى آخَرَ: أنهم وجهوا أنفسهم للشريعة اليهودية، وهذا ما لم يؤيده بُولُسَ بالنسبة للمسيحيين مِنَ غير اليهود.

(ج) في كو ٢: ١٦ يناقش بُولُسَ المطالب الشرعية للناموس قد أبطلت بموت الْمَسِيحِ (٢: ١٤)، وبالتالي، فإن التَّعْلِيمَات اليهودية حول الطعام والأيام الدينيَّة صارت غير ملزمة للمسيحي. ومن ضمن هذه الطقوس اليهودية السبت. هذه المراعاة، بحسب تصريحات بُولُسَ، تُشير إلى حقيقة روحية قد تحققت في الْمَسِيحِ.

(د) عب ٤: ٩ مِنَ الفقرات الفريدة عن السبت: "إِذاً بَقِيَتْ رَاحَةٌ [*sabhalismos*] لِشَعْبِ اللهِ!". هنا تمثلت الراحة بالسبت الذي يُشير إلى راحة القلب المُستمدة مِنَ الْمَسِيحِ (قا؛ مت ١١: ٢٨)— لكنها تُدرك الآن جزئيا، وستتحقق كاملة في مجيئه الثاني.

٤. **وجهة النظر اللاهوتية.** كما استراح الله بعد أن أتم خليقته، فإن يوم السبت مِنَ كُلِّ أسبوع يتضمن نفس الفكرة. فإن راحة القلب الباقية لشعب الله هي ما يحمله معنى يوم الراحة الأسبوعي. رأينا أن مفهوم السبت يتضمن كلا مِنَ السمة الوطنية كجزء مِنَ علاقة العهد مع اليهود، وسمة عالمية كمنفعة روحية وإنسانية للبشر ككل. وانتهاء السبت كعلامة العهد مع إِسْرَائِيلِ، لا يعني إلغاء مفهوم ضرورة يوم للراحة والمتعة الأسبوعي. مر ٢: ٢٧ يُصرِّح بأن المتعة الخارجية ليوم السبت كانت عنراً مكمّلاً لراحة القلب الداخلية، الذي منه السبت كان ظلاً له. حقيقي أن للمسيحيين يوم مماثل، يوم الرَّبِّ، وهو ما أتى باقتراح حقيقي لهذه المشكلة.

انظر أيضاً *kyriakos*، يوم الرَّبِّ (٣٢٥٨).

٤٨٨١ Σαδδουκαῖος، Σαδδουκαῖος
(*Saddoukaios*)، صادوقي (٤٨٨١).

ع. ج ١. لا يرد هَذَا الاسم في ث ي أو سب. كما يرد دائماً في صيغة الجمع (*Saddoukaioi*) صادوقيين في ع. ج. وهو يُعيّن مجموعة أو حزب داخل اليهودية الفلسطينية في القرن الأول الميلادي، أو ربما قبل ذلك، وعادة ما يُفترض بأن هَذَا التعبير يعود إلى الاسم صادوق (في سب *Saddouk*)، وهو اسم لعدة كهنة، أولهم يرجع تاريخه إلى

عهد دَاوُدَ (٢صم ١٥: ٢٤- ٣٦؛ ١٧: ١٥؛ ١٩: ١١)، الذي كان رئيساً للكهنة والهَيْكَلِ العظيم في عهد سليمان (١مل ٢: ٣٥؛ ١أخ ٢٩: ٢٢؛ قابل أيضاً "أَبْنَاءُ صَادُوقَ" في حز ٤٤: ١٥). على أية حال، فهذا التعريف غير مؤكد على الإطلاق.

٢. في الحقيقة، إن المعلومات التي وردتنا عن أصل الصدوقيين ترد فقط في كتابات يوسيفوس، وع. ج، والميشناه (كما أنه توجد إشارات تلمودية متأخرة، غير أنها مشوشة ولا يُعتد بها). (أ) يذكر يوسيفوس الصدوقيين، أولاً، ارتباطا مع زمن يوحنا هيركانوس (١٣٥- ١٠٥ ق.م)، غير أنه يفترض أنهم كانوا، في ذلك الوقت، مجموعة مؤسسة جيداً. لقد كانت تصرفاتهم وقحة، برغم قلة عددهم إلا أنهم نالوا ثقة الأغنياء فقط. كما يُشير يوسيفوس، عادة، إلى الصدوقيين ضمن سياق نزاعاتهم المستمرة مع الْفَرِّيسِيِّينَ. والصدوقيين أخذوا موقف الرفض مِنَ الشريعة الشفوية، ولا يؤمنون بالخلود، ولا بقيامة الأجساد، ولا بالمجازاة أو الدينونة بعد الْمَوْتِ، ولا بالقضاء والقدر.

(ب) يرد اسم الصدوقيين في ع. ج، مت ٣: ٧- ١٠و ١٦: ١- ١٢ مع الْفَرِّيسِيِّينَ كقادة للشعب اليهودي، وكلاهما وبّخ مِنَ قبل يوحنا المعمدان ويَسُوعَ. في مر ١٢: ١٨- ٢٧ يقال أنهم "يَقُولُونَ لَيْسَ قِيَامَةٌ"، وفي حضور يَسُوعَ كانوا يستخفون بالقيامة، غير أن يَسُوعَ كان يُخرسهم بحجج مستندة على الشريعة المكتوبة.

يضع أع الصدوقيين بين معارضي الْمَسِيحِيين الأوائل. في ٤: ١ نجدهم مرتبطين بالكهنة، لكنهم مميزين عنهم؛ وفي ٥: ١٧، نرى أن رئيس الكهنة ومعاونية يُميِّزون كـ "شِيعَةُ الصَّدُّوقِيِّينَ". وفي ٤: ٢ كانوا معارضين للمسيحيين وَ " مُتَضَجِّرِينَ مِنْ تَعْلِيمِهِمَا (يوحنا وبطرس) الشَّعْبَ وَنِدَائِهِمَا فِي يَسُوعَ بِالْقِيَامَةِ مِنَ الأَمْوَاتِ"، بينما يصف ٢٣: ٦- ٩ الهياج الذي أثاره بُولُسُ بأن الحاضرين كانوا صدوقيين وفريسيين، بالرغم مِنَ أنه ربط نفسه بالْفَرِّيسِيِّينَ. يوضح لو في أع ٢٣: ٨ "لأَنَّ الصَّدُّوقِيِّينَ يَقُولُونَ إِنَّهُ لَيْسَ قِيَامَةٌ وَلاَ مَلاَكٌ وَلاَ رُوحٌ وَأَمَّا الْفَرِّيسِيُّونَ فَيُقِرُّونَ بِكُلِّ ذلِكَ".

(ج) تصف الإشارات الواردة عن الصدوقيين في الميشناه، كلها تقريباً، خلافاتهم مع الْفَرِّيسِيِّينَ في الأمور الطقسية والرسمية والقضائية. وهذه القضايا تتعلق بأمور معينة: كالتاريخ، وأعياد معينة، وحفظ السبت، وطريقة تقديم الذبائح، وتأدية طقوس الهَيْكَلِ، وإدارة وعقوبات القضايا الإجرامية، وإجراءات متعلقة بخصوص الطهارة والنجاسة.

٣. خلاصة القول، برز الصدوقيون إلى حيز الوجود أثناء فترة ما بين العهدين (القديم والجديد)، ويفترض بأنهم اتخذوا موقفاً جازماً، مِنَ المحتمل بعد الحشمونيين، وقد صاروا رؤساء الكهنة وسيطروا بشكل كامل، مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالأرستقراطية الكهنوتية. ومن ثم انخرطوا بشدة في الشئون السياسية، مثل الكهنة. يبدو أن الصدقيين قد قدموا على الأقل بعض الدعم في تعزيز النفوذ الأجنبي (الهليني) وسلطات الاحتلال (الرومانية) الموجودة في فلسطين للمحافظة على مركزهم الخاص.

لقد أثمرت وجهات نظرهم الدينية واللاهوتية المحافظة، إلى التعامل الحرفي لشريعة ع. ق. كان الصدوقيون خصوما ألداء للفريسيين الذين حاولوا تفسير التقيد الشفوي، كانوا يُجددون، ويطبقون الشريعة المكتوبة في مواجهة الظروف المتغيرة. كما حافظ الصدوقيون على تقاليدهم، وطرقهم التفسيرية الخاصة التي أقرت فقط بالشريعة المكتوبة (وبقول آخَرَ: أسفار موسى الخمسة) كالموثوق بها. لذا؛ فقد رفضوا التعديلات التي أدخلها الفريسيون بعد التوراة، ومن ضمن ذلك رفضهم الإعتقاد بالسلطة الإلهية على زمام الأمور، وأيضاً رفضهم الاعتقاد بحَيَاةُ بعد الْمَوْتِ. فقد كانوا في الأساس علمانيين، وهذا ما نتج، بلا شك، عن إبعادهم لله عن التاريخ البشري، وتقيدهم على الوجود الإنساني الحالي، والبركة في هذه الحَيَاةُ الآتية.

لقد قادتهم دوافعهم السياسية لمقاومة يَسُوعَ والكنيسة اليهودية. فقد شكّل وعظ يَسُوعَ، وخدمته العامة تهديداً للوضع السياسي الراهن، ولهيمنة الطبقة الكهنوتية في محيطه (قا؛ يو ١١: ٤٧- ٥٠). فتأكيده على العالم الروحي، وهجومه على الديانة اليهودية المظهرية، والقبول الشعبي له ولأتباعه عرضوا مركزهم للتزعزع. وما زاد الأمور سوءاً هُوَ الموافقة في أكثر مِنَ نقطة للمسيحية مع الْفَرِّيسِيِّينَ، أعداء الصدوقيين. ومازال الصدوقيون يؤكدون على أن المذهب الْمَسِيحِي مكروه أكثر مِنَ أي تَعْلِيمَ فريسي، ويعني بهذا، القيامة كحقيقة تمت في يَسُوعَ (قا؛أع ٤: ٢).

٤٨٨٨ σαλεύω، σαλεύω، (*saleuō*)، يزعزع، يتزعزع، متزعزع، سبب للتردد أو الترنح، يحرك، يهيج، مهزوز (٤٨٨٨)؛ (*salos*)، σάλος، يتدحرج أو حركة تقلب، موج (٤٨٩٣)؛ ἀσάλευτος، (*asaleutos*)، لا يتحرك، لا يتزعزع، ثابت، مؤسس (٨١٠).

ع ق& ث ي ١. في ث ي يُقصد بالْكَلِمَةَ *saleuō* الاهتزاز، يتزعزع (البحر، الأرض)، يَخلّ (سنّ، مسمار)، يترنح، يتقاذف (لسفن في البحار العاصفة)؛ ومجازياً كناية عن الحزن، سبب التردد، الارتعاش بسبب (المرض أو عامل السن). لذا فالحَيَاةُ بعد الْمَوْتِ هي *asaleutos* أي أنها ليست عرضة للارتباك أو الاضطراب. كما تُشير *asaleutos* إلى هدوء البحر، أو مجازياً لهدوء العقل. إن *salos* تعني حركة الاهتزاز، أو الدحرجة، أو الأمواج المتلاطمة، أو الحيرة، والاضطراب (سياسي أو شخصي).

٢. ترد الْكَلِمَةَ *saleuō* في سب ٧٧ مرة، وهي ترجمة لعدة كلمات عبرية. ففي مز تدل على الشخص التقي الذي لا يتزحزح في مواجهة الأعداء (ومثال على ذلك: ١٥: ٥؛ ١٦: ٨؛ ١١٢: ٦). أما الْكَلِمَةَ *salos* فترد ٨ مرات لتدل على انزلاق القدم (٦٦: ٩)، واضطراب الموج (٨٩: ٩)، وهياج البحر (يون ١: ١٥)، والزوابع (زك ٩: ١٤). ترد الْكَلِمَةَ *asaleutos* في خر ١٣: ١٦؛ تث ٦: ٨؛ ١١: ١٨ فيما يتعلق بتثبيت العلامات التي كان يضعها االيهودي على يديه وجبهته كتذكير بعمل يهوه وكلمته. ومن الأعداد الواردة في (مت ٢٣: ٥) تظهر الممارسة اليهودية لهذه الرموز.

ع.ج ١. تُستخدم الْكَلِمَةَ *saleuō* للتعبير عن الاهتزاز الناتج عن الريح وَ العاصفة، وكما في مثل الرجلين اللذين بنيا بيتيهما على الرمل والصخر بالتوالي، فحينما واجه البيتان عاصفة عاتية كانت النتائج مختلفة بشكل مثير (لو ٦: ٤٨). بعدما أُطلق سراح بطرس ويوحنا مِنَ السجن، اجتمع الْمَسِيحِيون في أُورُشَلِيمَ للصلاة تَزَعْزَعَ الْمَكَانُ الَّذِي كَانُوا مُجْتَمِعِينَ فِيهِ كزلزلة كعلامة على الاستجابة الإلهية للصلاة (أع ٤: ٣١؛ قابل مع ٢: ٢؛ أيضاً خر ١٩: ١٨؛ إش ٤: ٦؛ إسد ٦: ١٥- ١٦، ٢٩). وفي فيلبي، اهتزت أساسات السجن بزلزال (أع ١٦: ٢٦). وهو ما جعل الأبواب تتفتح وانهارت الحلقات الممسكة بسلاسل السجناء بعد أن كانت مثبتة بالجدران.

٢. بعدما أجاب يَسُوعَ على سؤال رسل يوحنا المعمدان، نجده ينتهز هذه الفرصة للحديث عن رسالة وشخصية يوحنا "أَقَصَبَةً تُحَرِّكُهَا الرِّيحُ؟" (مت ١١: ٧؛ لو ٧: ٢٤)، وتأتي في المفرد والجمع في الإشارة إلى نمو عشب القصب على ضفاف الأردن. لقد ذَهَبَ الناس إلى البرية لا لينظروا إلى جمال القصب الاخضر والتي تحركها الريح، بل لينظروا لرسالة رجل. لربما تكون القصبة التي تحركها الريح أيضاً إستعارة لشخص متقلب، وهذا الرجل لم يكن يوحنا المعمدان. كما تستخدم أيضاً

saleuō مجازياً للتعبير عن العطاء الوفير "أَعطُوا تُعطَوْا كَيْلاً جَيّداً مُلَبّداً مَهْزوزاً فائِضاً يُعطُونَ في أَحْضَانِكُمْ" (٦: ٣٨)، ولتعني أن يكون غير متزعزع الذهن (٢تس ٢: ٢)، ولِتُهَيّجَ الجُمُوعَ (أع ١٧: ١٣)، ولزعزعة الأمن والسعادة (أع ٢: ٢٥، مقتبس مز ١٦: ٨).

٣. ستكون عودة ابْنُ الإنسان، بعد الضيقة، مصحوبة بعجائب كونية واضحة. وهي موصوفة في الأناجيل الازائية في إطار إصطلاحي تقليدي في اليهودية الرؤوية، وتستعمل عموماً لتمثيل الثورة السياسية ونهاية العالم (إش ١٣: ١٠؛ ٣٤: ٤؛ حز ٣٢: ٧؛ عا ٨: ٩؛ ٢ إسد ١٣: ١- ١٣، ٣٠- ٣٨). وطبقاً لمت ٢٤: ٢٩؛ مر ١٣: ٢٥؛ و ٢١: ٢٦، فإن قوات السماء- إما الأجرام السماوية أو القوات التي تسيطر عليها- ستتزعزع. وهذه الزعزعة تتضمن اضطرابات عناصر الطبيعة، ويفقد الكون توازنه وينحل. وكل هذه ستشير إلى مجيء ابْنُ الإنسان.

٤. يرد الاسم *salos* فقط في لو ٢١: ٢٥، حيث نجد هياج البحر باعتباره علامة مِنَ علامات الأخروية التي تصيب الأمم (قا؛ حج ٢: ٦). تُمثّلُ صورة الأمواج الهائجة في أغلب الأحيان إلى ظروف الاضطراب في حَيَاةُ الأمم (مز ٦٥: ٧).

٥. يخبرنا لو أنه عندما أدار طاقم السفينة التي كان فيها بُولُسُ، كانت تجرفها الرياح شطوا السفينة، فالتصقَ مقدم السفينة بسرعة في الطين فـ"لاَ يَتَحَرّك" (*asaleutos*،أع ٢٧: ٤١). إنّ الاستعمالَ الآخَرَ الوحيدَ لـ *asaleutos* في عب ١٢: ٢٨، حيث يَقولُ الكاتبَ أنّ مَلَكُوتَ الله "لاَ يَتَزَعْزَعُ" لذا فهو أبدي، بالمقارنة مع مصير الخَلِيقةِ المادية، التي كانت تبدو راسخةً في الماضي (١٢: ٢٦، مَقتَبسٌ مِنَ حج ٢: ٦).

انظر أيضاً *seiō*، يزلزل، يتزلزل، يرتج، يهز (٤٩٤٠)؛ *ektinassō*، يهز، ينفضُ (١٧٥٩).

٤٨٨٩ **Σαλήμ**، Σαλήμ، (*Salēm*)، ساليم، مقر حكم ملكي صادق (٤٨٨٩).

ع. ق ١. ترتبط ساليم *Salēm* مِنَ العصور الأولى بأورشليم. ترد في ع. ق كاسم مكان *šālēm* مرتين فقط: تك ١٤: ١٨؛ مز ٧٦: ٢ (مُختصر شعري لأورشليم). وساليم في فكر المرنم هي مكان سُكنى الله، نظير جبل صِهْيَوْنَ. وطبقاً ليوسيفوس، غيّر ملكي صادق الملك الكاهن اسم تلك المدينة إلى أورُشَلِيمَ.

٢. ساليم *šālēm* اسم قريب الصلة بـ *šālôm* (مامون، سلام) وهي تحمل معنى السلام في النص الماسوري بمعنى عهد السلام بين البشر(تك ٣٤: ٢١). وكثيراً ما ترد بمعنى تكريس كامل، أو براءة كوصف لعلاقتنا الروحية بالله (امل ٨: ٦١؛ ١١: ٤؛ ١٥: ٣؛ ٢أخ ١٦: ٩).

ع.ج لا ترد *Salēm* ساليم إلا في عب ٧: ١- ٢ فقط، بعد تمييز ملكي صادق كـ "ملك ساليم" (قا تك ١٤: ١٨)، ويكشف الكاتب بسرعة عن المعنى الروحي المتضمن في لقب ملكي صادق الملكي، فبالنسبة لعين الإيمَان " ملك ساليم" هُوَ "ملك السلام"(←*eirēnē*، ١٦٤٥). إن رسالة العبرانيين تعكس اهتماماً صغيراً بالموقع الجغرافي لساليم. بيد أنها تهتم بعلم أصل الكَلِمَةَ ساليم، ويستنتج الخاصية الرئيسية للرسالة (وبمعنى آخَرَ: سلام)وهو ما يتصف به عهد الحكم الملكي/ المَلَكُوتي في آخرَ الزمان.

انظر أيضاً *Melchisedek*، مَلْكِي صَادِقَ (٣٥١٩).

٤٨٩٣ (*salos*، يتدحرج أو حركة تقلب) ← ٤٨٨٨.

٤٨٩٤ **σάλπιγξ**، σάλπιγξ، (*salpinx*)، بوق، بوق نداء (٤٨٩٤)؛ σαλπίζω، (*salpizō*)، يبوّق، يصوّت بالبوق (٤٨٩٥)؛ σαλπιστής، (*salpistēs*)، نافخ البوق (٤٨٩٦).

ع.ق& ث ي ١. في العالم القديم كان البوق يُستخدم لإعطاء الإشارة في الحرب (ومثال على ذلك: لتغيير الحارس، وَ للاستعداد للهجوم أو للانسحاب، وَ لترتيب أو خداع العدو). وفي أوقات السلم كان يُستخدم في المحاكمات، وقبل الصلاة، وبواسطة الرعاة، وفي المواكب الجنائزية أو الاحتفالية، وفي المسابقات الرياضية.

٢. في سب يصوّت عند تقديم المحرقات وذبائح السلامة (عد ١٠: ١٠؛ ٢أخ ٢٩: ٢٧- ٢٨)، وفي الأعياد (لا ٢٥: ٩)، في التتويج الملكي (٢مل ٩: ١٣)، وفي التكريس (٢أخ ٥: ١٢؛ عز ٣: ١٠)، وكذلك في الحرب للإشارة إلى بداية المعركة (أي ٣٩: ٢٤- ٢٥؛ ١مك ٩: ١٢- ١٣) أو للتحذير مِنَ الغزاة (عا ٣: ٦). كما لعبت الأبواق دوراً مهماً في أخذ أريحا (يش ٦: ٤- ٢١) وهزيمة جدعون للمدينيين (قض ٧: ١٨- ٢٢).

ع.ج ١. الكَلِمَةَ *salpinx* ترد ١١ مرة في ع. ج، للدلالة على الآلة نفسها (١كو ١٤: ٨) وعلى الصوت المنبعث منها (١٥: ٥٢). والكَلِمَةَ *salpizō* ترد ١٢ مرة، تقريباً اثنان في (مت ٦: ٢؛ ١كو ١٥: ٥٢)، وفي رؤ ٨- ١١ ترد الكَلِمَةَ *salpistēs* مرة واحدة.

٢. (أ) وصية يَسُوعَ بألا " تُصَوّتْ... بِالْبُوق" متى صنعت صدقة (مت ٦: ٢)، حيث إن العطاء المتباهي والملفت للانتباه، والمديح الإنساني مكره (٦: ١-٤). ربما يُلمّحَ يَسُوعَ إلى ممارسة (غير مُثبتة في مكان آخَرَ) نفخ البوق في الهَيْكَلِ عند جمع الصدقات لبعض مشاريع الإغاثة الخاصة، أو في المجمع عند تقديم هبات سخية، لتشجيع الآخرين على تقديم عطايا كبيرة أخرى، أو لجذب انتباه المتبرعين لله. بيد أن الكَلِمَةَ *salpizō* هنا لربما في معناها المجازي.

(ب) يُشير بُولُسَ إلى أن تصويت البوق يهدف إلى إنهاض القوات للمعركة. وبنفس الطريقة، يطبق هَذَا على العبادة الجماعية كتوضيح له (١كو ١٤: ٨- ٩).

(ج) بالرغم مِنَ أن صوت البوق كان أحد الحالات الملازمة لتجلي الله للإنسان (عب ١٢: ١٨- ١٩)، فأحيانا يوصف صوت الله أو المَسِيح الذي لا يوصف "كَصَوْتِ بُوقٍ" (رؤ ١: ١٠؛ ٤: ١). كما في ع. قَ، يُعلن صوت البوق عن القضاء الإلهي (٨: ٢- ٩: ٢١؛ ١١: ١٥- ١٩؛ قا؛ يؤ ٢: ١- ٢؛ صف ١: ١٤- ١٦)، وقيامة الموتى (١كو ١٥: ٥٢؛ ١تس ٤: ١٦؛ قا ٢ إسد ٦: ٢٣- ٢٤)، وإجتماع المختارين مِنَ أربعة أركان الأرض (مت ٢٤: ٣١؛ قا إش ٢٧: ١٣).

(د) هناك إشارة فقط في رؤ ١٨: ٢٢ أي البوق كآلة موسيقية، يعزف عليها عازفي البوق (*salpistēs*).

٤٨٩٥ (*salpizō*، يبوّق، يصوّت بالبوق) ← ٤٨٩٤.

٤٨٩٦ (*salpistēs*، نافخ البوق) ← ٤٨٩٤.

٤٨٩٩ (*Samareia*، سامرة) ← ٤٩٠١.

٤٩٠١ **Σαμαριτης**، Σαμαριτης، (*Samaritēs*)، سامري (٤٩٠١)؛ Σαμάρεια، (*Samareia*)، سامرة (٤٨٩٩).

ع.ق ١. تُساند الكَلِمَةَ اليونانية *Samareia* الكَلِمَةَ العبرية *šōm 'rôn* لتُعيّن أصلاً المدينة العاصمة للملكة الشمالية التي أسسها عمري ٨٧٦ ق.م. ثم صارت لاحقاً لتعيين منطقة المملكة الشمالية بأسرها باعتبارها وحدة إدارية لعدة إمبراطوريات مُتعاقبة. وفي ع. ج تُشير *Samareia* دائماً إلى أرض السامرة (ومثال على ذلك: لو ١٧: ١١؛ يو ٤: ٤، أع ١: ٨؛ ٨: ١؛ ٩: ٣١؛ ١٥: ٣). لقد استخدمت الكَلِمَةَ *Samareitēs* (أولاً في ٢مل ١٧: ٢٩؛ في سب هنا فقط؛ أيضاً *Samaritēs*)،

ليدل على سكان السامرة، كلا مِنَ المدينة والأرض. تنطبق الْكَلِمَةَ *Samariiēs* في ع. ج فقط على الأخيرة.

التعبير *Samaritēs* إصطلاح جغرافي/عرقي وديني (قا *loudaios*، يهودي؛ ← *Israēl* إِسْرَائِيل، ٢٧٠٢). إن نقطة الخلاف بين اليهود والسامريين هي الهويةَ العرقيّة للسامرين. وقد وصلت معاداة اليهودي للسامريين إلى إبعاد كي لسكان الممكة الشمالية. بيد أن المجتمع الديني قد تمركز في شكيم ، أو جبل جرزيم، وقد رأى السامريين أنفسهم كمجموعة دينية ضمن إِسْرَائِيل، وارتبطت بشك وثيق الصلة مع القبائل الشمالية، خاصة مع أفرايم ومنسى.

٢. أصول الجالية السامرية يكتنفه الغموض، وما أدى إلى ذلك هُوَ النزاع المتبادل بين اليهود والسامريين. كما أن التوتر السياسي والديني بين القبائل الشمالية والجنوبية، وبين المملكتين الشمالية والجنوبية كان بلا شك جزءاً مِنَ أشكال الانشقاق الديني. بيد أن ما اتبعه مِنَ مجادلات يهودية انفعالية حتى الاستعمار الآشوري (استناداً إلى ٢مل ١٧: ٢٤- ٤١. وهو ما أثّر أيضاً على وجهة النظر الْمَسِيحِية عن السامريين) مشكوكا فيه. فمن ناحية أخرى لا يمكننا أن نقبل محاولة إرجاع السامريين لأصولهم إلى زمن أسبق مِنَ ذلك- إلى زمن عالي. حتى النزاع بين الإدارة الفارسية في السامرة، برئاسة بيت سنبلط، وقادة حركة الإحياء في أُورُشَلِيمَ (نحميا وعزرا) يجب أن تعتبر فقط كواحدة مما ساهم في التنافر المتزايد بين يَهُوذَا والسامرة (قا عز ٤؛ نح ٤؛ ١٣: ٢٨).

الحدث المنفرد والأكثر أهمية في تاريخ قيام الجالية السامرية، ربما كان بناء هَيْكَلِ ليهوه على جبل جرزيم، في نهاية القرن الرابع ق.م. تقريباً. وطبقاً ليوسيفوس، جاءت المبادرة مِنَ الكهنة الذين كانوا قد عزلوا مِنَ أُورُشَلِيمَ لسبب زواجهم مِنَ أجنبيات.وقد جعلهم سنبلط يستقرون في شكيم، ويعتقد بأن الإسكندر الأكبر هُوَ مِنَ منحهم التصريح ببناء الهَيْكَلِ كنوع مِنَ الامتنان لمساندة سنبلط العسكرية له. وهذا ما جاء على لسان يوسيفوس وهو تقليد موثوق ومقبول مِنَ الناحية التاريخية، لأن بناء الهَيْكَل، كان على أية حال مِنَ الأحوال، حدث دولة (قا؛ عز ١: ١- ٨).

لم يكن هَذَا الهَيْكَلَ الوحيد الذي بُني ليهوه خارج أُورُشَلِيمَ في الفترة ما بعد السبي (قا؛ معبد فيله في مصر العليا في القرن الخامس ق.م.). على أية حال، لقد كان هَيْكَل جرزيم وحده الذي شكّل تحدياً حقيقياً لهَيْكَل أُورُشَلِيمَ، وهو ما مثّل نزاع سياسي كبير بالإضافة إلى مخالفة نص تث الذي صرّح بأن أُورُشَلِيمَ هي المركز الديني الوحيد. بيد أنه، ربما كان يرى مِنَ أسسوه على أنه إعادة أوضاع سابقة (يش ٢٤: ٢، خصوصاً سب). فقد كانت شكيم وجرزيم ذات تقاليد إِسْرَائِيلية قديمة مرتبطة بهما (قا؛ تث ٢٧: ٤).

تبع هَذَا صراعا مريرا أسفر عن انشقاق ديني تام ظهر خلال سياسة شكيم الانتهازية تحت حكم أنتيخوس الرابع إبيفانوس(حوالي ١٧٥- ١٦٤ق.م.). يذكر يوسيفوس أن السامريين طلبوا في ١٦٦/ ١٦٧ بأن يُكرّس هَيْكلهم على جبل جرزيم لزيوس هلينوس، ولم تكن نيتهم في ذلك الوقت أن يُدخلوا أي تعديل على الممارسات الدينية. لكنهم كانوا يعتبرون أن آلهتهم نظير الآلهة اليونانية، وبنفس المعنى ويُمكن عبادتها تحت أسمائها. وكان لهذا أثره في إفلات السامريين مِنَ الاضطهاد، بينما كان في يَهُوذَا ، يقاوم المكابيين وأتباعهم الهلينية السياسية، والثقافية، والدينية، مقدمين حياتهم ثمناً لكفاحهم. لذا كان مِنَ الطبيعي، بعد نجاح ثورة المكابيين فقط، أن تتوسع حدود يَهُوذَا (قا؛ ١مك ١٠: ٣٨؛ ١١: ٣٤، ٥٧) بل أيضاً إلى دمار هَيْكَلِ جرزيم مِنَ قبل يوحنا هيركانوس في ١٢٨/ ١٢٩ ق.م.

أنهى بومبي هيمنة اليهود على السامرة في ٦٣ ق.م. وهذا ما يوضّح سبب العلاقة الحسنة بين السامريين وروما، والذي دام حتى ٦٧م.، ومع بيت هيرودس الذي كان مرتبطاً بشكل وثيق بروما. ولم تُقطع هذه العلاقة إلا لسبب المجزرة الرهيبة التي اندفع إليها بيلاطس البنطي، والتي كلفته إرخاء قبضته، ثم تلا ذلك أحداث شغب وإخلال للأمن في ٥٢م. عندما قام السامريون المدعمون مِنَ وكيل المال كومانوس بنزاع عنيف مع اليهود. وهو ما تبعه المحاكمة في روما، حيث قضت بإعدام القادة البارزين مِنَ السامريين وإبعاد كومانوس.

ع.ج ١. ترد السامرة والسامريون في أماكن مختلفة في ع. ج، ضمن إطار تكليف التلاميذ مت ١٠: ٥- ٦ حيث يتضمن القول الخاص بمت: "إِلَى طَرِيقِ أُمَمٍ لاَ تَمْضُوا وَإِلَى مَدِينَةٍ لِلسَّامِرِيِّينَ لاَ تَدْخُلُوا. بَلِ اذْهَبُوا بِالْحَرِيِّ إِلَى خِرَافِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ الضَّالَّةِ." فَالتوازي بين "السامريين" وَ "الأَمَم" ووصفهم في وضع معارض لـ"إِسْرَائِيل" يظهر على نحو غير خاطئ أن السامريون غير معروفين كإِسْرَائِيلِيين. وهذا القول وثيق الصلة ب ١٥: ٢٤ حين قال يَسُوعَ للمرأة الكنعانية: "لَمْ أُرْسَلْ إِلاَّ إِلَى خِرَافِ بَيْتِ إِسْرَائِيلَ الضَّالَّةِ" وهي لم تُفهم كتقييد جغرافي تام لمهمة التلاميذ في الجليل، بل بالأحرى تُشير إلى أن الإرسالية مرتبطة بـ"إِسْرَائِيل" أينما كان شعبها يعيش. وفي ضوء هذا، يبرز سؤال: إذا ما كانت "مدينة السامريين" هنا يُقصد بها منطقة السامرة بأسرها، ورداً على هَذَا نقول: أنه علينا أن نميز بين منطقة السامرة وبين الدخول بالتحديد لمدينة أو قرية للسامريين (قا يو ٤: ٥).

يرتبط مت ١٠: ٥- ٦ تاريخياً بمفهوم قصر الإرسالية على إِسْرَائِيلِ وحدها (قا؛ أيضاً ١٠: ٢٣). لكن علينا أن لا نفهم النفي في ١٠: ٥ بأنه موجه ضد السامريين، أو الإرسالية إلى الأمم، والتي بدأت بالفعل بعد كتابة هَذَا الإِنْجِيل. بل علينا أن نفهمها في ضوء حقيقة أن الوصية كانت بوضوح مقدمة للاثنى عَشَرَ ١٠: ٥- ٦. وأن دورهم، كان بعد ذلك، مرتبط بأسباط إِسْرَائِيلِ الاثنى عَشَرَ حتى بعد يوم الخمسين (قا ١٩: ٢٨؛ غل ٢: ٧- ١٠).

٢. (أ) تتناسب القصة في لو ٩: ٥١- ٥٦ تماماً مع الصورة التي لدينا للمواقف المتبادلة لليهود مع السامريين. ففي القرن الأول م يعتنق رد فعل يعقوب ويوحنا، ابني زبدي (٩: ٥٤)، تقليد إِيلِيَّا في ٢مل ١٠: ١٠- ١٤، وهو ما يرجع بالأذهان إلى ما وقع مِنَ قضاء على شعب سدوم (تك ١٩؛ قا لو ١٠: ١٢). فالشعور المدهش بالقوة الذي شعر به الاثنى عَشَرَ ربما نتج عن إساءة فهم ما قصده يَسُوعَ ١٠: ١٧- ٢٠. لكن انتهار يَسُوعَ لهما كان له دوره في تصحيح سوء الفهم فيما يخص السمة المسياوية لطريقه (٩: ٥١، ٥٣؛ قا مت ١٦: ٢٢- ٢٣) وإرسالية الرسل (قا؛ ١٠: ٣- ١٦).

(ب) يعتبر مثل السامري الصالح (لو ١٠: ٣٠- ٣٧) توسيعاً لمضمون الوصيتين العظميين (١٠: ٢٥- ٢٨)، وهو يُعطي إيضاحاً وشرحاً في قالب قصصي لا ١٩: ١٨. السؤال الوارد في بداية المثل: «وَمَنْ هُوَ قَرِيبِي؟» كان نقطة الانطلاق للمثل في لو ١٠: ٣٦- ٣٧ ويقف في المقابل مع سؤال ورد في نهاية المثل: "فَأَيُّ هؤُلاَءِ الثَّلاَثَةِ تَرَى صَارَ قَرِيباً لِلَّذِي وَقَعَ بَيْنَ اللُّصُوصِ؟"، وأجاب الناموسي:«الَّذِي صَنَعَ مَعَهُ الرَّحْمَةَ». فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: «اذْهَبْ أَنْتَ أَيْضاً وَاصْنَعْ هكَذَا».

حقيقة أن الجانب الإيجابي في القصة يخدم في فصل وصية المحبة عن كُل العلاقات السابق ذكرها مع الشخص المحتاج لمساعدة. تتضمن القصة نقداً لليهودية الرسمية(قا يو ٤: ١- ٤٥) مِنَ خلال السياق بوجود الكاهن واللاوي (قا؛ يو ١: ١٩). هَذَا إضافة إلى أنها لا تلفت الانتباه إلى أية سمة مميزة للسامري.

(ج) وصف السامري الممتن في لو ١٧: ١١- ١٩ كـ"أجنبي" يُمكن

ان يكون مقصوداً في نفسه على نحو غير انفعالي: "أَلَمْ يُوجَدْ مَنْ يَرْجِعُ لِيُعْطِيَ مَجْداً لِلهِ غَيْرُ هَذَا الْغَرِيبِ الْجِنْسِ؟" (١٧: ١٨). إذ أن السامريين كثيراً ما يصفون أنفسهم، مِنَ حين لآخر، كأمة مستقلة. كما تُشير المجادلات اليهودية إلى أمة سامرية مستقلة بالتأكيد على أصلهم غير الإسْرَائِيلِي المزعوم. الخلفية الأخرى المحتملة بدعوة السامريين كشعب أجنبي مُشار إليها في تث ٣٢: ٢١ في المجادلات الانفعالية لمعاداة السامرية (قا سي ٥٠: ٢٥- ٢٦).

إن المغزى مِنَ لو ١٧: ١١- ١٩ يمكن مقارنته ليس فقط بـ ١٠: ٣٠- ٣٧ بل أيضاً مع مت ٨: ٥- ١٣ (مواز لـ لو ٧: ١- ١٠)، حيث نرى وثنياً يجلب الخزي على إسْرَائِيلِ بإيمانه. في مثل هَذَا النص، نرى الأسلوب الذي تميزت به الإرسالية فيما بعد (قا؛ أع ٨: ١٠- ١١) بما في ذلك تاريخ ما قبل فصح يَسُوعَ الذي تضمن حالات نموذجية (قا يو ٤: ١- ٤٢).

٣. (أ) يحتوي أع ١: ٨ على وعد وَ إرسالية: "لَكِنَّكُمْ سَتَنَالُونَ قُوَّةً مَتَى حَلَّ الرُّوحُ الْقُدُسُ عَلَيْكُمْ وَتَكُونُونَ لِي شُهُوداً فِي أُورُشَلِيمَ وَفِي كُلِّ الْيَهُودِيَّةِ وَالسَّامِرَةِ وَإِلَى أَقْصَى الأَرْضِ"في الحقيقة أن "السامرة" في ١: ٨ اربط بـ "اليهودية" بدون تكرار لحرف الجر، والمقولة في الأصل اليوناني تجعل العبارة "وَفِي كُلِّ الْيَهُودِيَّةِ وَالسَّامِرَةِ"[كما في الترجمات العربية] تبدو بمفهوم وَاحِدٌ وليس تعييناً زمنياً لمرحلتين متتاليتين في تاريخ الإرسالية. هَذَا يتوافق مع تعيين وكيل روماني وَاحِدٌ ليرأس الإدارة المشتركة لكل مِنَ اليهودية والسامرة مِنَ سنة ٦م. فصاعداً.

(ب) يتضمن أع ٩: ٣١ وصفاً لتجديد شاول وبداية تبشيره بالجملة التالية: "وَأَمَّا الْكَنَائِسُ فِي جَمِيعِ الْيَهُودِيَّةِ وَالْجَلِيلِ وَالسَّامِرَةِ فَكَانَ لَهَا سَلاَمٌ وَكَانَتْ تُبْنَى وَتَسِيرُ فِي خَوْفِ الرَّبِّ وَبِتَعْزِيَةِ الرُّوحِ الْقُدُسِ كَانَتْ تَتَكَاثَرُ". فذكر الجليل بين اليهودية والسامرة لا يتعارض مع التفسير أعلاه لـ ١: ٨ وَ ٨: ١ فمن المحتمل أن تكون الجليل قد تضمنت في فكرة اليهودية، الذي يتوافق مع التمركز الديني للجليل حول أُورُشَلِيمَ. فمن وجهة نظر جغرافية، العبارة في ٨: ١ ذات ثلاثة أجزاء: أُورُشَلِيمَ، وأرض إسْرَائِيلِ، وأخيراً العالم أجمع كمجال لشهادة الرسل.

(ج) لكي نفهم وصف نجاح إرسالية فيلبس في السامرة (أع ٨: ٤- ٢٥)، يجب أن ندرك السمة الجغرافية. فهناك احتمالات منطقية للإجابة على السؤال الذي يلي هَذَا مباشرة: "إلى أي "مدينة في السامرة" ذَهَب فيلبس؟ فإما أن تكون سيباستي العاصمة السابقة، أو نابوليس، أو سوخار (قا يو ٤: ٥، حيث يرد اسم المدينة الأخيرة). وتفترض الإشارة إلى سيمون الساحر أنها مدينة رومانية في السامرة، بل في وسط المقاطعة، لأن فيلبس كان قد ذَهَب إلى مكان حيث سيطرت عليه قوة سيمون الدينية (قا أع ٨: ١٠).

٤. (أ) يعتبر يو ٤: ١- ٤٢ إحدى الإشارات البارزة إلى السامريين في ع. ج.فسوخار (٤: ٥) كانت "بِقُرْبِ الضَّيْعَةِ الَّتِي وَهَبَهَا يَعْقُوبُ لِيُوسُفَ ابْنِهِ" (قا تك ٤٨: ٢٢). وقد حُدّد بها مكان بئر أو نبع (يو ٤: ٦، ١١- ١٢) لم يرد له ذكر في ع. ق. إن التقليد الوحيد حول بئر ارتبط باسم يعقوب يرد اسمه في تك ٢٩: ٢- ١٠، حيث يُطلق على المكان حاران. بيد أن الهاجاداة اليهودية (تعليق على فقرات ع. ق القانونية الثانية) شدد هَذَا التقليد على صورة نبع أعجوبي وَاحِدٌ قد "رافق" كُلّ الأباء وموسى في ترحالهم (قا اكو ١٠: ٤). لقد قاد التركيز السامري على التقاليد الأبائية الأكثر تنوعاً على شكيم وبيئتها (قا يو ٤: ٢٠) منطقياً إلى التقليد المحلي لبئر يعقوب.

إن دهشة المرأة وتعليق يوحنا التوضيحي (يو ٤: ٩) يُحيل إلى طلب يَسُوعَ للماء، الذي يُشير إلى نوع مِنَ المشاركة في وجبة طعام. لقد كان هَذَا التصرف مميزاً عن المفهوم الفريسي، الذي كان يعتبر أن أي أوعية سامرية نجسة ولا يمكن لأي يهودي أن يستخدمها. ولم يكن الْمَاءِ الحي (٤: ١٠- ١٥) له علاقة رمزية مُسبقة بقبول الروح القدس (قا ٧: ٣٧- ٣٩)، بل إنه إشارة إلى العمل المستمر لكلام يَسُوعَ (قا ٦: ٦٣). التلميح إلى حَيَاةُ المرأة السامرية أثناء المحادثة (٤: ١٦- ١٩) يُركز الاهتمام على عطية يَسُوعَ الخاصة للرؤية داخل الشخص (قا؛ ٢: ٢٥) ويثير اعترافاً مطابقاً عن كونه نبيا (قا ١: ٤٩؛ ٤: ١٩).

لقد كان الولاء لجبل جرزيم كمكان العبادة الشرعي الوحيد النقطة المميزة للمذْهَب السامري. الطريقة التي تقدمه بها المرأة السامرية (يو ٤: ٢٠) تعبير ممتاز مِنَ جانب وجهة النظر السامرية: التي تكشف عن الممارسة الإسْرَائِيلِية القديمة التي حلت محلها واكتفت بالمطالبة بالاكتفاء بأورشليم. فبحسب التقليد السامري نجد سلسلة طويلة مِنَ الرموز التوراتية تمتد مِنَ آدم وحتى يوسف تميز جيرزيم كمكان مقدس. موقف يَسُوعَ مِنَ أيهما المركز التعبدي الصَّحِيحَ (٤: ٢١- ٢٤) يعرض خطوطا مختلفة مِنَ الفكر. فالإعْلاَنات المستقبلية جوهرياً ٤: ٢١و ٢٣- ٢٤ تقرب مسألة المكان عن طريق التأكيد على الروح والحق اللذين بهما سيُعبد الله. وفي ٤: ٢٢، على أية حال، يتكلم يَسُوعَ عن الخلاص فيتبنى بشكل واضح وجهة النظر اليهودية ومن ثم فهو يدين وجهة النظر السامرية.

لقد كان تعليق يَسُوعَ "الْخَلاَصَ هُوَ مِنَ الْيَهُودِ" (يو ٤: ٢٢) يتوافق مع سياق الأصحاح (قا؛ ٤: ٩و ٤٢) ومع الإنْجِيلِ كله (قا؛ ١: ١١؛ ٤: ٤٣- ٤٤؛ ١٢: ٣٧- ٤١). فيَسُوعَ يهودي، ومن سبط يَهُوذَا ، هذه هي الحقيقة التي تعطي صراعه مع اليهود حدته الشديدة. ورغم ذلك نجد يوحنا يهتم بشكل واضح بالروح القدس كالقوة الحاسمة للعصر الجديد الذي افتتحه يَسُوعَ (قا؛ ١: ٣٢- ٣٣؛ ٣: ٣- ٨؛ ٦: ٦٣؛ ٢٠: ٢٢).

نجد في يو ٤: ٢٢ اللوم "أَنْتُمْ تَسْجُدُونَ لِمَا لَسْتُمْ تَعْلَمُونَ" يعيد إلى الأذهان ما جاء في أع ١٧: ٢٣ وهو ما يناسب تماماً الميل إلى وضع اليهود مع السامريين على نفس المستوى كالأمم مِنَ الناحية الدينية. وقد قيل هَذَا بالتحديد، خاصة في القرن الأول الميلادي، وبشكل خاص في ضوء الطلب السامري إلى أنطيوخوس أبيفانس بتكريس هَيْكَلَهم على جبل جرزيم للإله زيوس. لقد فهم المكابيون والحسيديم، بالطبع، هذه المناورات السياسية مِنَ قبل السامريين كهروب مِنَ يهوه إلى الديانة اليونانية.

إن شهادة المرأة السامرية بمجيء المسيا (يو ٤: ٢٥) مرتبطة بالتوقع اليهودي للخلاص، وهو ما صادق عليه يَسُوعَ في ٤: ٢٢. تفتقر النصوص السامرية إلى فكرة المسيا. وكانت آذانهم مقفلة ربما بسبب ارتباطها بشكل وثيق بالملك الدَاوُدِي المثالي.

لربما يجب أن يُفهم انفتاح المرأة السامرية للمسيا، كنتيجة الانطباع الذي أخذته بمعرفة يَسُوعَ النبوية (٤: ١٩). ويستمر هَذَا الخط في تلقيها لإعْلاَناته المسياوية (٤: ٢٩؛ قا ٤: ٢٦).

التعبير الحالي يو ٤: ٢٥- ٢٦ مِنَ المحتمل أنه لا يوفر قاعدة لتعبر كثيراً عن أن يَسُوعَ يُرى هنا كتحقيق للتوقع المسياني عند السامريين. ففي الحقيقة إن السامريين يتوقعون طاحيبهم Taheb (الشخص الآتي، المجدد، الذي كانت شخصيته أخروية) سوف يعلن الْحَقّ. لكننا لا نفهم هَذَا مِنَ سياق الحديث (بالمقارنة مع ٤: ٢٥) باعتبار إعْلاَن لكن باعتباره تحقيق للإرادة الإلهية في مجريات الأمور (قا؛ ٢إسد ٦: ٢٧- ٢٨)، وخصوصاً إحياء العبادة على جبل جرزيم. علاوة على ذلك، مازال تعيين موعد مجيء طاحيب Taheb موضع نقاش، مع ملاحظة أن بدايات علم الأخرويات السامري تكمن في غموض. لذا، يجب أن نفهم يو ٤: ٢٥ ث مِنَ خلال سياق الإنْجِيلِ الرابع كتعبير عن

كرستولوجي (لاهوت المَسِيح) الذي يُعطي الأهمية القصوى لعنصر الإعْلاَن والتَّعْلِيم كمهمة يَسُوعَ (ومثل؛ ١: ١٨؛ ٦: ٦٨؛ ١٨: ٣٧).

الاعتراف الأخير للسامريين في يو ٤: ٤٢ "إِنَّنَا لَسْنَا بَعْدُ بِسَبَبِ كلاَمِكِ نُؤْمِنُ لأَنَّنَا نَحْنُ قَدْ سَمِعْنَا وَنَعْلَمُ أَنَّ هَذَا هُوَ بِالْحَقِيقَةِ الْمَسِيحُ مُخَلِّصُ الْعَالَمِ" لا يمكن أن يُرى كتعبير علم اللاهوت السامري المُعاصر، فاللقب "مُخَلِّصُ الْعَالَمِ" مرادف للقب المسيا أو المَسِيح. فشمولية عمله كمخلص للعالم ترِدَ للمرة الأولى (قا ٤: ١٤). وربمَا يكون ثمة ارتباط موجود بين وجود اللاهوت الأزلي للمسيح الذي يتكلم عنه يوحنا والذي هُوَ مرتبط بشدة بمفهوم الله، وبين اختصاصه في ذات الوقت بشئون الكون (قا؛ ١: ١- ١٨).

(ب) في يو ٨: ٤٨، وضمن سياق جدال عنيف وضع اليهود يَسُوعَ أمام هَذَا السؤال: "أَلَسْنَا نَقُولُ حَسَناً إِنَّكَ سَامِرِيٌّ وَبِكَ شَيْطَانٌ؟" وإجابة يَسُوعَ أعطت جوابا واضحا على الشق الثَّاني مِنَ السؤال: "أَنَا لَيْسَ بِي شَيْطَانٌ لَكِنِّي أُكْرِمُ أَبِي وَأَنْتُمْ تُهِينُونَنِي" (٨: ٤٩). فكلا مِنَ السؤال وجواب يَسُوعَ فهما بشكل مختلف، فهما خطان مِنَ الفكر يمكن ملاحظتهما: (i) بالنسبة لأغلب المفسرين (التفسير الأرجح) يعتبر أن نصفي السؤال في ٨: ٤٨ متصلان معاً اتصالاً مادياً أو ربما يحملان نفس المعنى، بيد أن الجواب في ٨: ٤٩ يعكس حقيقة أن السامرة كانت تُعتبر أرضاً ممسوسة بشَيْطَانَ، (ii) كما يؤكد علماء آخرين وجود هَذَا الاختلاف بين نصفي السؤال في ٨: ٤٨ ورفض يَسُوعَ الإتهام بأنه سامري ٨: ٤٩.

٤٩٢٠ (*sarkikos*، جسدي، يعود مجال الجسد) ← ٤٩٢٢.

٤٩٢١ (*sarkinos*، لحمي، تكوين مِنَ اللحم) ←٤٩٢٢.

٤٩٢٢ σάρξ، σάρξ (*sarx*)، لحم (٤٩٢٢)؛ σάρκινος، (*sarkinos*)، لحمي، تكوين مِنَ اللحم (٤٩٢١)؛ σαρκικός، (*sarkikos*)، جسدي، يعود مجال الجسد، وراء أسلوب الجسد (٤٩٢٠)؛ κρέας، (*kreas*)، لحم (٣٢٠٠).

ث ي الْكَلِمَةَ *sarx* (في كتابات هوميروس ترد بشكل دائم، تقريباً، في الجمع) وتعني لحم إنسان باعتبارة شيئاً متميزاً عن العظام والعصب..إلخ. وهي عند هي هيسيود تدل على لحم الحيوان أيضاً، بيد أنه تطور وتوسع (وكذلك في المفرد) لتشمل لحم الأسماك والحيوانات الصغيرة، بالإضافة إلى الفواكه . يشتمل الجسم *soma* على العظام، والدم، والأعصاب، واللحم، والجلد. وتدل الْكَلِمَةَ *sarx* مِنَ حين لآخر على كامل الجسم المادي.

والسمة المميزة لـ *sarx* هي الزوال. فعندما تزول الطاقة الحيوية (*psychē*، النفس)، وتموت الرغبة (*thymos*)، يختفي اللحم والعظام. على خلاف الإنسان والحيوانات، للآلهة ليس لها *sarx*، بل *nous* (عقل)، وَ *epistēmē* (بصيرة)، وَ *logos* (كلمة، عقل). ومن ثم فطبيعة الشخص خالدة وهي تتغاير على نحو متزايد مع اللحم/ الجسد الذي هُوَ عرضة للتلف. فجسدنا يموت ويُدفن أما كياننا فيظل حياً.

وطبقاً لأبيقور Epicurus، فإن الـ *hēdonē* (الرغبة) هي بداية وجذر كُلِّ ما هُوَ خير. فعندما يصرخ الجسد: " لا تجوع، لا تتجمد، لا تعطش"، فإن النفس تحترم رسالة التنكير هذه. نظرا لأن *dianoia* (الفهم) يعرف نهاية وحدود *sarx* فبالتأكيد لا يدعو أبيقور الناس إلى حَيَاةُ التنعم، بل على العكس، كان يدعوهم لحَيَاةُ التعفف والإعتدال التام. فالرغبة *hēdonē* ليست أساساً للسعادة في الحَيَاةُ الحاضرة فقط بل أيضاً للمستقبل.

لقد شوّه الأفلاطونيون هذه الأفكار وجعلوها مدعاة للسخرية بتصويرهم للأبيقوريين كمُفضلين الرغبات الشريرة. فبحسب رأيهم، فإن الشهوة ورغبات الجسم تُدنِّس النفس، وهي التي لها نصيب في الإلهي. وقد اضطر أبيقور لتبرئة نفسه مِنَ تهمة تأييده للشهوة، والرغبة الجسمانية، والزنا، والانفعال العصبي. وقد انتشر أثر هَذَا الهجوم ضد الأبيقوريين، على نحو واسع في الهلينية وإخترق بعمق في اليهودية.

ع ق المكافيء العبري الأكثر تكرارا للكلمة *sarx* هُوَ *bāśār* (مع أن *bāśār* أيضاً تُترجم بـ *kreas* لتدل غالباً على اللحم كمادة للغذاء)، فـ *sarx* لها معنى أوسع. فمن الممكن أن تدُلّ على البشرية (إش ٤٠: ٥- ٦).

١. (أ) تدُلُّ *bāśār* على اللحم كغذاء للناس (ومثال على ذلك: تك ٤١: ٤؛ عد ١١: ٣٣؛ اصم ٢: ١٣، ١٥). وقد كان اللحم والنبيذ غذاء الأوقات الطيبة (دا ١٠: ٣).

(ب) على نفس النسق، تدل *bāśār* على اللحم الإنساني. فعندما أخذ الله أحد أضلاع الإنسان الأول أغلق مكانه باللحم (تك ٢: ٢١). وقد صار دانيال وأصحابه، بالرغم مِنَ وجباتهم القليلة، (حرفياً) "أَسْمَنَ لَحْماً" ومن ثمّ في حالة جسمانية طيبة (دا ١: ١٥). وفي حز ٣٧: ٦، ٨ إشارات تحوي الأعصاب، واللحم، والجلد، والروح معاً، وفي أي ١٠: ١١ كَسَوْتَنِي جِلْداً وَلَحْماً فَنَسَجْتَنِي بِعِظَامٍ وَعَصَبٍ. وبمعنى معيّن، يُدعى القضيب الذكري لحم عُريان ("عُري أبدانهم" ت. ي) خر ٢٨: ٤٢ أو لَحْمِ غُرْلَةِ (تك ١٧: ١١- ٢٥؛ لا ١٢: ٣).

(ج) ويمكن أن تدل *bāśār* على الجسم الإنساني في مجموعه أيضاً، كما أن الجزء منه يُحدد ليدل على الكل. وعندما ألقي سُبات على الناس وسُمعت كلمة يهوه اقْشَعَرَّ شَعْرُ الْجَسَمِ (أي ٤: ١٥). على أيةِ حال، لا يدُلُّ إن اللحمُ علي الجسم فقط بل علي كُلِّ الشخص: "يَا اللهُ إِلَهِي أَنْتَ. إِلَيْكَ أُبَكِّرُ. عَطِشَتْ إِلَيْكَ نَفْسِي يَشْتَاقُ إِلَيْكَ جَسَدِي [لحمي]" (مز ٦٣: ١) إن الجسد/ اللحم هنا يدل على الشخص نفسه. وما ورد في أي ١٩: ٢٥- ٢٦ له تفسير محتمل وهو أن أيوب كان يسعى للحصول على تفسير لما يحدث بعد الْمَوْتِ وهو بعد موجود في الجسد الطبيعي.

(د) لا تبقى النفس وحيدة على أية حال. فالقريب هُوَ "عَظْمِي وَلَحْمِي" (تك ٢٩: ١٤). كما يعترف إخوة يوسف بأنه "لَحْمُنَا" (٣٧: ٢٧). وبشكل أكثر شمولاً فإن كُلّ جسد تعني كُلّ البشر (راجع أي ٣٤: ١٥ أو كُلّ شخص ٦٦: ٢٣). وأخيراً؛ يمكن أن يتضمن التعبير كُلّ مِنَ العالم الإنساني والحيواني كما في تك ٦: ١٧- ١٩؛ ٩: ١١- ١٢.

(هـ) إن التخلي عن الاختلافات الأنثروبولوجية بين ع. ق وث ي واضح. ففي ع. ق يدل الجسد على الإنسان ككل،، وطبقاً للمفهوم اليوناني، فالإنسان لديه جسد ولكنه ليس جسد.

نفس التمييز يُظهر نفسه في فهم الزوال. ففي ع. ق يدل الجسد على شخص زائل، وهو الذي يعاني مِنَ المرض، والموتِ، والخوف..إلخ. فهكذا يقول إش ٤٠: ٦- ٧ :"كُلُّ جَسَدٍ عُشْبٌ وَكُلُّ جَمَالِهِ كَزَهْرِ الْحَقْلِ. يَبِسَ الْعُشْبُ ذَبُلَ الزَّهْرُ لأَنَّ نَفْخَةَ الرَّبِّ هَبَّتْ عَلَيْهِ. حَقّاً الشَّعْبُ عُشْبٌ!". وحشود سنحاريب الآشوري المدعو "ذِرَاعُ بَشَرٍ" تبقى ضئيلة مقارنة بالله (٢ أخ ٣٢: ٨). والله فهو"فَرَؤُوفٌ يَغْفِرُ الإِثْمَ وَلاَ يُهْلِكُ وَكَثِيراً مَا رَدَّ غَضَبَهُ وَلَمْ يُشْعِلْ كُلَّ سَخَطِهِ. ذَكَرَ أَنَّهُمْ بَشَرٌ. رِيحٌ تَذْهَبُ وَلاَ تَعُودُ"، ومن ثم فهو يغفر لهم ذنبهم (مز ٧٨: ٣٨- ٣٩). كما أنه لا ينبغي على الإنسان أن يعتمد على الجسد لقوته بل "يَتَّكِلُ عَلَى الرَّبِّ" (إر ١٧: ٥).

٢. الْكَلِمَةَ *šeʾēr* (كلمة عبرية أخرى ترجمت إلى *sarx* في سب) تعني لحم يؤكل (خر ٢: ١٠؛ مز ٧٨: ٢٠، ٢٧)، ولحم إنساني (إر ٥١: ٣٥؛ مي ٣: ٢- ٣)، أو قريب مِنَ جهة الدم (لا ١٨: ٦؛ ٢٠: ١٩؛ ٢٥: ٤٩؛ عد ٢٧: ١١).

٣. لقد ربطت اليهودية، بمختلف أشكالها، بشدة بين الشهوانية والخطية، لكن بدون تحديد الجسد كالسبب الفعلي للخطية. وفي إشارة لإغلانِات ع. ق التي تصف الإعتماد على الجسد بأنه ليس فقط كحماقة، بل أيضاً كخطية (إش ٣١: ٣). "الإنسان" بشر، وللجهاد بعدما تأصل الشر في الإنسان (تك ٨: ٢١).

(أ) بعض تَعَالِيمِ قمران حول الشر المتأصل في الإنسان تتوافق مع ع. ق بكامله (قا؛ مز ٥١: ٥). بيد أنه في مكان آخَرَ في كتاباتهم ينظرون إلى البشر باعتبارهم منتمين لمجتمع الشر لأَنَّهُمْ ليسوا سوى جسد. كما أن الجسد ليس نظيراً، على أية حال، للروح. إذ أن روح القداسة دائماً ما يذكر بالمباينة مع روح الشر ومع الجسد، ولا يستطيع أن يقف ضد الجسد سوى الله وبره الذي يبرر.

(ب) في استخدام الرابيين لهذه الْكَلِمَةَ نجد خاصيتين واضحتين للبعد عن المعنى الموجود في ع. ق، فالبشرية في فنائها يُطلق عليها "لحم ودم". والأكثر أهمية مِنَ ذلك هُوَ الاستخدام المألوف في ع. ق لكلمة *bāsār* بدلاً مِنَ *gûp*. بلا شك؛ فإن خلف هذه المواقف مفهوما أنثربولوجيا جديدا عن الجسد الذي يعتبر كوعاء يمكن أن يُضبط بروح مختلفة. وبهذه الطريقة لم يُقلل مِنَ قيمة الجسد، لأنه في دينونة الله النهائية ستُجلب النفس وتحلّ في الجسد، ويدان الاثنان معاً. بيد أن الجسد لا يُشير إلى الإنسان ككل. وهنا نرى تأثير الهلينية الشرقية.

(ج) تنفرد اليهودية الهلينية بتعديلين مميزين أُجريا في سب مقارنة بالنص الماسوري. ففي حز ١٠: ١٢ لا نجد كلاماً عن جسد للكاروبيم، وفي عد ١٦: ٢٢؛ ٢٧: ١٦ تُترجم العبارة العبرية " إِلهَ لأَرْوَاحِ كُلِّ جسد " إلى " إله لِلأرواح وكلِ الجسد". وفي مكان آخَرَ، نجد تقييم الجسد مختلف جداً أيضاً، فطبقاً لـ ١أخن ١٧: ٦ (النص اليوناني) هاديس هي المكان الذي لا يذْهَب إليه جسد، وطبقاً لـحَيَاةُ آدم وحواء ٤٣: ٤؛ و٢ إسد ٧: ٧٨، ١٠٠ تفصل النفس ذاتها عن الجسد في المَوْتِ. لكن في كتاب رؤ إيليّا ٥: ٣٢ (ربما يرجع تاريخه إلى القرن الثاني أو الثالث الميلادي) يُطرح الجسد الطبيعي ويُلبس جسداً روحياً.

(د) تتضمن أعمال فيلو ميلاً لتبني الاتجاه بالثنائية الكوزمولوجية (ثنائية الكون مِنَ حيث أنه يحتوي على الشر والخير). فليس لله لحم أو جسد، لأن الجسد بالنسبة للنفس البشرية هُوَ الحِمل أو التابوت، وللتحرر مِنَ الجسد يلزم سلوك طريق الزهد، إذ أنه فيما عدا ذلك يُعاق تسامي النفس. ويبقى الإحساس بالذنب ملازماً لوجود النفس في الجسد.

ع.ج كما في يهودية القرن الأول تفاوت تقييم كُتاب ع. ج المختلفين للجسد. ويمكن رؤية ذلك بشكل إحصائي: ٩١ مِنَ ١٤٧ مرة ترد *sarx* في كتابات بُولُسُ، وقبل كُلِّ شيء في رومية وغلاطية. والصفات *sarkikos* ترد ٧ مرات وَ *sarkinos* ترد ٤ مرات، أيضاً ترد بشكل أولي في رومية، وَ ١، ٢ كورنثوس، كما ترد *kreas* مرتين فقط في ع. ج بمعنى اللحم كمادة غذائية. ومن الملاحظ في نص NIV أنه تستخدم تعابير مختلفة لترجمة الْكَلِمَةَ ومثال على ذلك: "جسد" (٣٣مرة)، "طبيعة شريرة" (٢٣ مرة)، "جسم" (٢٠ مرة)، "إنسان" (٣ مرات)، "بشر" (٣ مرات)، و"رجل خاطيء" (٢٣ مرة). سنستخدم في هذه المقالة للجزء الأكبر منهم كلمة جسد.

١. يستخدم بُولُسُ الْكَلِمَةَ *sarx* كثيراً جداً حتى إنه لفهم أكثر الفقرات منها فإنه مِنَ الضروري مناقشتها.

(أ) كمجرد جسد سواء كان لـ: بشر، أو حيوانات، أو طيور، أو أسماك، *sarx* ترد فقط في ١كو ١٥: ٣٩. وتدل مِنَ حين لآخر على جسم الإنسان (كما في ٢كو ١٢: ٧، شَوْكَةٌ فِي الجسد، مِنَ المحتمل أنها تعني مرض؛ غل ٤: ١٣- ١٤، شَوْكَةٌ في الجسد، وربما تعني أيضاً مرض). بيد أن *sarx* يمكن أن تدل على الإنسانية عموماً أيضاً. فطبقاً لـ ٢كو ٧: ٥ "لَمْ يَكُنْ لِجَسَدِنَا (وهي هنا ترجمة حرفية، أي بقول آخَرَ: لنا) شَيْءٌ مِنَ الرَّاحَةِ بَلْ كُنَّا مُكْتَئِبِينَ فِي كُلِّ شَيْءٍ. مِنْ خَارِجٍ خُصُومَاتٌ. مِنْ دَاخِلٍ مَخَاوِفُ" (كان هَذَا حول استقرار كَنِيسَةِ كورنثوس). في الزواج يعاني الجسد مِنَ المشاكل (١كو ٧: ٢٨)، لأنه الآن هُوَ الزمن الأخير وتهديدات الاضطهاد (٧: ٢٩- ٣١). وعندما بدأ بُولُسُ بالتبشير يقول إنه لم يستشر لحماً ولا دماً (غل ١٦: ١)، وهو يعني بأنه لم يتشاور مع أي أناس آخرين. ومِنَ ثم فاللحم والدم لن يرثا مَلَكُوتَ الله (١كو ١٥: ٥٠)، فهذا يعني طبقاً لأنثربولوجيا ع. ق (أم ٥: ١١)، أن النفس يجب أن تختفي بالموت وَ جسد *soma* جديد يبرز للوجود (←*5393*).

(ب) تدل *sarx* أيضاً على العلاقات التي لها أهمية مؤقتة. مِنَ ثم؛ فبحسب الجسد، يَسُوعُ هُوَ ابْنُ دَاوُدَ (رو ١: ٣). لكن أن قيامته مِنَ بين الأَمْوَاتِ تعلن بنوته الإلهية بروح القداسة (١: ٤). وتعبير "إِسْرَائِيلَ حَسَبَ الْجَسَدِ" (حرفياً ١كو ١٠: ١٨) الأمة التي انحدرت مِنَ إِبْرَاهِيمَ (رو ٤: ١؛ قا؛ ١١: ١٤)، ومن ينحدر أقرباء بُولُسُ بحسب الجسد (٩: ٣)، ومن أحفاده يأتي المسيا (٩: ٥، ٨). وتعني *sarx* أيضاً إنسانية مشتركة (فليمون ١٦). إن استخدامات بُولُسُ "كُلّ جسد" للدلالة على "البشر" فقط هي تعبير أساسي في علم لاهوته: "لِكَيْ لاَ يَفْتَخِرَ كُلُّ ذِي جَسَدٍ [وهي هنا ترجمة حرفية طبقاً لـ ت.س& ف أو "بشر" طبقاً لـ ت.ي] أَمَامَهُ [أي أمام الله]" (١كو ١: ٢٩).

(ج) لا تستخدم *sarx* فقط للدلالة على القرابة الجسدية، بل يُمكن استخدامها أيضاً للدلالة، بوجه عام، على ما هُوَ بشري. لذا "حُكَمَاءُ حَسَبَ الْجَسَدِ" وهي حرفياً الحكماء طبقاً للمعايير الإنسانية (١كو ١: ٢٦؛ قا ٢: ٦ "بِحِكْمَةٍ لَيْسَتْ مِنْ هَذَا الدَّهْرِ"). وفي كلام بُولُسُ عن الأسلحة التي يستخدمها في كرازته يقول بأنها "لَيْسَتْ جَسَدِيَّةً، بَلْ قَادِرَةٌ بِاللهِ عَلَى هَدْمِ حُصُونٍ" (٢كو ١٠: ٣- ٤)، بالمقارنة مع أولئك الذين يعتمدون على وسائل بشرية تجعلهم مقبولين لدى الْكَنِيسَةِ (غل ٦: ١٢)، لكي بطرقهم البشرية يُمكن أن يتفاخروا بختان الْكَنِيسَةِ المَسِيحِية (٦: ١٣). أما بُولُسُ فقد كانت لديه كُلّ مقومات الافتخار سواء مِنَ جهة الحسب والنسب أو مِنَ جهة الختان، أو الغيرة للناموس، بيد أن تلك الأمور ستكون سعياً لإمتلاك الثقة بحسب الجسد، والتي هي ليست بحسب الله (فل ٣: ٣- ٤). لكن ما يهمه هُوَ بر الله في المَسِيحِ الذي يُقبل بالإيمان، ويحفظ مِنَ كُلّ عاقبة (٣: ٨- ١١).

(د) هَذَا يؤدي إلى استخدام العبارة *kata sarka*، حسب الجسد، فرغم أن بُولُسُ عاش كإنسان "في الجسد"، فهو لم يواصل جهاده مِنَ منطلق المعايير البشرية (٢كو ١٠: ٢- ٣؛ قا؛ ١: ١٧). على ما يبدو أن هَذَا المبدأ ينطبق حتى على الأمور "الدينية". فينظر إلى التفاخر بالرؤى على أنه حُمق كالتفاخر بالختان (١١: ١٨)، وحتى نظرتنا لِيَسُوعَ المَسِيحِ نفسه يجب أن تكون بعيون جديدة بدلاً مِنَ تلك التوقعات والقيم التي كانت موجودة قبل المَسِيحِية الأولى (٥: ١٦).

وبنفس الطريقة، لم يعد المَسِيحِيون في قبضة المعايير المتمركزة حول الذات ومبررة للذات في فلكها وفقاً لمعايير بشرية دنيوية. فهم يسلكون "لَيْسَ حَسَبَ الْجَسَدِ *(kata sarka)* بَلْ حَسَبَ الرُّوحِ *(kata pneuma)*" (رو ٨: ٤). لذا فالحَيَاةُ الْجَدِيدَةَ في الروح موازية، مِنَ حيث المبدأ، بالتنازل عن الجهود البشرية للتبرير الذاتي.

(هـ) الجسد، وبمعنى آخَرَ: وجود الشخص بعيداً عن الله، لَهُ مِنَ ثم دافع مُعارضٌ لله. هُوَ لا يسبب فقط الْخَطِيَّةِ ولكن يَتورّطُ فيها أيضاً. وفقاً لذلك، يُمْكِنُ أَنْ يَرْسمَ بُولُسُ دليل بالرذائل التي تتميّزُ كـ" أفعال الطبيعةِ الشرّيرةِ [*sarx*] " أو " رغبات الطبيعةِ الشرّيرةِ [*sarx*] " (غل. ٥ : ١٦، ١٩؛ قا؛ رو ١٣: ١٤). ، قبل كُلِّ شيء، بُولُسُ في غل ٥: ١٧ قادر على قول أن "لأَنَّ الْجَسَدَ[*sarx*] يَشْتَهِي ضِدَّ الرُّوحِ

وَالرُّوحُ ضِدَّ الْجَسَدِ، وَهَذَانِ يُقَاوِمُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ، حَتَّى تَفْعَلُونَ مَا لاَ تُرِيدُونَ ." الجسد، وبمعنى آخَرَ: وجود الشخص بعيداً عنِ الله، لَهُ مِنَ ثَمَ دافع مُعارِضٌ لله. هُوَ لا يسبب فقط الْخَطِيّة ولكن يَتورّط فيها أيضاً. وفقاً لذلك، يُمْكِنُ أَنْ يَرْسمَ بُولُسُ دليل بالرذائل التي تتميَّزُ كـ" أَفعال الطبيعةِ الشّرّيرةِ [sarx] " أو " رغبات الطبيعةِ الشّرّيرةِ [sarx] " (غل. ٥ : ١٦، ١٩؛ قا؛ رو ١٣: ١٤). ° قبل كُلِّ شيء، بُولُسُ في غل ٥: ١٧ قادر على قول أن "الأنَ الْجَسَدَ[sarx] يَشْتَهِي ضِدَّ الرُّوحِ وَالرُّوحُ ضِدَّ الْجَسَدِ، وَهَذَانِ يُقَاوِمُ أَحَدُهُمَا الآخَرَ، حَتَّى تَفْعَلُونَ مَا لاَ تُرِيدُونَ ." هَذَا لَيسَ جسد للمجادلة المضادة للأبيقورية، لكن الذات الإنسانيّة، طالما أنّه يَهب نفسه لأهدافِ معارضةِ لله.

هَذَا لَيسَ جسد للمجادلة المضادة للأبيقورية، لكن الذات الإنسانيّة، طالما أنّه يَهب نفسه لأهدافِ معارضةِ لله.

لذلك الناموس أيضاً ضعيفُ عبر الجسد، لأنه يُمكنُ استخدامه مِنَ قبل الجسد كوسيلة ثقة بالنّفسِ ضدّ الله (رو٨: ٣). ؛ لذا، أرسلَ الله ابنه في شبهِ إنسان sarx)مقيدا بالخطية لكي يمكن في شبه الله هَذَا لكُلّ البشر أن يَقدم الْخَطِيّة إلى دينونة وهكذا يتممُ العدل. ولذلك، فإن الْمُؤْمِنِينَ مَوتى فيما يتعلق بالطموحاتِ والمناضلات التي تشكل الْحَيَاةُ بعَيدا عن الله. بهذا المعنى فإنهم لَمْ يَعُودوا في الجسد (٩: ٨)، لأنّهُمْ الآنَ يعيشون وفقاً لحَيَاةُ الله. إنهم يَرْغبونَ في إتمام ما هُوَ صالح، أي حَيَاةُ حقيقية. على أية حال، المشكلة هي أنّهم يُ لذلك الناموس أيضاً ضعيفُ عبر الجسد، لأنه يُمكنُ استخدامه مِنَ قبل الجسد كوسيلة ثقة بالنّفسِ ضدّ الله (رو٨: ٣). ؛ لذا، أرسلَ الله ابنه في شبهِ إنسان sarx)مقيدا بالخطية لكي يمكن في شبه الله هَذَا لكُلّ البشر أن يَقدم الْخَطِيّة إلى دينونة وهكذا يتممُ العدل. ولذلك، فإن الْمُؤْمِنِينَ مَوتى فيما يتعلق بالطموحاتِ والمناضلات التي تشكل الْحَيَاةُ بعَيدا عن الله. بهذا المعنى فإنهم لَمْ يَعُودوا في الجسد(٨: ٩)، لأنّهُمْ الآنَ يعيشون وفقاً لحَيَاةُ الله. إنهم يَرْغبونَ في إتمام ما هُوَ صالح، أي حَيَاةُ حقيقية. على أية حال، المشكلة هي أنّهم يُتممون بدلاً مِن ذلك الشرّ الذي لا يَرْغبونَه (وبمعنى آخَرَ: مَوْتٍ)، لأنّهُمْ لا يَسْمحونَ لله بأن يعتني بهم. يكتب بُولُسُ " أَشْكُرُ اللهَ بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ رَبِّنَا! إِذاً أَنَا نَفْسِي بِذِهْنِي(nous) أَخْدِمُ نَامُوسَ اللهِ وَلَكِنْ بِالْجَسَدِ[sarx] نَامُوسَ الْخَطِيَّةِ. (٧: ٢٥ب). رغم أن بُولُسُ يتبنى طريقة حديث يونانية على نحو نموذجيفإن فَهمه مختلفٌ تماما. حتّى الـ nous، القوّة الفكرية للفهم العقلي، غير قادر على اكتِشاف ما هُوَ صالح، نظرا لأن المعنى الحقيقيّ للحَيَاةِ يَبْقى مخفيّ عنه بالخطية.

(هـ) مِنَ جانب، يُمْكِنُ أَنْ يَقُولَ بُولُسُ إنّ الْمُؤْمِنِينَ لَنْ يَعِيشوا في الجسد (رو ٧: ٥؛ ٨:٨-٩؛ غل. ٥: ٢٤). لكن على الجانب الآخر، كمؤمن، ما زال بُولُسُ يعيش في الجسد (٢كو١٠: ٣ ؛ غل ٢ :٢٠؛ فل ١: ٢٢-٢٤). يُحل التناقضَ في ١: ٢٢-٢٤. أن تكون في الجسد فهذا يعني لبُولُسُ شَيئا قُهر جداً حتى إنه بالنسبة لَهُ لا يوجد فرق سواء كان يَعِيش أو يَمُوتُ. الْحَيَاةُ هي أَنْ تَوجدَ في ولأجل الْمَسِيحِ. حتى الْمَوْتِ كرحيل ووجود مَع الْمَسِيحِ أفضل بكثيرُ. لكن لأجل مستَقبل مملكةِ الله فمن الأكثر أهميّةً لَهُ أَنْ يَبْقَى في الجسد.

في التركيب " جسم الخطايا " يَبْدو كو أنه يظهر تأثيرا هيلينيا ، sarx هنا المادّةُ التي يتألف منها الجسمُ (sma) (كو ١: ٢٢؛ ٢: ١١). لِذلك " غلف sarx " في ٢: ١٣ تعني الوقت السابق للتّأجيل في معموديةِ جسم الْخَطِيّة (٢: ١١). sarx لَيس الأمور المتعلقة بالجسد لكن فَهْم الذاتَ كجسد. يظهر معناه في ٢: ١٨. "ذهنه الجسدي" ("ذهن غير روحاني") منشغل بالسلطاتِ الملائكيةِ التي يظهر الجنس البشري كـ sarx في الخضوع إليها. لكن الْمُؤْمِنِينَ يَتمسكون بالرأس (٢: ١٩)،التي مَنَ الإمتلاءَ يَسْكنُ فيها كُلّ ملء اللاهوت جسدياً (٢: ٩). هكذا فإنهفي التركيب " جسم الخطايا " يَبْدو كو أنه يظهر تأثيرا هيلينيا ، sarx هنا المادّةُ التي يتألف منها الجسمُ (sma) (كو ١: ٢٢؛ ٢: ١١). لِذلك "

غلف sarx " في ٢: ١٣ تعني الوقت السابق للتّأجيل في معموديةِ جسم الْخَطِيّة (٢: ١١). sarx لَيس الأمور المتعلقة بالجسد لكن فَهْم الذاتَ كجسد. يظهر معناه في ٢: ١٨. "ذهنه الجسدي" ("ذهن غير روحاني") منشغل بالسلطاتِ الملائكيةِ التي يظهر الجنس البشري كـ sarx في الخضوع إليها. لكن الْمُؤْمِنِينَ يَتمسكون بالرأس (٢: ١٩)،التي مَنَ الإمتلاءَ يَسْكنُ فيها كُلّ ملء اللاهوت جسدياً (٢: ٩). هكذا فإنهم، بالعيش في الجسد، هم لَيسوا في خضوع لهذه السلطاتِ، لكن في الجسد يَشتركونَ بالفعل في حَيَاةُ الْمَسِيحِ (١: ٢٤).

يُتابعُ أف فكرةِ متعلقة. الجسد في رغباتِه مفتوحُ إلى سلطاتِ وتأثيراتِ هَذَا العالم، التي في حد ذاتها لَيست لحماً ودمَ (٢:٢-٣؛ ٦: ١٢). في ٢: ١١-١٢ sarx يَظْهرُ كشيء زائل. حائط التّقسيم الذي يوَجدَ بين الختان في الجسد والغرلة في الجسد كسره الْمَسِيحِ بموتِه في الجسد، هكذا مُبطلا نَامُوسَ الوصايا والطقوس.

يعني الجسد في ١تي ٣: ١٦ (مِنَ المحتمل صيغة عقيدية مبكرة) حَيَاةُ طبيعية إنسانية: يَسُوعَ " ظَهرَ في الجسد." يعني الجسد في ١تي ٣: ١٦ (مِنَ المحتمل صيغة عقيدية مبكرة) حَيَاةُ طبيعية إنسانية: يَسُوعَ " ظَهرَ في الجسد." يُتابعُ أف فكرةِ متعلقة. الجسد في رغباتِه مفتوحُ إلى سلطاتِ وتأثيراتِ هَذَا العالم، التي في حد ذاتها لَيست لحماً ودمَ (٢:٢-٣؛ ٦: ١٢). في ٢: ١١-١٢ sarx يَظْهرُ كشيء زائل. حائط التقسيم الذي يوَجدَ بين الختان في الجسد والغرلة في الجسد كسره الْمَسِيحِ بموتِه في الجسد، هكذا مُبطلا نَامُوسَ الوصايا والطقوس.

إن الاستعمالات الغير بُولُسية لـ sarx -كما قد يتوقع- مختلفة تماما. يأتي مت١٦: ١٧من تراث ع.ق، حيث جسد ودم،أي البشر، يتناقضان مع الله. نفس العوائق سليمة لـ أع ٢: ٣١(قا؛ مز ١٦: ١٠). لم يُترك الْمَسِيحِ في الهاوية ولم ير جسده فسادا، لأن "جسد" ، كونه موازيا للمسيح، يرمز للشخص كله. في لو ٢٤: ٣٩ يعلن يَسُوعَ القائم أنه ليس روحا لأن له جسد وعظام. القول في مر ١٤: ٣٨ بأن"الرُّوحُ فَنَشِيطٌ وَأَمَّا الْجَسَدُ sarx فَضَعِيفٌ" لا يمثل اقتباسا مِنَ ع.ق لكن مِنَ المحتمل أنه ألهم بـ عد ٢٧: ١٦؛ إش ٣١: ٣. يوجد في ٢بط ٢: ١٠(قا؛ أيضاً يه ٧) الفكر الأكثر عبرية بأنه لا يجب على الشخص أن يتوق إلى اللحم؛ لأن مثل هَذَا التوق يجلب نجاسة.

بنفس الطريقة يتحدث١بط ٢: ١١عن الرغبات الجسدية (sarkikos) التي تشن حربا ضد الروح. عانى الْمَسِيحِ في جسده. أولئك الذين يعانون في الجسد في نفس الروح كالْمَسِيحِ هم فقط أحرار مِنَ الْخَطِيّة (٤: ١-٣) ويهربون مِنَ فساد الجسد (٤: ٤-٥). في الحقيقة ذاق الْمَسِيحِ الْمَوْتِ في الجسد لكنه كان حيا في الروح (٣:١٨). يعلن تفسير لـ ٤: ٦ أن الإنْجِيلِ كُرز به للموتى حتى يمكنهم، مثل كُلّ البشر في الجسد، أن ينالواَ عقوبتهم. في حالتهم هذه، نظرا لأنّهُمْ موتى بالفعل، فإن هَذَا قد حدث. لكن وراء هَذَا يوجد القصد بأنهم قد يعيشون وفقا لمشيئة الله في الروح. ومن هنا فالمعمودية أيضاً تنفع ليس لتطهير الجسد بل لتطهير الروح في ضمير صالح (٣: ٢١).

تقترح تفسيرات بديلة لـ ١بط ٤: ٦أنه يشير إلى إعلانِ الإنْجِيلِ مِنَ قبل الْمَسِيحِ قبل التجسد للشعب في أزمنة ع. ق، الذي قَد يكون أيضاً مرتبطا بـ٣: ٢٠. أو ربما يشير ببساطة إلى أولئك الذين في الزمان الحاضر الذين تسلموا الإنْجِيلِ وبعد ذلك ماتوا. إذاً يمكن للآية أن تعني أنهم، رغم مشاركتهم في المصير العام للجنس البشري الشرير، مع ذلك يعيشون الآن في الروح.

يستخدم عب sarx كما افترضتها الطبيعة البشرية للمسيح. انخفض الْمَسِيحِ لِفترة عن الملائكة ولذلك اشترك في الجسد والدم (٢: ١٤). هذه كانت" أَيَّامِ جَسَدِهِ"(حرفيا،٥: ٧). لقد صنع لنا مِنَ خلال جسده طريقا إلى المقدس السماوي؛ عالم الجسد هُوَ الذي يفصلنا عنه، وبالموت

تجاوزه الْمَسِيحِ (١٠: ٢٠). إنه يطهر الضمير وليس فقط الجسد، كما كانت تقدمات الكباش والثيران (٩: ١٣- ١٤). ومن ثم فإن الـ"فرائض خارجية"(حرفياً"فرائض جسدية" ٩: ١٠) هي قوانين لمجرد تطهير الجسد.

sarkinos (عب٧: ١٦) تشير إلى النسل الجسدي للكهنوت اللاوي في تباين مع كهنوت ملكي صادق والْمَسِيحِ.

sarx mia (مت١٩: ٥ب) تحمل مغزى خاصا كترجمة الْكَلِمَةَ العبرية bāśār 'ehād (جسد وَاحِدٌ) لـ تك٢: ٢٤.يخلق اتحاد المرأة والرجل علاقة جديدة. لا تعني (جسد وَاحِدٌ) في المقام الأول العلاقة الحميمية رغم أنها تتضمنها. إنها تشير على نحو أولي إلى حالة كيان الوجود الوَاحِدٌ، شركة كاملة للرجل والمراة لا ينكن كسرها بدون ضرر للشريكين المتواجدين فيها، شركة يجب أن يناضل تجاهها الزوج والزوجة. هَذَا هُوَ معنى الزواج الممنوح مِنَ قبل الله (١٩: ٦).

(ب) يبدو يو في كثير مِنَ النواحي أنه يقترب مِنَ ع. ق فإنه يتكلم عن كُلّ الجسد بمعنى ع. ق (يو١٧: ٢). يتوافق إعلان أن الناس لا يجب أن يحكموا على يَسُوعَ وفقا للجسد (٨: ١٥؛ قا؛ "حسب الظاهر" في ٧: ٢٤) مع مت ١٦: ١٧. يجب على الشخص أن يحكم عليه ليس مِنَ قبل أوضاعه البشرية لكن برسالته، الأن ذلك المولود مِنَ الجسد هُوَ جسد، والمولود مِنَ الروح هُوَ روح (٣: ٦). ذلك المولود مِنَ الجسد يأتي مِنَ ذاته أو مِنَ العالم، لكن ذلك المولود مِنَ الروح هُوَ بشرية جديدة تماما طالما أنه يأتي مِنَ الله (١: ١٣). ليس مِنَ المدهش إذاً أن الجسد لا ينفع شيئا؛ إنها الروح في الحقيقة التي تعطي الْحَيَاةُ (٦: ٦٣). لا يمكن أن ندرك يَسُوعَ على مستوى بشري ليس إلا، لكن يمكننا عمل هَذَا بتقبل كلامه، الذي هُوَ روح وحَيَاةُ.

يوجد حقيقة أخرى لـ يو تقف جنبا إلى جنب مع كُلّ هذا: الْكَلِمَةَ، الذي كان theos والذي كان في البدءمع الله، صار جسدا (١: ١٤). يكشف دخول الْكَلِمَةَ كجسد ضمن كُلّ الجسد مدى غرابة الجسد عن الْكَلِمَةَ وكذلك عن الْحَيَاةُ الحقيقية، التي لا توجد لديه. يجب فهم يو ٦: ٥١-٥٨ مقابل هذه الخلفية. أولئك الذين يأكلون جسد الموحى لايعترفون فقط بأن مجيء الْكَلِمَةَ يمكن أن يخلصهم؛ إنهم أيضاً أنه لا يوجد شيء في الجسد (أي العالم) يمكن أن يساعد. إنهم في تقبل الْكَلِمَةَ المتجسد في العالم لكنهم ليسوا مِنَ العالم.

في ١-٣ يو يفصل الاعتراف بأن يَسُوعَ يأتي في الجسد المؤمن مِنَ غير المؤمن (١يو٤: ٢؛ ٢يو٧). لم يعد أخصام يو يتمنون أن يربطوا الموحى بالجسد الذي رفضوه. رغم ذلك يؤكد يو تاريخية التجسد.

٣. نظرا لأن معنى sarx يتغير جذريا مِنَ سياق إلى سياق فإننا سنرسم هنا مختصرا موجزا لهذا المفهوم في الكتاب المقدس،(أ) تؤكد sarx في بعض السياقات، خاصة في ع.ق.، الخلق والضعف البشريين- أي الناس ككل معُرضين للسقوط وغير محصنين. يصف كتاب الكتاب المقدس على الأقل أربعة دروس مميزة مِنَ هذه البيانات الأساسية، (i) إنها تحذر ضد أي رجاء زائف وخيبة الأمل الناتجة بسبب وضع ثقة وقين غير مستحقين في مثل هؤلاء المخلوقات المعرضة للسقوط والضعيفة، (ii) إنها أيضاً تلفت الانتباه إلى مخلوقية الإنسان أمام الله والبعد عنه في اختلافه وسموه، (iii) يمثل ضعف الشخص الشديد في فقرة على الأقل حقلا لرأفة الله وأناته المقيدة (مز٧٨: ٣٨-٣٩). (iv) يُشجع المؤمن في أوقات الظلم والاضطهاد على عدم الخوف مِنَ عدو الجسد فقط.

(ب) تستخدم sarx في سياقات أخرى لتشير ببساطة إلى الجانب الجسمي لإنسان ولا تقدم تقييما لشخص ككل، (i) يرتبط هَذَا بالتجسد خاصة في الفكر اليوحني: "الْكَلِمَةَ صار جسدا" (يو١: ١٤). (ii) بالتشابه فإن الطبيعة الجسمانية لـ sarx لها مغزى إيجابي بمفهوم الطاعة الجسدية للمسيحي. يتداخل استخدام بُولُسَ هنا للجسد مع الستخدام الخاص بـ sōma، جسم (٢كو٤: ١٠). ما زال المؤمنون يعيشون "في" الجسد (en sarki) لكن ليس "حسب" الجسد (٢كو١٠: ٣).

(ج) لكي تقيم حقيقة أو ظاهرة "حسب الجسد" يعني أن تصل إلى حكم في ضوء اعتبارات بشرية، حارجية، أو طبيعية. إنه تقييم يترك الأبعاد الروحية خارج الحسابات.

(د) يظهر استخدام مختلف تماماً لـ sarx في الفقرات اللاهوتية الرئيسية لبُولُسَ، مثل رو٨: ٥-٨. النظرة الفكرية للجسد هنا عدائية لله. إنها النظرة المستشرقة تجاه الذات الخاطئة، تلك التي تتبع غاياتها في استقلال اكتفاء ذاتي عن الله. في نفس الوقت تميز sarx أيضاً على نحو معترف به الكائن البشري كخاطئ في رفض الشخص للناموس. علاوة على ذلك يحدد بُولُسَ في فقرتين على الأقل العلاقة الحميمة بين الجسد والدم (٨: ١٣؛ غلا ٦: ٨). الْمَوْتِ هنا هُوَ النتاج الحتمي الذي ينشأ عن طريقة جسدية للْحَيَاةُ.

٤٩٢٥ Σάρρα ،Σάρρα، (Sarra)، سارة (٤٩٢٥).

ع.ق هَذَا هُوَ الاسم الشخصي لزوجة إِبْرَاهِيمَ وأم اسْحَاقَ. يتغير اسمها في تك١٧: ١٥ مِنَ ساراي إلى سارة، وكل الإشارات التالية تتوافق مع هذا.يُفهم الاسم بشكل عام على أنه يعني أميرة، لكن قد يكون هناك ترابط مع الأصل العبري sard (يجاهد)، الأصل الذي يجري تحته الاسم إِسْرَائِيلِ.

تبرز سارة في تقاليد تك كالزوجة الجميلة الكاملة لكن تفتقر إلى حاكمة أجنبية (١٢: ١٠-٢٠؛ ٢٠: ١-١٨)، العدو اللدود لهاجر ونسلها (١٦: ١-١٤؛ ٢١: ٨-٢١)، وأم اسْحَاقَ (١٨: ١-١٥؛ ٢١: ١-٧). الثلاث قصص كلها هي جزء مِنَ معقد قصصي يتبع السبيل المتمعج لحد ما الذي اقترب به إتمام الوعد الذي في ١٢: ١-٣. بالنسبة لليهود التابعين لفترة أحدث كان ينبغي تقدير سارة، جنبا إلى جنب مع إِبْرَاهِيمَ ، كالصخرة التي حُفرت منها إِسْرَائِيلِ (إش٥١: ٢).

ع. ج تحتل سارة مكانة في مناقشتين هامتين لبُولُسَ. يمثل عُقر سارة في لاهوته المتعلق بالتبرير السياق الذي يُظهر فيه إيمان إِبْرَاهِيمَ المبرر (رو٤: ١٩). هَذَا بالإضافة إلى أن مفهوم اسْحَاقَ كوارث للوعد بالمقابلة مع إسماعيل يُستشهد به كدليل على السلطان الحر لقصد الله المختار (٩: ٩؛ قا؛ أيضاً مناقشة غلا٤: ٢١-٣١).

يتعامل كاتبا عب وابط مع سارة كنموذج للإيمان والخضوع. إن إيمانها هُوَ إيمان يقبل الغير منظور كحقيقي ولا يعتبر شيئاً مستحيلا (عب١١: ١١). يبني موقفها المطيع لزوجها في ١بط ٣: ٦ النموذج الذي يجب أن تتبعه الزوجات الْمَسِيحِيات.

انظر أيضاً Abraam، إِبْرَاهِيمَ (١١)؛ Hagar، هَاجَرُ (٢٩)؛ Isaak، اسْحَاقَ (٢٦٩٣).

٤٩٢٨ (Satanas، الخصم، الشَّيْطَانَ)، ← ١٣٣٣.

٤٩٣١ σβέννυμι ،σβέννυμι، (sbennymi)، يطفيء، ينطفيء، يخمد (٤٩٣١).

ث ي& ع. ق ١. تعني sbennymi في ث ي يخمد عن طريق الإغمار بالمياه، كمقابل لشيء ماء أيضاً يسكن أو يلطف. عندما تنطبق على السوائل فإنها تعني يجف، يتبخر. في المجهول تستخدم هذه الْكَلِمَةَ أحياناً لأناس يُصبحون منقرضين، بينما في الأدب الطبي تصف اختفاء الالتهاب.

٢. تحمل هذه الْكَلِمَةَ في سب معناها الحرفي العادي لـ يخمد، يطفئ

(مثل؛ لا٦: ٥-٦= سب ٦: ١٢-١٣؛ ٢صم١٤: ٧؛ ٢مل٢٢: ١٧؛ إش١: ٣١؛ ٣٤: ١٠؛ عا٥: ٦)، رغم أن الاستخدام الأستعاري يرد في نش٨: ٧ (إطفاء المحبة) و٤مك٣: ١٧ (إطفاء العاطفة).

ع. ج تستخدم *sbennymi* في ع. ج بمعنى حرفي (مت١٢: ٢٠؛ ٢٥:٨؛ مر٩: ٤٨؛ أف٦: ١٦؛ عب١١: ٣٤) وأيضاً بمعنى أستعاري (١تس٥: ١٩).يُحث الْمُؤْمِنِينَ في أف٦: ١٦ يحموا أنفسهم بترس خلف اعتناق كامل للإيمان حتى يمكنهم أن يقاوموا ويطفئوا الإعواءات الشريرة التي قد يزوي ويبدد الشخصية. الترس في هَذَا الدرع للإيمان هُوَ *scutum* الخشبي للرومان، الذي كان يحمي معظم الجسم. كان غطاؤه الجلدي المنقوع في الْمَاءِ يمنع ويطفئ السهام المغموسة في القار، التي كانت تستخدم كصواريخ نارية.

يحذر بُولُس في ١تس٥: ١٩ الْكَنِيسَةِ مِنَ إطفاء الروح، الذي يتميز حلوله بألسنة نارية (أع٢: ٣)، بالعيش بطريقة مناقضة لمشيئة الْمَسِيحِ. لا تنطبق هذه الآية بشكل خاص على إطفاء التكلم بالسنة لكن علَى رفض السماح بممارسة أي مِنَ مواهب الروح في إطار الجماعة، فكلها أعطت لبناء الْكَنِيسَةِ (قا؛ ١كو١٢: ٧؛ ١٤: ٢٦).

يُعد التعبير الذي في مت٢١: ١٩-٢٠ بأن المسيا لا يصيح، ولا يقصف قصبة مرضوضة، أو "يطفئ" فتيلة مدخنة اقتباسا مِنَ إش٤٢، الذي يرد في سياق تطبيق ترتيلة الخدمة الموجودة في ٤٢: ١-٤ ليَسُوعَ (مت١٢: ١٥-٢١). في رفض يَسُوعَ الجدال مع الْفَرِّيسِيِّينَ أو السماح لمسيانته أن تُؤكد على نحو صريح فإنهلا يتنازع أو يصيح، بل بالأحرى هدفه هوَ أن يرعى الإِيمَانِ الضعيف ورجاء الناس عبر إِعْلاَنِ وصول سلطانه العالمي.

يأتِي وصف العقوبة في مر٩: ٤٨ ("حَيْثُ دُودُهُمْ لاَ يَمُوتُ وَالنَّارُ لاَ تُطْفَأُ") مِنَ إش٦٦: ٢٤. يبدو أن هَذَا وصفا مبكرا للعقاب الأبدي (قا؛ أيضاً يهو١٦: ١٧؛ سي٧: ١٧). تُؤخذ الصورة مِنَ وادي هنوم (← *geenna*، جهنم، ١١٤٧)، حيث قُدمت الذبيحة البشرية أثناء الملكية (٢مل٢٣: ١٠؛ إر٧: ٣١؛ ٣٢: ٣٥). صارت هذه المنطقة فيما بعد مقلب نفايات أورُشَلِيمَ، وكانت تُحرق الجثث النجسة التي لا يمكن دفنها هناك.

مِنَ المحتمل أن ذكر الأبطال القدماء الذين بالإِيمَانِ "أطفأوا قوة النار" (عب١١: ٣٤) هُوَ إلماح لشدرخ، وميشخ، وعبدناغو، الذين نجوا مِنَ أتون النار بعد أن رفضوا السجود لتمثال نبوخذنصر الذَّهَبِي (دا٣). ربما يواجه قُراء هذه الرسالة أنفسهم محنة نارية قريبا.

انظر أيضاً *asbestos*، لا ينطفيء، الَّذِي لن أو لا يُمكن أن يُروى (٨١٢).

٤٩٣٣ (*sebazomai*، يُظهر وقار ديني، يتقي) ← ٤٩٣٦.

٤٩٣٤ (*sebasma*، معبود، غرض الوقار الديني، شيء مقدس، مكان مقدس) ← ٤٩٣٦.

٤٩٣٦ σέβω، σέβω، (*sebō*)، يتقي، ينكمش مِنَ الخوف، عبادة (٤٩٣٦)؛ σεβάζομαι، (*sebazomai*)، يُظهر وقار ديني، يتقي (٤٩٣٣)؛ σέβασμα، (*sebasma*)، معبود، غرض الوقار الديني، شيء مقدس، مكان مقدس (٤٩٣٤)؛ εὐσεβέω، (*eusebeō*)، يتقي ، يوقر (٢٣٥٥)؛ εὐσέβεια، (*eusebeia*)، تقوى، إخلاص، مخافة الله، دين (٢٣٥٤)؛ εὐσεβής، (*eusebēs*)، تقي، مؤمن، مستقيم (٢٣٥٦)؛ εὐσεβῶς، (*eusebōs*)، بالتقوى، تقي، بطريقة تقية (٢٣٥٧)؛ θεοσέβεια، (*theosebeia*)، تقوى الله، مخافة الله، إخلاص (٢٥٣٧)؛ θεοσεβής، (*theosebēs*)، المتقي الله، المؤمن، المستقيم (٢٥٣٨)؛ ἀσέβεια، (*asebeia*)، فجور، معصية، إلحاد (٨١٣)؛ ἀσεβής، (*asebēs*)، فاجر، أثيم، ملحد (٨١٥)؛ σεμνός، (*semnos*)، جليل، ذو وقار، شريف، موقر، مقدس (٤٩٤٨)؛ σεμνότης، (*semnotēs*)، وقار، كرامة، قداسة (٤٩٤٩).

ث ي& ع. ق ١. (أ) الجذر -*seb* في ث ي كان يعني في الأصل يخطو للوراء مِنَ شخص أو شيء ما، يبقى على مسافة. تطور مِنَ هَذَا المعنى المكاني الفكرة الأستعارية للذعر الناشئ عن العار، عبر العجب، لشيء يدنو مِنَ الخوف. يُثار هَذَا الموقف مِنَ قبل ذلك الذي يكون ساميا ومتسلطا أو بخطر الفشل. الْكَلِمَةَ *theosebeia* التي تنقل الفكرة المقيدة لموقف شخص تجاه آلهة، هي في الأساس نفس كلمة *eusebeia*. *sebasma* هي هدف لتوقير ديني، تمثال؛ في الجمع تعني غالباً العبادة.

تنقل الكلمات المشتقة مِنَ هَذَا مرارا وتكرارا فكرة الكريس، رغم أن هَذَا الاتجاه لا يستلزم - كما هُوَ الحال في الكتاب المقدس - طاعة مكرسة للإله الْوَاحِدِ الْمُتصور شخصيا. أولئك الجديرين بالاحترام هم فوق كُلِّ أفراد عائلة الشخص (بما في ذلك أسلاف الشخص)، الآلهة، والقوانين الْمُعينة مِنَ قبلهم. يوجد في الاستخدام الديني تحولا سهلا لتوقير العبادة، *eusebeia* هي أحد فضائل الشخص الصالح ومقبول للآلهة. فيما بعد يزوي هذه الفكرة الأساسية لـ -*seb*، ويمكن أن تفترض معنى يبارك أو يهنئ.

(ب) بالمثل تحمل *asebeia* السلبية محتوى أخلاقي وديني. نظراً للترابط الوثيق بين أقدار الدلة المدينية اليونانية وعبادة الآلهة فإن الـ *asebēs* يُذكر اسمها جنبا إلى جنب مع الـ *adikos* (الأشرار)؛ كانت رغبة توقير الآلهة وإهمال الالتزامات العبادية يُعتبران ضد المجتمع. في حالة الشخص الذي يعوزه النسجام في الجماعة كانت *adikia* هي في تلك المظهر لسلوكه (اللاأخلاقي) الذي كان ضد الأقدار، بينما *asebeia* كانت تصف المظهر المعارض للآلهة. انحدرت العبادة في اليونان أكثر وأكثر بسبب غاية فلسفية وموقف أخلاقي. ذلك يعني أن الفيلسوف يمكن أن يكون حقا ملحدا *(atheotēs)* بينما لا يزال *eusebēs*. والمسيحيون أيضاً وُصفوا بهذه الطريقة لأَنَّهُمْ لم يوقروا الآلهة القديمة.

(ج) تشير *semnos* وَ *semnotēs* إلى ذلك الذي يكون ساميا، سائدا، مقدسا، يثير وقار. الاختلاف بين هذه الكلمات وكلمات -*seb* هُوَ أنها تحتوي على عنصر جمالي أقوى؛ لذا يمكن أن يُوصف عَرْش ملكي، أوزينة، أو مؤسيقى سامية بتلك الطريقة. غالباً ما تشير الصفة والاسم إلى سلطة الإله، لكن تشير أحياناً أيضاً إلى الجلالة، والهدف الجاد، وفخامة إنسان.

٢. (أ) نادراً ما تظهر هذه الأفكار والكلمات في سب؛ نظرا لأن أساس تقوى ع. ق يختلف عن ذلك الخاص باليونانيين.يضع الله الخالق دعوة إلى خدمة الشخص في الفكر، والكلام، والعمل؛ إنه يتطلب طاعة عاملة، ليس فقط خوفا مكرسا تُدفع إليه الخدمة بالشفاة في مناسبات معينة فقط في إجلال عبادي أو في نطاق البلاغة الفكري. هذه الطاعة العاملة، جنبا إلى جنب مع العبادة، هي السمة المميزة لخوف الله (← *phobos*٥٨٣٢)، التي تمثل فكرة ع. ق للتقوى على نحو أساسي. هكذا في حالات قليلة حيث تستخدم *eusebeia* ومتشابهاتها عادة ما تنقل كلمات مِنَ الجذر العبري *yārē* يخاف.

(ب) ترد *eusebeia* والكلمات المرتبطة بها أكثر تكرارا في أدب الحكمة والأبوكريفا (خاصة ٤مك) فقط - مؤشر للتأثير الهليني. ينطبق نفس الكلام على فئة كلمة *semnos*. تصف هذه الصفة ذلك الذي يكون ساميا، مقدسا، وهكذا جديرا لله؛ في تناقض مع *hagios* (مقدس)، مِنَ ثم يسود العنصر الجمالي.

(ج) تستخدم سب التركيب السلبي *asebēs*، غير تقي، على نحو مرادف مع *adikos*، أثيم، ظالم، ظلم، وتصف كلا مِنَ فعل فردي وموقف إنساني عام للبعد عن الله. والظلم البشري هُوَ في نفس الوقت إساءة إلى الله ووصاياه. تقف*asebeia* وَ *adikia* في صلة وثيقة مع *hamartia* (خطية،٢٨١)؛ النظام الجتماعي والعدل الاجتماعي غير قابلان للانفصال عن العبادة.

ع. ج ١. ترد فئة هذه الْكَلِمَة نادراً في ع. ج. باستثناء اقتباس ع. ق في مر١٥: ٩ (= إش٢٩: ١٣سب)، ترد *sebō* في أع فقط، عادة في صيغة صفة كمصطلح فني ليشير إلى الموالين اليونانيين لليهودية (← *prosēlytos*، ٤٦٧٠). *sebasma* في أع ١٧: ٢٣ و٢تس٢: ٤ هي الدافع الوثني للعبادة، تظهر *sebazomai* في رو١: ٢٥ فقط حيث تعني يظهر وقارا دينيا. الفعل *eusebed* (مرتان)، والصفة *eusebēs* (٣مرات)، والظرف *eusebōs* (مرتان)، والاسم *eusebeia* (١٥مرة) - باستثناء ٤مرات في أع - محصورون في الرعويات و٢بط.

مثل *hosios* (مقدس)، التي تقف تكرارا جنبا إلى جنب مع *dikaios* (صالح)، فإن *eusebēs* و*eusebeia* تشيران إلى موقف أخلاقي العلم المتحدث باليونانية. ترد كلا الفكرتين تكرارا في اليهودية الهلينية. إنهما يفتقران كلية تقريباً في أدب ع. ج المبكر رغم أن يوجد أدلة كثيرة توجد في الرعويات. يُوضح هَذَا على نحو أفضل بافتراض أن الْمَسِيحِية المبكرة استخدمت هذه الكلمات في البداية للتقوى الغير مسيحية وأن الرسل فقط أعطوها محتوى مسيحي فيما بعد. يُستثنى مِنَ ذلك الصيغتان السلبيتان *asebeia*، الإلحاد، والصفة *asebēs*، غير مؤمن.

٢. في حين أن *latreuō* (←٣٣٠٢) كلمة حيادية للعبادة الدينية ولذا تظهر في أجزاء مختلفة مِنَ ع. ج إلا أن *sebō* تحتفظ بالتأكيد الأنثروبولوجي للتقوى اليونانية النموذجية، أي احترام لما هُوَ سام ومرتفع. مِنَ الصعب استخدام مثل هذه اللغة فيما يتعلق بالله والْمَسِيحِ، لأن الْمَسِيحِي في اتحاد شخصي معهما، اتحاد في الطاعة والثقة.

يصف بُولُس في رو١: ١٨ الوثني كمستعبد مِنَ قبل *asebeia* و*adikia* (" شر وإثم " ت.ع.م) ويعلن أن غضب الله يقع على مثل هؤلاء الناس لاتقاء المخلوق بدلا مِنَ الخالق (١: ٢٥). إنه هكذا يعلن دينونة على كُلّ الأنشطة الدينية المعاصرة، لأن كونها حكيمة في نظر نفسها يجعلها تفشل في صنع أي اتصال مع الإله الْوَاحِدُ الْحَقّ وقصده المقدس سواء في محيط العبادة أو في محيط العلاقات الشخصية. لم يعد هنا، كما في سب، تمييزا حادا بين *asebeia* وَ *adikia* لأنه في ضوء وحي الْمَسِيح كليهما خطية (*hamartia*،٢٨١). اكتسبت الْكَلِمَة الأخيرة هيمنة على *asebeia*، كما في الحقيقة على كُلّ التعبيرات الأخرى التي تشير إلى إتمامات قوة الشر.

يمكن لـ *asebēs* وَ *hamartōlos* أن تقف جنبا إلى جنب في بُولُس ليصفا الخاطئ الذي يجعله الْمَسِيح بارا (قا؛ رو٤: ٥؛ ٥: ٦،٨). تأخذ الرعويات هَذَا الترابط (١تي١: ٩؛ قا؛ ١بط٤: ١٨)، رغم أن *asebeia* هنا نقيض *eusebeia* المستخدمة كثيراً (قا؛ ١تي٣: ١٦؛ تيط٢: ١٢).

٣. تستخدم *theosebēs* في يو٩: ٣١. تكمن التقوى الحقيقية في صنع مشيئة الله. يُوصف خوف الله في أع ١٠: ٢ بترابط *eusebes* و*phoboumenos* : الله يُجل في البشر الذين يخافونه، أي يقدمون له التوقير، والعبادة، والقربان. في نفس الوقت تُحفظ المسافة التباين المناسب، لأن البشر خطاة. يوضح هَذَا أيضاً التعبير الفني *sebomenos* في أع، الذي يشير إلى أولئك الأمميين الذين عبدوا إله اليهود دون النتماء الكامل إلى شعبه، أي دون ختان وخضوع دقيق للناموس (١٣: ٤٣، ٥٠؛ ١٦: ١٤؛ ١٨: ٧). تستخدم فئة هذه الْكَلِمَة على نحو طبيعي لتوقير الأمم للآلهة (قا؛ ١٧: ٢٣؛ ١٩: ٢٧).

٤. تستخدم الرسائل الرعوية المفردات اليونانية الوثيقة الصلة بحرية أكثر عن كتابات ع. ج، السبب المحتمل هُوَ أن الإيمَان هنا فضيلة على الأكثر ويعني الآن على نحو أولي موقفا مسيحياً للحَيَاةُ. على هَذَا الأساس فقط يمكن ترجمة عبارة ع. ق "خف الرَّبّ" بشكل متفق جداً مع الْكَلِمَة الهلينية *eusebeia*، رغم أنه للتأكيد فإن موقف المؤمن —"[يعيش] بالتقوى [*eusebōs*] في الْمَسِيح يَسُوعَ" (٢تي٣: ١٢) — يرتكز على الإيمَان بالْمَسِيح (١تي٣: ١٦؛ قا؛ ٦: ٣). يفهم شخص ع. ج التقي الآن نفسه كتابع لِيَسُوعَ الْمَسِيح. نتيجة لذلك تصبح التقوى واحدة في سلسلة الفضائل الْمَسِيحِية (١تي٦: ١١؛ تيط١: ١؛ ٢: ١٢).

هكذا تأخذ *pistis* لونا خاصا بالمقارنة باستخدامها في أماكن أخرى في ع. ج. الأعمال الصالحة بالتأكيد متضمنة فيها (١تي٢: ١٠؛ ٥: ٤)، رغم ذلك ليس بمفهوم التبرير بل الأعمال (٤: ٧-٨؛ ٦: ٥-٦؛ ٢تي٣: ٥). يُرى الإيمَان بالأحرى كشيء أخلاقي ومرتبط بهذا العالم؛ يُعرف مرة واحدة فقط في علاقة بهدفه النهائي، مجيء مَلَكُوتَ الله (١تي٤: ٨).

٥. يتناسب استخدام فئة كلمة *semnotēs* (الاسم ٣ مرات، الصفة ٤ مرات) في هَذَا الإطار. إنها ترد في (في٤: ٨) ("جليل")، حيث يعطي بُولُس توجيهات للمسيحيين لأجل سلوك حياتهم اليومية. مِنَ نواح أخرى ترد بشكل حصري تقريباً في الرعويات، تختلف *semnotēs* عن *eusebeia* في أنها توضح - بدون إشارة مباشرة لله - نظرة أخلاقية وجمالية تؤدي إلى لياقة ونظام. يُتوقع مِنَ قادة الْكَنِيسَة جدية كُلّ مِنَ العقيدة والحَيَاة. بالسيادة على أسرهم الخاصة جيدا ووضع مثال جيد ينبغي عليهم أن يربوا أبناءهم على الطاعة وسلوك حَيَاةُ جليلة (١تي٢: ٢؛ ٣: ٤،٨؛ تيط٢: ٢ ،٧).

٦. يُوصف الْمَسِيحِيون في يه و٢بط كالأبرار الذين يعيشون - مثل نوح ولوط - في وسط *eusebeia*، الناس الأشرار (٢بط٢: ٥-٦؛ ٣: ٧؛ يه٤، ١٥، ١٨). تُرى *eusebeia* كالطريقة الْمَسِيحِية للحَيَاة، التي تضع في اعتبارها رجوع الْمَسِيح باستمرار (٢بط٣: ١١-١٢). إن الْمَسِيحِي الذي يعيش على هَذَا الرجَاء يجاهد وراء المعرفة ويُحفظ مِنَ الإغواء (١: ٣-٨؛ ٢: ٩).

انظر أيضاً *eulabeia*، خوف، رهبة، تقوى (٢٣٢٥).

٤٩٣٩ (*seismos*، إهتزاز، إضطراب، زلزال) ← ٤٩٤٠.

٤٩٤٠ (*seiō*)، σείω، σείω، يزلزل، يتزلزل، يرتج، يهز (٤٩٤٠)؛ (*seismos*)، σεισμός، زلزلة، إهتزاز، إضطراب، زلزال (٤٩٣٩)؛ (*anaseiō*)، ἀνασείω؛ يهيج، يُحرِّض، يُثير (٤١١)؛ (*diaseiō*)، διασείω، الهزة بقسوة، يُخيف، يظلم (١٣٩٨)؛ (*kataseiō*)، κατασείω، يُشير، يهتز أو يلوح باليد كإشارة، هزّ(٢٩٣٩).

ث ي & ع.ق ١. تعني *seiō* في ث ي يهز، يتحرك ذهابا وإيابا مِنَ (مثل؛ رمح طائر، باب، الرأس [كإشارة إلى عدم الرضا]، الأرض)؛ إنها تعني بشكل مجازي يُهيج، يزعج، يضايق؛ يتهم كذبا، حقدا؛ ينتزع (يثير) يرشي، يبتز بالتهديد؛ *anaseiō*، يهز للوراء (شعر مِنَ الرأس)، يتأرجح ذهابا وإيابا، يلوح مهددا، يهدد؛ *diaseio*، يهز بعنف، يهز (نيل)، يرتعد (للأشخاص)، يربك؛ مجازيا، يستمع بحرص بالتكال على الأذن؛ يموت سكرا (ملقى على الأرض)؛ إشارة باليد.

٢. (أ) ترد *seiō* ٣٧ مرة في سب، عادة بمعنى يهز، يتحرك ذهابا وإيابا. في ترنيمة دبورة يُقال أن الأرض ارتعدت (قض٥: ٤).يرد هَذَا الوصف للحضور الإلهي تكرارا في ع. ق، خاصة عندما يأتي الله في دينونة، يسبب توقعها ارتجاف أو ارتعاد بين الشعوب (حز٣٨:

١٩-٢٠). عندما تُهدد اليهودية يُقال إن الأرض كلها ترتجف (أي مِنَ الخوف) في توقع جياد العدو الصاهلة (إر٨: ١٦). يسبب رعب بابل في وقته ارتجاف الأمم الأخرى (إش١٤: ١٦). تنتج نهايتها، على نحو متناقض ظاهريا، تأثيرا مشابها (إر٥٠: ٤٦= سب٢٧: ٤٦). ستتسبب مركبات وعجلات نبوخذ نصر الثقيلة في هز أسوار صور أو تبخرها حرفياً ومجازيا، الأخير لأن قوة المدينة، ممثلة بأسوارها، قد تدمرت، ولا أحد يعرف ما سيفعله العدو الآن لشعب بلا دفاع.

(ب) ترد *seismos* ١٥ مرة في سب، وتعني زلزال، حرفياً أو مجازيا، في إش٢٩: ٦؛ إر١٠: ٢٢؛ ٢٣: ١٩؛ حز٣: ١٢-١٣؛ ٣٨: ١٩؛عا١: ١؛ زك١٤: ٥؛ رعشة البكر في نا٣: ٢؛ صرير المركبات في إر٤٧: ٣= سب٢٩: ٣؛ الارتجاف خوفا في إش١٥: ٥؛ رعش العظام الجافة في الوادي بينما تتقارب في حز٣٧: ٧.

(ج) تستخدم *diaseiō* للتهويل، خاصة بيتز مالا (٣مك٧: ٢١). تصف في أي٤: ١٤ رعدة عظيمة للعظام تتسبب عن طريق كابوس مرعب، ترد *kataseiō* مرتين. رفات خدام دانيال المنثور (*kata-seid*) على الأرضيةفي هَيْكَلِ البعل كي يضلل آثار أقدام المتطفلين الليلين (البعل١٤)؛ تشير *kataseiō* في ١مك إلى الفارسين كونهم موضوعين في أي مِنَ جانبي الحرب.

ع. ج١. ترد *seiō* ٥ مرت في ع. ج. إنها كلمة قوية تصف التأثير الذي طرأ على الناس عندما دخل يَسُوعَ أُورُشَلِيمَ راكبا على جحش: "ارتجت المدينة كلها" (مت٢١: ١٠)، اهتزت أساساتها؛ كان إتمامه المتأني لنبوة دخول المسيا (زك٩: ٩) غير قابل للخطأ. عند القيامة "ارتعد" الحراس الذين عند القبر بشدة عند رؤية الملاك (٢٨: ٤).

يشير عب١٢: ٢٦ إلى إعطاء الناموس في سيناء، عندما زعزع الأرض. كانت الزلزلة التي حدثت في ذلك الوقت (خر١٩: ١٨) حدثا لم تنسه إِسْرَائِيلِ البتة (مز٦٨: ٧-٨). سوف يهز (*seiō*، كما في حج٢: ٦؛ مقتَبس في عب ١٢: ٢٦) الله في نهاية نظام العالم الحاضر ليس فقط الأرض بل أيضاً السماء. يقود فتح الختم السادس إلى الأحداث المفاجئة والعنيفة للانسجامات الكونية، بما في ذلك سقوط النجوم على الأرض، مثل تساقط الكثير مِنَ ثمر التين عند هز الشجرة برياح عظيمة (رؤ٦: ١٣؛ قا؛ إش٣٤: ٤).

٢. تصف *seismos* في مت٨: ٢٤ عنف عاصفة مفاجئة هددت يَسُوعَ والتلاميذ في البحر. تشير الورودات الـ١٣ الأخرى لـ *seismos* في ع. ج جميعاً إلى زلازل ودائما كتدخلات إلهية: في لحظة مَوْتِ يَسُوعَ (مت٢٧: ٥٤)، الذي يرمز إلى تحطيمه لقوة المَوْتِ: عند القيامة، حيث تُربط بدحرجة الحجر (٢٨: ٢)؛ وفي فيلبي عندما رنم بُولُسَ وسيلا تسابيح الله في السجن (أع ١٦: ٢٦). جنبا إلى جنب مع القيامة التابعة لعدد مِنَ القديسين في المدينة المقدسة فإن زلزلة الجلجثة تنذر بزلازل أخروية كإشارة للأزمنة الأخيرة (مت٢٤: ٧؛ مر١٣: ٨؛ لو٢١: ١١؛ رؤ٦: ١٢؛ ٨: ٥؛ ١١: ١٣، ١٩؛ ١٦: ١٨)، القيامة العامة، وفناء الأرض الحالية، وتكوين الْجَدِيدَةُ (٢١: ١).

٣. ترد *anaseiō* فقط في مر ١٥: ١١، حيث يحرض رؤساء الكهنة الجمع على طلب باراباس، وفي لو٢٣: ٥، حيث يصرون على ان يَسُوعَ كان يحرض الناس للشغب في جميع أنحاء اليهودية. تظهر *diaseiō* في لو ٣: ١٤، حيث يخبر يوحنا المعمدان الجنود الذين استجابوا لتَعْلِيمَه على ألا يستخدموا مكانتهم ليرهبوا أي أحد، أي ألا يبتزوا المال. مِنَ المحتمل أنهم لم يكونوا جنودا رومانيين بل قوة يهودية موازية للعسكرية تستخدم لمساعدة جامعي الضرائب، تستخدم *kataseiō* ٤ مرات، في أع فقط: لبطرس (١٢: ١٧)، وبُولُسَ (١٣: ١٦؛ ٢١: ٢٠)، وألكسندر (١٩: ٣٣) ملوحين بأيديهم حت ىيجذبوا انتباه الناس فينصتوا قبل الحديث إليهم.

انظر أيضاً *saleuō*، يزعزع، سبب للتردد أو الترنح، يحرك، يهيج، مهزوز (٤٨٨٨)؛ *ektinassō*، يهز، ينفضُ (١٧٥٩).

٤٩٤٣ σελήνη، σελήνη (*selēnē*)، القمر (٤٩٤٣)؛ σεληνιάζομαι (*selēniazomai*)، يصرع، مصروع (٤٩٤٤)؛ νεομηνία (*neomēnia*)، قمر جديد، الأول مِنَ الشهر (٣٧٤١).

ث ي& ع. ق ١. غالباً ما يشير كُتاب ث ي إلى *selēnē*، القمر، بمعناه الحرفي. تشيع وظيفة القمر الخاصة لتحديد الوقت باكتماله ونقصانه. كانت الاحتفالات الدينية لمجتمعات قديمة كثيرة تتحدد بالتقويم القمري (انظر خاصة سي٤٣: ٦-٨). يشير الكتاب الثقافيون إلى سيلين، إلهة القمر. القمر بطور وجوهه، ونموه وشحوبه، وتأثيره ومواسمه، رغم أنه أقل ضوءاً، بارز في علم الأساطير الوثنية والديانة الوثنية عن الشَّمْسِ. نظرا لأن القدماء لاحظوا أن ما اعتقدوه كان علاقة بين أوجه القمر والسلوك البشري فإن *selēniazomai* تعني يكون مجنونا.

٢. يشير ع. ق تكرارا إلى القمر. لا يذكر أبداً وحده؛ فإننا نقرأ مرتين فقط عن القمر بعيداً عن الشَّمْسِ، وفي كلا المثلين يرتبط بالنجوم (أي٢٥: ٥؛ مز٨: ٣). تحمل بعض إشارات ع. ق للقمر معنى مجازياً (مثلاً نش٦: ١٠ = سب٦: ٩؛ سي٢٧: ١١؛ ٥٠: ٦). (أ) يمد القمر بضوء ليلي (١٣٦: ٩) ويُظهر النظام الثابت لخليقة الله (إر٣١: ٣٥ = سب ٣٨: ٣٥)، وجماله (مز٨: ٣)، وثباته (٧٢: ٥، ٧).

(ب) نظرا لأن التقويم العبري كان تقويما قمريا فإن كُلّ قمر جديد (*neomēnia*) كان احتفالا للرب (عد١٠: ١٠؛ ١صم٢٠: ٥، ١٨). ومع ذلك يُحرم عبادة القمر- وكذلك الشَّمْسِ والنجوم (قا؛ تث١٧: ٣؛ ٢مل٢٣: ٥).

(ج) الوعد بأنه لن يُضرب القمر الشخص في الليل (مز١٢١: ٦) تحت حماية يهوه هُوَ انعكاس خاص للإيمان الشائع بالقوة الخارقة للطبيعة للقمر، ومع ذلك فالفعل*selēniazomai* لا يرد في سب.

(د) كما هُوَ الحال مع الشَّمْسِ فإن نظرة الدينونة الأخروية والبركة الأخروية تؤثر على ضوء القمر. سوف يُظلم في الدينونة (إش١٣: ١٠؛ حز٣٢: ٧؛ يؤ٢: ١٠)، وَ "يخجل" (إش٢٤: ٢٣)، ويتحول إلى دم (يؤ٢: ٣١)، أو يقف في برجه (حب٣: ١١؛ ٢إسد ٥: ٤). سوف يكون نوره في البَرَكَةِ مثل نور الشَّمْسِ (إش٣٠: ٢٦)، ولن يعد القمر يؤدي وظيفته كجسم نير في الليل (٦٠: ١٩-٢٠).

ع. ج ترد *selēnē* في ع. ج في ارتباط مع *hēlios* فقط. ترد مرتين فقط ليسا رؤيين في مسحتهما: إشارة إلى مجد القمر كمميز عن الشَّمْسِ والنجوم في مناقشة بؤلس عن جسم القيامة (١كو١٥: ٤١) والإشارة المجازية لوصف المرأة التي تحت قدميها القمر (رؤ١٢: ١). يعكس الفعل المتفق في الأصل مع *selēniazomai* (مت٤: ٢٤؛ ١٧: ١٥) الترابط الشائع للاستحاذ الشَّيْطَانِي مع القمر (قا؛ الْكَلِمَةَ الإنجليزية "lunacy"، جنون). تصف الفقرة الأخيرة علامات شيء كالصرع، مرض هناك يُنسب إلى روح شرير.

٢. تتضمن الظواهر الكونية المصاحبة للأحداث الأخروية دائماً إشارات إلى القمر، (أ) في الفقرات التي تكون فيها الدينونة محط نظر تستخدم اللغة الرؤية لـ سب. كما أن الشَّمْسِ ستظلّم أيضاً "القمر لا يعطي ضوءه" (مت٢٤: ٢٩؛ مر١٣: ٢٤). يشير الموازي في لو ببساطة إلى أنه سيكون هناك علامات في الشَّمْسِ، والقمر، والنجوم (٢١: ٢٥). يتحدث اقتباس يوئيل ٢: ٣١ في أع ٢: ٢٠ عن القمر كونه متحولا إلى دم؛ بالتشابه يقول رؤ٦: ١٢ إنه عند فتح الختم السادس "صار القمر كالدم". عندما ينفخ الملاك الرابع في بوقه في ٨: ١٢، يظلم القمر والشمس والنجوم- كل منها الثلث.

(ب) تتعلق الإشارة الأخرى الوحيدة لـ *selēnē* بالعصر الأخرى للبركة: المدينة المقدسة، أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ، يُقال إنها لن تحتاج إلى إشراقه لأن مجد الله هُوَ نورها (رؤ٢١: ٢٣).

٣. الاستخدام الوحيد في ع. ج لـ *neomēnia* في كو٢: ١٦، حيث يشجع الـ"هلال" الْمُؤْمِنِينَ على ألا يحكم لإهمال بعض الطقوس المعينة القديمة، بما في ذلك الخضوع للقمر الجديد (قا؛ نح١٠: ٣٢-٣٣؛ إش١: ١٣-١٤؛ هو٢: ١١؛ ١مك١٠: ٣٤.

انظر أيضاً *hēlios*، الشَّمس (٢٤٦٣)؛ *astēr*، نجم (٨٤٣).

٤٩٤٤ (*selēniazomai*، يصرع، مصروع) ← ٤٩٤٣.

٤٩٤٨ (*semnos*، جليل، ذو وقار، موقّر، مقدس) ← ٤٩٣٦.

٤٩٤٩ (*semnotēs*، وقار، كرامة، قداسة) ← ٤٩٣٦.

٤٩٥٦ σημεῖον، σημεῖον، (*sēmeion*)، علامة، آية، أعجوبة، معجزة (٤٩٥٦).

ث ي & ع. ق ١. (أ) المعنى الأساسي لـ *sēmeion* هُوَ إشارة يدرك بواسطتها الفرد شخصا أو شيئاً معيناً، علامة أو أمارة موثوق بها. مِنَ ضمن الفروق الدقيقة هي البشير الذي يعلن أحداثا قادمة. *sēmeion* كمميزة عن *teras* (← ٥٤٦٩) لا تحمل بالضرورة سمة الإعجازي.

(ب) عندما تحمل *sēmeion* سمة الأعجوبي، تكتسب الْكَلِمَةَ معنى إشارة إعجازية. إنها إذاً تدل بشكل عام على معجزة، صنعها إله أو صانع معجزات، تناقض المجرى الطبيعي للأمور. لاحظ عبارة *sēmeia kai terata* "علامات وعجائب"، المستشهد بها أولاً في بوليبيوس.

٢. أحياناً تترجم *sēmeion* الْكَلِمَةَ العبرية *môpēt* (خر١١: ٩-١٠)، أي ذلك الذي يثير العجب ويلفت الانتباه بطبيعته المميزة. لكنها في الغالب تترجم *ôtʾ* التي تعني (i) علامة، إشارة، أمارة؛ (ii) علامة إعجازية، معجزة.

(أ) يهب يهوه ويصنع آيات التي تصحب كلمته وشهادته على صحتها وإمكانية الاعتماد عليها سواء مباشرة أو مِنَ قبل ممثلين معتمدين، سواء بلا طلب (مثل؛ ١صم١٠: ١-٩) أو في استجابة على صلاة (مثل؛ قض٦: ١٧). هكذا كانت علامة قايين (تك٤: ١٥) تشهد على وعد الحماية الإلهية، والدم الذي على بيوت الإِسْرَائِيلِيين (خر١٢: ١٣) يشهد على الوعد بالإعفاء. كما يكفل قوس قُزَح وعد عهد الله (تك٩: ٨-١٧)، لذلك يعد الختان (١٧: ١١) والسبت (خر٣١: ١٣، ١٧)أيضاً "علامات للعهد" يعبران ويطدان العلاقة بين يهوه وإِسْرَائِيلِ (قا؛ أيضاً ٣: ١٢؛ قض٦: ١٦-٣٧؛ ١صم١٠: ١-٩؛ إش٧: ١٠-١٤).

يمكن لرسل يهوه أن يوثقوا مهمتهم ورسالتهم بصنع آيات (خر٤: ١-١٧) أو التنبؤ بها (١صم١٠: ١-٩؛ ٢مل١٩: ٢٩). تعد الأفعال الرمزية للأنبياء طريقة لجعل كلمة الله مرئية للعيان (١مل١١: ٢٩-٣٩؛ إش٨: ١-١٠؛ ٢٠: ١-٦؛إر١٩: ١-١٣؛ ٢٧: ١-٧؛ حز٤-٥؛ هو١-٣). إنها ليست ببساطة توضيحات صورية للإِعْلاَنِ الشفهي بل - مثل الْكَلِمَةَ النبوية ذاتها (قا؛ إش٥٥: ١٠-١١)، علامات على القوة التي تشكل التاريخ. يمكن حتى للنبي نفسه - كشاهد على الرسالة - أن يصبح "آية" (٨: ١٨؛ حز١٢: ٣-٦؛ ٢٤: ٢٤، ٢٧).

(ب) يقف هناك جنب إلى جنب مع مثل هذه الآيات - التي إما أحداث عادية أو أحداث حيث لا يكمن المظهر الأعجوبي في الآية نفسها بل في التنبؤ النبوي - أخرون يمتلكون سمة إعجازية بكل ما في الْكَلِمَةَ مِنَ معنى. تنتمي الآيات التي صنعها موسى إلى هذه الفئة (خر٤؛ ٧-١٢؛ ١٤؛ ١٧؛ تث٣٤: ١١) وتلك الممنوحة لجدعون (قض٦) وحزقيا (٢مل٢٠: ٨-١١؛ قا؛ إش٣٨: ٧-٨). توجد عبارة *sēmeia kai lerata* "آيات وعجائب" (لا يوجد تمييز أساسي بين الكلمتين) بشكل أساسي في تلك النصوص التي تصف وقت موسى كوقت عمل يهوه الإعجازي في التاريخ (خر٧: ٣؛ قا؛ تث٤: ٣٤؛ ٦: ٢٢؛ ٧: ١٩؛ ٢٩: ٢= سب٢٩: ٣؛ نح٩: ١٠؛ مز٧٨: ٤٣؛ ١٠٥: ٢٧؛ ١٣٥: ٩؛ إر٣٢: ٢٠-٢١= سب٣٩: ٢٠-٢١).

يسجل ع. ق أيضاً معجزات كثيرة يعمل فيها الله بشكل مباشر أو عبر أناس مختارين على نحو خاص (مثل؛ تك١٧: ١٧؛ ١٨: ١١؛ يش٣؛ ٤؛ ١٠؛ ١مل١٧-١٨؛ ٢مل٦-٧). يرجع كُل مِنَ مثل هذه الأحداث إلى الله؛ لا شيء غير مستطاع عنده (تك١٨: ١٤). كُل الإشارات هي إلماحات ليهوه نفسه، وحي لقوته ومجده. ينبغي مِنَ خلالهم أن تتقابل إِسْرَائِيلِ - في الحقيقة، كُل شعوب العالم - يهوه وإدراك أنه هُوَ وحده الإله (قا؛ تث٤: ٣٤-٣٥؛ ١مل١٨: ٣٦-٣٩؛ مز٨٦: ٣٦-٣٩؛ مز٨٦: ١٠، ١٧). نظرا لأن هدف الآيات هُوَ المجد العالمي للاسم الإلهي (٧٢: ١٨-١٩) فإن عدم الإيمَانِ والمعصية هما تعبيرين لصلابة قلب مبهمة (عد١٤: ١١، ٢٢؛ مز٩٥: ٨-١١).

(ج) لا تتوزع الآيات الإعجازية بشكل متسق على مدار ع. ق. إنها تُقسم إلى مجموعات في ثلاث فترات رئيسية، كُل منها كان مميزا بصراع الْحَيَاةُ والموت لأجل شعب الله الذي برهن على قوة الله الخلاصية ومشيئته: (i) تحرير شعب الله مِنَ مصر وإقامتهم في كنعان؛ (ii) الصراع مع الديانة اليهودية تحت إليا وإليشع؛ و(iii) وقت دانيال أثناء السبي، عندما يُبرهن على سمو يهوه وإيمان دانيال ورفاقه. يمكن قول نفس الشيء على الفترة الرابعة للآيات الإعجازية، زمن يَسُوعَ وعصر الإِنْجِيلِ.

كانت بعض الأحداث الإعجازية في ع. ق ليست في حاجة إلى أن تتضمن إرجاء أسباب طبيعية. هبت رياح شرقية شديدة فجلبت الجراد الذي ضُرب به مصر وتم إزالته برياح غربية قوية (خر١٠: ١٣، ١٩). تزامن وصول السلوى مع هجرة الربيع (١٦: ١٣). تسبب انشطار البحر الأحمر برياح شرقية شديدة هبت طوال الليل (١٤: ٢١). يعد الحدث في مثل هذه الأمثلة نظاما يتعلق بالعناية الإلهية للأسباب الطبيعية لفائدة شعب الله. بالتشابه فإن النار الساقطة على ذبيحة إِيلِيّا على الجبل (١مل١٨: ٣٨) ربما كانت صاعقة. مِنَ نواح اخرى تم تنكر هذه الأحداث كإشارة إلى كمعونة يهوه المرتبطة بالعناية الإلهية.

٣. وفقا لـ خر٧-٨ كان لدى السحرة المصريين القوة على القيام بمعجزات بفنون السحر الخفية، لكنها كانت أقل مِنَ معجزات يهوه. بالمثل في تث١٣: ٢-٥ فإن النبي الكذاب الذي يتمنى أن يحرض إِسْرَائِيلِ على الارتداد عن يهوه لديه قوة ظاهرة على صنع آيات وعجائب. تُعتبر هذه معارضة لله في أن الْكَلِمَةَ التي يثقون فيها تفصل الشخص عنه بدلاً مِنَ أن التصاقه به. ومن هنا فبالرغم أنه يمكن لأحد الأنبياء أن يصنع مثل هذه الآيات إلا أنه ينبغي امتحانه بتَعْلِيمَه؛ فإذا كان تَعْلِيمَه يقود إلى آلهة أخرى فيجب رفضه.

٤. تتعلق الآيات الرؤية لنهاية الزمن (قا؛ ٢إسد٤: ٥١-٥٢؛ ٦: ١١-١٢؛ ٨: ٦٣) جزئيا بالعجائب المرعبة والمخيفة التي توضح أن الأزمنة الأخيرة تبرز. طالما أن هذه العجائب تمثل اضطرابات لطبيعة كَوْنية فإنها تعلن تحويل العالم: فناء الخليقة القديمة وبناء كُل الطبيعة.

٥. يتحدث الأدب الراباني غالباً عن آيات إعجازية أو معجزات، ومعجزات الله، والأعمال الإعجازية لأناس الله والرابين العظماء، ومعجزات العصر المسياني. لاَ بُدّ للنبي أن يبرهن على شخصيته عن طريق آيات وعجائب (قا؛ مت١٦: ١؛ يو٦: ٣٠). يُنظر إلى المعجزات على نحو متساوي كآيات إلهية برهانية لإِعْلاَنِ الرابي.

ع. ج ترد *sēmeion* ٧٧ مرة في ع. ج، بشكل بارز في الأناجيل (٤٨ مرة) وأع (١٣ مرة). كما هُوَ الحال في سب فإن *sēmeion* تعني إما علامة (= أمارة، إشارة؛ مت٢٦: ٤٨؛ لو٢: ١٢؛ ٢تس٣: ١٧)، أو آية (= معجزة؛ يو٢: ١١، ١٨، ٢٣؛ أع٤: ١٦، ٢٢؛ ٨: ٦؛١كو١: ٢٢). ترد عبارة *sēmeia kai terata* "آيات وعجائب" ١٦ مرة (مثل؛ مر١٣: ٢٢؛ يو٤: ٤٨؛ أع٢: ١٩، ٢٢، ٤٣؛ رو١٥: ١٩؛ عب٢: ٤). يوجد أيضاً المعنى الرؤي لعلامات النهاية (مثل؛ مت٢٤: ٣؛ مر١٣: ٤؛ لو٢١: ١١، ٢٥).

١. إن مفهوم ع. ق للنبي كعلامة يهوه هُوَ الذي يشكل الأساس لكون يَسُوعَ العلامة المعطاة مِنَ الله (لو٢: ٣٤) التي يُحدد بها قيام أو سقوط، خلاص أو فناء كُلِّ إنسان. في هَذَا الترابط يرفض يَسُوعَ أيضاً طلبا لأجل علامات (مت١٦: ١، ٤؛ مر٨: ١١-١٢؛ لو١١: ١٦)، المرتبط في مت١٢: ٣٨-٣٩؛ ١٦: ١-٤؛ لو١١: ١٦، ٢٩- ٣٠ بذكر آية يونان. يكشف يَسُوعَ عن قناع طلب آيات كحيلة تخفي رفضا للتوبة. إن كُلَّ مِنَ لا يؤمن بأن كلمة الله النهائية لا تكتمل داخله لن يتوب حتى ولو بالمعجزات (قا؛ لو١٦: ٢٧-٣٠). الآية الوحيدة التي يعطيها الله للجيل الغير تائب هي تلك الخاصة بيونان: كما أن يونان عاد إلى الحَيَاةُ مِنَ المَوْتِ كذلك الحال مع الباروسيا (←٤٢٤٢) سيأتي ابْنُ الإنسان في اليوم الأخير(قا؛ مت٢٤: ٣٠).

ينبغي مقارنة الأفعال القطعية المكافأة ليَسُوعَ التي تظهر حلول عصر الخلاص (مر٢: ١٨-٢٢؛ ٣: ١٣-١٥) مع الأفعال النبوية الرمزية لـ ع. ق. هكذا فإن مائدة يَسُوعَ مع الخطاة (مت٩: ٩-١٣؛ مر٢: ١٣-١٧؛ لو٥: ٢٧-٣٢؛ ١٩: ١-١٠) تمثل آية نبوية، توقع إعفاء مِنَ الدينونة الأخيرة وتوضيح عملي سابق للوجبة المسيانية في عصر الخلاص.

٢. يمكن للشخص أن يميز الاستخدامات التالية لـ *sēmeion* في ع. ج جنبا إلى جنب مع المعجزات التي يصنعها الله مباشرة (مثل؛ أع٥: ١٢؛ ١٩: ٣-١٠؛ ١٦: ٢٥-٢٨): (أ) معجزات يَسُوعَ؛(ب) معجزات شهوده؛ و(ج) القوة الإعجازية للعناصر المعادية لله.

(أ) تسجل الأناجيل معجزات شفائية كثيرة ليَسُوعَ، وثلاث حالت لقيامة أشخاص مِنَ الأَمْوَاتِ (ابنة يايرس، مت٩: ١٨-٢٦؛ ابْنُ أرملة نايين، لو٧: ١١-١٧؛ لعازر، يو١١: ١-٤٤)، وثمان معجزات يُطلق عليها طبيعية (تهدئة العاصفة، مت٨: ١٨، ٢٣-٢٧؛ إطعام الـ ٥٠٠٠، ١٤: ١٣-٢١؛ إطعام الـ ٤٠٠٠، ١٥: ٣٢-٣٩؛ سير يَسُوعَ على المياه، ١٤: ٢٢-٣٣؛ لعنة شجرة التين، ٢١: ١٨-١٩؛ الإستار الذي في فم السمكة،١٧: ٢٤-٢٧؛ صيد السمك، لو٥: ١-١١؛ وتحويل المَاءِ إلى خمر، يو٢: ١-١١). تُرى السمة الأساسية للعمل الفعال ليَسُوعَ في ربط الإعْلاَنِ والشفاء (قا؛ مر١: ٣٨-٣٩؛ لو٩: ١١؛ ١٠: ٢٣-٢٤؛ ١٣: ٣٢).

يوجد سجلات بمعجزات لعجائبيين يهود ووثنيين في القديم. تظهر مقارنة هذه السجلات مع تلك الخاصة بالاناجيل أن تقاليد معجزات ع. ج اعتنقت أشكال وبواعث قصصية معينة مِنَ محيطها، لكنها أيضاً تلفت الانتباه إلى الصفات المميزة لشهادة الإنْجِيلِ. السحر، والشعوذة، ولعنة الناس، والرقيات جميعها تغيب في وجود يَسُوعَ. لقد صنع معجزات بكلمته التي لها سلطان، والتي أضاف إليها في بعض الأحيان إيماء (مثل؛ مر١: ٣١، ٤١؛ ٥: ٤١). لم يحقق يَسُوعَ أي معجزة عقوبة (قا؛ لو٩: ٥١- ٥٦). لقد رفض أن يصنع معجزات كي ينقذ نفسه (مت٤: ١-٧؛ ٢٦: ٥١- ٥٤؛ ٢٧: ٣٩- ٤٤) ورفض إظهارات للقوة المخصصة لإثبات إرساله (٤: ٥-٧؛ ١٦: ١-٤).

علاوة على ذلك منع يَسُوعَ أولئك الذين شفاهم مِنَ إبلاغ الآخرين بمعجزاته (مثل؛ مر٥: ٤٣؛ ٧: ٣٦؛ لو٨: ٥٦)؛ في حالة المشفى مِنَ البرص كان ينبغي على الرجل أن يُري نفسه " لِلْكَاهِنِ وَقَدِّمْ عَنْ تَطْهِيرِكَ مَا أَمَرَ بِهِ مُوسَى شَهَادَةً لَهُمْ" (مر١: ٤٤)؛ قا؛ لا١٣: ٤٩؛ ١٤: ٢-٢٢).إنها لم تكن كسبا شخصيا بل شكرا لله تتطلع إليه يَسُوعَ مِنَ أولئك الذين اختبروا معونته الإعجازية (لو١٧: ١١-١٩). تلفت السجلات بشكل عام انتباها قليلا إلى عملية إعجازية مثل هذه؛ إنها تركز بدلاً مِنَ ذلك على مقابلة يَسُوعَ مع الشخص كله في أعماله الجسدية أو الروحية.

يرتبط غفران الخطايا في مت٩: ٢-٨ بالشفاء. يصبح الشفاء نقطة تحول في حَيَاةُ الشخص الذي نال الشفاء (قا؛ ٢٠: ٣٤؛ مر٥: ١٨-٢٠؛ ١٠: ٥٢؛ لو١٨: ٤٣). إن أي شخص يختبر معجزة ليَسُوعَ يُوضع بذلك على طريق التلمذة، بنفس الطريقة التي ترتبط بها المعجزات بالإيمَانِ على نحو عام. يمكن للإيمان فقط، أي الثقة في قوة يَسُوعَ التي تتجاوز كُلَّ الاحتمالات البشرية، أن تتلقى المعجزات (مت٣١: ٥٣-٥٨؛ مر٦: ١-٦). لاحظ أن معجزات يَسُوعَ غالباً ما تفترض إيمانا؛ إنها لا تخلقه في البداية. لاحظ أيضاً أن المعجزات تسكت كُلَّ المعارضين؛ إذا ما رأى المؤمنون قوة الله في العمل فإن رأي أعداء يَسُوعَ يكون ولاءه للشَّيْطَانَ (مت١٢: ٢٤؛ مر٣: ٢٢).

إن ما يميز أخيراً وبشكل جذري معجزات يَسُوعَ عن تلك الخاصة بالروايات اليهودية والهلينية هُوَ إشارتها الأخروية. كما يكشف مت١١: ٢-٦؛ لو٧: ١٨-٢٤؛ ١١: ٢٠ بوضوح فعن المعجزات هي علامات على سلطان الله الملوكي، غشاق يَسُوعَ المعلن في تصريحه (مت٤: ٢٣؛ ٩: ٣٥؛ مر١: ٣٩؛ ٦:٦؛ لو٤ :١٤-١٥، ٤٤). إن كلامه وأعماله هي بداية عصر الخلاص، معجزاته نذير بوعد مجيء الفداء العالمي.

أخيراً إذاً فإنه ينبغي قراءة معجزات يَسُوعَ في السياق الأخروي.يشير طرد الارواح الشريرة إلى سيادة الله على مملكة الشَّيْطَانَ وسقوطه النهائي (مت١٢: ٢٩؛ لو١٠: ١٨؛ يو١٢: ٣١؛ رؤ٢٠: ١-٣، ١٠)؛ يعلن قيامة الموتى أن المَوْتِ سيتمحى نهائيا به (١كو١٥: ٢٦؛ رؤ٢١: ٤؛ قا؛ إش٢٥: ٨)؛ يشهد شفاء المرضى على نهاية كُلِّ المعاناة (رؤ٢١: ٤)؛ التدابير الإعجازية للطعام هي إشارات إلى انتهاء كُلِّ الحاجة الجسدية والمائدة المسيانية (٧: ١٦-١٧؛ ١٩: ٩)؛ تشير تهدئة العاصفة إلى نصركامل على قوات الشواش التي تهدد الأرض (٢١: ١)؛ الإشارة اللأسكاتولوجية لمعجزات يَسُوعَ تُعبر على نحو خاص في إنجيل يو، الذي يؤكد الحقيقة التاريخية للأحداث. في نفس الوقت تمثل المعجزات آيات تشير فيما بعد نفسها إلى الشخص الذي يصنعها. إنها تبرهن على شخصية يَسُوعَ كالمَسِيح، ابْنُ الله (يو٢٠: ٣٠)، الذي يقدم إتمام الخلاص (٢: ١-١١؛ الخمر كان رمزا لعصر الخلاص في ع. ق، قا؛ إش٦:٢٥)، ويقدم خبز الحَيَاةُ (٦: ١-١٤)، ويهب قيامة وحَيَاةُ أَبَدِيَّةُ (١١: ١-٤٤)، ويطرد الظلام (٩: ١-٧). يكشف يَسُوعَ في معجزاته مجده (٢: ١١؛ ١١: ٤)، الذي هُوَ مجد الله نفسه (١: ١٤). مِنَ المسلم به أن المعجزات التي لها هذه القوة في التعبير لأولئك الذين يفتح الله بنفسه عيونهم (١٢: ٣٧-٤١؛ قا؛ إش٦ :١٠؛ ٥٣: ١)، لذلك ففي الإيمَانِ يصبحون على وعي بمجد يَسُوعَ (يو٢: ١١؛ ١١: ٤٠). أولئك الذين لا يُستنَاروا - على النقيض مِنَ ذلك - يستجيبون إلى معجزات يَسُوعَ بإيمان مقشعر (٢: ٢٣-٢٥) أو عدم الإيمَانِ (١٢: ٣٧-٤٣).

يوافق كتاب ع. ج على أن معجزات يَسُوعَ تعبر أيضاً على انفراده: محبت الرؤفة وسلطانه الإلهي (قا؛ أع١٠: ٣٨). فيه "قام" الله ليعين شعبه (لو٧: ١٦).

(ب) وفقا للاناجيل الازائية فإن يَسُوعَ نفسه أرسل تلاميذه ليكرزوا ويصنعوا آيات (مت١٠: ١-٧؛ مر١٣: ١٤-١٥؛ لو٩: ١-٢؛ ١٠: ٩). بالتشابه يذكر أع تكرارا ارتباط الإعْلاَنِ الرسوليوالعمل الرسولي الإعجازي (٤: ٢٩-٣٠؛ قا؛ ٣: ١-١٠؛ ٤: ١٦، ٢٢؛ ٥: ١٢؛ ٦: ٨؛ ٦:٨-٨؛٩: ٣٢-٤٣؛ ١٥: ١٢؛ ٢٠: ٧-١٢). تتوافق المعجزات مع الكرازة؛ إنها علامات مصاحبة، يؤكد بواسطتها المَسِيح كلمة الشهادة (١٤: ٣). كما في الْكَلِمَةُ المتسلطة (٦: ١٠)، لذلك في الآيات تَتجلى قوة الروح القدس التي يُوعد بها التلاميذ (١: ٨).

بالمثل بالنسبة لكلام وأعمال بُولُسَ فإن الكرازة والآيات ينتميان إلى بعضهما البعض؛ في كُلِّ مِنَ المَسِيح العامل عبر قوة الروح القدس (رو١٥: ١٨-١٩). يصحب الآيات والعجائب الإعْلاَنِ الذي يحدث في "برهان الروح والقوة" (١كو٢: ٤؛ قا؛ ١تس١: ٥). إنها علامات على الشرعية الإلهية وسلطان المكانة الرسولية وعملها (٢كو١٢: ١٢). يتمم الروح أيضاً قوات إعجازية لأولئك الذين يسمعون للوعظ (غلا٣: ٥). ذلك هُوَ السبب - جنبا

إلى جنب مع مواهب الإعلان - في أن القوة الخارقة للشفاء والقوة على صنع معجزات ينتميان إلى مواهب الروح القدس الحية للكنيسة (١كو١٢: ٨-١٠،٢٨-١١).

وأخيرا عب أيضاً يؤكد أن الله يعزز كرازة الخلاص بآيات وعجائب (٢: ٣-٤) التي ، كـ "قوات الدهر الآتي" (٦: ٥)، تنذر بخلاص كامل. هكذا تنتمي القوة والقدرة الخارقة، الكرازة والمعجزات إلى بعضها البعض؛ ففي كلاهما يبرهن يَسُوعَ على نفسه أنه هُوَ الرَّبّ الحي، الحاضر في كنيسته عبر الروح القدس.

(ج) كما هُوَ الحال في ع. ق فإن ع. ج يحتوي أيضاً على آيات وعجائب مصنوعة مِنَ قبل أنبياء كذبة وشخصيات مسيانية زائفة (مت٢٤: ٢٤؛ مر١٣: ٢٢؛ رؤ١٣: ١١-١٤؛ ١٦: ١٤؛ ١٩: ٢٠) سيغووا الناس على الارتداد عن الله. يُتوقع أن يصنع المَسِيح الدجال آيات وعجائب بقوة الشَّيْطَان (٢تس٢: ٣-١٢).

انظر أيضاً *thauma*، موضوع أو شيء مثير للدهشة، يندهش، يتعجب، معجزة (٢٥١٢)؛ *teras*، عجيبة، أعجوبة، معجزة، آية (٥٤٦٩).

٤٩٥٨ (*sēmeron*، هَذَا اليوم، اليوم) ←٢٧٨٩.

٤٩٦٧ σιγάω، σιγάω (*sigaō*)، يسكت، يصمت، مكتوم (٤٩٦٧)؛ σιγή (*sigē*)، سكوت (٤٩٦٨).

ث ي & ع. ق ١. تعني *sigao* في ث ي يعني يكون صامتا، يبكم، لا يقول شيئا. كان الاسم *xige*، صمت، كلمة مفضلة للديانات الغامضة، لأن البشر يجب أن يلزموا في صمت أمام الآلهة.

٢. (أ) تحمل *sigaō* في سب فروقا طفيفة. تُستخدم في جا٣: ٧ في فقرة الوقت الخاصة بالمعلم لتناقض ببساطة بين "للسكوت وقت وللتكلم وقت". يمكن أيضاً للفعل أن يعني أكثر مِنَ مجرد حالة الصمت. إنه يُستخدم عدة مرات ليشير إلى صمت أنيني. تشير *sigaō* في مز٣٢: ٣ إلى الاضطراب الداخلي الذي يشعر به كاتب المزامير قبل أن يعترف بخطيته أمام الله، وفي ٣٩: ٢ يستخدم كاتب المزامير طل ذرة مِنَ طاقته ليظل صامتا في حضور الشرير. يلتمس الحي في دينونة الله في عا٦: ١٠ (= سب٦: ١١) قائلا: "اسكت فإنه لا يذكر اسم الرَّبّ"، بينما في مرا ٣: ٤٩ يرفض الشاعر أن يصمت بينما يسكب روحه متألما.

(ب) يمكن استخدام هذه الْكَلِمَة أيضاً في ترابط مع يهوه. يقرر الرَّبّ في مز٥٠: ٢١ أن يبقى صامتا بينما يستمر الأشرار في طريقهم. لكن قريبا ما يأتي الوقت الذي ينتهرهم فيه الله ويمزقهم إلى أشلاء. يأمر الرَّبّ في١٠٧: ٢٩ العاصفة الهائجة في البحر كي تهدأ، و"تسكت أمواجها" مِنَ قبله. في خر١٤: ١٤ يؤكد موسى للناس الذين على حافة البحر الأحمر أنهم لا يحتاجون إلى الخوف: "الرَّبّ يقاتل عنكم وأنتم تصمتون".

ع. ج ١. ترد *sigaō* ، ١٠ مرات في ع. ج ، و*sigē* مرتين تستخدم هاتان الكلمتان تكرارا لصمت إما فرد أو مجموعة مِنَ الناس. يستخدمها لو لصمت أعداء يَسُوعَ بعد أن أعطى إجابة بارعة على سؤالهم عن دفع الجزية لقيصر (لو٢٠: ٢٦). كان التلاميذ صامتين بشأن تجربتهم على جبل التجلي (٩: ٣٦). أخبر الجمع في١٨: ٣٩ شحاذا أعمى يصرخ على يَسُوعَ لأجل المساعدة "ليسكت". أشار بطرس للمؤمنين "ليسكتوا" حتى يمكن أن يخبرهم عن هروبه الإعجازي مِنَ السجن (أع١٢: ١٧). كان أولئك المجتمعين في مجلس أورُشَلِيمَ صامتين أثناء استماعهم إلى برنابا وبُولُسَ يخبرانهم عن الأمور العجيبة التي صنعها الله مِنَ خلالهما بين الأممين (١٥: ١٢). عندما أشار إلى الجمع الغاضب في أورُشَلِيمَ "صار سكوت عظيم" وخاطبهم (٢١: ٤٠).

٢. يستخدم بُولُسَ *sigaō* في تعاليمه المتعلقة بنظام الْكَنِيسَةِ الملائم في ١كو١٤. فيما يتعلق بالتكلم بألسنة إذا لم يكن هناك مترجم فإن المتكلم "فليصمت" (١٤: ٢٨). فيما يتعلق بالنبوة إذا كان شخص يتنبأ وجاء وحي لشخص آخَرَ فإن المتكلم الأول "فليسكت". أخيراً، في فقرة أثارت الكثير مِنَ المناقشة البحثية، يوصي الرسول النساء "لتصمت" في الكنائس. مِنَ بين الاقتراحات العديدة المتعلقة بهذه الفقرة لا يعني بُولُسَ بالطبع أن النساء لا يمكن أن يقولوا شيئاً في الْكَنِيسَةِ، لأنه في ١١: ٥ يوضح أن النساء لهم الْحَقّ في الصلاة والتنبؤ علانية.

٣. يستخدم بُولُسَ *sigaō* في رو١٦: ٢٥ ليشير إلى السر الذي حفظه الله "مكتوما" لقرون عديدة بشأن الطريقة التي سيضم بها في يوم ما الأممين في خطة خلاصه. يعطي الله إلماحات في الأنبياء إلى هَذَا الجوهر، وفي عصر ع. ج أوضح هدفه للأمم (← *mysterion*، ٣٦٩٦).

٤. أخيراً يستخدم يوحنا *sigē* في رؤ٨: ١ للسكوت العظيم نحو نصف ساعة في السماء بعد فتح الختم السابع مباشرة. تبع هَذَا السكوت نفخ الأبواق السبعة.

انظر أيضاً *hēsychia*، سكوت، هدوء (٢٤٨٤)؛ *ēchos*، صوت، هتاف، صيت (٢٤٩١)؛ *siōpaō*، يهدأ، يسكت، يصمت (٤٩٩٥)؛ *phimoō*، يكم، يسكت (٥٨٢١)؛ *phōnē*، صوت، ضوضاء، قول، لغة (٥٨٨٩).

٤٩٦٨ (*sigē*، سكوت) ←٤٩٦٧.

٤٩٧٠ σίδηρος، σίδηρος (*sidēros*)، حديد (٤٩٧٠)؛ σιδηροῦς (*sidērous*)، مِنَ حديد، حديدي (٤٩٧١).

ث ي& ع. ق ١. لا تعني هذه الْكَلِمَة اليونانية حديد فقط بل أي شيء مصنوع مِنَ الحديد ومكان لبيع الحديد. كان للحديد في زمن هومير له قيمة كبيرة وكان يُعطى قطعا منه كجوائز. اعتبر هيسيود العصر الحديدي الذي عاش فيه مثال الشر الإنساني. تُستخدم هذه الْكَلِمَة رمزيا بواسطة هومير لتعني قاسي، عنيف، بلا رحمة.

٢. ترد هذه الْكَلِمَة في سب تكرارا، وتترجم الْكَلِمَة العبرية *barzeL*. يذكر تث "كور الحديد" (٤: ٢٠). مِنَ المحتمل أن علم معادن الحديد تتطور بواسطة الحثيين أثناء الألفية الثانية ق.م. كان يتم إحضار الحديد الحثي إلى فلسطين بواسطة تجارمن صور وفيما بعد بواسطة الفلسطينيين الذين احتكروا فن الحدادة (١صم١٣: ١٩-٢٠). كان الكنعانيون يمتلكون مركبات حديدية (أي بتركيبات حديدة) في زمن القضاة (قض١٧: ١٦؛ قض١: ١٩؛ ٤: ٣).

كان الحديد يستخدم في زمن دَاوُدَ لصناعة المسامير (١أخ٢٢: ٣)، رغم أن البرونز كان لا يزال يستخدم بكميات كبيرة. يستخدم ع. ق الحديد كرمز للقوة (مز٢: ٩؛ إر١: ١٨)، والتحمل، الصلابة (أي١٩: ٢٤؛ مي٤: ١٣)، والقسوة (دا ٧: ٧، ١٩؛ عا١: ٣). رمز الحديد مع الطلاء في تمثال نبوخذنصر (دا ٢) إلى إن المملكة البشرية الأخيرة أمام مملكة الله ملأت الأرض.

ع. ج يشير رؤ٢: ٢٧؛ ١٢: ٥؛ ١٩: ١٥ إلى مز٢: ٩، عن ممسوح الله (أي الْمَسِيح) الحاكم في الدينونة بقضيب مِنَ حديد. ربما كان هَذَا القضيب قضيباً شائكا يستخدم قليلا في المعارك. الجراد في رؤ٩: ٩ الذي ظهر بعد صوت البوق الخامس كان لديه "دروع كدروع مِنَ حديد". يشير رؤ١٨: ١٢ إلى الحديد كوسيلة للتجارة، وأع١٢: ١٠يتحدث عن بوابة أورُشَلِيمَ الحديدية التي فتحت مِنَ تلقاء ذاتها عندما جاز عبرها بطرس وملاكه المحرر.

٤٩٧١ (*sidērous*، مِنَ حديد، حديدي) ←٤٩٧٠.

٤٩٨٢ Σινά، Σινά، (*Sina*)، سيناء (٤٩٨٢).

ع. ق الاسم الجامد *Sina* مشتق مِنَ الكَلِمَةَ العبرية *sînay* (انظر خر١٦: ١؛ تث٣٣: ٢؛ قض٥: ٥؛ مز٦٨: ٨، ١٧؛ سي٤٨: ٧). سيناء هُوَ اسم الجبل المقدس الذي خيّم أمامه إِسْرَائِيلِ عندما جعلهم الله شعب عهده (خر١٩-٢٤). صعد مؤسى على هَذَا الجبل ليتحدث مع الله (١٩: ٣، ٢٠؛ ٢٤: ٩) ونزل ليبلغ الشعب بكلمة الله (١٩: ٢٥). بعد ختام العهد صعد موسى مرة أخرى لمدة أربعين يوما وأربعين ليلة (٢٤: ١٨؛ قا؛ ٣٢: ١). في كشف يهوه حضوره للشعب فعل ذلك برعود وبروق وسحاب ثقيل، وصوت بوق شديد كي يحذر الشعب بألا يلمسوا الجبل (١٩: ١٦-٢٤). هَذَا هُوَ الموضع الذي تم فيه إعطاء الوصايا العشر (خر٢٠؛ قا؛ تث٥). بعد حادثة العجل الذّهَبِي صعد موسى على الجبل مرة أخرى ليستبدل اللوحين المكسورين عند سفح الجبل.

حدث مناظرة كبيرة حول الموقع المضبوط لجبل سيناء (يُسمى أيضاً حوريب). يقع تقليديا عند جبل موسى ضمن الجبال المرتفعة عند قمة شبه جزيرة سيناء، رغم أن÷ تم اقتراح آراء مغايرة.

ع. ج تُذكر سيناء مرتين في كُلِّ مِنَ أع وغلا، ويُشار إليها في عب١٢.

١. يلخص حديث إستفانوس قبل استشهاده تاريخ إِسْرَائِيلِ. تحدث الرّبِّ الإله، ربما عبر ملاك، مع موسى في العليقة المشتعلة في البرية قرب جبل سيناء (أع٧: ٣٠؛ قا؛ خر٣: ١-٢) ومرة أخرى عندما أعطى الشريعة (أع٧: ٣٨؛ قا؛ خر١٩). لعبت سيناء هكذا دوراً بارزا في تاريخ خلاص إِسْرَائِيلِ . لكن وفقا لإستفانوس فشل القادة اليهود الحاليين في فهم أعمال الله.

٢. يطابق بُولُسُ في غل٤: ٢١-٣١ إِسْرَائِيلِ العنيدة والعاصية الحالية بهاجر (تك١٦: ١٥) وجبل سيناء، رمزان للوقوف خارج وعود العهد وحالة العبودية في الناموس على التوالي. يُصوران معاً بأورشليم الحالية، التي في عبودية، كمناقضة للكنيسة المؤمنة "أورُشَلِيمَ العليا" التي هي "حرة" و"أمنا" (غلا٤: ٢٦).

٣. يتعارض جبل سيناء في عب١٢: ١٨-٢٩ (رغم عدم ذكره بالأسم) مع مع جبل صِهْيَوْنَ، ممثلين العهدين القديم والجديد على التوالي. يؤكد وصف الأولُ - المستنتج مِنَ خر١٩-٢، قدسيته وعدم إتاحته للناس العاديين، في حين أن وصف الأخير يؤكد أن الْمُؤْمِنِينَ وصلوا إلى "كَنِيسَةِ أبكار مكتوبين َفي السماوات" (١٢: ٢٣)، "إلى وسيط ع. ج: يَسُوعَ" (١٢: ٢٤). أنتا إذاً ينبغي أن نسمع إلى الله (١٢: ٢٥)، لأن لنا مملكة لا يمكن أن يتزعزع (١٢: ٢٨).

انظر أيضاً *erēmos*، خالٍ، خلاء، مقفر، مهجور (٢٢٤٥)؛ *oros*، جبل، منطقة أو سلسلة جبلية (٤٠٠١).

٤٩٩٤ (*Siōn*، صِهْيَوْنَ) ←٢٦٤٧.

٤٩٩٥ σιωπάω، σιωπάω، (*siōpaō*)، يهدأ، يسكت، يصمت (٤٩٩٥).

ث ي& ع. ق ١. تعني *siōpaō* في ث ي يبكم أو يصمت، أيضاً يحفظ سرا. يمكن للأمر أن يعني "اسكت". لزم كُلِّ مِنَ سقراط وأفلاطون الصمت أمام هيئة المحلفين عندما كانوا في محاكمة لأجل أنفسهم.

٢. تحمل *siōpaō* تباينا مِنَ الفروق الطفيفة في سب. (أ) يمكن أن تعني صمت جسدي. الزوج الذي صنعت زوجته نذرا والذي - عندما يعلم به - لا يقول شيئاً يمكن أن يفسخ النذر فيما بعد، لأنه كان ساكتا عنه (عد٣٠: ١٠-١٥). يقول أيوب إن الناس اعتادواعلى أن يجلسوا صامتين أمامه ويسمعوا إلى مشورته الحكيمة (أي٢٩: ٢١). لم يجب الإِسْرَائِيلِيين قائد حقل الأشوريين لأن الملك أخبرهم بأن يسكتوا (إش٣٦: ٢١). عرف الأربعة البرص أنهم يجب أن لا يسكتوا بشأن حقيقة أن معسكر عدو الأرمانيين قد هُجر (٢مل٧: ٩).

(ب) يمكن أن يشير الصمت (أو احتماله) أيضاً إلى الألم والأنين. حتى وإن ظل أيوب صامتا فذلك لا يعني أن خطره قد زال (أي١٦: ٦= سب١٦: ٧). في الحقيقة لا تهدأ أمعاؤه أبدا((٣٠: ٢٧). يَجْلِسُ شيوخ إِسْرَائِيلِ على الأرض في صمت بعد خراب أورُشَلِيمَ (مرا ٢: ١٠)، لا تكف عيون الشعب عن الدموع (٢: ١٨). في عا٥: ١٣ يصمت أولئك الذين يحزنون مِنَ الظلم في إِسْرَائِيلِ لأَنَّهُمْ إذا كان ينبغي أن يتحدثوا فهم أيضاً سيصبحون عرضةً لبعض أشكال الظلم. يتلوى النبي إر ألما ولا يستطيع أن يصمت (٤: ١٩).

(ج) تستخدم *siōpaō* للدعوة للإِسْرَائِيلِيين كي يصمتوا أمام الله حتى يمكنهم أن يسمعوا لكلمته (تث٢٧: ٩). بمسحة مشابهة - عندما يأمر نحميا الشعب بعد قراءة نَامُوسِ الله بأن يفرحوا ولا ينوحوا او يبكوا مرة أخرى - يذْهَب اللاويون عبر المدينة ويخبروا الشعب: "اسكتوالأن اليوم مقدس" (نح٨: ١١).

(د) وأخيرا تستخدم *siōpaō* لصمت الله. بعد وقت، بينما كان أعداء شعبه يدمرون الأمة (في الغالب لأنه سئم مِنَ شرهم)، قال الرّبِّ "قد صمت منذ الدهر، سكت [كلاهما *siōpaō*]، تجلدت" (إش٤٢: ١٤؛ قا؛٦٤: ١٢). لكن الآن لا يعود الرّبِّ يسكت (٦٢: ١) لأجل صِهْيَوْنَ، لأنه سيظهر لها خلاصه، ولا سيصمت مع أعداء شعبه، بل يجازي في حضنهم (٦٥: ٦).

عُ. ج ١. ترد *siōpaō*، ١٠مرات في ع. ج، كلها في الأناجيل باستثناء واحدة. إنها تستخدم للصمت الجسدي لصوت بشري. أخبر جبرائيل زكريا بأنه سيكون "صامتا" حتى ميلاد ابنه (لو١: ٢٠). أخبرالجمع الأعميين "ليسكتا" ويمتنعا عن الصراخ إلى يَسُوعَ كي يرحمهما (مت٢٠: ٣١). ألزم التلاميذ الصمت أمام يَسُوعَ لأَنَّهُمْ اضطربوا مما كانوا يناقشونه (مر٩: ٣٤). رفض يَسُوعَ أن يأمر تابعيه بان يصمتوا في دخوله الانتصاري إلى أورُشَلِيمَ؛ لأَنَّهُمْ إن سكتوا ستصرخ الحجارة (لو١٩: ٤). ظل أعداء يَسُوعَ صامتين عندما سألهم عما إذا كان يحل فعل الخير أم الشر (مر٣: ٤)، وظل يَسُوعَ نفسه صامتا أمام أعدائه (مت٢٦: ٦٣؛ مر١٤: ٦١).

٢. أخبر بُولُسُ الرسول في رؤيا بان يستمر في الكرازة وألا "يصمت" في كورنثوس، لأن الرّبِّ كان له أناس كَثِيرِينَ في تلك المدينة أراد أن يدعوهم إلى نفسه عبر بُولُسُ.

٣. الاستخدام اللاهوتي الرئيسي لهذا الفعل هُوَ في أمر أعطاه يَسُوعَ إلى الريح والأمواج في عاصفة بحر الجليل: "اسكت" (مر٤: ٣٩). لاخظ أن مرقس وحده هُوَ الذي يعطي الكلمات المباشرة ليَسُوعَ هنا (انظر أيضاً *phimoō*، يهدأ، يكمم، ٥٨٢١). يرتبط هَذَا التعبير بأمر مِنَ الرّبِّ للبحار العاصفة في مز١٠٧: ٢٩، رغم أن سب تستخدم *sigaō* (←٤٩٦٧) هناك أكثر مِنَ *siōpaō* .

انظر أيضاً *hēsychia*، سكوت، هدوء (٢٤٨٤)؛ *ēchos*، صوت، هتاف، صيت (٢٤٩١)؛ *sigaō*، يسكت، يصمت، مكتوم (٤٩٦٧)؛ *phimoō*، يكمّ، يسكت (٥٨٢١)؛ *phōnē*، صوت، ضوضاء، قول، لغة (٥٨٨٩).

٤٩٩٧ (*skandalizō*، يُعثر، يُضل) ←٤٩٩٨.

٤٩٩٨ σκάνδαλον، σκάνδαλον، (*skandalon*)، عثرة (٤٩٩٨)؛ σκανδαλίζω، (*skandalizō*)، يُعثر، يُضل (٤٩٩٧).

ث ي& ع. ق ١. كانت *skandalon* في الأصل قطعة الخشب التي

تحفظ شرك الحيوانات مفتوحا؛ كلمة مرتبطة (لا توجد في ع. ج) تعني (مجازيا) شركا موضوعا عبر أسئلة. لا يوجد مثال غير كتابي للفعل *skandalizō*.

٢. تشكلت كلا الكلمتين بلغة كتابية. تستخدم سب *skandalon* مجازياً لتشير إلى شرك ليدمر أحد الأشخاص (١صم١٨: ٢١؛ مز١٤١: ٩) أو يتسبب في خطية شخص (يش٢٣: ١٣؛ قض٢: ٣؛ ٨: ٢٧؛ مز١٠٦: ٣٦). يمكن أيضاً أن تعني عائقا في طريق الأعمى (لا١٩: ١٤)، مجازيا، سبب محنة (مز١١٩: ١٦٥) أو ضمير مضطرب (١صم٢٥: ٣١). يستخدم هو٤: ١٧ هذه الْكَلِمَة ليشير إلى الأوثان، ترد *skandalizō* في دا ١١: ٤١؛ سي٩: ٥؛ ٢٣: ٨؛ ٣٢: ١٥ (= سب٣٥: ١٥) بمعنى يتعثر، يضل.

٣. في الكتابات القمرانية تمثل الكلمات العبرية التي تترجمها فئة هذه الْكَلِمَة تعبيرا إستعاريا للخطية أو لقيادة شخص إلى الْخَطِيَّة.

ع. ج يثبت استخدام ع. ج بشكل أساسي بـ ع. ق.إنه يُبنى في الغالب على فقرات ع. ق (مثل؛ مت١٣: ٤١ على صف١: ٣ [ترجوم سيماخوس اليوناني للـ ع.ق]؛ مت٢٤: ١٠ على دا ١١: ٤١؛ رو٩: ٣٣ و١بط٢: ٨على إش٨: ١٤ [ترجمة أكويلا؛ ثيودشن]). يستخدم الفعل ٢٩ مرة (١٤ مرة في مت، ٨ مرات في مر). يرد الاسم ٥ مرات في مت، و٤ مرات في رو، وعدة مرات في أسفار أخرى.

١. يوجد المفهوم الأصلي لإغواء أو فخ في رو١١: ٩ (مقتبسا مز٦٩: ٢٢). مِنَ نواح أخرى تُستخدم *skandalon* بمفهوم حجرأو عائق يمكن أن يتعثر عليها الشخص ويسقط. إنها تستخدم في تواز مع *proskomma* في رو٩: ٣٣؛ ١بط٢: ٨ (← ٤٦٨٢). عندما يكون المعنى يجعل الناس يخطئون يظل تضمين الفخ موجودا (قا؛ رؤ٢: ١٤).

٢. (أ) تشير *skandalon* إلى إغواءعلى الْخَطِيَّة، إغراءعلى الارتداد وعدم الإيمَان (مثل؛ مت١٦: ٢٣؛ ١٨: ٧؛ رو٩: ٣٣؛ ١٤: ١٣؛ ١٦: ١٧؛ ١بط٢: ٨؛ رؤ٢: ١٤). إنها إذاً تُستخدم كالشيء الذي يسبب إساءة أو فضيحة أو يعوق الإيمَان (مثل؛ ١٣: ٤١؛ ١كو١: ٢٣؛غلا٥: ١١؛ ١يو٢: ١٠).

(ب) تعني *skandalizō* على نحو متوافق يقود إلى الْخَطِيَّة، يسيء (مثل؛ مت٥: ٢٩-٣٠؛ ١٨: ٦؛١كو٨: ١٣). تعني في الجهول يُساء إليه، يُعثر، يُضلل (مثل؛ مت١٣: ٢١؛ ٢٤: ١٠؛ يو١٦: ١؛ ٢كو١١: ٢٩). يمكن أيضاً أن تعني يسيء، يثير، يثير شقاقات (مثل؛ مت١٥: ١٢؛ ١٧: ٢٧؛ يو٦: ٦١).

٣. (أ) يؤكد ع. ج أن يَسُوعَ يصبح باستمرار عثرة. لذا فإن فكرة التمرد أو التعثر في، ترتبط دائما به. تعثر التلاميذ في آلامه التي تنبأ بها (مت٢٦: ٣١)، لأنها كانت متعارضة مع تصوراتهم عن المسيا (انظر أيضاً ١١: ٦؛ ١٣: ٥٧؛ ٢٦: ٣٣؛ مر٦: ٣؛ لو٧: ٢٣). عندما تعثر بطرس في مت١٦: ٢٢ رُفض احتجاجه مِنَ قبل يَسُوعَ كاقتراح شَيْطَانِي. أصبح يَسُوعَ عثرة أيضاً ليوحنا المعمدان (١١: ٦؛ لو٧: ٢٣)، لأن يوحنا توقع منه أن يظهر نفسه كالمسيا بطريقة مختلفة. عثر الفريسيون في تَعْلِيمَ يَسُوعَ (مت١٥: ١٢)، لأنه تعارض مع مفهومهم للناموس وتعاون الشخص مع نعمة الله. يُرى عمق عثرتهم مِنَ مقارنة لهم بالغروس التي ينبغي قلعها (١٥: ١٣).

(ب) أساس العثرة التي يسببها يَسُوعَ هُوَ الصليب (١كو١: ٢٣)، الذي يبطل كُل حكمة إنسانية ويُبعد كُل تعاون بشري في الخلاص (قا؛ غلا٥: ١١). كنتيجة لذلك فإن وعظ الْمَسِيح المصلوب هُوَ *skandalon* لليهود (لقد كان علامة على لعنة الله، ٣: ١٣؛ قا؛ تث٢١: ٢٣) وحماقة للأمميين. لاَ بُدّ أن تظل هذه العثرة المغيظة وإلا سيكف الإِنْجِيلِ عن أن يكون رسالة للخلاص.

(ج) أساس العثرة التي يسببها الْمَسِيح هُوَ عقيدة الله (انظر اقتباس بُولُسَ مِنَ إش٨: ١٤؛ ٢٨: ١٦ في رو٩: ٣٣؛ انظر أيضاً ١بط٢: ٨). توضح هذه الفقرة مِنَ ع. ق لماذا يُستبعد اليهود أولاً مِنَ الخلاص، رغم أنه ليس إلى الأبد (رو)، ولماذا بشكل عام يرفض الغير مؤمن يَسُوعَ (١بط). إننا نرى في العثرة مظهرا لاختيار الله (قا؛ ١بط٢: ٨، "الأمر الذي جُعلوا له").

(د) يصير يَسُوعَ وإنجيله سبب الْخَطِيَّة فقط عندما يرفض الغير مؤمن الخلاص الذي يقدمه، لأنه كما قدمه، لم يتوافق مع التوقعات البشرية. في حين أن أولئك الذين يؤمنون به لن يُخزوا (رو٩: ٣٣؛ ١بط٢: ٦) أولئك الذين لا يؤمنون يعثرون فيه (٢: ٨). إنه العمى البشري الذي يجعل يَسُوعَ سببا للدمار. ينطبق هَذَا على كُل مِنَ الْفَرِّيسِيِّينَ (مت١٥: ١٤) وأولئك الذين يسيرون في الظلام لأَنَّهُمْ ليسوا رفقاءهم الْمُؤْمِنِينَ (١يو٢: ١١). على الجانب الآخرفإن أولئك الذين يحبون رفقاءهم الْمُؤْمِنِينَ لا يجدون سببا للعثرة (٢: ١٠). قال الكثير مِنَ التلاميذ قول يَسُوعَ عن جسده كونه خبزا يهب الْحَيَاةُ "إن هَذَا الكلام صعب" ولذلك عثروا وتراجعوا إلى الوراء (يو٦: ٦٠-٦١، ٦٦). تسبب مثل هَذَا السلوك في جعل التلاميذ مذنبين، لأَنَّهُمْ لم يروا شيئاً أكثر مِنَ الجسد في يَسُوعَ ("الجسد لا يفيد شيئا"، ٦: ٦٣).

(هـ) يتكلم يَسُوعَ في حديثه الأخروي على وجه الخصوص عن عثرات الأيام الأخيرة. ذلك يعني أنه بسبب المحنة "يعثر[*skandalizō*] كثيرون " وينكرون ربهم (مت٢٤: ١٠). سيكشف هَذَا هوية الْمُؤْمِنِينَ الحقيقيين. يجب فهم مت١٣: ٤١ بمسحة مشابه: "يُرْسِلُ ابْنُ الإِنْسَانِ مَلاَئِكَتَهُ فَيَجْمَعُونَ مِنْ مَلَكُوتِهِ جَمِيعَ الْمَعَاثِرِ [*skan-dalon*] وَفَاعِلِي الإِثْمِ". أولئك الذين يجعلون الآخرون يخطئون هم "بنو الشرير" (١٣: ٣٨)، الذين سينفصلون يوما ما عن كُل اتصال بمَلَكُوتَ الله.

يعلن يَسُوعَ في حديثه الوداعي: "قَدْ كَلَّمْتُكُمْ بِهذَا لِكَيْ لاَ تَعْثُرُوا [*skandalizō*]" (يو١٦: ١). إنه يشير هنا على وجه الخصوص إلى الوعد بالروح المعزي (١٥: ١٨-٢٧)، لكن أيضاً إلى كُل وعظه ككل (قا؛ ٦: ٦٣).

٤. في حين أنه يوجد عثرة متأصلة في الإِنْجِيلِ لا ينبغي إزالتها إلا أنه يوجد عثرة بشرية ينبغي تجنبها. مثل هذه العثرات حتمية (مت١٨: ٧ب؛ لو١٧: ١). إنها تنتمي إلى العالم وتجعله يحصد للإدانة، لكن ويل لأولئك الذين تأتي منهم. هَذَا ينطبق على وجه الخصوص على أولئك الذين يعثرون "الصغار" الذين يؤمنون بيَسُوعَ (مت١٨: ٦). مِنَ المحتمل أن يَسُوعَ كان يفكر في كُل مِنَ الأطفال وأولئك الذين يحتاجون إلى مساعدة خاصة مِنَ جسد الْمُؤْمِنِينَ. مِنَ السهل أن تعطي مثل هؤلاء الناس فرصة للضلال بعيداً عن يَسُوعَ، لكن أولئك الذين يفعلون سيُدانون. ذلك هُوَ السبب في أنه لا ينبغي على القوي أن يتسبب في عثرة الضعيف (رو١٤: ١٣، ٢١؛ ١كو٨: ١٣)، لأنها تدمر عمل الله (رو١٤: ٢٠).

لاَ بُدّ أيضاً أن نحذر أنفسنا مِنَ الانفصال عن الله بالأفعال (مت٥: ٣٠) أو بالنظر (٥: ٢٩). لا ينبغي فهم قطع عضو مِنَ الجسم حرفياً. يجب أيضاً أن يحذر الشخص مِنَ العثرات التي يسببها التَعْلِيمَ الزائف ويتجنب أولئك الذين يبتدعونه (رو١٦: ١٧).

انظر أيضاً *proskomma*، عثرة، عائق، عقبة (٤٦٨٢).

٥٠٠٧ (*skeuos*)، متاع، إناء، قِلع سفينة) ←٣٠٤٠.

٥٠٠٨ σκηνή، σκηνή (*skēnē*)، خيمة، مظلة، مسكن (٥٠٠٨)؛ σκῆνος (*skēnos*)، خيمة (٥٠١١)؛ σκήνωμα (*skēnōma*)، خيمة، مسكن (٥٠١٣)؛ σκηνοποιός

σκηνοποιός (*skēnopoios*)، خيامي (صانع خيام)، صانع جلود (٥٠١٠)؛ σκηνόω (*skēnoō*)، يحل، يسكن، يُعسكر، ساكن (٥٠١٢)؛ ἐπισκηνόω (*episkēnoō*)، يسكن مع، يحل (٢١٧٢)؛ κατασκηνόω (*kataskēnoō*)، يأوي، يتأوى، يسكن (٢٩٤٢)؛ κατασκήνωσις (*kataskēnōsis*)، مكان للعيش، وكر (٢٩٤٣)؛ σκηνοπηγία (*skēnopēgia*)، خيمة الإجتماع، عيد المظال، حجرة (٥٠٠٩).

ث ي& ع. ق ١. أشارت *skēnē* في ث ي في الأصل إلى خيمة مغطاة مصنوعة مِنَ أغصان أو قوائم بسقف مطلي وجوانب مبنية مِنَ القش، والأوراق، أو جلود. يستخدم هَذَا اللفظ أيضاً للخشبة المرتفعة مِنَ مسرح، غطاء عربة، أو كابينة سفينة. نظرا لطبيعة الخيمة فإنها تشير إلى الزوال.

٢. (أ) تستخدم *skēnē* في سب (٤٣٠ مرة) *skēnōma*، (٨٠ مرة) على نحو مترادف، بمعنى خيمة، مسكن، أو ربما سقيفة أو حظيرة مطلية. تستخدم *skēnē* لخيمة الاجتماع، المكان المعين حيث يقابل الله شعبه (قا؛ خر٢٦: ٣٦؛ لا: ٣) أو حيث يسكن يهوه. كان يُسمى أيضاً "خيمة الشهادة" (قا؛ أع٧: ٤٤؛ رؤ١٥: ٥) لأنها كانت تحوي لوحي العهد. توجد *skēnos* في حك٩: ١٥ فقط: "فإن الجسد الفاسد يثقل النفس والخيمة الترابية عبء للعقل الكثير الهموم".

الخيمة هي المسكن المعتاد للشعوب البدوية أو الشبه بدويين. كان الأساقفة العبرانيين مِنَ سكان الخيام (مثل؛ تك١٢: ٨؛ ١٣: ٣؛ ٢٦: ٢٥)، كما كان الإِسْرَائِيلِيون أثناء ترحالهم في البرية (عد١٦: ٢٧).

عاش الإِسْرَائِيلِيون فيما بعد - عند الاحتفال بعيد خيم الاجتماع كُلّ سنة - في خيام لمدة سبعة أيام ليتذكروا رحلتهم مِنَ مصر إلى كنعان (لا٢٣: ٣٤، ٤٢-٤٣). أعطى الركابيون بساطة واستقلال حَيَاة الخيمة البدوية أثناء زمن إرميا شكلا مثاليا (إر٣٥: ٦-١٠= سب٤٢: ٧-١٠). حتى عندما أصبحت الحَيَاة المقيمة هي المعيار (قا؛ عب١١: ٩-١٠)، كان الرعاة يستخدمون الخيام (إش٣٨: ١٢؛ قض٦: ٥) وأيضاً الجيوش (٢مل٧: ٧-٨).

(ب) استمر استخدام خيمة الاجتماع بعد دخول أُورُشَلِيمَ إلى كنعان بفترة طويلة. كانت في شيلوه تحت القضاة (يش١٨: ١) وأثناء حكم شاول كانت في نوب (١صم٢١) وجدعون (١أخ١٦: ٣٩). وفقا لـ ١مل٨: ٤ أحضرها سليمان إلى الهَيْكَل. يُوصف بناؤها ومكوناتها في خر٢٥-٣٥؛ ٣٥-٣٨. فصل الجزءين الداخليين بحجاب أو ستارة. الحجرة الأولى، اسمها "القدس"، كان عمقها عشرين ذراعا؛ والثانية، "قدسالأقداس" (لا١٦: ٢-٣؛ قا؛ عب٩: ١٢؛ ١٠: ١٩)، كان يدخلها رئيس الكهنة في العيد السنوي للكفارة (لا١٦).

كان يوضع في قدس الأقداس التابوت (خر٢٥: ١٠-٢٢)، شريحة مِنَ ذَهَب وكاروبين عند كُلّ جانب على القمة. كان يُعرف هَذَا الشيء بـ *kappōret* (سب *hilaskomai* ←*hilastērion*، يصالح، ٢٦٦١)، "غطاء الكفارة" أو "مقعد الرحمة". كان رئيس الكهنة ينثره بالدم في عيد الكفارة. المكان المخصص لمذبح البخور أو مذبح الذَّهَب هُوَ القدس أمام الستارة (٣٠: ١-١٠؛ ٣٧: ٢٥-٢٨)؛ كانت مائدة خبز الوجوه (٢٥: ٢٣-٣٠) والآنية المختلفة والأدوات في الجانب الشمال، أما في الجانب الجنوب فكان يوجد منارة (٢٥: ٣١-٤٠؛ ٣٧: ١٧-٢٤؛ ٤٠: ٢٤). كان موضع خيمة الاجتماع في الدار مائة ذراع مقابل خمسين ذراعا وبابها مواجها للشرق (٢٧: ٩-١٩؛ ٣٨: ٩-٢٠). كان مذبح المحرقة في الجانب الشرقي مِنَ الدار (٢٧: ١-٨؛ ٣٨: ١-٧)؛ كان يوجد بين المذبح وباب خيمة الاجتماع المرحضة لغسل الكهنة (٣٠: ١٧-٢١؛ ٣٨: ٨؛ ٤٠: ٣٠-٣٢). صُنع الهَيْكَل اللاحق وفقا لنموذج خيمة الاجتماع.

ع. ج ١. كتابات لوقا. يشجع يَسُوعَ في لو١٦: ٩ الاستخدام الدبلوماسي للثروة حتى عندما تفنى (سواء عِند مَوْتِ فردي أو نهاية العالم)، ربما يُرحب بالمحسن في "المظال الأَبَدِيَّةُ [*skēnē*]." عرض بطرس في تجلي يَسُوعَ أن يبنى "ثلاث مظال [*skēnē*]" لِيَسُوعَ وللزائرين السماويين، موسى وَإِيلِيَّا (٩: ٣٣). أراد بطرس أن يخلد تجربته الخاصة بالحضور الشخصي الممجد الغير محجوب لله في المَسِيحِ.

عندما لخص يعقوب نتائج مجلس أُورُشَلِيمَ (أع١٥: ١٣-٢١) احتكم إلى عا٩: ١١-١٢ (سب). لقد أدرك إعادة بناء "خيمة دَاوُدَ الساقطة" (مِنَ المحتمل يشير إلى كوخ مطلي عاش فيه دَاوُدَ أو جمع الجماهير عندما كان في حملات عسكرية) في قيامة وتمجيد المَسِيحِ ورفع الكَنِيسَةِ كَإِسْرَائِيلِ الْجَدِيدَةَ. بسبب هذه التجديد على نحو دقيق كان الأمميون يبحثون عن الرَّبّ (أع١٥: ١٧-١٨). لذلك لم تكن رسالة الأمم غير شرعية (١٥: ١٩).

يشير أع ١٨: ٣ إلى أن أكيلا وبُولُسُ كانا "خيامين" (*skēnopoios*) بالتجارة. في حين أن هَذَا المصطلح يعني في الأصل خيام إلا أنه استخدم لصناع الجلود بوجه عام. مِنَ المحتمل أن الأشياء التي صنعها بُولُسُ للبيع تضمنت ملابس وخيام (التي كانت تُصنع غالباً مِنَ الجلد في العصور القديمة). تجنب بُولُسُ بمثل هَذَا العمل اليدوي الاعتماد على أي كَنِيسَةٍ كان يخدم فيها في ذلك الوقت.

يستخدم الفعل *kataskenoo* في صيغة الغير متعدي في ع. ج بمعنى يعيش، يستقر، يسكن (للطيور؛ قا؛ مز١٠٤: ١٢؛ مت١٣: ٣٢؛ مر٤: ٣٢؛ لو١٣: ١٩؛ قا؛ أيضاً *kataskēnōsis*، مكان للعيش، عش في مت٨: ٢٠؛ لو٩: ٥٨). ترد *kataskēnoō* في اقتباس مِنَ مز١٦: ٩ج، الذي يُنظر إليه على أنه تحقق في قيامة يَسُوعَ: "حتى جسديأيضا سيسكن على رجاء" (أع٢: ٢٦).

٢. كتابات يوحنا. توجد *skēnoō* في كتابات يو فقط. يُصور يَسُوعَ في الجزء المركزي مِنَ إنجيل يو كالهَيْكَل الجديد (يو٢: ١٩-٢٢)، لكن في المقدمة هُوَ خيمة الاجتماع ("عاش"في١: ١٤يستخدم *skēnoō* ت.ع.م)، مكان حضور الله بين البشر على الأرض (قا؛ خر٢٥: ٨-٩). حيث يكون المَسِيحِ يكون مسكن الله.

يصور رؤ٧: ١٥ أحد الشيوخ أمام عَرْشِ الله يخبر يوحنا بأن الله "سيظللهم" ت.ع.م (*skēnoō*) أي أولئك الذين أتوا مِنَ الضيقة العظيمة؛ ذلك يعني أنه سيعيش معه باستمرار داخل هَيْكَلِه. بوصول أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ "مهيأة كعروس مزينة لرجلها" سيعيش الله مع البشر (٢١: ٢-٣، حيث تستخدم كُلّ مِنَ *skēnē* وَ *skēnoō*). سيكون هُوَ نفسه حاضر شخصيا ودائما في وسط شعبه، الذين سيشهدون الإتمام النهائي لوعد يهوه المتكرر غالباً لشعب عهده: "وَأتَّخِذُكُمْ لِي شَعْبًا وَأكُونُ لَكُمْ إلهًا" (خر٦: ٧؛ لا٢٦: ١٢؛ إر٣٢: ٣٨؛ حز٣٧: ٢٧؛ زك٨: ٨؛ ٢كو٦: ١٦). تستخدم *skē-noō* في رؤ(١٢: ١٢؛ ١٣: ٦) للساكنين في السماء.

توجد *skēnopēgia* غالباً كمصطلح فني في الديانة اليهودية لبناء الخيام أو المظال، أي عيد المظال أو الخيام (مثل؛ تث١٦: ١٦؛ ٣١: ١٠؛ زك١٤: ١٦، ١٨-١٩؛ ٢مك١: ٩). كان يُحتفل به في شهر تيشري١٥-٢١ (أي أكتوبر)، عندما كانت المظال تُصنع مِنَ أغصان الأشجار. يشير يو٧: ٢ إلى هَذَا العيد : "وكان عند اليهود عيد المظال قريبا." رفض يَسُوعَ طلب إخوته للذهاب إلى العيد في أُورُشَلِيمَ، وصنع معجزات هناك، وكسب الهتاف العام (٧: ٣-٩). لكنه ذَهَبَ أثناء منتصف العيد على كُلّ حال (٧: ١٤). بعد ذلك "فِي الْيَوْمِ الأَخِيرِ العظيم مِنَ العيد" وقف يَسُوعَ وأطلق دعوته: "إِنْ عَطِشَ أَحَدٌ فَلْيُقْبِلْ إِلَيَّ وَيَشْرَبْ. مَنْ آمَنَ بِي كَمَا قَالَ الْكِتَابُ تَجْرِي مِنْ بَطْنِهِ أَنْهَارُ مَاءٍ

حَيّ" (٧: ٣٧-٣٨). ذلك يعني أن أولئك الذين يؤمنون بيَسُوعَ سيتم فيهم ما تتنبأعنه الكتب بشأن نشاط الروح القدس (قا؛ إش٥٨: ١١؛ يو٧: ٣٩).

ربما كان يوجد ترابط وثيق بين هذه الأحاديث ليَسُوعَ وعيد المظال. وفقا للتقليد اليهودي كان يُملأ في سبعة أيام العيد إبريقا ذَهَبِيا بالماء مِنَ بركة سلوام ويستخدم للشراب. ربما كان يَسُوعَ يناقض هَذَا المَاءِ مع المَاءِ الحي الذي يعطيه. بالتشابه فإن إعْلاَنِه عن كونه نور العالم (يو٨: ١٢) ربما يكون إلماحا إلى الأنوار المستخدمة في العيد.

٣. بُولُسُ. استخداما ع. ج لـ *skēnos* في ٢كو٥: ١، ٤، حيث يوصف جسد المؤمن الأرضي كخيمة مؤقتة، على النقيض مِنَ الجسد السماوي الذي سيشكل مسكن الشخص الدائم. يظل مفهوم هَذَا *skēnos* قرب مقدمة فكر الرسول على امتداد ٥: ١-٧. تقترح هذه الْكَلِمَة حدودا مؤقتية ومحبطة لتجسيد مميت (٥: ٢، ٤، ٦) ورحلة إيمان المَسِيحِي إلى أرض الموعد لحضور المَسِيحِ الفوري (٥: ٦-٨). رغم أن بُولُسُ كرّم الجسد البشري (قا؛ ١كو٦: ١٩) كان على وعي أليم بعدم ملائمته كعضو للروح البشرية أو الروح القدس عند المقارنة بجسد القيامة. يستخدم بُولُسُ *episkēnoō* في ٢كو١٢: ٩، يسكن في، في إعْلاَنِه: "فَبِكُلِّ سُرُورٍ أَفْتَخِرُ بِالْحَرِيِّ فِي ضَعَفَاتِي، لِكَيْ تَحِلَّ [*episkēnoō*] عَلَيَّ قُوَّةُ الْمَسِيحِ." تختم الفقرة بمناقشته لـ "شَوْكَة في الجسد" أعطت له.

٤. عبرانيين. توجد عشرة استخدامات مِنَ بين العشرين المذكورة في ع. ج لـ *skēnē* في عب، ثمانية في الأصحاحين ٨-٩. يناقض عب الـ*skēnē* السماوي والحقيقي الذي نصبه الله (٨: ١-٢؛ ٩: ١١) مع الخيمة الأرضية التي بناها موسى بتوجيه إلهي (٨: ٥؛ قا؛ ٩: ٢٤). مِنَ الواضح مِنَ خر٢٥: ٤٠ (مُستشهد به في عب٨: ٥) أن الخيمة الأرضية كانت نموذجا دقيقا للنموذج السماوي الأصلي المرني لموسى. في ٩: ٢-٣ يرسم الكاتب تمييزا بين *skene* أمامي أو خارجي ("المسكن الأول") وَ *skēnē* خلفي أو داخلي ("الثاني")، أي بين القدس وقدس الأقداس. يلقي هَذَا التمييز الضوء على القيود القاسية الموضوعة على الخول البشري إلى قدس الأقداس تحت ع. ق (لمعرفة الأحداث الدينية المختلفة في خيمة الاجتماع،← *hieron*، هَيْكَل،٢٦٣٩).

فينا بعد في هَذَا السفر (عب١١: ٩، ١٣)، ترتبط البداوة في خيام مع الكون غرباء ومسبيين. وأخيرا، مِنَ المحتمل أن التعبير " الذين يخدمون المسكن" في ١٣: ١٠ لا يشير إلى الْمُؤْمِنِينَ الْمَسِيحِيين، كما لو أن عبادتهم كانت مرتكزة على مذبح مجازي في المقدس السماوي، لكن إلى كُل العابدين الذين ينتمون إلى النظام القديم الذي بدت له ذبيحة المَسِيحِ ("مذبح"، بالكناية) غير ضرورية.

٥. بطرس. في ٢بط١: ١٣-١٤ يتوازى الوجود المميت والتجسد المادي مع السكن في خيمة (*skenoma*)، المَوْتِ مع خلع (أو ربما فك) تلك الخيمة (قا؛ أي٤: ٢١). رغم ذلك نظرا لأن مفهوم خلع مثل هذه الخيمة (٢بط١: ١٤) يشير على الأرجح إلى جسد أكثر مما هُوَ إلى خيمة أو مسكن، يفضل البعض أن يترجموا *skēnōma* في كلا هاتين الآيتين بكلمة "جسد" (NIV يترجم الثانية بالضمير الغائب "it"). يميز هَذَا الخلع الرحيل مِنَ الحَيَاةُ الأرضية (١: ١٥) والدخول إلى مملكة يَسُوعَ الْمَسِيحِ الأَبَدِيَّة (١: ١١). لاحظ أيضاً أنه في حديث إسطفانوس (أع٧: ٤٦) تنطبق *skēnōma* على المسكن الذي تمنى دَاوُدَ أن يبنيه لإله يعقوب.

٥٠٠٩ (*skēnopēgia*، خيمة الاجتماع، عيد المظال) ← ٥٠٠٨

٥٠١٠ (*skēnopoios*، خيامي، صانع جلود) ← ٥٠٠٨.

٥٠١١ (*skēnos*، خيمة) ←٥٠٠٨.

٥٠١٢ (*skēnoō*، يحل، يسكن، يُعسكر، ساكن) ←٥٠٠٨.

٥٠١٣ (*skēnōma*، خيمة، مسكن) ← ٥٠٠٨.

٥٠١٤ σκιά، σκιά، (*skia*)، ظل، تظليل (٥٠١٤)؛ ἐπισκιάζω، (*episkiazō*)، تظليل، يخيم على (٢١٧٣)؛ ἀποσκίασμα، (*aposkiasma*) ظل، ظلمة (٦٨٤).

ث ي & ع. ج ١. (أ) يحمل الاسم *skia* في ث ي معنى حقيقي ومعنى منتقل. يمكن أن تعني ظلا حرفيا، يشكله شيء (مثل؛ شجرة أو صخرة) أو شخصا. لكن يمكن أيضاً أن تفترض معنى *skotos* وتوضح حيز الظلام (← ٥٠٣٠).

أحد الأمثلة الهامة على نحو خاص على هَذَا في التعبير *skia thanatou*، ظلال المَوْتِ، تؤكد *skia* هنا اقتراح التهديد المتضمن بالفعل في مفهوم المَوْتِ. يمكن استخدام هَذَا الاسم أيضاً ليشير إلى تفاهة الأفعال البشرية والبشرية بوجه عام. يمكن أن يترجم بين الحين والآخر صورة، انعكاس. استخدم أفلاطون *skia* جنبا إلى جنب مع *eikōn* غالباً كمرادف (← ١٦٣٥)، كلاهما يصفان مجرد تشابه للحقائق الواقعية والأَبَدِيَّة.

(ب) التمييز الأفلاطوني بين الصورة الظلية والشكل الواقعي - الذي هُوَ في النهاية مساو للتمييز بين المظهر والواقع - يلعب دوراً هاما في فلسفة فيلو الدينية. إنه يصف أعمال خليق الله كـ *skia* لذلك يمكننا رسم نهايات مِنَ العالن المرني عن الله الغير مرني. يمكن أن يُسمى اللوجوس - الذي له بالإضافة إلى ذلك وظيفة شفاعية - أيضاً *eikōn* وَ *skia*. يجعل فيلو تمييزا مقصودا بين دور موسى الاستثنائي الشفاعي وذلك الخاص بالأنبياء، ناسبا إلى موسى معرفة الله *en eidei*، في شكل، بينما الأنبياء يعرفونه فقط *en skia*، في ظل.

(ج) تعني *episkiazō* يلقي ظلا على، يغطي، التي هي صيغة مشددة مِنَ *skiazō*، يظلل. لا يرد الاسم *aposkiasma* في أدب ما قبل الْمَسِيحِية؛ إنه يشير إلى ظلام تسببه حركات البروج.

٢. (أ) تعني *skia* في سب ظلا. ترد بأكثر تكرارا بمعنى ملموس: ظل الجبال (قض٩: ٣٦)، نباتات (حز١٧: ٢٣؛ ٣١: ٦؛ يون٤: ٦)، يقطينة (٤: ٥)، وظل الدرجات (٢مل٢٠: ٩-١١؛ إش٣٨: ٨).

(ب) لا ذكر في ع. ق لظل إنسان، لكن الفكرة توجد في خلفية إش٥١: ١٦ بذكره "ظل يدي[الله]" (قا؛ ٤٩: ٢) وفي مواضع حيث يذكر "ظل القدير" (مز٩١: ١؛ قا؛ ٥٧: ١). يوجد في خر٤٠: ٣٤-٣٥ إشارة إلى السحابة التي يمثل ظلها إظهارا لسلطان الله. تفترض كلمات هذه الفئة على نحو متناقض ظاهريا معنى إيجابيا قريبا مِنَ ذلك الخاص بـ *phōs*، نور، في فقرات حيث يشير "ظل" إلى نطاق حماية الله وملجأه أكثر مما يشير إلى ظلام شرير.

(ج) يُحتفظ بالمعنى السلبي لـ *skia* في مواضع حيث - في الأدب الشعري - ترتبط *skia* بـ *thanatos*، مَوْتِ (مثل؛ أي٣: ٥؛ ١٢: ٢٢؛ ٢٨: ٣؛ مز٢٣: ٤؛ ١٠٧: ١٠، ١٤؛ إش٩: ٢). تشير *skia* في ذه السياقات إلى مملكة الظلام، التي تهدد الحَيَاةُ. تعد إستعارة الظل إستعارة مفضلة لوصف الطبيعة القصيرة والزائلة للحَيَاةُ البشرية لأن "الإِنْسَانُ أَشْبَهَ نَفْخَةً. أَيَّامُهُ مِثْلُ ظِلٍّ عَابِرٍ" (مز١٤٤: ٤؛ قا؛ ١أخ٢٩: ١٥؛ أي١٤: ٢).

(د) تستخدم "ظل" في الأبوكريفا بشكل أساسي لتوضح تفاهة الحَيَاةُ البشرية (قا؛ حك٢: ٥؛ ٥: ٩) والجهد البشري (قا؛ سي٣٤: ٢= سب٣١: ٢). لكن المعنى الحرفي يوجد أيضاً في (قا؛ حك١٩: ٧؛ با٥: ٨، كلاهما يستخدمان *skiazō*)؛ يمكن أن تشير *skia* إلى إمبراطورية (أرضية) (با١: ١٢).

ع. ج ١. ترد skia في ع. ج ٧ مرات، والفعل episkiazō، ٥ مرات، وaposkiasma مرة. نجد في مر٤: ٣٢ المعنى الحرفي: تستطيع طيور السماء أن تتآوى تحت ظل نبات الخردل عندما ينمو إلى شجرة. يوضح ظل الشجرة الذي يوفر للطيور المأوى مكان أمان مقدم مِنَ قبل الطبيعة.

٢. في الاستخدامات الـ٥ جميعاً لـ episkiazō الله في النهاية هُوَ سبب الظل، الذي يبين قوته ومجده. يتميز نطاق سلطان الله في الأناجيل الازائية باستخدام صورة ع. ق للسحابة النيرة التي ظللت (episkiazō) يَسُوعَ وتلاميذه أثناء تجليه (مت١٧: ٥؛ مر٩: ٥؛ لو٩: ٣٤). يرمز ظل السحابة هنا إلى حضور الله الفاتن.

صورة السحابة التي تلقي بظلها في لو١: ٣٥ ناقصة. بدلاً مِنَ ذلك يوجد إشارة مجردة أكثر ومع ذلك مباشرة إلى الموضوع الإلهي لـ episkiazō عندما تُخبر مريم: "اَلرُّوحُ الْقُدُسُ يَحِلُّ عَلَيْكِ وَقُوَّةُ الْعَلِيِّ تُظَلِّلُكِ." يسترجع الفعل هنا الحضور الشكينه ليهوه.

يشير أع ٥: ١٥، الذي يتحدث عن المرضى الذين كانوا يُحملون خارجا في الشوارع "حَتَّى إِذَا جَاءَ بُطْرُسُ يُخَيِّمُ وَلَوْ ظِلُّهُ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ"، إلى قوة الله الشفائية، التي يتطابق نطاق عملها في هذه الحالة مع بطرس.

٣. كما في ع. ق كذلك يمكن أن تشير skia في ع. ج إلى حيز الظلام الذي يجد فيه الناس أنفسهم قبل أن يأتوا إلى النور. تعيش البشرية بالفطرة في أرض وظل الْمَوْتِ (قا؛ استشهاد إش٩: ٢ في مت٤: ١٦ والكلمات المتعلقة بيوحنا المعمدان في لو١: ٧٩). يؤكد الْمَوْتِ والظلام هنا ليعنيا ظلام الانفصال عن الله والمسيا.

٤. رغم ذلك لا يُعبر عن زوال الحَيَاةُ البشرية فقط بنهايتها المهددة بالموت بـ skia. كما في فيلو تلعب skia دوراً هاماً في التمييز بين الوجود الحقيقي والغير حقيقي في كو وعب. تقف skia في عب جنبا إلى جنب مع hypodeigma، نسخة (عب٨: ٥← ٥٦٨٢)، وparabolē، تشابه (٩: ٩← ٤١٣٠)، في تناقض لاذع مع typos ، نموذج (٨: ٥← ٥٥٩٦)، وeikdn، شكل (١٠: ١← ١٦٥٣). على النقيض مِنَ فيلو، يفهم كاتب عب هذ التناقض كريستولوجيا. ذلك يعني، بالمقارنة بالعمل الكهنوتي الأعلى ليَسُوعَ الْمَسِيح، الذي في السماوات، أن العبادة الأرضية - كما هي مواكبة في خيمة الاجتماع - تحتل مكانة ثانوية. هكذا فإن الناموس الموسوي قد لا يُرى كمطلق في حقيقته، لأنه ينتمي إلى "ظِلُّ الْخَيْرَاتِ الْعَتِيدَةِ" (عب١٠: ١؛ قا؛ ٨: ٥).

يؤكد كو٢: ١٧ أن الأسئلة المتعلقة بالأكل والشرب، وعيد، وهلال، السبوت "هِيَ ظِلُّ [skia] الأُمُورِ الْعَتِيدَةِ وَأَمَّا الْجَسَدُ فَلِلْمَسِيحِ." إن الشخص الذي ينتمي إلى الْمَسِيح، حامل الحقيقة الصحيحة، غير ملزم لحكم الاخرين في مثل هذه الأمور. لا يعني هَذَا أن القدر تعطل، بل بالأحرى يتضح أن العلاقة المباشرة لله المبنية بالإيمَان بالْمَسِيح لها الأولوية، نظرا لأنها تربط البشرية بواقعية صادقة، بالله في الْمَسِيح.

٥. قبل هَذَا الإله لا يمكن لكل ما هُوَ أرضي، بما في ذلك بعض الأشكال الدينية والعبادية، إلا أن تظهر زائلة. تتسم الأمور الأرضية بالصفات المميزة للظل: التغير والظلام. على الجانب الآخر مع الله، أبو الأنوار، لا يوجد "تَغْيِيرٌ وَلاَ ظِلُّ [aposkiasma] دَوَرَانٍ" (يع١: ١٧)؛ ذلك يعني أن عمليات التغير والظلام، مثل التي تحدث بين البروج، تُستثنى في حالة الله.

٥٠٧٦ (sklērokardia)، قساوة قلب) ← ٢٨٤٠.

٥٠١٧ σκληρός، σκληρός، (sklēros)، قاسي، غليظ، عاصف (٥٠١٧)؛ σκληρότης، (sklērotēs)، قساوة (٥٠١٨)؛ σκληρύνω، (sklērynō)، يقسّي، يتقسى (٥٠٢٠)؛ σκληροτράχηλος، (sklērotrachēlos)، قاسي الرقبة، عنيد (٥٠١٩)؛ πωρόω، (pōroō)، يغلظ، يُغلظ، غليظ، يتقسى (٤٨٠٠)؛ πώρωσις، (pōrōsis)، غلاظة، قساوة (٤٨٠١)؛ παχύνω، (pachynō)، يغلظ، يتبلد (٤٢٦٦).

ث ي& ع. ق ١. (أ) تعني sklēros في ث ي جافا، صلبا، قاس؛ sklērotēs، قساوة. كان الفعل sklērynō في الأصل مصطلحا طبيا يعني يقسي (معلوم) أو يزداد قساوة (مجهول)، تعني sklērotrachēlos غليظ الرقبة، عنيد، قاسي الفؤاد، (ب) تعني pōroō (مشتقة مِنَ pōros، حجر به خاصية النفاذية) يقسي، يشكل صلابة، يتحجر أو يصبح قاسيا، (ج) تعني pachynō، مِنَ pachys (سميك، سمين) في الأصل يسمّك، يسمّن، بعد ذلك بالمدلول يجعل كتيم (أي غير نافذ) (للماء). لذلك تعني مجازياً يجعله غير حساس؛ في المجهول، يكون غير حساس.

٢. تنتج القسوة وفقا للـ ع. ق مِنَ حقيقة أن الناس يصرون على إغلاق أنفسهم لدعوة ووصية الله. نشأت حالة بعد ذلك لم يعودوا فيها قادرين على السماع ومن ثم مستعبدين على نحو متعذر إصلاحه. يجعل الله القسوة أمراً نهائيا على نحو اختياري، حتى لا يمكن للناس المتأثرين بها أن يهربوا منها.

(أ) الغير إِسْرَائِيلِيون هم دائماً الذين يُقسون في أقدم قصص ع. ق، وأهمها قسوة فرعون (خر٤-١٤). نقرأ بعد كل استغاثة مِنَ قبل موسى وكل ضربة "فَاشْتَدَّ قَلْبُ فِرْعَوْنَ" (٧: ١٣، ٢٢؛ ٨: ١٥، إلخ). الله هُوَ الذي قسى قلب فرعون. يمكن أن يقسي الله جميع الشعب (مثل؛ الكنعانيين، يش١١: ٢٠). لذلك كان يُقسى الغير إِسْرَائِيلِيين عندما يكون لهم علاقة بإِسْرَائِيلِ فقط، لأن قسوة الشعوب كانت إحدى الوسائل التي استخدمها الله ليتمم قصده لأجل إِسْرَائِيلِ.

(ب) لا نرى حتى ظهور الأنبياء العظماء إِسْرَائِيلِ كشعب قاسي. يُعبر عن هَذَا بأكثر قوة في كتابات إش. جاءت كلمة الله إلى الكهنة والأنبياء في أورُشَلِيم، لكنهم لم يردوا أن يسمعوا. نتيجة لذلك أصبحت تلك الكَلِمَة كلمة إدانة ضدهم "لِيَذْهَبُوا وَيَسْقُطُوا إِلَى الْوَرَاءِ وَيَنْكَسِرُوا وَيُصَادُوا فَيُؤْخَذُوا" (٢٨: ١٣). تلقي إشعياء في مناسبة هذه الدعوة الأمر "غَلِّظْ قَلْبَ هَذَا الشَّعْبِ وَثَقِّلْ أُذُنَيْهِ وَاطْمُسْ عَيْنَيْهِ" (٦: ١٠). أحد أحكام الله على شعبه ليس أنه لا يعود بعد يكلمهم؛ فمن المسلم به أن كلمة الله ما زالت تُعلن بوضوح تام. لكن نظرا لأن الناس لم يرغبوا في الاستماع فمن الآن فصاعدا لن يقدروا أن يفعلوا كذلك. الكرم الذي لم يرد أن ينتج ثمرا غير قادر الآن على الإنتاج، لأن الله منع السحب مِنَ أن تمطر عليه (٥: ١-٧).

(ج) يعد الادعاء بان الله نفسه هُوَ الشخص الذي يقسي إِسْرَائِيلِ بلا رحمة تصريحا متطرفا. لا يتحدث الأنبياء اللاحقون لا يتحدثون بنفس القسوة. يتحدث إر عن القسوة، لكن لا يعود يذكر اسم الله كالسبب فيها (٦: ٢٨). بالنسبة لإر يرجع السبب إلى عناد الناس الذين يعطون اهتمام للأنبياء الكذبة. العنصر الجديد الحاسم هُوَ الوعد بعهد الله الجديد. بعد ذلك ستسمع إِسْرَائِيلِ وتعرف الرَّبّ (٣١: ٣٣-٣٤)، وسيتلقى الشعب قلبا جديدا، ليس بعد قاسيا، وروحا جديدا (حز٣٦: ٢٦-٢٧).

(د) غالباً ما يُوصف الملحد في أدب الحكمة كمقسى (مثل؛ أم٢٨: ١٤؛ ٢٩: ١). يُوجه الانتباه هنا بالأكثر إلى الإثم الناتج مِنَ مثل هذه القسوة. القسوة هي الرفض المتزايد على نحو متواصل للسماع إلى نَامُوس الله. ورغم ذلك فإنها غير حتمية، ومن ثم يوجد مجال للاستغاثة "اَلْيَوْمَ إِنْ سَمِعْتُمْ صَوْتَهُ فَلاَ تُقَسُّوا قُلُوبَكُمْ" (مز٩٥: ٧-٨). لأن يدنونة الله تحدث كنتيجة للقسوة.

ع. ج ١. (أ) تستخدم skleros بمعنى مجازي للأشياء: مثل؛ الريح "القوية" (يع٣: ٤ ت.ع.م)، أو الـ "تَعْلِيمَ صعب [الغير مقبول]" ليَسُوعَ

(يو٦: ٦٠). سيعاقب الله الغير مؤمنين بسبب جميع أمور "فجورهم" التي تحدثوا بها ضده (يه١٥، مقتبسا أخن١: ٩). تستخدم *skleros* أيضاً مع الأشخاص: يُوصف السيد في مثل الوزنات في مت٢٥: ٢٤ كـ "إنسان قاس [قاسي القلب]." تستخدم هذه الكَلِمَة بشكل مطلق في أع ٢٦: ١٤: " صَعْبٌ عَلَيْكَ أَنْ تَرْفُسَ مَنَاخِسَ."

(ب) ترد *sklerotes* في رو٢: ٥ لتصف صفة إنسانية. يذخر اليهود على نحو خاص لأنفسهم غضب الدينونة الآتية بسبب "قسوتـ [هم]" وقلوبهم غير التائبة.

(ج) تستخدم *skleryno* كفعل متعدي مع فاعل بشري: "فَلاَ تُقَسُّوا قُلُوبَكُمْ" (عب٣: ٨، ١٥؛ ٤: ٧). اللجوء إلى مز٩٥: ٨ يتكرر ثلاث مرات؛ لا ينبغي على الجماعة أن يخسروا وعد الله. يقتبس عب٣: ١٣ الاحتكام إلى ٣: ٨ في المجهول بأن لا "يقسي" أحد بغرور الْخَطِيَّةِ.

الله هُوَ سبب القسوة في رو٩: ١٨: "يُقَسِّي مَنْ يَشَاءُ." إن قسوة فرعون في خر٤: ٢١ هي بلا شك في الخلفية هنا.يعاقب الله بتسليم الناس إلى خطيتهم (قا؛ رو١: ٢٤، ٢٦، ٢٨). يسجل أع ١٩: ٩ أن بعض اليهود في أفسس، "يتقسون" على تَعْلِيمِ بُولُسَ في المجمع، رفضوا أن يؤمنوا.

(د) ترد *sklerotrachelos* في أع٧: ٥١ فقط. يدعو إسطفانوس اليهود في حديثه "قُسَاةَ الرِّقَابِ وَغَيْرَ الْمَخْتُونِينَ بِالْقُلُوبِ وَالآذَانِ" إنهم ، مثل آبائهم وغير راغبينَ في الاستماع إلى الله، يقاومون دائماً الروح القدس وبدلا مِنَ ذلك قتلوا أنبياءه.

٢. (أ) تستخدم *pōroō* إستعاريا في كُلّ الفقرات الخمس حيث ترد. يستخدم مر٦: ٥٢ و٨: ١٧ كلمة قسوة (غليظة) تلاميذ يَسُوعَ لذلك لا يفهمون مِنَ هُوَ الرّبّ. تشير *pōroō* في يو ١٢: ٤٠ إلى اليهود الذين رفضوا يَسُوعَ (اقتباس مِنَ إش٦: ١٠). إنها تشير أيضاً في فقرتين مِنَ بُولُسَ إلى اليهود: "وَأَمَّا الْبَاقُونَ [أي الغير مختارين] فَتَقَسَّوْا " (رو١١: ٧)؛ " أُغْلِظَتْ أَذْهَانُهُمْ" (٢كو٣: ١٤).

(ب) تطبق فقرتان أيضاً الاسم الفعلي *pōrōsis* على اليهود. حزن يَسُوعَ على "غلاظَةِ قُلُوبِهِمْ" (مر٣: ٥؛ قا؛ مت١٩: ٨؛ مر١٠: ٥، *sklcrokardia*، ← *kardia*، ٢٨٤٠)، بينما يعلن بُولُسَ أن "الْقَسَاوَةَ قَدْ حَصَلَتْ جُزْئِيًّا" على إِسْرَائِيلِ (رو١١: ٢٥). يقول الرسول في أف٤: ١٨ إن الأمم لا يفهمونَ ومنفصلين عن الله بسبب "غِلاَظَةِ قُلُوبِهِمْ."

٣. كلا الفقرتين حيث ترد *pacfiynō* (مت١٣: ١٥؛ أع٢٨: ٢٧) مقتبستان مِنَ إش٦: ١٠.

٤. تستخدم كُلّ هذه الكلمات بمعنى مجازي ولاهوتي وتدل على نفس الفكرة: معارضة البشر للاستجابة إلى الله. في ع. ج يُوصف أولئك الذين لا يفتحون أنفسهم للإنجيل كقساة - يهود، وأمميون، وحتى تلاميذ يَسُوعَ عندما لا يفهمون الصليب العتيد. الفكر النبوية بأن بإن الله يقسي الناس مأخوذة مِنَ ع. ق (مثل؛ رو١١) بدون إغفال المسئولية الشخصية للحظة واحدة (٢: ٥). إن عدم القدرة على الاستماع تنقل شخصا معرضا للحكم. إن الإنشادات في عب إلى عدم تقسي قلوبنا لها مغزى لمجرد أن القسوة تُحطم بالوعد بالغفران وبداية جديدة (قا؛ ٨: ٩-١٠). يعطي الله أيضاً بالإنجيل القدرة على فهمه.

أسلم الله الناس إلى خطيتهم (رو١: ٢٤)، لكن في يَسُوعَ يعطي فرصة جديدة للاستماع عبر روحه. إنه هكذا يتمم وعود ع. ق. يقف مقابل القسوة - عدم القدرة على قبول كلمة الله - الإِيمَانِ كالقبول المطيع للكلمة. ما زال بُولُسَ يتصارع مع سؤال إذا ما كان - رغم مجيء الْمَسِيحِ - سيبقى اليهود قساة في إظهاره لخطة خلاص الله في رو٩-١١.

٥٠١٨ (*sklērotēs*، قساوة) ←٥٠١٧.

٥٠١٩ (*sklērotrachēlos*، قاسي الرقبة، عنيد) ← ٥٠١٧.

٥٠٢٠ (*sklērynō*، يقسّي، يتقسى) ← ٥٠١٧.

٥٠٢٢ σκόλοψ ،σκόλοψ (*skolops*)، شَوْكَة (٥٠٢٢).

ث ي& ع. ق هذه الكَلِمَة غير شائعة في اليونانية المادية. إنها تعني في الأساس عصاة مستدقة الطرف كانت تستخدم في الدفاع أو كتلك التي يمكن أن يُضرب بها رأس عدو. لكنها أيضاً مختبرة جيدا ككلمة لشوكة أو شظية.

تستخدم *skolops* إستعاريا في سب. تحدد في عد٣٣: ٥٥ هوية أولئك الذين - إذا فشل الإِسْرَائِيلِيون في طردهم مِنَ الأرض - سيصبحون "أَشْوَاكاً فِي أَعْيُنِكُمْ." في حز٢٨: ٢٤، عندما يجمع الله شعبه مِنَ السبي، لا يعود جيرانهم يكونون "سُلاَّءٌ مُمَرِّرٌ" أو " شَوْكَةٌ مُوجِعَةٌ" *(akantha)* (انظر أيضاً هو٢: ٨= سب٢: ٦؛ سي٤٣: ١٩).

ع. ج تستخدم *skolops* مرة واحدة فقط في ع. ج ، لـ "شَوْكَةً [بُولُسَ] فِي الجسد" (٢كو١٢: ٧). يشير بُولُسَ في السياق الأسبق إلى "مَنَاظِرِ.. وَإِعْلاَنَاتِ" (١٢: ١) في رد على أولئك الذين في كورنثوس الذين كانوا يفتخرون بخبراتهم الروحية وينتقدون حماقة وضعف بُولُسَ (١١: ١٦-٢١). إنه يستمر: "وَلِئَلاَّ أَرْتَفِعَ بِفَرْطِ الإِعْلاَنَاتِ، أُعْطِيتُ شَوْكَةً *[skolops]* فِي الْجَسَدِ، مَلاَكَ الشَّيْطَانِ، لِيَلْطِمَنِي لِئَلاَّ أَرْتَفِعَ."

قُدمت نظريات متنوعة لما كانت تمثله هذه الشوكة. ربما كانت إغواء على الكراهية أو الحقد. يأخذ بعض الباحثين "الجسد" بالمعنى الواسع كنطاق الوجود المادي، لذلك لا يحتاج بُولُسَ أن يشير إلى مرض جسدي بل ربما إلى معارضيه أو عمل الشَّيْطَانَ خلفهم. لاحظ أن الأمراض الجسدية لا تُضمن في استخدامات ع. ق للكلمة.

مازال السياق يقترح ضعفا أو عقبة محددة (١٢: ٩-١٠؛ قا؛ ١١: ٢٣-٣٠). يعد الصرع أو شكل ما مِنَ اضطراب العين تفسيرات محتملة إذا كان التعبير يشير إلى مرض جسدي. يشير بعض المعلقين في تأييد للنوع الأخير إلى غلا٤: ١٣-١٥، حيث يشير بُولُسَ إلى "مريضا" (ت.ع.م) ويذكر الغلاطيين بأن "الَقَلَعْتُمْ عُيُونَكُمْ وَأَعْطَيْتُمُونِي."قد تُؤيد نظرية اضطراب العين بالإشارة إلى "أَكْبَرَ الأَحْرُفَ" التي كتبها بُولُسَ بيده (٦: ١١). بالمثل فإن الإشارة إلى حمل "سِمَاتِ الرَّبِّ يَسُوعَ" (٦: ١٧) في جسده قد تشير إلى مرض جسدي أو إلى مآسي يُعانى منها أثناء الكرازة بالإنجيل. ربما كان يرجع سهر لوقا الطبيب على بُولُسَ إلى أمراض بُولُسَ.

تبقى الطبيعة المضبوطة للشوكة في الجسد غامضة. إن البلاء الذي قد يكون قاسيا يُرى في أية حالة على أنه تافه في النهاية. تبين هذه الحالة دور الصلاة الوسيطية. لم يرى بُولُسَ أنه مِنَ الخطأ أن يصلي لأجل نفسه للتخفيف. لكن في الاستجابة على صلاته قال الرّبّ "تَكْفِيكَ نِعْمَتِي، لأَنَّ قُوَّتِي فِي الضَّعْفِ تُكْمَلُ" (٢كو١٢: ٩). لم ينظر بُولُسَ إلى الْحَيَاةُ الْمَسِيحِية على أنها حَيَاةُ خالية مِنَ الضعف والعناء؛ ففي استجابته يعلن: "فَبِكُلِّ سُرُورٍ أَفْتَخِرُ بِالْحَرِيِّ فِي ضَعَفَاتِي، لِكَيْ تَحِلَّ عَلَيَّ قُوَّةُ الْمَسِيحِ. لِذلِكَ أُسَرُّ بِالضَّعَفَاتِ وَالشَّتَائِمِ وَالضَّرُورَاتِ وَالاضْطِهَادَاتِ وَالضِّيقَاتِ لأَجْلِ الْمَسِيحِ. لأَنِّي حِينَمَا أَنَا ضَعِيفٌ فَحِينَئِذٍ أَنَا قَوِيٌّ" (١٢: ٩-١٠).

انظر أيضاً *akantha*، شوك (١٨٠)؛ *tribolos*، شوك، حسك (٥٥٦٠).

٥٠٢٥ σκορπίζω ،σκορπίζω (*skorpizō*)، يُفرّق، يتفرق، يتبدد (٥٠٢٥)؛ διασκορπίζω (*diaskorpizō*)، يبذر،

يبعثر، يشتت، يتشتت، يتفرق (١٣٩٩)؛ διαλύω، (*dialyō*)، يتحطم، يتبدد، يُفرّق (١٣٧٠)؛ διασπείρω، (*diaspeirō*)، يتشتت (١٤٠١).

ث ي& ع. ق ١. تعني *skorpizō* في ث ي يفرّق، يشتت، كما هُوَ الحال مع *diaskorpizō* و*diaspeirō*. تستخدم عادة في العصر المَسِيحِي في صيغة المجهول للكنائس، *dialyō*، التي تعني بشكل عام يتفرق، يتفكك، يمكن أن تستخدم لتفرقة جمع.

٢. تظهر *diaspeirō* في سب ٦٠ مرة تقريباً، و*diaskorpizō*، ٥٠ مرة، و*skorpizō*، ٢١ مرة، و*dialyō*، ١٢ مرة. تستخدم هذه الأفعال في صيغة لازمة لأولئك الذين يفرقون أنفسهم ويتشتتون؛ مثل؛ شعب (تك١١: ٤؛ عد١: ٣٥؛ ١صم١١: ١١؛ ١٣: ١١؛ حز٤٦: ١٨) أو قطيع (٣٤: ٥؛ زك١٣: ٧). إنها تستخدم أيضاً كأفعال متعدية لتعني يشتت شعب (إر١٣: ١٤؛ ٥١: ٢٣= سب٢٨: ٢٣)؛ يمد، ينشر (مثل؛ مل٢: ٣)؛ يبدد الأعداء (إش٤١: ١٦؛ إر١٥: ٧، حز٥: ٢)؛ أو يفرق الأمم (لا٢٦: ٣٣؛ حز٥: ١٠؛ ٦: ٥؛ ٣٠: ٢٦).

ع. ج ترد *skorpizō*، ٥ مرات فقط في ع. ج. ترد في يو في ارتباط مع اضطهاد المَسِيحِيين (يو١٦: ٣٢) وفي مجاز "يَخْطَفُ الذِّئْبُ الْخِرَافَ وَيُبَدِّدُهَا" (١٠: ١٢). يلفت كُلّ مِنَ مت ولو الانتباه إلى المبدأ الرسالي الذي يعلنه يَسُوعَ: "مَنْ لَيْسَ مَعِي فَهُوَ عَلَيَّ وَمَنْ لاَ يَجْمَعُ مَعِي فَهُوَ يُفَرِّقُ" (مت١٢: ٣٠؛ لو١١: ٢٣). يأخذ يَسُوعَ هنا موضوع الجمع والتفرقة المُطبق في ع. ق على شعب الله (إش٤٠: ١١؛ ٤٩: ٦؛ حز٣٤: ١٣، ١٦) ويطبقه على مغزاه الخاص في الزمن الأخير. ترد الصيغة المساوية المعكوسة لهذا القول - "لأنَّ مَنْ لَيْسَ عَلَيْنَا فَهُوَ مَعَنَا" (مر٩: ٤٠؛قا؛ لو٩: ٥٠) - في سياق طرد الشياطين. ومع ذلك فهاتان العبارتان غير متناقضتان؛ فالأولى تتحدث عن عدم الانحياز بشأن انفسهم، أما الثانية إلى التلاميذ بشأن نصير آخَرَ ليَسُوعَ. يستخدم بُولُسَ *skorpizō* مرة في اقتباس مِنَ مز١١٢: ٩ في مناقشته للعطاء الخيّر للمساكين في أورُشَلِيمَ (٢كو٩: ٩).

يمكن أن تشير *diaskorpizō*، (٩ مرات في ع. ج) إلى تبدد الموارد سواء الخاصة بالشخص أو تلك المؤتمنة مِنَ قبل شخص آخَرَ (لو١٥: ١٣؛ ١٦: ١). يلقي الفعل الضوء أيضاً على اضطهاد وتشتت الجماعة المسيانية، لأن "الراعي" يُضرب و"الخراف" تتبدد (مت٢٦: ٣١؛ مر١٤: ٢٧؛ قا؛ زك١٣: ٧). يستخدم لو الفعل في ترنيمة مريم ليعبر عن ثقتها في قدرة الله على قلب أحوال المستكبرين قلبا كاملا (لو١: ٥١). يظهر مثال مدهش لتشتت الكبرياء في حالة يَهُوذَا الجليلي، الذي تشتت أتباعه عندما رُفض تصديقه كمدّعي مسياني (أع٥: ٣٧). يناقض مت مرتين "تبذر" و"تجمع" في مثل الوزنات (٢٥: ٢٤، ٢٦). يرى يوحنا رسالة يَسُوعَ كاعتناق " أَبْنَاءَ اللهِ الْمُتَفَرِّقِينَ" (أي الأمم) واليهود، لكي يجمعهم "إِلَى وَاحِدٍ" (يو١١: ٥٢).

يظهر الفعل *dialyō* في ع. ج فقط عندما يلفت غملائيل الانتباه إلى ثوداس والتبدد التالي لتابعيه (أع٥: ٣٦).

يستخدم الفعل *diaspeirō*، ٣ مرات لتشتت المَسِيحِيين الأوائل عبر الاضطهاد (أع٨: ١، ٤؛ ١١: ٩). كانت النتائج الخيرة لمثل هذه الظروف إعلان الرسالة المَسِيحِية في مناطق؛ ذلك يعني أن الاضطهاد مهد الطَّرِيقُ للتقدم التبشيري. في الاسم المرتبط *diaspora*، ← ١٤٠٢.

انظر أيضاً *synagō*، تجمّع، يجمع (٥٢٥١).

٥٠٢٧ (*skoteinos*، ظلام، مظلم) ←٥٠٣٠.

٥٠٢٨ (*skotia*، ظلام، ظلمة) ←٥٠٣٠.

٥٠٢٩ (*skotizomai*، يظلم، مظلم) ←٥٠٣٠.

٥٠٣٠ σκότος، σκότος، (*skotos*)، ظلام، ظلمة (٥٠٣٠)؛ σκοτία، (*skotia*)، ظلام، ظلمة (٥٠٢٨)؛ σκοτόω، (*skotoō*)، ظلام (٥٠٣١)؛ σκοτίζομαι، (*skotizomai*)، يظلم، مظلم (٥٠٢٩)؛ σκοτεινός، (*skoteinos*)، ظلام، مظلم (٥٠٢٧).

ث ي& ع. ق ١. تعني كُلّ مِنَ *skotos* و*skotia* نفس الشيء في الأساس: ظلام، ظلمة. بالمثل فإن *skotoo* و*skotizomai* تعنيان يُظلم، يصبح مظلما. ينطبق الظلام بشكل أولي على الحالة المتميزة بغياب الضوء. تركز استخدامات الْكَلِمَةُ على تأثير الظلام على البشرية. يتلمس البشر في الظلام طريقهم على نحو غامض، نظرا لأن قدرتهم على الرؤية محدودة. إنهم قد لا يعرفون أي الطرق يجب أن يسلكوها. هكذا يظهر الظلام كمكان خطر وقلق. نظرا لأن كُلّ القلق مشتق في النهاية مِنَ الخوف مِنَ الْمَوْتِ فإن السمة المشؤومة للظلام تبلغ ذروتها في ظلام الْمَوْتِ. لذلك فإن الظلام هُوَ أيضاً حادس، مثوىالأمْوَاتِ.

يمكن لفئة هذه الكلمات بعيداً عن معناها المؤقت أن تصف طرقا بشرية للحَيَاةُ والسلوك. فيمكن أن تصف عزلة أوغموض الشخص كما يمكن أيضاً أن تشير إلى سرية، مكر، أو خداع نشاط الشخص، ونقص استنارة، وبصيرة، ومعرفة الشخص.

٢. يصبح الظلام في الغنوسية قوة مستقلة، تُرى كحاكم غير محدود للعالم الأرضي. يشرق في تناقض مع هَذَا العالم المتعلق بالظلام العالم الفائق للوجود المادي. وُهبت البشرية بنفس، آتية مِنَ ومضة نور. بـ *gnōsis* (المعرفة) يمكن للناس أن يصلوا إلى الاستنارة؛ *agnoia*، يمنع الشخص مِنَ الخلاص. ينتج عن التناقض بين عالم النور وعالم الظلام دعوة إلى *metanoia*، التوبة (الهداية)، الفرار بالانتقال مِنَ الظلام المرتبط بالأرض والجسد إلى النور والحَيَاةُ.

٣. مفتاح نظرة ع. ق للنور والظلام هُوَ الإِيمَانِ بالله كخالق، الذي يقف فوق كليهما. إنه ليس فقط رب النور؛ فالظلام أيضاً يركع أمامه. يُذكر الظلام لأول مرة في ارتباط بالشواش البدائي (تك١: ٢). الله يخلق كلا مِنَ النور والظلام (إش٤٥: ٧)، وهو الذي يجعل النهار يتبع الليل (مز١٠٤: ٢٠؛ عا٥: ٨؛ قا؛ تك١: ٤-٥، ١٨).يمكنه في عمله الخلاصي أن يستخدم الظلام، كما أرسل ظلاما على مصر (خر١٠: ٢٢؛ مز١٠٥: ٢٨).

لا تلغي فكرة أن الله هُوَ رب فوق الظلام تهديد هذه القوة المعادية للبشرية على نحو تلقائي؛ فالظلام هُوَ رمز المحدودية، والتقييد، والضيق (إش٩: ١= سب٩: ٢). ينتمي البشر إلى هَذَا النطاق بالطبيعة (٨: ٢٢؛ قا؛ ٦٠: ٢). حتى الْبَارّ معرض لرعب الظلام (أي١٩: ٨؛ ٣٠: ٢٦؛ مز٨٨: ٦). عندما يفصل الناس أنفسهم عن الله بالمعصية يبقى الظلام (١٠٧: ١٠-١١). على النقيض مِنَ ذلك فالله يمحو الظلام لأولئك الذين يخافونه. لا يجب أن يخاف أولئك الذين يسيرون في وادي الظلام العميق (مز٢٣: ٤؛ قا؛ ١١٢: ٤؛ إش٥٠: ١٠؛ مي٧: ٨)، لأن الظلام غير مظلم لدى الله (مز١٣٩: ١١-١٢) وأولئك الذين يقودهم (إش٤٢: ٧، ١٦؛ ٤٩: ٩).

يعد الله بأن الناس الذين يسيرون في الظلام سيرون نورا عظيما (إش٩: ٢). لكن الخطاة، الذين يحجبون أنفسهم مِنَ نور الله (٢٩: ١٥)، يتوجهون إلى ذلك اليوم حينما يجلب الله ظلام الْخَطِيَّة إلى النور (أي١٢: ٢٢) ويقيم دينونة مرعبة (٣٤: ٢٣-٢٤). ومن هنا يعلن الأنبياء أن يوم يهوه لن يكون - كما يتوقع الناس - يوم فرح لإِسْرَائِيلِ بل بالأحرى يوم ظلام وقتام (يؤ٢: ٢، ١٠؛ عا٥: ٢٠؛ ٨: ٩) - إذا لم يتوبوا (يؤ٢: ١٢-١٧). الظلام الأخروي يعني الدمار النهائي والأبدي للغير مؤمن والعاصي.

٤. تطور الكتابات اليهودية مفهوم الظلام الأخروي والدينونة في العالم الآخر (قا؛ يوب٥: ١٤؛ ١أخن١٧: ٦؛ ٦٣: ٦؛ ١٠٨: ١١-١٤). الهدف مِنَ مثل هَذَا التَعْلِيمَ هُوَ تقديم إنارة وقرار لاتباع طريق النور. يشير الأدب القمراني تكرارا إلى البشرية الواقعة في الشد بين النور والظلام. يسعى الظلام إلى ضلالهم، لكنهم يستطيعون أن يخلصوا أنفسهم مِنَ قوة الظلام بقرار دخول العهد كابن النور.

ع. ج ١. يستخدم ع. ج الْكَلِمَة بمعنى حرفي ليشير إلى الوقت في ارتباط ببقاء الظلام أو مفارقته (يو٦: ١٧؛ ٢٠: ١). تستخدم *skotia* و*phōs* (نور) إستعاريا لكن بدون إلماح سلبي مرتبط بالليل في مت١٠: ٢٧ ولو١٢: ٣.

٢. تتضمن فئة كلمة *skotia* معنى سلبيا واضحا في تلك الفقرات التي تناقض العين البسيطة في الجسد المملوء نور مع العين الشريرة في الجسد المملوء ظلام (مت٦: ٢٢-٢٣؛ لو١١: ٣٤-٣٦). أعطى الظلام عند القبض على يَسُوعَ (٢٢: ٥٣) ومازال أكثر في ساعة موته (مت٢٧: ٤٥؛ مر١٥: ٣٣؛ لو٢٣: ٤٤) انطباع كسب النصرة. لكن في القيامة انتصرت القوة الإلهية للنور مرة وإلى الأبد على القوى الشَيْطَانيَة للظلام. غالباً ما يُرى ويقيم الظلام في ضوءهذا النصر في ع. ج.

٣. المسكن الطبيعي للبشر في الظلام. يعيش الناس في الظلام (قا؛ إش٩: ٢، مقتبس في مت٤: ١٦) ولا يمكن أن يتجنبوا ظلال المَوْتِ (لو١: ٧٩). تتولى قوة الشَيْطَانَ السلطة في هَذَا النطاق (أع٢٦: ١٨؛ قا؛ أف٦: ١٢)، التي ترغم البشر على الأعمال الشريرة للظلام (يو٣: ١٩؛ رو١٣: ١٢؛ أف٥: ١١)؛ "أَظْلَمَ قَلْبُهُمُ الْغَبِيّ" (رو١: ٢١). يتضمن هَذَا اليهود، الذين يمكن بتقيدهم للناموس أن يجعلهم يصبحوا قادة عميان لعميان (مت٨: ١٢؛ ١٥: ١٤؛ قا؛ رو٢: ١٩). في الحقيقة يمكن للظلام أن يكون سائدا للغاية حتى إن بُولُسُ يكتب أن الأفسسيين كانوا في وقت ما ظلمة (أف٥: ٨).

٤. ليس الظلام بالطبع قوة مساوية لله. إنه يتسلط عليه؛ فمثلا؛ أعمى الساحر باريشوع بكلمة الروح التي قالها بُولُسُ (أع١٣: ١١). كما في الخليقة فإن الله الآن يجعل النور يشرق في قلوب البشر مِنَ الظلام (٢كو٤: ٦). إنه رب يفوق الظلام، ربوبية ظهرت فوق الكل في يَسُوعَ الْمَسِيح، الذي أرسله إلى العالم ليخرج شعبه مِنَ الظلام إلى نوره العجيبَ (١بط٢: ٩)، إلى مَلَكُوتَ ابْنُ محبته (كو١: ١٣).

يسود هَذَا الموضوع على نحو خاص في يوحنا، الذي يستخدم غالباً إستعارة النور والظلمة. لذلك يكتب في استهلال إنجيله: "وَالنُّورُ يُضِيءُ فِي الظُّلْمَةِ وَالظُّلْمَةُ لَمْ تُدْرِكْهُ" (يو١: ٥؛ قا؛ تعليق NIV). النور والظلام عنصران حصريان على نحو متبادل (قا؛ ٢كو٦: ١٤)، ولاَ بُدّ أن نتخذ قرارا لواحد أو الآخر، لأن يَسُوعَ الْمَسِيح، الذي هُوَ "نُوراً إِلَى الْعَالَمِ" (يو١٢: ٤٦؛ قا؛ ٨: ١٢). لا يعود أولئكَ الذين يؤمنون به (١٢: ٤٦) ويتبعه يسيرون في الظلام (٨: ١٢).

٥. رغم ذلك ليس مِنَ الكافي مجرد الاعتراف بالولاء إلى النور بشفتي الشخص. لا يمكن لأحد أن يكون له رفقة مع الله وفي نفس الوقت يسير في الظلام؛ مثل هؤلاء الناس كذابون (١يو١: ٦). إن رفض محبة الآخرين يعني العيش في الظلام (٢: ٩-١١؛ قا؛ يو١٢: ٣٥). لم يفهم مثل هؤلاء الناس أن الظلمة مضت والنور الحقيقي الآن يضيء (١يو٢: ٨).

بالنسبة لأولئك الناس الذين يرفضون في عناد النور، والذين يرفضون يَسُوعَ الْمَسِيح كرب، والذين يصنعون أعمال الظلام - يأتي المعلمون الكذبة هنا لذكر خاص (٢بط٢: ١٧؛ يه١٣) - يأتِي يوم ظلام دامس، دينونة الله. في ذلك اليوم الرَّبّ "سَيُنِيرُ خَفَايَا الظَّلاَمِ وَيُظْهِرُ آرَاءَ الْقُلُوبِ" (١كو٤: ٥). سيُلقى مثل هؤلاء الناس إلى المكاَن المظلم للفناء الأخروي (قا؛ مت٨: ١٢؛ ٢٢: ١٣؛ ٢٥: ٣٠).

تُتوقع هذه الدينونة في المجيء الثاني للمسيح، الذي سيُصحب بتجليات الظلام، عندما "تُظْلِمُ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ لاَ يُعْطِي ضَوْءَهُ" (مت٢٤: ٢٩؛ مر١٣: ٢٤؛ قا؛ إش١٣: ١٠؛ حز٣٢: ٧). لذلك يمكن لبُولُسُ أن يحث الْمَسِيحِيين بقوة على السهر والصحو في نور الباروسيا، الذي سيدركهم فجأة (١تس٥: ٤-٦).

انظر أيضاً *nyx*، ليل، ليلة، ليلاً (٦١٨٣).

٥٠٣١ (*skotoō*، ظلام) ← ٥٠٣٠.

٥٠٣٢ σκύβαλον، σκύβαλον (*skybalon*)، نفاية، قمامة، روث (٥٠٣٢).

ث ي تعني هذه الْكَلِمَة التي توقع الكآبة في النفس نفايات وروث مِنَ أنواع كثيرة: براز، طعام عفن، فضلات متروكة بعد الوجبة لأنها غير جديرة بالأكل، جثة نتنة. القذارة والتحلل هما العنصران الثابتان لمعناها. إنها كلمة فظة، قبيحة توضح عدم الاسْتِحْقَاقِية والنفور. ترد *skybalon* مرة في سب مشيرة إلى النجاسة الأخلاقية (سي٢٧: ٤).

ع. ج استخدام ع. ج الوحيد لـ *skybalon* في (في٣: ٨)، حيث يكتب بُولُسُ أن كُل الامتيازات الطبيعية والدينية التي كانت تبدو في أحد الأوقات حلوة وثمينة له كفريسي يعتبرها الآن "نفاية". الآن، بعد أن صار بُولُسُ مؤمنا، لم تعد لها أي قيمة عنده.

انظر أيضاً *peripsēma*، قذارة، وسخ (٤٣٧٠)؛ *rhypos*، وسخ (٤٨٦٦).

٥٠٤٣ σμύρνα، σμύρνα (*Smyrna*)، نبات المرّ (٥٠٤٣)؛ σμυρνίζω (*smyrnizō*)، ممزوج بمر (٥٠٤٦)؛ μύρον (*myron*)، طيب، مرهم (٣٦٩٣).

ع. ق المر هُوَ صمغ مِنَ شجرة منخفضة شائك تنمو بشكل أولي في الصومال، أثيوبيا، والعربية. يُفرز الصمغ مِنَ الجذع والأغصان، معطيا رائحة طيبة. تستخدم سب *smyrna* لترجمة الْكَلِمَة العبرية *mōr* أو *mōr*. يوجد في خر٣٠: ٢٣ محتوى هام في زيت المسح تكريس خيمة الاجتماع والكهنة. تُذكر رائحته في مز٤٥: ٨ في ارتباط مع زيت المسرة الذي يمسح به الله ملكه المختار (رج أيضاً نش٣: ٦؛ ٤: ٦، ١٤؛ ٥: ١، ٥، ١٣؛ سي٢٤: ١٥).

ع. ج كان *smyrna* ضمن الهدايا الت قُدمت للطفل يَسُوعَ مِنَ قبل المجوس الأمميين (مت٢: ١١). تُذكر هنا وفي مواضع أخرى خارج الكتاب المقدس جنبا إلى جنب مع اللبان. ربما فُهمت هذه الهدايا كإتمام لمز٧٢: ١٠-١١ (قا؛ أيضاً إش٦٠: ٦).

أحضر نيقوديموس مزيجا مِنَ مر وعود تزن مئة مناً إلى قبر يَسُوعَ (يو١٩: ٣٩). مِنَ المحتمل أن هذه الكمية الكبيرة كانت تعبيرا عن الكرامة. يوضح يو١٩: ٤٠ أن التوابل كانت تُوضع عادة بين الملابس التي كان يُلف فيها الجسد (قا؛ أيضاً مر١٦: ١؛ لو٢٣: ٥٦؛ ٢٤: ١). تقترح هذه المحاولة لحفظ جسد يَسُوعَ أن لا أحد مِنَ أولئك المشتركين توقع قيامة عاجلة.

ترد *smyrnizo* في صيغة المجهول في مر١٥: ٢٣ في الإشارة إلى "خَمْراً مَمْزُوجَةً بِمُرّ" قُدمت إلى يَسُوعَ مِنَ قبل الجنود قبل الصلب. غالباً ما يؤخذ هَذَا كمسكن يُعطى للمسجونين المدانين لكي يصبح وعيهم كليلا، رغم أنه ربما لم يكن شيئاً أكثر مِنَ مجرد شراب يعطيه الجنود إلى المنهك.

مِنَ المحتمل أن *myron* مِنَ الأفضل أن تترجم طيب أو عطر (مت٢٦: ٧، ٩؛ يو١١: ٢؛ ١٢: ٣، ٥؛ رؤ١٨: ١٣).

انظر أيضاً *libanos*، لبان (٣٣٣٧).

٥٠٤٦ (*smyrnizō*، ممزوج بمر) ←٥٠٤٣.

٥٠٤٨ Σολομών، Σολομών، (*solomōn*)، سليمان (٥٠٤٨).

ع. ق كان سليمان ابْنُ ووارث دَاوُدَ (مِنَ بثشبع)، آخرَ ملك لإِسْرَائِيلِ المتحدة. كانت ملكه (٩٦١- ٩٢٢ ق. م تقريبا) حافلا وثريا، فيماعدا بعض الصعوبات الاقتصادية والتمردات المجهضة تجاه نهايته. لقد كان بلا شك أكثر العصور ازدهارا في تاريخ. نظم سليمان - بانياً على الأساسات التي وضعها دَاوُدَ - إدارة فعالة، وطور الصناعة والتجارة، وبني علاقات متناغمة مع الأمم المجاورة. كان آخرَ أهم إنجازاته بناء الهَيْكَلِ في أُورُشَلِيمَ.

أُطلق عليه عند مولده كلا مِنَ سليمان ويديديا (٢صم١٢: ٢٥). معنى سليمان غير مؤكد - "رجل سلام أو سلامه [أي يهوه]" محتمل لكن الأكثر احتمالا "تعويضه أي تعويض الله لدَاوُدَ عن مَوْتِ ابْنُ بثشبع. لقد كان بطريقة أو بأخرى ابْنُ دَاوُدَ الأكبر، ولذا لم يكن بلوغه للعَرْشِ بدون منافسة وخداع، أولاً كشخص صميمي مع دَاوُدَ (١مل١). لقد عزز بلا رحمة مكانته (١مل٢) ثم أخذ خطوات ملائمة ليقوي مملكته وأمبراطوريته. لقد كانت أُورُشَلِيمَ ومدن أستراتيجية أخرى محصنة في وجه الأعداء الخارجين ومحمية بقوة مركبات حربية قوية (٩: ١٥-١٩؛ ١٠: ٢٦). حاول سليمان أن يقوي الأبنية الداخلية لإِسْرَائِيلِ بتحطيم النموذج القبلي القديم واستبداله بنظام مقاطعات إدارية (٤: ٧-١٩).

أسس سليمان علاقات جيدة مع الشعوب المجاورة، خاصة سور ومصر (١مل٣: ١؛ ٥: ١٢؛ لكن قا؛ ٩: ١٢). لم تزود هذه الولاءات بالأمان العسكري فقط بل أيضاً شجعت على تطور تجارة الزيت، عبر البر والبحر (قا؛ ١٠: ٢٢-٢٥). ازدهرت التجارة باستثمار موارد إِسْرَائِيلِ، خاصة مناجم النحاس في نيجيف.

أظهر سليمان في كُلِّ هذه الحالات رؤية، وفن حكم الدولة، ومهارة؛ تحقق هكذا الوعد الإلهي بالحكمة، المُعطى في بداية حكمه، بإسهاب (١مل٣: ١٢). الحكمة التي لأجلها صار اسمه مثلاً كان لها مظهران: (١) لقد كانت حكمة عملية؛ كان فن الحكم وإدارة العدل يفوق كُلِّ المناطق التي كانت مطلوبة وظاهرة فيها (٣: ٩، ١٦-٢٨). (٢) كانت حكمة أكاديمية وتَعْليمَية؛ في عالم اشتهر بأناسه الحكماء أظهر سليمان نفسه بارزا، صانعا إسهامات أساسية إلى مجموع المادة المثلية والمادة المرتبطة بها (٤: ٢٩-٣٤). يرتبط اسمه بأسفار أم (١: ١)، ونشيد الأنشاد (١: ١)، و(بالتضمين) جا (١: ١)، وربما نراه كمؤسس وخفير نسبة كبيرة مِنَ النشاط الأدبي في إِسْرَائِيلِ. ربما أسس أيضاً "مدارس حكمة" في إِسْرَائِيلِ.

رغم ذلك لم تكن براعة وحصافة سليمان صرفاً؛ فالكثيرمن مجازافاته كانت مفرطة ومرتفعة الثمن، لذلك أفقر الدولة تدريجيا. تسببت الضرائب الثقيلة والخدمة الإجبارية في ذلك الوقت في استياءات عويصة، والتي أدت في النهاية إلى تدمير المملكة (قا؛ ١مل١٢: ١-٢٠). كانت زيجاته الدبلوماسية ما هي إلا بداية نساء كثيرات جداً ومرتفعات الثمن. هبطت أيضاً تقواه الشخصية إلى معيار مِنَ الردة والزنى (١١: ١-١٠). على نحو ساخرفإن الرجل الذي بنى الهَيْكَلَ كان أول مِنَ يغش عبادته.

في الأدب المتأخر، بداية على الأقل مِنَ يوسيفوس، أصبحت الكثير مِنَ السمات الخرافية للأساطير مرتبطة بمعلومات ع. ق الأكثر واقعية. لقد جذبت قصة زيارة ملكة سبأ على نحو خاص (١مل١٠: ١-١٣) الكثير مِنَ مثل هذه الإضافات الغريبة. ازدادت حكمة سليمان، وعظمته، وارتباطه التقي بناموس موسى ومُدحت عند عدم التطرأ إلى أخطائه بالتفصيل. ركز ثقل الانتقادات اليهودية المتأخرة لسليمان بشكل غريب على شيء لم يكن مذنبا به تاريخيا، وهو تطور الممارسات السحرية.

ع. ج يبرز سليمان قليلا في ع. ج؛ إنه غير مرتفع ولا منخفض. في مت١: ٦-٧ يظهرفي مكانته المناسبة في سلسلة نسب المَسِيح. يذكر مت٦: ٢٩ ولو١٢: ٢٧ عظمته، ومت١٢: ولو١١: ٣١ حكمتَه، وأخيرا أع٧: ٤٧ يعرفه كباني الهَيْكَلِ.

تعترف هذه الإشارات المنفصلة على نحو واسع بإنجازات سليمان بل أيضاً تلقي الضوء على نقصها مِنَ الحسمية في مقاصد الله. كان سليمان ابْنُ دَاوُدَ العظيم، لكنه لم يكن المسيا الموعود، فقط مجرد جده الأعلى (مت١: ٦-٧). لقد بنى سليمان في الحقيقة هَيْكَلا رائعا إكراما لله؛ لكن كُلِّ عبء حديث إستفانوس في أع٧ لتقليل قيمة أي هياكل "مَصْنُوعَةِ بِالأَيَادِي" (٧: ٤٨). أصبح هَيْكَلِ سليمان والهَيْكَلِ الثاني بعده مركزين للارتداد وعدم الإيمان. يحول كُلِّ مِنَ أع٧: ٥٠ ومت٦: ٢٩ انتباه القارئ مِنَ الإنجاز البشري مثل إنجاز سليمان إلى أمجاد الخالق. أخيراً

يعلن ١٢: ٤٢ بطريقة معبرة أن سليمان في كُلِّ حكمته تفوق عليه المَسِيح. تقترح هذه الآية، التي تهاجم بشكل أولي عدم الإِيمَانِ اليهودي، إن سليمان هُوَ كنموذج للمسيح.

٥٠٥٣ σοφία، σοφία، (*sophia*)، حكمة (٥٠٥٣)؛ σοφός، (*sophos*)، حكيم، أحكم (٥٠٥٥)؛ σοφίζω، (*sophizō*)، يحكِم، يُعلم، يُوجه، دبّر باحتيال (٥٠٥٤).

ث ي& ع. ق ١. تشير *sophos* و*sophia* في ث ي إلى صفة، ليس نشاط. يوضح هَذَا قدرة غير عادية ومعرفة غير عادية، سواء في النطاق العملي أو في المعرفة النظرية. كانت *sophia* تعتبر في بعض الحالات معنى متأصلا للحكمة والبصيرة؛ ومع ذلك نظر السوفسطائيون إليها كمعرفة يمكن أن تُعلم وتُكتسب. احتوت حكمة سقراط في الحقيقة أنه عرف أنه لم يعرف شيئا؛ فكل الحكمة النظرية هي في الواقع ليست حكمة. ترتبط الحكمة في أفلاطون بوجهة نظره للأشكال الأبَدِيّةَ أو الأفكار. *sophia* و*philosophia* بالنسبة لأرسطو متطابقتان. فيما يتعلق بنظرية الرواقيين وتوافق الممارسة تُفهم الحكمة معرفة.

٢. (أ) ترد فئة هذه الكَلِمَةَ كقاعدة في سب لتنقل كلمات مِنَ الجذر *hkm*، ويجد أغلبيتها في أدب الحكمة (أي، مز، أم، جا، أيضاً سي وحك). تحمل هذه الكَلِمَةَ نطاقا واسعا مِنَ المعاني، تشير *sophia* إلى معرفة متخصص في مجال معين، مثل حرفة يدوية أو فن (خر٣٦: ١-٢)، بل أيضاً البراعة الاقتصادية (قا؛ أم٨: ١، ١٨، ٢١)، وفن الحكم (٨: ١٥)، والتَعْليمَ (١مل٤: ٢٩-٣٤). علاوة على ذلك اهتم ع. ق بالسلوك الحكيم الذي يمكن الشخص مِنَ السيادة على الحَيَاةُ (أم٨: ٣٢-٣٦)، الذي يعتمد على السلوك الصَحِيحَ في طاعة لمشيئة الله أكثر مما يعتمد على البصيرة النظرية. لذا فإن الحكمة مرتبطة على نحو كامل بمخافة يهوه (٩: ١٠؛ قا؛ ١: ١٧؛ ١٥: ٣٣= سب١٦: ٤؛ أي٢٨: ٢٨؛ مز١١١: ١٠).

(ب) الـ ع. ق على وعي بالحكمة التي في الأمم المحيطة (مثل؛ في بابل، إر٥٠: ٣٥؛ ٥١: ٥٧؛ مصر، ١مل٤: ٣٠). يوجد متوازيات مزهلة بين نصوص مصرية معينة وأدب الحكمة العبري (مثل؛ بين أم٢٢: ١٧-٢٣: ١١ وحكمة أمينموب المصرية). لكنهم حتى حين اعتنقوا هذه النصوص أحضرتها إِسْرَائِيلِ بقوة إلى السلسلة مع اقتناعاتهم الدينية. أيضاً كما أنه في مصر ساعدت نصوص الحكمة في تدريب وتَعْليمَ موظفي القصر الملكي المستقبليين، لذلك جُمعت مثل هذه

النصوص في بلاط سليمان لتدريب وتَعْليمِ الجيل الصاعد للمشيرين الملكيين. ينتمي دانيال ورفقاؤه أيضاً إلى هذه الحلقات المتعلقة بالبلاط (دا ٢: ٤٨؛ ٥: ١١-١٢).

(ج) رغم ذلك يقف فوق كُلّ الحكمة المكتسبة والمنقولة الحكمة المعطاة كهبة مِنَ الله إلى الملك سليمان (امل٣: ٥-١٤)، التي تجد تعبيرا في البراعة القضائية (٣: ١٦-٢٨) وتقود - في العقول اللاحقة - إلى تقدير إعجابي مِنَ قبل جيران إِسْرَائِيلَ (٤: ٣١، ٣٤؛ ١٠: ١-٩). يُوسس هنا توق الأجيال المتأخرة إلى عظمة وأمان حكم سليمان. مِنَ الممكن على نحو متساو فهم أن الحكمة كانت متوقعة في الملك المسياني المأمول (إش١١: ٢).

(د) يعم مفهوم الحكمة في أزمنة ما قبل السبي. تصبح الحكمة، المعبرة الآن في ألفاظ شخصية،وسيط الوحي ومعلما (أم٨: ١-٢١)، التي يدعو (١: ٢٠-٢١؛ ٨: ٣٢-٣٤) وتدعونا إلى حضورها (٩: ١-٦). نظرا لأن الحكمة مخلوقة قبل كُلّ أعمال الخليقة (٨: ٢٢-٣١) فإنها تكشف النظام الأصلي المتأصل في الخليقة. إنها هكذا تكتسب دور مبدأ إلهي مغروس في العالم.

٣. (أ) تتطابق الحكمة في اليهودية الهلينية مع الناموس (سي٢٤: ٨-٣٤؛ قا؛ أيضاً يوسيفوس). إن تلميذ الحكمة يتبعها كمحبوب ويفوز بكل سعادة العيش معها (١٤: ٢٠-٢٧). لم تكن الحكمة موجودة في الخليقة فقط بل هي نفسها خالق كـ "أم" كُل الأشياء الصالحة والغنى الغير محصى (حك٧: ١٢). إنها تجلس بجانب عَرْش الله (٩: ٤)، تتوسط خلاص الله (٧: ٢٧). توجد أفكار مشابهة في فِيلو. الحكمة والمعرفة الكتابية الواسعة بالنسبة لليهودية الرابانية كانتا في الأساس متطابقتين.

(ب) تتأثر الحكمة في مخطوطات البحر الميت بازدواجية لاهوت الطائفة. تتحدد خطة الله المعتنقة كلية، التي تهدف إلى إبادة الشرير، بالحكمة (نج٤: ١٨). المختارون يُحصص لهم حكمة مِنَ قبل روح الحَقّ (٤: ٢١-٢٢).

ع. ج توجد معظم تعبيرات فئة هذه الْكَلِمَةَ في ع. ج في ١كو١-٣ (٢٦ مرة) وكتابات بُولُسُ المتأخرة، في حين أن الأناجيل والأسفار الأخرى نادراً ما تستخدمها.

الاناجيل، (أ) يرتبط استخدام هذه الكلمات في الأناجيل بوجه عام بـ ع. ق التقليدي والمفهوم اليهودي، حيث تمثل الحكمة منهج شخص للحَيَاةُ، نابعة مِنَ حَيَاةٌ في العهد الممنوح مِنَ قبل الله ولذلك ينبغي رؤيتها كهبة الله. هكذا نما يَسُوعَ الذي له مِنَ العمر اثنى عَشَرَ عاما في الحكمة والبصيرة وميز نفسه بمعرفته الممتازة للناموس (لو٢: ٥٢،٤٠). يصف مر٦: ٢ انبهار سكان الناصرة مِنَ الحكمة المعطاة لِيَسُوعَ (قا؛ مت١٣: ٥٤). بالتشابه يُقدم إستفانوس في أع كرجل مزود مِنَ قبل الله بالروح والحكمة، الذي لا يمكن معارضة حكمته لهذا السبب (٦: ٣، ١٠؛ قا؛ أيضاً الوعد بالحكمة لأجل الأحاديث الدفاعية أثناء الأيام الأخيرة العتيدة، لو٢١: ١٥.

(ب) ربما يكمن التقليد اليهودي للحكمة المفهومة شخصيا، التي تدعو الناس لها، وراء الجملة الجديرة بالملاحظة "الْحِكْمَةُ تَبَرَّرَتْ مِنْ بَنِيهَا" (مت١١: ١٩). يُفهم يَسُوعَ ويوحنا شاهده كفمي الحكمة، التي تقدم الخلاص. لاحظ أن كلمة حكمة الله في لو١١: ٤٩ يُستشهد بها ككلمة لِيَسُوعَ في مت٢٣: ٣٤-٣٥؛ يَسُوعَ هُوَ الحكمة الآتية إلى الأرض، شخص "أعظم مِنَ سليمان" (١٢: ٤٢). يبدو إذاً مِنَ الممكن تبرير الحديث عن كريستولوجي -*sophia* (قا؛ أيضاً *logos* في يو١؛ ← ٣٣٦٤).

رسائل بُولُسُ المبكرة، (أ) يناقض بُولُسُ في توضيح أساسي وقوي التأثير حكمة العالم مع رسالة الصليب. حول الله حكمة العالم إلى جهالة (١كو١: ٢٠؛ قا؛ ٣: ١٩)، ليس عبر الكلام أو المجادلات، لكن عبر العمل، أي مَوْتِ الْمَسِيحِ. نظرا لأنه بإرادة الله أظهر "الْمَسِيحِ قُوَّةِ اللهِ وَحِكْمَةِ اللهِ"، يثبت أن الحكمة العالمية التي رفضت الصليبَ هي ما تمثله دائماً: حماقة (← *mōria* ،٣٧٠٢، أي التمرد ضد الله)، في شكل سمو وافتخار بشريين (١: ٣١،٢٩).

أغلق البشر أذهانهم عن حكمة الله عندما قابلوها في أعمال الخليقة وبدلا مِنَ ذلك حاولوا أن يخلقوا حكمتهم الخاصة (١كو١: ٢١؛ قا؛ رو١: ١٨-٢٣). رغم ذلك اختار الله أن يخلص أولئك الذين أمنوا عبر حماقة كرازة الصليب. هكذا فإن كُلّ محاولة لطلب برهان على حقيقة الله (١: ٢٢) باءت بالفشل كما هُوَ الحال مع كُلّ محاولة للافتخار بالذات (٣: ١٨-٢١).

تؤكد كُلّ مِنَ شخصية الْكَنِيسَةِ الكورنثوسية وطريقة كرازة بُولُسُ هَذَا التفسير للحدث الخلاصي. إن اختيار الله للجهلاء، والضعفاء، والمنبوذين - الذين كوّنوا الْكَنِيسَةِ في كورنثوس - يظهر أن الله يخزي أولئك الذين يُعتبرون حكماء بمعايير العالم (١كو١: ٢٦-٢٩).

ومن ثم فإن مشيئة الله، المعلنة في ع. ق كافتخار بشري حكمي (١: ١٩، ٣١؛ ٣: ١٩-٢٠)، تُتمم. يساعد تخلي بُولُسُ عن "سمو..حكمة" (٢:١) العمل الخلاصي الجوهري للصليب، الذي لا يمكن أن تتعطل قوته (١: ١٧). ما زال يمكن لبُولُسُ أن يقول إنه يتحدث بالحكمة "بَيْنَ الْكَامِلِينَ"، لكنها حكمة الله، المختفية في السر (٢: ٦-٧). ربما يرجع هَذَا إلى حقيقة أن بُولُسُ يعتنق أفكار أعداءه (الذين آمنوا بمسيح روحي غير متألم) ويضعها في استخدام إيجابي في لاهوته الخاص.

(ب) يمدح بُولُسُ في الترتيلة التي تختم تفسيره لسر انتخاب إِسْرَائِيلَ "عُمْقِ غِنَى اللهِ وَحِكْمَتِهِ وَعِلْمِهِ!" (رو١١: ٣٣). تُكشف حكمة الله في أحكامه وطرقه الغامضة (قا؛ إش٤٠: ١٣-١٤) وهكذا لا ينبغي أن تُطرى في تأمل بل تُختبر في التاريخ. تسمح لنا هذه الإشارة إلى تاريخ الخلاص، جنبا إلى جنب مع ذكرى أم ٨، بفهم الحكمة هنا كعمل الخالق، الذي هُوَ في نفس الوقت الرَّبّ وضابط التاريخ.

(ج) يمكن أن يستخدم بُولُسُ *sophos* بمعناها العادي الغير تقني كما يظهر في ١كو٣: ١٠، حيث يصف نفسه كـ "بناء خبير" للجماعة، ومن المحتمل أيضاً في السؤال الوارد في ٦: ٥، حيث يسأل بلاغيا عما إذا لم يكن يوجد شخص حكيم في الجماعة قادر على إجراء القضاء، لكي يمنع الأعضاء مِنَ إحضار القضايا في محاكم وثنية.

رسائل بُولُسُ المتأخرة. تُفهم الحكمة كهبة لنعمة الله (أف١: ١٧،٨؛ كو١: ٩)، التي قد ينمو فيها المؤمنون. إن محتوى هَذَا التَّعْلِيمَ للحكمة الذي يُكشف بالروح هُوَ سر الله - الْمَسِيحِ، " الْمُذَّخَرِ فِيهِ جَمِيعُ كُنُوزِ الْحِكْمَةِ وَالْعِلْمِ" (٢: ٣). يرتبط الكريستولوجي المطور هنا بـ ع. ق والمفهوم اليهودي للحكمة المخفية في الله قبل خلق العالم (أم٨؛ سي٢٤). ستكشف هذه الحكمة في ملء الزمان في الْمَسِيحِ عبر الْكَنِيسَةِ (أف٣: ٩-١٠).

٤. أسفار ع. ج الأخرى، (أ) يعلم يع٣: ١٣ أن الحكمة تظهر في التصرف الحسن بوداعة الحكمة. تتعامل هذه الرسالة مع المعارضين (مثل أولئك الذين في كورنثوس) الذين ينسبون لأنفسهم حكمة "مِنَ فوق"، لكنهم يسببون صراعا على الأرض (٣: ١٥-١٦). يصف يعقوب هذه الحكمة كمسالمة، ومملوءة رحمة، وعديمة الريب والرياء (٣: ١٧). حتى يحصل الفرد على هذه الحكمة فلاَ بُدّ أن يصلي لله (١: ٥).

(ب) في رؤ تُمدح *sophia* في ترتيلتين: كنسب إلى الله (٧: ١٢) وإلى الحمل المذبوح في سموه (٥: ١٢). الْمَسِيحِ الممجد له نفس

الحكمة التي لدى الله. sophia في ١٣: ١٨؛ ١٧: ٩ هي المعرفة السرية للمسيحيين، والتي يمكنهم على أساسها أن يفسروا الأسرار الرؤية وأحداث زمانهم.

٥. ترد sophizō مرتين في ع. ج. استخدامها في٢تي٣: ١٤-١٥ مشابه لذلك الموجود في مز١٩: ٧؛ ١٠٥: ٢٢؛ ١١٩: ٩٨: كلمة الله قادرة على أن تجعلنا حكماء "تُحَكِّمَكَ لِلْخَلاَصِ، بِالإِيمَانِ الَّذِي فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ." استخدامها في ٢بط١: ١٦، حيثُ يُشارُ إلى خرافات "مصنَعة" مناقضة للحقيقة التاريخية ليَسُوعَ مشابه للفارق السلبي الطفيف لهذا الفعل في جا٧: ١٦؛ سي٧: ٥؛ ٣٢: ٤ (= سب٤:٣٥).

انظر أيضاً mōria، غباوة، حماقة (٣٧٠٢)؛ philosophia، محبة الحكمة، فلسفة (٥٨١٤).

٥٠٥٤ (sophizō، يحكّم، يُعلّم، يُوجه، دبّر باحتيال) ←٥٠٥٣.

٥٠٥٥ (sophos، حكيم، أحكم) ←٥٠٥٣.

٥٠٦٢ (speirō، يزرع) ←٥٠٦٥.

٥٠٦٤ (spendō، يسكب [لتقديم شراب]) ← ١٧٧٢.

٥٠٦٥ σπέρμα، σπέρμα (sperma)، زرع، بزر (٥٠٦٥)؛ σπείρω (speirō)، يزرع (٥٠٦٢)؛ σπόρος (sporos)، بذار، زرع (٥٠٧٨)؛ φυτεύω (phyteuō)، يغرس، ينغرس، غارس، مغروس (٥٨٨٥).

ث ي & ع. ق ١. غالباً ما تستخدم فئة كلمة spenna في ث ي بمعنى حرفي لزرع بذور ومجازي لتوالد نسل. يشير بندار إلى البذرة النقية الإلهية للإله. كان لكلمة speirō رواجا واسعا في حكم "الزرع-الحصاد" الأخلاقية السائرة، ملقية الضوء على النتائج الحتمية للأعمال المقصودة.

٢. (أ) ترد spenna وspeirō في سب ٢١٧ مرة و٥٢ مرة على التوالي، مشيرة في الغالب إلى زرع بذرة، سواء في الأرض (تك٤٧: ٢٣؛ إش٥٥: ١٠) وماء الرجل (المَني) (لا١٥: ١٦؛ ٢٢: ٤؛ إر٣١: ٢٧= سب٣٨: ٢٧). تستخدم فئة هذه الكَلِمَة مجازياً للنسل أو الذرية، سواء فرديا (تك٤: ٢٥؛ ٢١: ١٣) أو جمعيا (مثل؛ نسل إِبْرَاهِيمَ، ١٥: ٥؛ ١٧: ٧-٨؛ ٢٢: ١٨؛ نسل نوح، ٩: ٩؛ ذرية الآباء، تث١: ٨)، وبذلك تلقي الضوء على تلاحم الجماعة المختارة. تضمنت seed في الترجمات المتأخرة في تك٣: ١٥ معنى جمعي وفردي. تنذر الْكَلِمَة جمعيا إلى الذرية المتجددة روحيا لأدم الذي ناضل مع الشَّيْطَانَ، بينما في النهاية تشير إلى الْمَسِيحِ، النسل الأسمى الذي يضع نهاية لهلاك الشَّيْطَانَ. يشير مز٢٢: ٣٠ إلى sperma (أي الذرية الروحية) للمسيا.

(ب) تستخدم speirō مجازياً لزرع يهوه لإِسْرَائِيلِ في الأرض (هو٢: ٢٣) أو إلى التشتيت (زك١٠: ٩) والثمر المتوالد للأمة المختارة (إر٣١: ٢٧= سب٣٨: ٢٧؛ حز٣٦: ٩). يُوظف تشبيه زرع نسل في وصايا لعمل أخلاقي (هو١٠: ١٢؛ إر٤: ٣) وفي تحذيرات ضد الممارسات الشريرة (أي٤: ٨؛ أم٢٢: ٨).

٣. (أ) ترد الفكرة الأخلاقية للزرع والحصاد (← therismos، ٢٥٤٦) في الكتابات اليهودية في سياق رؤي. العالم الشرير الحالي يشبه حقل مزروع ببذور فاسدة، التي يمكن فقط أن تنتج ثمارا (← karpos، ٢٨٤٣) مِنَ نوعها (٢إسد٩: ١٧). إذا لم يتم جمع نتاج هذه البذور لا يمكن افتتاح عصر الإحسان العتيد. استخدمت صورة زرع النسل أيضاً لغرس الناموس في أبناء إِسْرَائِيلِ (٩: ٣١).

(ب) spenna في فيلو هي نقطة بداية العالم وكل ما يوجد. ينشأ الجسم مِنَ بذرة بشرية، لكن النفس مِنَ بذرة إلهية. الله يزرع كل فضيلة طاهرة في النفس، بينما الحكمة - ابنة الله - تزرع المعرفة والبصيرة. لكن البشر يملكون القدرة على زرع كُلّ مِنَ الخير والشر.

ع. ج ١. ترد spenna (٤٣ مرة في ع. ج) وspeirō (٥٢ مرة) تكرارا في أمثال يَسُوعَ، حيثُ تنقل الصورة المألوفة للبذور المزروعة في حقل تَعْلِيمًا عميقا عن مَلَكُوتَ الله. (أ) يتوطد التأكيد في مثل الزارع (مت١٣: ١-٩؛ مر٤: ١-٩؛ لو٨: ٤-٨) على فعل زرع البذور، الذي يطابقه يَسُوعَ مع إِعْلاَنِ كلمة الله. يؤكد تفسير يَسُوعَ اللاحق للمثل (مت١٣: ١٠-٢٣؛ مر٤: ١٠-٢٠؛ لو٨: ٩-١٥) الأنواع الأربعة للتربة التي زُرعت فيها الْكَلِمَة، وهكذا يظهر اختلاف الاستجابة للكلمة. البذور المزروعة على امتداد الطَّرِيقَ ترمز إلى الشخص العنيد المادي. تلك المزروعة على أرض صخرية تصف المستمع السطحي. تصف البذور المزروعة بين الأشواك المتلقي الأناني. ترمز البذور الساقطة علي الأرض الجيدة المُخلصين، الذين يشاركون في الذرية الأَبَدِيَّةُ للمَلَكُوتَ باعتناق الْكَلِمَة المعلنة. يعزز هَذَا المثل الوعد بتدفق حصاد روحي، مشجعا بهذا العزيمة في الكرازة.

(ب) في مثل البذار التي تنمو سرا (مر٤: ٢٦-٢٩)، تنمو البذار الموضوعة في الأرض تدريجيا بنجاح إلى نبت ثم سنبل وأخيرا القمح الملآن في السنابل، رامزا إلى نمو حَيَاةُ الروح في المؤمن المحفز مِنَ قبل القوة السرية لله. إن الإنسانية عندما تنقصها حَيَاةُ المَلَكُوتَ تشبه زهرة العشب التي تذبل وتزول (يع١: ١٠-١١). يؤكد مثل الحنطة والزوان (مت١٣: ٢٤-٣٠)، الذي يزرع فيه ابْنُ الإنسان بذار الحنطة وإبليس بذار الزوان، النمو التلقائي للخير والشر أثناء الزمن الحالي. أخيراً في مثل بذرة الخردل (مت١٣: ٣١-٣٢؛ مر٤: ٣٠-٣٢؛ لو١٣: ١٨-١٩) يلقي نمو بذرة صغيرة جداً إلى شجرة ضخمة الضوء على التناقض بين البدايات الغير هامة للمَلَكُوتَ وتجليها النهائي في عظمة.

٢. (أ) يستخدم ع. ج sperma تكرارا بمعنى نسل أو ذرية. غالباً ما ترد هذه الْكَلِمَة في استشهادات لنصوص وعد ع. ق التي تنبأ بالبركة المستقبلية لنسل، مثل؛ إِبْرَاهِيمَ (لو١: ٥٥ [قا؛ تك١٧: ٧؛ ١٨: ١٨؛ ٢٢: ١٧؛ مي٧: ٢٠]؛ أع٧: ٥-٦ [قا؛ تك١٢: ٧؛ ١٧: ٨]) وإسحق (رو٩: ٧ وعب١١: ١٨ [قا؛ تك٢١: ١٢]).

(ب) يتجاوز استخدام بُولُسَ لـ spenna في بعض الأحيان العلاقة الجسدية الأساسية ليتضمن النسل الروحي لمؤمني ع. ق. نتيجة لذلك فإن تعبير ع. ج "نسل إِبْرَاهِيمَ " غير مقيد بالبيت الجنسي لإِسْرَائِيلِ، بل يتضمن كُلّ مِنَ يملك نفس نوع الإِيمَانِ كما كان الآباء (تك٣: ٢٩). هكذا يتضمن وعد ع. ق للآباء الْبَرَكَةِ الروحية النهائية لكل مِنَ يؤمن، يهودي أو أممي (رو٤: ١٦-١٨). يرمز نسل المرأة في رؤ١٢: ١٧ إلى جماعة ع. ج التي تصبح مركز هجوم الشَّيْطَانَ.

(ج) يفسر بُولُسَ في النهاية وعد ع. ق بنسل في ضوء الْمَسِيحِ، النسل الأسمى لإِبْرَاهِيمَ (غلا٣: ٢٩)، تحدد ذاتية الْمَسِيحِ كالإتمام الأخير للوعود الإلهية للآباء ولِدَاوُدَ فيما بعد (أع١٣: ٢٣، ٣٤-٣٧).

تعرض تفسير بُولُسَ في غلا٣: ١٦-١٩ أحياناً للنقد لتكلفه. لاحظ أن جمع الْكَلِمَة العبرية لـ "نسل" يعني بشكل عام حنطة أو محاصيل (مثل؛ ١صم٨: ١٥)؛ لذا فإن اللغة العبرية لـ تك١٢: ٧ لا بد وأنه مفرد رغم أن وعد الله لإِبْرَاهِيمَ غير مُقيد بفرد وَاحِدٌ بل ممتد إلى ذريته. ومع ذلك فإن مناقشة بُولُسَ في غلا٣: ١٦-١٩ غير مرتبطة بالقواعد اللغوية بل لاهوتية. يشير النسل في المثال الأول إلى شعب إِسْرَائِيلِ، ذرية إِبْرَاهِيمَ . برغم أن أبناء إسماعيل جاءوا أيضاً مِنَ نسل إِبْرَاهِيمَ إلا أنه كان يوجد شعب (نسل) عهد وَاحِدٌ فقط آت مِنَ نسله، النسل الذي جاء عبر اسْحَاقَ. يرمز الْمَسِيحِ كالنسل النهائي إلى نسل العهد عبر اسْحَاقَ.

علاوة على ذلك يستخدم بُولُسَ هنا فكرة التكافل المشترك، حيث يمثل فرد وَاحِدٌ شعب كامل (قا؛ آدم-الْمَسِيحِ علم الرموز الشخصية في رو٥:

١٢-٢١). خاصة نظرا لأن بُولُس على وعي تام بأن النسل الجسدي غير ضامن للعلاقة الروحية (٩: ٦-٧) فإنه قادر على استخدام المفرد الجامع في غلا٣: ٢٩: "فَإِنْ كُنْتُمْ لِلْمَسِيحِ فَأَنْتُمْ إِذاً نَسْلُ إِبْرَاهِيمَ، وَحَسَبَ الْمَوْعِدِ وَرَثَةٌ." إن المسيا، كالنسل الحقيقي لإِبْرَاهِيمَ والممثل الحقيقي لشعبه، وفيه يُرى المختارون - كمشاركين في تجاربه ونعمه - كورثة شرعيين لوعود الله. في حين أن المتهودين في غل ربما أصروا على أن الوعود المقطوعة لإِبْرَاهِيمَ ونسله تضمنت الشعب اليهودي ككل يُوجد بُولُس تطبيقا أعمق لهذا المبدأ.

(د) يلقى مفهوم فيلو للنسل الإلهي تفسيرا مسيحيا في ١يو٣: ٩، حيث تشير *sperma* إلى المبدأ الإلهي للحَيَاةُ (الروح) في المؤمن، الذي يصف الاستمرار في الْخَطِيَّة بأنه غير لائق. كما أن الـ *sperma* الجسدي كان مصدر الحَيَاةُ في النظام الجسدي كذلك يصبح الـ *sperma* الإلهي يصبح ينبوع ومصدر الحَيَاةُ في النظام الجديد للبشرية المخلوقة ثانية.

(هـ) يستخدم بُولُس تشبيه بذرة مزروعة في الأرض (قا؛ يو١٢: ٢٤) ليظهر دفن وقيامة أجساد القديسين الراقدين (١كو١٥: ٣٦-٤٤). كما تنمو حبة الحنطة المجردة إلى نبات كامل النمو كذلك سترتفع بزرة الحَيَاةُ الروحية الموضوعة في الأرض إلى جسد جديد ممجد بالروح. كما أن هناك اتصال وعدم اتصال بين البذور المزروعة والنبات الذي يطلع كذلك هناك اتصال وعدم اتصال بين الجسد الذي يُدفن والجسد المقام.

(و) يستخدم بُولُس *speirō* (والْكَلِمَةَ المترابطة معها *phvteuō*) في سياق الإعالة المادية للكارز بالإنجيل. مثل الشخص الذي يغرس كرما (١كو٩: ٧) فإن الشخص الذي يزرع بذور الثمر الروحي يُؤهل إلى حصاد مكافأة رزق لائق (٩: ١١). لترسيخ مسئولية الْكَنِيسَةِ للتعضيد المادي للكارز يؤكد بُولُس في ٢كو٩: ٦ أن الحرية التي يزرعها الشخص تحدد البركات الروحية والمادية التي يحصدها.

(ى) يستخدم بُولُس أيضاً *phyteuō* في ١كو٣: ٦-٨ ليصف عمله التبشيري في تناقض مع عمل متابعة أبولوس لرعاية الْمُؤْمِنِينَ الذين قطعوا عهدا للمسيح. يغرس بُولُس البذرة في حين أن أبولوس يرويها. لكن الفضل في أي ثمر يأتي عبر هذه الطريقة ينتمي لله وحده. تشير *phyteuō* في مواضع أخرى في ع. ج عادة إلى الغرس الجسدي وترد في الغالب في أمثال يَسُوعَ (مثل؛ مت٢١: ٣٣؛ مر١٢: ١؛ لو١٣: ٦؛ ٢٠: ٩).

(ر) يتطور هَذَا الموضوع للزرع والحصاد في غلا٦: ٧-٨ إلى مثلا أخلاقيا مألوفا للأزمنة المادية القديمة وع. ق (قا؛ أم١١: ٣٠؛ ١٣: ٢). مِنَ ناحية أخرى يركز بُولُس على الطبيعتين القديمة والجديدة كالمحيطين اللذين يُزرع فيهما العمل الأخلاقي. يمنح الزرع للطبيعة البشرية الخاطئة حصادا للفساد الأخلاقي، بينما الزرع للروح ينتج حَيَاةُ أَبَدِيَّةٌ. يضيف يعقوب أن المعيار الإلهي للسلوك الأخلاقي يتحقق فقط عندما مِنَ قبل أولئك الذين يمتلكون حكمة سماوية الذين يزرعون لطفا، واتضاعا، وسلاما (يع٣: ١٨).

انظر أيضاً *therismos*، حصاد (٢٥٤٦)؛ *karpos*، ثمرة، ثمر (٢٨٤٣)؛ *dendron*، شجرة (١٢٨٥).

٥٠٦٨ σπήλαιον، σπήλαιον، (*spēlaion*)، مغارة، كهف، عرين (٥٠٦٨).

ث ي& ع. ق تعني *spēlaion* غارا، كهفا. تستخدم سب *spelaion* للكهف كمكان ملجأ (تك١٩: ٣٠؛ هو١٠: ١٦؛ ١صم٢٢: ١)، أو كقبر (تك٢٣: ٩)، أو مغارة لصوص (إر٧: ١١).

ع. ج في مت ٢١: ١٣ (وز مر١١: ١٧؛ لو١٩: ٤٦) يحتج يَسُوعَ، كرب الْهَيْكَلَ (مت١٢: ٦)، لأن سلطات أُورُشَلِيمَ أحطت مِنَ بيت صلاة الله (إش٥٦: ٧) إلى مغارة (*spēlaion*) لصوص (← *lēslēs*، ٣٣٣٤)، سارقين البائسين بينما هم أنفسهم يستمتعون بملجأ الامتياز الأمن. كشفت أنشطتهم التجارية عن نقص إحساسهم لقداسة الدار الخارجية وأنكرت دخول الأمميين إلى الجزء الوحيد لمنطقة الْهَيْكَلَ المسموحة لهم لأجل عبادة هادئة. تنبأ إر٧: ١١، الْمُلمح إليه هنا، على نحو صحيح إلى خرا ب هذه الأرض في زمان إرميا.

مِنَ الواضح أن بيع الحيوانات في الدار الأمامية للْهَيْكَلَ كان ابتداعا جديدا مِنَ قبل الكاهن العالي قيافا (٣٠ م تقريبا)، منافسا ضد الأسواق التقليدية الأربعة على جبل الزيتون. كانت تجارة الْهَيْكَلَ غير شعبية بين اليهود العاديين إلى حد كبير، بسبب طمع أولئك المسئولين، حتى محت ثورة شعبية قبل خراب أُورُشَلِيمَ بثلاث سنوات في ٧٠ م هذه الأسواق.

يصف عب١١: ٣٨ ورؤ٦: ١٥ لاجئين يبحثون عن مأوى في *spēlaia*، مغاير، صفة للصخور الجبلية في فلسطين (قا؛ ٢مك٦: ١١؛ ١٠: ٦). يمكن اتخاذ المغاير الطبيعية أيضاً كأماكن للدفن، كما في حالة لعازر (يو١١: ٣٨).

انظر أيضاً *lēstēs*، سارق، قاطع طريق، متطرّف، ثوري (٣٣٣٤)؛ *sylaō*، يسلب، ينهب، يسرق (٥١٩٥)؛ *apostereō*، يسلب، يحرم، يُجرّد (٦٩١)؛ *andrapodistēs*، تاجر عبيد، مختطف (٤٣٥).

٥٠٧٢ (*splanchnizomai*)، يشفق، يتحنن، يعطف) ←٥٠٧٣.

٥٠٧٣ σπλάγχνον، σπλάγχνον، (*splanchnon*)، ترد بشكل دائم في الجمع *splanchna*، أحشاء، لذا فهي مركز المشاعر، القلب، المحبة (٥٠٧٣)؛ σπλαγχνίζομαι، (*splanchnizomai*)، يشفق، يتحنن، يعطف (٥٠٧٢)؛ πολύσπλαγχνος، (*polysplanchnos*)، عطوف، متعاطف، كثير الرحمة (٤٤٩٩)؛ εὔσπλαγχνος، (*eusplanchnos*)، شفوق، مشفق (٢٣٥٩).

ث ي& ع. ق ١. تعني *to splanchnon* - تستخدم غالباً في الجمع - في الأساس الأجزاء الداخلية أو الأحشاء (لحيوان تقدمة)، خاصة الأجزاء الأكثر قيمة: القلب، الرئتان، الكبد، والطحال و/ أو الكليتان. نظرا لأنه في الحال بعد ذبح الحيوان كانت هذه الأجزاء تُزال، وتشوى، وتؤكل في وجبة تقدمة فإن الْكَلِمَةَ جاءت لتعني وجبة التقدمة نفسها. نجد مع بداية القرن الخامس ق. م أن *splanchna* تُستخدم أيضاً للأحشاء البشرية - خاصة الأعضاء الجنسية الذكرية والرحم - كموقع قوات المهد والميلاد. لذلك كان يُطلق على الأطفال أحياناً *splanchna*. نظرا لأن الداخليات كان يُنظر إليها كموقع الانفعالات الطبيعية (مثل؛ الغضب، الرغبات المضطربة، الحب) فإن الْكَلِمَةَ حملت المعنى المجازي للقلب (كعضو المشاعر والعواطف)، أو معنى حس داخلي؛ وأخيرا حملت معنى تعلق وحب.

يعني الفعل *splanchneuō* في الأساس يأكل الأحشاء أو يتنبأ مِنَ الأحشاء. توجد الصيغة المتأخرة *splanchnizomai*، بالمعنى الاستعاري ليرحم، يشعر بشفقة أو حنية على، في الكتابات اليهودية والـ ع. ج.

٢. تستخدم سب الاسم ١٥ مرة، الفعل مرتين، غالباً في الأبوكريفا. يعني الاسم في أم١٢: ١٠ اللطف، الرحمة؛ في ٢٦: ٢٢، أجزاء داخلية، أحشاء. تعني في ٢مك٩: ٥؛ ٤مك٥: ٣٠؛ ١٠: ٨ أشياء داخلية؛ في ١٥: ٢٣، ٢٩، حب الأم؛ في٢مك٩: ٦، القلب. تحتوي هذه الكلمات في الكتابات المنقوشة الزائفة المعنى السائد رحيم (مثل؛ وص

زبو ٧: ٣؛ ٨: ٢، ٦).

ع. ج ١. يرد الفعل *splanchnizomai* في الأناجيل الازائية فقط، (أ) تحنن يَسُوعَ عندما رأى احتياجات الناس المتنوعة، مثل المرضى الذين احتاجوا إلى الشفاء (مت١٤: ١٤؛ ٢٠: ٣٤؛ مر١: ٤١)، والجموع الذين كانوا كخراف بلا راع (مت٩: ٣٦؛ مر٦: ٣٤)، وأرملة نايين التي بكت على مَوْتِ ابنها الوحيد (لو٧: ١٣)، والجموع الذين كانوا جائعين (مت١٥: ٣٢؛ مر٨: ٢). في مر٩: ٢٢ يَطْلُبُ أب مِنَ يَسُوعَ أن يتحنن عليه وعلى ابنه الذي به روح شرير.

(ب) في مثلي العبد الغير مسامح (مت١٨: ٢٣-٣٥) والابن الضال (لو١٥: ١١-٣٢) تعبر *splanchnizomai* عن الشعور القوي لسيد الرحيم (مت١٨: ٢٧) أو أب محب (لو١٥: ٢٠). يجعل هَذَا الفعل في كلا المثلين الرحمة الغير مقيدة لله مرئية. في مثل السامري الصالح (لو١٠: ٣٠- ٣٧) يعبر هَذَا الفعل عن رغبة السامري في استخدام كُلّ الوسائل - الوقت، والقوة، والحَيَاةُ - لإنقاذ المسافر الجريح (١٠: ٣٣؛ لاحظ التناقض مع الكاهن واللاوي، ١٠: ٣١-٣٢). يعكس هَذَا العمل الـ"رحمة" (*eleos*، ←١٧٩٩) التي توقعها يَسُوعَ منا (١٠: ٣٧). الشفقة والحنو ليس صفات بل أفعال.

٢. يشير الاسم *splanchna* (جمع كما في ع. ق) إلى "رحمة" الله في لو١: ٧٨ (مع *eleos*، ← ١٧٩٩). يستخدم هَذَا الاسم في مواضع أخرى بشكل عام (غالباً في بُولُس) ليشير إلى الشخص كله في قدرته على المحبة. الترجمة المألوفة "قلب" مناسبة إذا كنا نفهم القلب كمنبع الحب والعمل اللطيف. يتهم بُولُس في ٢كو٦: ١٢ قُراءه بإظهار محبة قليلة، بينما يقول في ٧: ١٥ عن تيطس إن أحشاءه نحو الكورنثوسيين. الْمَسِيح في في١: ٨ هُوَ منبع المحبة التي تعانق وتضع دعوى لشخصية الرسول.

ترد *splanchna*، ٣مرات في فل التي توضح مشاركة بُولُسَ الداخلية والاهتمام الشخصي بشأن العبد الهارب أنسيموس. يمدح بُولُسَ فليمون في الآية٧ على محبته ولطفه، "لأَنَّ أَحْشَاءَ الْقِدِّيسِينَ قَدِ اسْتَرَاحَتْ"، بينما في الآية ٢٠ يتمنى بُولُسَ أن "أحشا[ءه]" ستنتعش بأعمال فليمون المتعلقة بالعبد. في ١٢ يمكن ترجمة الْكَلِمَةَ "كقطعة مني" ت.ف "أحشائي").

٣. المقصود في أع١: ١٨ الأحشاء بالمعنى الجسدي. تعني *splanchna* في ١يو٣: ١٧ القلب الذي يعبر عن "الشفقة" على شخص محتاج.

٤. يربط يع٥: ١١ *polysplanchnos* مع *oiktirmōn* (← *oiktirmos*، ٣٨٨٠) في عبارة تعني "رحمة ورأفة" الله. توجد *eusplanchnos*، رؤوف، حنون القلب، في قوائم الفضائل الْمَسِيحِية في أف٤: ٣٢ و١بط٣: ٨.

انظر أيضاً *eleos*، رحمة، نعمة، شفقة (١٧٩٩)؛ *oiktirmos*، رأفة، شفقة (٣٨٨٠).

٥٠٧٨ (*sporos*، بذار، زرع) ←٥٠٦٥.

٥٠٧٩ (*spoudazō*، يجتهد، يعتني) ←٥٠٥٢.

٥٠٨٠ (*spoudaios*، متحمس) ←٥٠٨٢.

٥٠٨١ (*spoudaiōs*، بلهفة) ←٥٠٨٢.

٥٠٨٢ σπουδή، σπουδή (*spoudē*)، حماس، اجتهاد، جهد (٥٠٥٢)؛ σπουδαῖος، (*spoudaios*)، متحمس، مجتهد، أكثر اجتهادا (٥٠٨٠)؛ σπουδαίως، (*spoudaiōs*)، بلهفة، باجتهاد، باوفر سرعة (٥٠٨١)؛ σπουδάζω، (*spoudazō*)، يجتهد، يعتني (٥٠٧٩).

ث ي& ع. ق ١. تشير كلمات هذه الفئة في ث ي إلى الحركة السريعة في اهتمامات شخص أو قضية: أي *spoudazō*، يعجل نفسه؛ *spoudaios*، سريع، متعجل؛ *spoudē*، عجلة أو سرعة. مِنَ هنا واصلت هذه الكلمات لتقترح حركة داخلية، مثل؛ للفعل، يكون متحمسا، يسعى لعمل، يعني بـ؛ للصفة، مشغول، نشط، كادح؛ للاسم، حماس، الكدح، الجهد. عند استخدام هذه الكلمات في نقيض مع العبث والمزاح تؤكد انهماك جاد في شيء ما. عند استخدام *spoudē* مع تضمين أخلاقي تعني رغبة، إردة صالحة، فرد فاضل. يعني الفعل في السياقات الدينية يشارك نفسه بإخلاص.

٢. تستخدم *spoudē* ومدلولاتها بشكل عادي في سب بمعنى إلحاح وعجلة (مثل؛ تك١٩: ١٥؛ خر١٢: ١١، ٣٣). تعني *spoudē* في الكتابات المتأخرة للـ ع. ق فقط حماسا (مثل؛ حك١٤: ١٧؛ سي٢٧: ٣).

ع. ج ١. يمكن أن تعني *spoudē* في ع. ج سرعة (مثل؛ لو١: ٣٩). تؤكد *spoudaiōs* في لو٧: ٤ قوة الطلب التي يجب أن يُغلب بها المعارض، تظهر في ٢تي١: ١٧ كد البحث للتغلب على العقبات (قا؛ تي٣: ١٣). يعزز الفعل في ١تس ٢: ١٧ قوة جهود بُولُسَ على رؤية الْمُؤْمِنِينَ التسالونيكيين مرة أخرى. يستخدم الفعل في ٢بط ١: ١٥ والاسم في يه ٣ في ارتباط مع كتابة رسالة هامة.

٢. بالنسبة لبُولُسَ تعد *spoudē* تعبيرا ضروريا لحَيَاةُ الجماعة الْمَسِيحِية؛ إنه عطية الله التي لاَ بُدّ مِنَ تطورها. لاَ بُدّ مِنَ رؤية قوتها بـ "اجتهاد" قوي لحفظ الوحدانية (أف٤: ٣) لمساعدة الْمَسِيحِيين (غلا٢: ١٠؛ ٢كو٨: ٧، ٨، ١٦)، ولعمل الصالح مِنَ فعل خطأ (٧: ١١-١٢)، وممارسة القيادة في الْكَنِيسَةِ (رو١٢: ٨). يُتوقع مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أن يهبوا أنفسهم كلية (١٢: ١١)، ويمكن لمثال اجتهاد أن يختبر infectious (٢كو٨: ٨).

٣. تحمل *spoudē* في الكتابات المتأخرة للـ ع. ج معنى أكثر عامية. لاَ بُدّ أن تُصاغ سلوك حياتنا كلها به إذا اكن ينبغي ألا نخسر ما تسلمناه (٢تي٢: ١٥؛ عب٤: ١١؛ ٦: ١١؛ ٢بط١: ٥، ١٠؛ ٣: ١٤).

انظر أيضاً *zēlos*، حماس، غيرة، حسد، محاسدة (٢٤١٩).

٥٠٨٨ στατήρ، στατήρ، (*statēr*)، استار، عملة معدنية فضية تساوي أربع دراهم (٥٠٨٨)؛ δίδραχμον، (*didrachmon*)، درهمان، قطعة عملة تساوي حوالي النصف شاقل عند اليهود (١٤٤٠)؛ κῆνσος، (*kēnsos*)، جزية، ضريبة راس (٣٠٥٦)؛ δηνάριον، (*dēnarion*)، دينار، اجر يوم (١٣٢٤)؛ φόρος، (*phoros*)، جزية، ضريبة (٥٨٤٣).

ث ي& ع. ق ١. كانت الـ *statēr* في ث ي عملة فضية (مؤخرا ذَهَبِية) لوزن معين. الدراخمة كانت عملة لها قيمة أقل بكثير، مقارنة بالدرهم الروماني. يمكن استخدام ثلاث كلمات يونانية لتوضيح ضريبة أو جزية: *telos*. *kēnsos*(*telōnion*، بيت الجمارك، مكتب الضرائب،٥٤٦٨)، و*phoros* (جزية يدفعها الأجنبي لدولة مدنية).

٢. تستخدم سب كلا مِنَ *drachma* (مثل؛ تك٢٤: ٢٢؛ خر٣٨: ٢٦= سب٣٩: ٢٦؛ "beka "NIV) وَ *didrachma* (مثل؛ تك٢٠: ١٦؛ ٢٣: ١٥-١٦؛ ت. ف "شاقل") لعملة إِسْرَائِيلِية، لكن تستخدم أيضاً كلمة منقولة مِنَ حروف لغة أخرى *siklos* للكلمة العبرية *seqel* (شاقل). كان لا يوجد عملات حقيقية قبل السبي؛ كانت المعادن تُشكل إلى قطع ذات أوزان معروفة. يُذكر أشكال مختلفة مِنَ الشاقل (مثل؛ "بوزن الملك" ٢صم١٤: ٢٦؛ "شاقل القدس" لا٥: ١٥). يعلن خر٣٠: ١١-١٦ أنه عندما خضع الإِسْرَائِيليون للعد في الصحراء أمر موسى كُلّ رجل بأن يدفع نصف شاقل كنقود فدية ليمنع انتشار الوبأ

بين الشعب. كان المال المجموع بهذه الطريقة يُنفق على خيمة الاجتماع (٣٠: ١٦؛ ٣٨: ٢٥-٢٨).

عندما بنى سليمان الهَيْكَلَ الأول فرض ضرائب ثقيلة واستخدم عمالة إجبارية (١مل٤: ٦؛ ٥: ١٣-١٤؛ phoros)، كلاهما كانا نيرا ثقيلا (١٢: ٤). نقرأ في ٢مل١٢: ١٠ عن صندوق عطاء لصيانة الهَيْكَلِ، لكن ٢أخ٢٤: ٦،٩ يشير إلى ما فرضه موسى كشيء كان ينبغي أن يُخلد. نح١٠: ٣٢ يتحدث عن هذه الضريبة كثلث شاقل (سب didrachma)، لكن مِنَ الواضح أنها اتفعت إلى نصف شاقل فيما بعد. كان ينبغي على كُل ذكر إِسْرَائِيلي على عشرين أن يدفع. كانت تُدفع طوال فترة إقامة الهَيْكَلِ. مِنَ الواضح أن الرومانيين أدركوا هَذَا كفريضة يهودية دينية. ساهم يهود دياسبورة، وتطلبت قوافل سبلئك الذَهب حماية قوية. بعد خراب الهَيْكَلِ أصدر فيسباسيان مرسوما بأن تظل الضريبة تُدفع، ليس للهَيْكَلِ اليهودي، بل إلى جوبيتر كابيتولين.

ع. ج ١. تكمن ضريبة الهَيْكَلِ في خلفية مت١٧: ٢٤-٢٧. يقترب جباة الضرائب مِنَ بطرس كتلميذ ممثل ليَسُوعَ ويسألونه عما إذا كان معلمه يوفي الضريبة المعلومة (didrachma) ليعضد الهَيْكَلَ كما هُوَ مطلوب في خر٣٠: ١١-١٦. نظرا لأن يَسُوعَ وأتباعه كانوا ينتقلون باستمرار مِنَ مكان لآخر فقد كان مِنَ الصعب على عمال الضرائب الاتصال بهم. لكن الآن وهم عائدون في كفرناحوم يمكن التعامل مع هَذَا الموضوع.

بعد أن يوضح يَسُوعَ أنه كابن الله ليس مِنَ الملائم له أن يدفع ضريبة لأبيه يوجه بطرس رغم ذلك ليدبر االنقود المطلوبة بالذهاب إلى البحيرة، ويلقي صنارته، ويسحب أول سمكة تعض طعمه. سيجد في فمها statēr (مت١٧: ٢٧)- مِنَ المحتمل tetradrachma(أي عملة توازي أربعة دراهم؛ كان اللفظ statēr ينطبق في زمن بطليموس على قطعة نقود تعادل أربعة دراهم، وهكذا فهي كافية لدفع الضريبة ليَسُوعَ وبطرس). كانت هذه العملة على الأرجح شاقل صوري. نظرا لارتفاع نسبة الفِضَّة في الشاقل الصوري ووزنه القياسي فقد كان مفضلا بشكل عام في فلسطين، رغم وثنية رموزه.

تظهر هذه القصة في سياق مت الفارق الذي يصوره يَسُوعَ بين تابعيه وشعب الله الحقيقي والأمة اليهودية. التلاميذ هم الأبناء الحَقّ لله الذين لا يحتاجون إلى دفع الجزية للغرباء. لكن لتجنب حدوث عثرة دُفعت الضريبة.

ترد أفضل مناقشة معروفة لأي نقود في الكتاب المقدس عندما يُسأل يَسُوعَ عما إذا كان مِنَ العدل أن يدفع ضرائب لقيصر (مر١٢: ١٣-١٧). يشعر أعداؤه بأنهم وضعوه في مأزق؛ فإذا أجاب بأنه مِنَ الموافق دفع الجزية لروما سيهين هَذَا الدينيين الذين يعارضون أي مساندة لقوة وثنية؛ لكن إذا أعلن نفسه معارضا لدفع مثل هذه الضرائب يمكن أن يعرض نفسه لاتهام إثارة فتنة ويُحول في الحال إلى السلطات الرومانية.

في الإجابة على مكرهم يَطْلُبُ يَسُوعَ ببساطة مِنَ القادة اليهود أن يخرجوا denarion مِنَ جيوبهم. يشير وهو ممسكا به أمامهم أن الصورة الموجودة على وجه العملة هي صورة الأمبراطور الروماني والكتابة تحمل اسم قيصر. مِنَ الواضح أنهم لا يشعرون بوخز ضمير بشأن أخذ هذه النقود، مع كُل مميزات حمايتها للمواطنين المطعين للقانون ووقاية أمانهم المادي. القادة أيضاً ليس لديهم تردد بشأن قبول القانون والنظام الرومانيين والدفاع اعسكري ضد الغزاة السلابين. ومن ثم فإن سؤالهم المُراء بشأن شرعية دفع ضرائب للحكومة ليس أكثر مِنَ مجرد رياء بكل ما في الكَلِمَة مِنَ معنى. لذا أجاب يَسُوعَ: "أعط ما لقيصر لقيصر [المال والتأييد اللازمين لأجل حكومة قوية فعالة] وما لله لله [ليس فقط عشورهم وضرائب الهَيْكَلِ بل أيضاً عبادة قلوبهم والطاعة المخلصة لمشيئته الموحى بها]" (مر١٢: ١٧).

٣. يعتنق بُولُسَ أيضاً في رو١٣: ٦-٧ نفس موقف يَسُوعَ فيما يتعلق بدفع الضرائب إلى الولاية الرومانية: "فَإِنَّكُمْ لأَجْلِ هَذَا تُوفُونَ الْجِزْيَةَ [pharos] أَيْضاً إِذْ هُمْ خُدَّامُ اللهِ... فَأَعْطُوا الْجَمِيعَ حُقُوقَهُمْ: الْجِزْيَةَ [pharos] لِمَنْ لَهُ الْجِزْيَةُ. الْجِبَايَةَ [telos] لِمَنْ لَهُ الْجِبَايَةُ." المقدمات المنطقية لمكانة بُولُسَ هي أنه "ليس سُلْطَانٌ إِلاَّ مِنَ اللهِ" (٣١: ١؛ قا؛ ١بط٢: ١٣-١٤)، وأن هذه مبنية لأجل خير الجنس البشري (رو١٣: ٢-٣)، وأنه كي تقاوم ما حدده الله يعني أنك تقاوم الله وهكذا تثير غضب الله (١٣: ٤-٥).

انظر أيضاً logeia، جمع (للمال)، ضريبة (٣٣٥٦)؛ telōnion، مكان الجباية، مكان تحصيل الضرائب (٥٤٦٨).

٥٠٨٩ σταυρός σταυρός، (stauros)، صليب (٥٠٨٩)؛ σταυρόω، (stauroō)، يصلب، صلب، مصلوب (٥٠٩٠)؛ ἀνασταυρόω، (anastauroō)، يصلب ثانية (٤١٦)؛ συσταυρόω، (systauroō)، يصلب مع (٥٣٦٥)؛ κρεμάννυμι، (kremannymi)، يعلق (٣٢٠٣).

ث ي ١. stauros تعني شيء منتصب، أحياناً عصا مستدقة الرأس. ربما تدل على سور، وأساس، وسياج مِنَ أوتاد خشبية مستدقة. بالتشابه فإن stauroō تعني يدق عصي أو ينصب سياج مِنَ أوتاد خشبية. يحمل كُل مِنَ الاسم والفعل معنى أكثر خصوصية في ارتباط مع العقوبة، رغم أن هَذَا حدث بطرق متنوعة. يشيع الفعل أكثر في التركيب anastauroō، الذي يعني يعلق، يسيج، عموما على نحو واضح دائماً. وفقا للفعل فإن stauros يمكن أن تعني خشبة عُرض عليها مجرم حُكم عليه بالإعدام أمام العامة في خزي كعقوبة إضافية. لكن stauros يمكن أن تمثل في حد ذاتها أداة إعدام في شكل خشبة عمودية وعارضة خشبية متقاطعة مع أخرى بنفس الطول.

٢. يحتاج الشخص كي يحدد الصيغة التقنية الدقيقة ومغزى الإعدام على خشبة كما هُوَ منقول مِنَ stauros و(ana)stauroō أن يعرف المنطقة التي نُفذ فيها الإعدام وتحت أي سلطة. مِنَ الضروري أيضاً معرفة وجهة نظر الكاتب الذي يستخدم هذه التعبيرات.

(أ) كان للشرق والغرب اختلاف جوهري على قضية الإعدام ووسيلتها؛ فكان الشرق يعلقون ويسيجون الأجساد التي تم إعدامها، أحياناً بكسر العنق. لكن هَذَا الشكل مِنَ العقوبة لم يُمارس في الغرب؛ فالتعليق أو التثبيت على خشبة، أوعارضة، أو صليب كان في حد ذاته وسيلة إعدام. كان يحدث مَوْتِ أكثر أو أقل سرعة في هذه الطريقة بالخنق، رغم أن التعليق يمكن أن يكون أيضاً طويلا وأليما للضحية. كان الإعدام صلبا معروفا في اليونان وقرطاجة.

(ب) كان الحكم بالصلب والإعدام في اليهودية في زمن يَسُوعَ في أيدي السلطات الرومانية تماما. كما هُوَ الحال مع اليونانيين ومن المحتمل على امتداد الشرق كان يُعفى المعتقون بالمواطنة الرومانية مِنَ الصلب. ومن ثم فإن هذه الطريقة للإعدام كانت تُحفظ للعبيد، والأجانب، وسكان المقاطعات الأجنبية. كقاعدة، كانت تُستخدم فقط في حالات الجرائم الخطرة، مثل الخيانة. مِنَ المفهوم أن الصلب في فلسطين شكّل سلاحا عقوبي في أيدي القوة المحتلة الرومانية، التي سعت بها للتعامل بفاعلية مع أي مقاومة لسلطتها. أعدت هذه الطريقة للموت كردع أكثر مما هي كوسيلة للعقاب. يوضح هَذَا لماذا كان يُقام الصليب في مكان عام. نقد الكُتاب المعاصرون هَذَا الشكل مِنَ الإعدام كقاس إلى حد زائد.

كان يوجد طريقتان محتملتان لإقامة stauros. يُمكن أن يُثبت الرجل المدان على الصليب موضوعا على الأرض عند مكان الإعدام،

ثم يُرفع. ستكون الخشبة مغروسة اختياريا في الأرض قبل الإعدام، وتُربط الضحية على العارضة المتقاطعة، وتُرفع بالعارضة الأفقية، وتُربط بإحكام في الخشبة الراسية. مِنَ المحتمل أن الصليب لم يكن أعلى بكثير مِن ارتفاع الرجل.

وفقا للممارسة الرومانية كان يوجد في البداية إدانة قانونية. إذا كان ينبغي تنفيذ الإعدام في مكان آخرغير مكان الحكم فقد كان الرجل المدان يحمل المتعارضة الخشبية إلى مكان الصلب، عادة خارج المدينة. كان الضحية في ذلك المكان يُجرد مِنَ ملابسه ويُجلد. كان يُربط بعد ذلك أو يُسمر بأيد مفرودة على المتقاطعة الخشبية وُرفع على الخشبة بالمتقاطعة الخشبة. جاء المَوْتِ ببطء بعد أنين يفوق العادة، مِنَ المحتمل عبر الإعدام و/ أو الخنق. يمكن أن يُترك الجسم على سقالة حتى يتعفن أو يقدم كطعام للحيوانات المفترسة وللغربان المقتاتة بالجيف. كان يُعطى الجسد في بعض الأحيان إلى الأقارب أو المعارف للدفن.

٣. عُرفت طرق شرقية للإعدام في إِسْرَائِيلِ القديمة وأُتبعت جزئيا. في ترجمة يوسف لحلم أحد موظفي البلاط المصري كان فرعون سيقطع رأس الخباز ويعرضه للخزي بترك جسده معلقا على خشبة (تك٤٠: ١٨-١٩). قطع الفلسطينيون رأس جسد شاول ثم علقوها على حائط (١صم٣١: ٩-١٠). أصدر داريوس قرارا بأن أي أحد يخالف مرسوما لكورش يجب أن يُخرج خشبة مِنَ بيته ويُعلق عليها (عز٦: ١١). مِنَ الواضح أن النظام في تث٢١: ٢٢-٢٣ يظهر أن الإجراء العقوبي في إِسْرَائِيلِ تبع ممارسة شرقية. ينطبق العقاب هنا على الكبائر، لكن يُوضع أيضاً حدا خاصا: كان لا ينبغي أن تبقى الجثة على الخشبة طوال الليل، خشية أن تتنجس الأرض (قا؛ يش٨: ٢٩؛ ١٠: ٢٦).

٤. لا تستخدم سب أبداً الاسم *stauros*. يرد الفعل *stauroō* في إس٧: ٩؛ ٨: ١٣؛ مِنَ المحتمل مرا ٥: ١٣؛ هذه الاستخدامات غامضة إلى حد ما. يسجل يوسيفوس أن الحاكم اليهودي ألكسندر ينايوس (١٠٣-٧٦ ق. م) أمر بإعدام جماعي بتعليق الرجال أحياء على أخشاب.كان هَذا الهجوم العنيف إجراء غير عادي، مُبغض ولا يُمارس عادة في اليهودية.

ع. ج ترد *stauros* و*anastauroō* وَ *stauroō*، و*systauroō* في الأساس في ثلاث مجموعات مِنَ مركبات سياقية ولاهوتية: (١) في قصص الآلام للاناجيل (مت٢٧: ١-٢، ١١-٦١؛ مر١٥: ١-٤٧؛ لو٢٣: ١-٥٦؛ يو١٨: ٢٨-١٩: ٣٧؛ قا؛ أيضاً مت٢٠: ١٩؛ لو٢٤: ٢٠؛ أع٢: ٣٦؛ ٤: ١٠؛ رؤ١١: ٨)؛ (٢) في التأمل اللاهوتي لرسائل بُولُس (حوالي٢٠ مرة)؛ (٣) في أقوال يَسُوعَ عن حمل الصليب (مت١٠: ٣٨؛ ١٦: ٢٤؛ مر٨: ٣٤؛ لو٩: ٢٣؛ ١٤: ٢٧).

١. صلب يَسُوعَ كقضية تاريخية ولاهوتية. يتحدث بُولُس عن صليب يَسُوعَ في أماكن متعددة، لكنه لا يعطي تفاصيل عن الحدث، رغم ذلك فإن ١تس٢: ١٥-١٦ هام في ضوء حقيقة أنه يرى كَنِيسَةِ عصره مهددة بالاضطهاد مِنَ اليهود في موقف متواز مع يَسُوعَ: لقد "قَتَلُوا الرَّبَّ يَسُوعَ وَأَنْبِيَاءَهُمْ، وَاضْطَهَدُونَا نَحْنُ" (قا؛ أيضاً مت٢٣: ٣٤).

بالتشابه فإن اليهود وممثليهم يظهرون في مر كالقوة الدافعة وراء الصلب. إن السبب في القبض على يَسُوعَ هُوَ تحريضهم (١٤: ٤٣-٤٩)، وتجربته، والحكم عليه بالموت مِنَ قبل السنهدريم (١٤: ٥٣-٦٤). يدرك بيلاطس دوافعهم لكن لا يجد مجالات قانونية لهذه الإدانة. أخيراً - لأسباب سياسية - يسلمه للناس الذين أهاجهم القادة اليهود ليطالبوا بصلب يَسُوعَ. تأتي الإدانات التي لها مغزى لاهوتيا المغدقة على يَسُوعَ المصلوب مِنَ شفاة اليهود المارين وأولئك الذين يمثلون الأمة اليهودية ولاهوتها (١٥: ٢٩-٣٢).

يتضمن الإنجيليون الآخرين مادة أخرى تورط اليهود أيضاً. تحث زوجة بيلاطس زوجها على ألا يفعل أي شيء ليَسُوعَ "الأَنِّي تَأَلَّمْتُ الْيَوْمَ كَثِيراً فِي حُلْمٍ مِنْ أَجْلِهِ" (مت٢٧: ١٩). يغسل بيلاطس يديه ويعلن "إِنِّي بَرِيءٌ مِنْ دَمِ هَذَا الْبَارِّ. أَبْصِرُوا أَنْتُمْ" والذي يقبله الجمع (٢٧: ٢٤-٢٥). يسجل لو القول "يَا بَنَاتِ أُورُشَلِيمَ لاَ تَبْكِينَ عَلَيَّ بَلِ ابْكِينَ عَلَى أَنْفُسِكُنَّ وَعَلَى أَوْلاَدِكُنَّ" (لو٢٣: ٢٨). إنه يعبر عن موقف الإنجيليين النموذجي في كلمات بطرس الموجهة إلى اليهود في الخمسين: "يَسُوعَ هَذَا الَّذِي صَلَبْتُمُوهُ أَنْتُم" (أع٢: ٣٦).

(أ) لا بد أن يرتكز أي إعادة نظام على الآتي (i) انتمى السلطان القضائي المتضمن إعدام في اليهودية في عصر ع. ج إلى الممثل اللأمبراطوري فقط، (ii) كان قرار بيلاطس القضائي لـ *stauros* حاسماً، (iii) إذا استخدم أي تبرير لصلب يَسُوعَ كان سيبقى على أساس كون يَسُوعَ مهيجا للناس، ليس مجدفا، (iv) نفذ الإعدام مِنَ قبل الرومان وفقا لممارستهم، (v) مات يَسُوعَ على الصليب كأداة تعذيب، مِنَ المحتمل ببطء عبر الاختناق أو الإنهاك، (vi) توثق الممارسات الرومانية المعروفة رواية ضرب يَسُوعَ بالسياط، ونزع ملابسه، وحراسة الجنود الرومان في مكان الإعدام، (vii) حمل يَسُوعَ الخشبة المتقاطعة إلى مكان الإعدام خارج المدينة (مر١٥: ٢٠ب-٢١).

(ب) تتطلب الاعتبارات التأويلية واللاهوتية أيضاً تفحيص دقيق للمسألة التاريخية. يقدم مت ولو على نحو خاص اختلافات عن رواية مر؛ يتعامل يو مع قصة الآلام بطريقة مختلفة تماما. في كُلِّ حالة يمكن التحقق مِنَ دوافع الكاتب اللاهوتية. يظهر أقدم تقليد لصلب يَسُوعَ المستخدم مِنَ قبل مر ميلا محددا لرؤية علاقة هذه الأحداث بمز٢٢ (قا؛ مز٢٢: ١[مت٢٧: ٤٦؛ مر١٥: ٣٤]، ٦-٧ [مت٢٧: ٣٩، ٤٣؛ مر١٥: ٢٩؛ لو٢٣: ٣٥]، ٨ [مت٢٧: ٤٣]، ١٨ [مت٢٧: ٣٥؛ مر١٥: ٢٤؛ لو٢٣: ٣٤ب؛ يو١٩: ٢٤]، ٢٢ [عب٢: ١٢]). لا يجب السماح لمحاولات تناغم الوصف أن تحجب مثل هذه النوايا اللاهوتية.

تشير فقرات مثل عب٢: ١٤-١٨؛ ٣: ١٤؛ ٤: ١٤-١٥؛ ٥: ٧-١٠ إلى أسباب إضافية لاهتمام الْكَنِيسَةِ المبكر بقصة الصلب ومعاناة ربها. مِنَ الأمور الأساسية اعترافها بيَسُوعَ المصلوب كالشخص الممجد مِنَ قبل الله بمفهوم حدث عالمي خلاصي. عندما رأت الْكَنِيسَةِ نفسها تُهاجم، وتُضطهد، وتعاني كنتيجة لهذا الاعتراف جاء اهتمامها بالمهمة الأرضية لربها إلى المقدمة. قاد المخلص الطَرِيقِ كنموذج إلزامي للمعاناة مِنَ أجل أتباعه.

يُعلن أساس المعارضة اليهودية ليَسُوعَ كحسد (مت٢٧: ١٨؛ مر١٥: ١٠)؛ يقدم يو أفعال قيافا كأنها نابعة مِنَ ذريعة (يو١١: ٤٩-٥٠). لكن كان يوجد حماس لاهوتي صادق كان موجودا في موقف اليهود مِنَ يَسُوعَ ورد فعلهم للكنيسة المبكرة. ينعكس إنكار التوق إلى تشريع "رسالة الصليب" بواسطة "آيات إعجازية" (١كو١: ١٨-٢٥) في قصة الصلب لمت٢٧: ٣٩-٤٣؛ مر١٥: ٢٩-٣٢؛ لو٢٣: ٣٥-٣٩.

لاَ بُدّ مِنَ مناقشة قضية المسؤلية التاريخية للصلب بدون تحامل. لكن بالتساوي تتجاوز قضية الذنب زمن يَسُوعَ. يتضح هَذا المظهر مِنَ عب٦: ٦، حيث إن أولئك الذين يتعهدون بالإرتداد يُقال إنهم "يَصْلِبُونَ [*anastaurountas*، جزء مضارع] لأَنْفُسِهِمُ ابْنَ اللهِ ثَانِيَةً وَيُشَهِّرُونَهُ." تبقى قضية الذنب لصليب الْمَسِيحِ قضية معاصرة، حيث يُقدم بر الشخص الموضوع في نعمة الله، طالبا الاستسلام الذاتي في إيمان.

٢. المغزى اللاهوتي لصلب يَسُوعَ. (أ) رسائل بُولُسَ المبكرة. يرد استخدام فئة كلمة *stauros* بمعنى لاهوتي بأكثر تكرارا في رسائل بُولُسَ المبكرة (١٧ مرة): *stauros*، ٧مرة؛ *stauroō*، ٨ مرة؛ *systauroō*، مرتين. ترى كُلّ هذه العبارات صلب الْمَسِيحِ كالحدث

الخلاصي الذي ينقل العالم بطريقة جذرية.

يعتنق الإِنْجِيلِ "رسالة الصليب" أي الإِعْلاَنِ الخلاصي المبني على صليب الْمَسِيحِ (١كو١: ١٧-١٨؛ قا؛ ٢: ١-٢؛ رو١: ١٦؛ غلا٣: ١). ليس هَذَا الصليب حدثا منعزلا في التاريخ لكنه عمل الله؛ ذلك يعني أن الأمور التي تفوق الوجود المادي التي يفعلها الله بينما يُعلن صليب الْمَسِيحِ، رسالته التحررية للبشر. لا يصف ذلك الإِعْلاَنِ التفاصيل التاريخية للصلب أمام أعين سامعيه. بدلاً مِنَ ذلك أعلَن على نحو عام يَسُوعَ الْمَسِيحِ كالمصلوب، واصفا إياه كحدث الله الخلاصي بمفهوم الناموس (قا؛ غلا٣: ١).

تقدم رسالة الصليب sōtēria، خلاص (← sōzō، ٥٣٩٢). هَذَا في الحقيقة لأولئك الذين يؤمنون فقط (١كو١: ٢١)، الذين يخضعون لحكم الله في صليب الْمَسِيحِ، برغم أنه قد يظهر جهالة. هذه الرسالة الْمُدينة وفي نفس الوقت المحررة للخلاص حمقاء ومخزية ليس فقط لليهود واليونانيين (١: ١٨-٢٥)، بل أيضاً لأي شكل مضلل للمسيحية، سواء يُفتن بتجاربه الدينية (مثل الْكَنِيسَةِ الكورنثوسية) أو سواء يلجأ إلى التقيد الحرفي بالقانون الذي ينكر بشدة صليب الْمَسِيحِ (مثل الغلاطيون).

يُؤكد هَذَا التطابق للإنجيل مع صليب الْمَسِيحِ بول\اسطة في٢: ٨. يرى معظم الباحثين في٢: ٦-١١ كترتيلة مبكرة عن إخلاء الْمَسِيحِ ذاته مِنَ المجد السماوي وخزي نفسه بأن صار مطيع حتى الْمَوْتِ (الذي أدمجه بُولُسَ إلى مناقشته ليحث الْمَسِيحِيين على امتلاك ذهن الْمَسِيحِ). لكن بُولُسَ لم يكن راضيا فحسب بالعبارة الموجودة في الترتيلة عن مَوْتِ الْمَسِيحِ؛ لقد أضاف الكلمات "حَتَّى الْمَوْتَ مَوْتَ الصَّلِيبِ."

يتوافق هَذَا التركيز على لاهوت الصليب مع تأكيدات بُولُسَ الخاصة. مثل؛ يظهر ١كو١: ١٣ كيف استخدم التفسير التقليدي لموت يَسُوعَ (قا؛ ١٥: ٣) ليستجيب إلى عدم الوحدانية بين أهل كورنثوس: "أَلَعَلَّ بُولُسَ صُلِبَ لأَجْلِكُمْ؟" لم يسبب بُولُسَ الخلاص؛ لم يكن أهل كورنثوس خاصته. هكذا لم يكن هناك أساس لتقسيم الْكَنِيسَةِ كجسد الْمَسِيحِ في روايته. يستخدم بُولُسَ هنا حرف الجر hyper في ترابط مع stauroō بطريقة كانت مميزة للاهوت القرباني والممثل للكنيسة المبكرة. علاوة على ذلك فإن مناقشة رو كلها تكشف كيف يفكر بُولُسَ في مَوْتِ الْمَسِيحِ كذبيحة قربانية ممثلة تحمل عقاب الْخَطِيَّةِ نيابة عن الآخرين (قا؛ استخدام بُولُسَ لـ hyper، بدلاً من، في مكان، في ارتباط مع مَوْتِ الْمَسِيحِ في عبارات حاسمة مثل ١كو١٥: ٣ وغلا٣: ١٣؛قا؛ رو٥: ٦-١٠، ١٨؛ ١كو١١: ٢٤-٢٥؛ أف١: ٧؛ ١تي٢: ٦).

هَذَا بالإضافة إلى أن لاهوت بُولُسَ للصليب يحمل تأكيداته الخاصة. رأى بُولُسَ كُلَّ البشر كغير مفديين، ليس ببساطة لأجل نجاسة تتسبب بتراكم الأفعال الفردية للخطية، بل بسبب عداء أساسي، فاسد، أناني لله الذي يرفض عرض الله لتحريرنا. يظهر هَذَا في الطلب المتواقح بأن رسالة الله تُثبت ببراهين إعجازية وأن إنجيل الله يجب أن يتوافق مع الحكمة العالمية (انظر ١كو١: ٢١). إننا في الحقيقة نحكم على الله ونشك في الصليب وإِعْلاَنِهِ لتبريرنا وخلاصنا (١كو١: ١٩-٢٩؛ غلا٢: ١٩-٢١).

بالنسبة لبُولُسَ ليس مِنَ الكافي أن تتحدث ببساطة عن "الْمَسِيحِ." لأن "الْمَسِيحِ" يمكن فهمه كالْمَسِيحِ الممجد، المنزوع مِنَ العالم وينزعنا مِنَ العالم. يضع بُولُسَ الْكَلِمَةَ Christos جنبا إلى جنب مع الْكَلِمَةَ الغير ملتبسة eslaurōmenos (مصلوب، ١كو١: ٢٣؛غلا٣: ١). إنه يتحدث بالتأكيد الخاص في ١كو٢: ٢: "لأَنِّي لَمْ أَعْزِمْ أَنْ أَعْرِفَ شَيْئًا بَيْنَكُمْ إِلاَّ يَسُوعَ الْمَسِيحَ وَإِيَّاهُ مَصْلُوبًا." تعكس هذه الحدة تجربته في كورنثوس وبوجه عام (غلا٣: ١). إن صليب الْمَسِيحِ وحده هُوَ مجال بُولُسَ للافتخار والثقة (قا؛ غلا٦: ١٤). هَذَا يعني بمفهوم عملي أن بُولُسَ تفاخر بكل سرور بضعفه (٢كو١٢: ٩-١٠).

يتضح المغزى العملي للقيامة في تَعْلِيمَ بُولُسَ عن الصليب. إنه يقدم الْمَسِيحِ مصلوبا كعمل حاسم لله في الخلاص. إن الْمَسِيحِ القائم لا يلغي أو يتفوق على الْمَسِيحِ المصلوب على نحو بسيط؛ فمن خلال الصعود يُرفع وضع نفسه وطاعته حتى الْمَوْتِ في قوة كعلامة للخلاص (في٢: ٨-١١). الْمَسِيحِ، الذي نسب إلى نفسه هَذَا الضعف وهكذا صُلب، يعيش الآن بعقل القوة الخلقية لله، الذي يقيم الأَمْوَاتِ (٢كو١٣: ٤). يدخل المؤمنون حَيَاةُ القيامة هذه التي تأتي مِنَ الله، عمل يقهر الموت في وجود الْمُؤْمِنِينَ تحت الصليب. يشكل هَذَا التَّعْلِيمَ أساس وجود الرسول تحت الصليب (١كو١٥: ٣٠-٣٢). بدون القيامة فإن حَيَاةُ بُولُسَ ما أشقاها (١٥: ١٩).

إن صليب الْمَسِيحِ والْمَسِيحِ المصلوب هما وحدهما قوة وحكمة الله (١كو١: ١٨-٢٤). إنهما يشكلان إجابة بُولُسَ لكنيسة كانت مشغولة بالقوة، والشهرة، والحكمة واكتفت بهذا تقسم جسد الْمَسِيحِ (١: ١٠-٤: ٢١). ينطبقان أيضاً على التخلي عن حقوق الشخص (٦: ١-١١) وأيضاً على حرية الشخص الملائمة لأجل الآخرين (٨: ١-١١: ١). هَذَا بالإضافة إلى أن بُولُسَ يشير إلى درجة مدهشة لحالة حياته وكرازته. إنهما يمثلان طريق الْحَيَاةُ الذي يحكمه صليب الْمَسِيحِ (١: ١٧، ٢٣؛ ٢: ١-٥؛ ٣: ٥-١٥؛ ٤: ٦؛ قا؛ أيضاً النصائح على التمثل ببُولُسَ، التي تنهي أحياناً الأقسام الأطول، ٤: ١٦؛ ١١: ١).

النموذج الأساسي هنا هُوَ الْمَسِيحِ، خاصة التخلي عن حقوقه (١كو١١:١) واتضاعه حتى الْمَوْتِ على الصليب لأجل الآخرين (في٢: ١-١١). ينتمي إلى هَذَا أيضاً عب١٢: ٢. يُوصي الذين في محنة بالنظر إلى الْمَسِيحِ، الذي احتمل الصليب، مستهينا بالخزي بسبب الفرح الذي وُضع أمامه.

يتحدث بُولُسَ عن بعض الناس كـ "أَعْدَاءُ صَلِيبِ الْمَسِيحِ" (في٣: ١٨) في سياق دعوى إلى التمثل بنفسه والآخرين (٣: ١٧). هؤلاء الأعداء هم أولئك الذين يناضلون وراء الأمور الأرضية والذين لا تتشل حياتهم برسالة الصليب (٣: ١٨-١٩). إنهم أولئك الذين لم يسعوا إلى الخلاص في الْمَسِيحِ المصلوب. إنهم لم يتركوا - مثل بُولُسَ - وجودهم القانوني ورائهم، سعوا إلى آلام الْمَسِيحِ، أو متشبهين بموته (٣: ٧-١١).

إن ما يقوله بُولُسَ عن الكرازة بالصليب في ١كو، وعن الاتضاع في (في٢)، وعن التبرير في (في٣)، وفي المواضع الثلاثة جميعا عن التمثل وتطبيقه العملي يبسط أيضاً ترتيجيا في علاقة بالمعمودية (رو٦؛قا؛ غلا٢: ٢٠). مات الْمَسِيحِ (رو٦: ١٠)' وهكذا مات الْمَسِيحِيون أيضاً معه (٦: ٢). هم بذلك - مثله - تحرروا مِنَ إثم وقوة الْخَطِيَّةِ (٦: ١٠). المعمودية في المسح تعني المعمودية لموته (٦: ٣). هكذا تمثل المعمودية الحدث الكلي الشمولية لموت الْمَسِيحِ. يُصلب المؤمنون هكذا مع الْمَسِيحِ (systauroō، رو٦: ٦؛ غل ٢: ٢٠).

في نفس الوقت عبر صليب الْمَسِيحِ صُلبت القوة القهرية للعالم لمنفعة الذات الداخلية للمؤمن. أولئك الذين صاروا ملك الْمَسِيحِ صلبوا الطبيعة الخاطئة "مَعَ الأَهْوَاءِ وَالشَّهَوَاتِ" (غل ٥: ٢٤). إنهم في هَذَا ليسوا مستسلمين فحسب؛ إنه شيء يفعلونه بأنفسهم. يجلب الدور المستمر لصليب الْمَسِيحِ في المؤمن تحولا جذريا في الْحَيَاةِ اليومية (قا؛ ٦: ١٤).

(ب) يعتنق كو وأف منهجا مختلف لحد ما عن رسائل بُولُسَ الأخرى (ترد stauros وحدها، ٣ مرات). يستمر كو في تَعْلِيمَ بُولُسَ المبكر الذي يربط في رو٦ الْمَوْتِ مع الْمَسِيحِ بالمعمودية (كو٢: ١٢؛ قا؛ ٣: ٣)، عملية تحررنا مِنَ العبودية، أركان العالم (٢: ٢٠؛ ← stoicheon، ٥١٢٢). إن حث بُولُسَ على إماتة ما هُوَ أرضي فينا (٣: ٥-٩) هُوَ إتمام الحدث الخلاصي الحاسم لموت الْمَسِيحِ (قا؛ غلا٥: ٢٤). يتحدث أف، على النقيض، عن كون المؤمن حيا مع الْمَسِيحِ فقط

(٢: ١؛ قا٤:١: ٢٠؛ ٢: ٦؛ كو٣: ١). لا يوجد في كُلّ مِنَ كو ولا أف أي إشارة خاصة إلى المؤمن كونه مصلوبا مع المَسِيح. إن تطور أفكار اللاهوت الخلاصي أقل دقة على نحو متناظر مما في الرسائل المبكرة (قا؛ كو٢: ١٢ مع رو٦: ٦).

رغم ذلك يطور كو واف لاهوتا للمغزى العالمي لعمل المَسِيح الذي لا يوجد في الرسائل الأولى. حدثت مصالحة كُلّ الأشياء إلى الله عَبر مجد المَسِيح وتوليه للسلطة بـ "دَمِ صَلِيبِهِ (أي المَسِيح)" كأساس لها (كو١: ١٩-٢٠). يبسط أف٢: ١٦ هَذَا الفكر في اتجاه خاص، معانا أن قصد الله كان لكي "يُصَالِحَ الاِثْنَيْنِ [اليهودي والأممي] فِي جَسَدٍ وَاحِدٍ مَعَ اللهِ بِالصَّلِيبِ، قَاتِلاً الْعَدَاوَةَ بِهِ."

يبسط كو٢: ١٤-١٥ أكثر المغزى العالمي للصليب، في أن الله " مَحَا الصَّكَّ الَّذِي عَلَيْنَا فِي الْفَرَائِضِ، الَّذِي كَانَ ضِدًّا لَنَا، وَقَدْ رَفَعَهُ مِنَ الْوَسَطِ مُسَمِّراً إِيَّاهُ بِالصَّلِيبِ." صورتان متحدثان هنا (i) يوجد صورة الدين المأخوذة مِنَ عالم العمل القديم. يمثل هَذَا أوامر القانون اليهودي وأوامر المُعَلِّمِينَ الكذبة؛ تُمحى شهادتها المتهمة، (ii) يوجد أيضاً صورة القرار العام الرسمي الذي ألصق (قا؛ العلامة الملصوقة على نحو نموذجي على الصليب، مُقدمة السبب في عقاب المجرم). تظهر هذه الصور مأخوذة معاً أن المَسِيح نفسه جعل الصليب إعْلانِا عاما، معلنا محو خَطَايَانَا ونهاية كُلّ إدعاءٍ إلى التقيد الحرفي بالشريعة.

٣. الأقوال الخاصة بحمل الصليب. ترد هذه الأقوال ٥ مرات في الأناجيل الازائية (مت١٠: ٣٨؛ ١٦: ٢٤؛ مر٨: ٣٤؛ لو٩: ٢٣؛ ١٤: ٢٧). يؤكد يَسُوعَ أنه إذا كان المؤمنون يريدون أن ينالوا حَيَاةً فإنهم لن يُعفونِ مِنَ حَيَاةُ إخلاء للذات، ربما أيضاً الشهادة. طريق المَسِيح هُوَ أيضاً الطَرِيقُ للمسيحيين. هذه الأقوال، بمعنى آخَرَ، هي المعادلَ للاهوت بُولُسَ بشأن الصليب.

اصبح يَسُوعَ على وعي أكثر فأكثر أنه بسبب موقف القادة الدينيين في أيام حياته على الأرض سيحكم عليه بالموت على أيدي الرومانيين عبر الصلب. كان يعرف أيضاً ممارسة رجل مدان يحمل الخشبة المتقاطعة للصليب. أيّ كان المصير الذي انتظره فإنه أيضاً كان سينتظر أولئك الذين اتبعوه. تشكل الأقوال الخاصة بحمل الصليب جزءاً مِنَ تحذيره لتلاميذه بأن يحسبوا النفقة (انظر سياق مت١٠: ٣٨؛ لو١٤: ٢٧). لاحظ أيضاً تحذير يَسُوعَ بأن العبد ليس أفضل مِنَ سيده (مت١٠: ٢٤؛ قا؛ لو٦: ٤٠؛ يو١٣: ١٦؛ ١٥: ٢٠.

انظر أيضاً *xylon*، خشب، شجرة، عود (٣٨٣٣).

٥٠٩٠ (*stauroō*، يصلب، صلب، مصلوب) ←٥٠٨٩.

٥٠٩٨ (*stemma*، إكليل) ←٥١٠٩.

٥٠٩٩ (*stenagmos*، التنهدة، آهة، أنين، انّة) ←٥١٠٠.

٥١٠٠ **στενάζω**، στενάζω (*stenazō*)، للتنهد، يئن، آهة (٥١٠٠)؛ στεναγμός (*stenagmos*)، التنهدة، آهة، أنين، انّة (٥٠٩٩).

ث ي& ع. ق ١. تعني *stenazō* في ث ي تنهد أو نواح، تدل *stenagmos* على التنهد أو الأنين.

٢. تحمل *stenazō* في سب معانٍ مختلفة. تشير في إش١٩: ٨ إلى المفهوم العام للحداد. تعني في بعض المناسبات يتنهد أو يئن، مقترحة الحزن كنتيجة للألم الجسدي، أو الخسارة المادية، أو الفاجعة المادية (٢٤: ٧؛ مرا ١: ٨، ٢١؛ حز٢١: ٦-٧). يمكن أيضاً أن تصف أنين المجروح (٢٨: ١٩).

تصف *stenazō* في إش٥٩: ١١زئير الدبة. تستخدم في أي ٣١: ٣٨ مجازياً للصراخ الخارج مِنَ الأرض، وفي ٢٤: ١٢ لصراخ الجريح، وفي ٣٠: ٢٥ للاكتئاب الشخصي على المساكين.

٣. يحمل الاسم *stenagmos* نفس نكهات المعاني. يستخدم في خر٢: ٢٤؛ ٦: ٥؛ قض٢: ١٨ للأنين كنتيجة لبلاء ومحنة جسديين. يصف في مز٣٨: ٨ أنين كاتب المزامير في توجع، بينما في إر٤: ٣١ تصف أنين امرأة في مخاض. في حين أنه في تك٣: ١٦ يحمل الاسم معنى أستعاري للحمل.

ع. ج تصف *stenazō* في مر٧: ٣٤ المعنى العام للتنهد كتعبير عن العاطفة الداخلية. يستخدم بُولُسَ هَذَا التعبير على نحو قصري للتنهد بمعنى التوق الشديد إلى شيء (رو٨: ٢٣؛ ٢كو٥: ٢، ٤). رغم ذلك ففي عب١٣: ١٧ تقف كمضاد لـ "فرح" وتعني "أنين". يستخدم يعقوب الفعل كي يرشد الْمُؤْمِنِينَ بألا "يَئِنّ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ" (يع٥: ٩).

يرد الاسم *stenagmos* مرتين في ع. ج. يصف في أع٧: ٣٤ أنين الإِسْرَائِيلِيِّين في عبوديتهم في مصر. يشير في رو٨: ٢٦ إلى "أَنَّاتٍ لاَ يُنْطَقُ بِهَا" مِنَ قبل الروح الشفيع. يوجد تعاقب في السياق حيث ينتقل بُولُسَ مِنَ أنين الخليقة (٨: ٢٢) إلى أنين الْمَسِيحِي (٨: ٢٣). يُشارك مثل هَذَا الأنين مِنَ قبل الروح القدس والمؤمن. يستخدم الروح هذه الأنات العميقة في الشفاعة للمؤمنين. إنهم بدورهم مقيدين بالذي "يَفْحَصُ الْقُلُوبَ" (٨: ٢٧). يجب أن تُحفظ هنا العناصر العاطفية العميقة في *stenagmos* (للمزيد على هذه الفقرة ← *entynchanō*، ١٩٦١).

انظر أيضاً *klaiō*، يبكي (١٨٠٣)؛ *koptō*، ينوح (٣١٦٤)؛ *lypeō*، يغتمّ (٣٣٨٢)؛ *brychō*، يصر (١١٠٧)؛ *pentheō*، يكون حزيناً، يحزن، ينوح، يندب (٤٢٩١).

٥١٠٢ (*stenochōreō*، مكتظ، تشنج، يُحزن) ←٢٥٦٨.

٥١٠٣ (*stenochōria*، متضيّق، مكروب، صعوبة) ←٢٥٦٨.

٥١٠٩ **στέφανος**، στέφανος (*stephanos*)، إكليل، تاج (٥١٠٩)؛ στεφανόω (*stephanoō*)، تتويج (شخص ما)، يكلل (٥١١٠)؛ στέμμα (*stemma*)، إكليل (٥٠٩٨)؛ διάδημα (*diadēma*)، إكليل، تاج (١٣٤٣).

ث ي& ع. ق ١. (أ) استخدمت *Stephanas* في الأصل لأي شيء مُحاط، مثل جيش مسيج أو الحائط المحيط بالمدينة. تطورت إلى معناها المعتاد للتاج أو الأكليل، خاصة أكليل زهر الفائز في الألعاب الرياضية. حملت الـ *stephanos* في الحقيقة مدلولات متناقضة: للنصر، الابتهاج، العبادة، منصب أو شرف عام، ملكية، أو زيارة ملكية، غالباً ما كانت تستخدم *stephanos* والفعل *stephanoō* مجازياً ليشيرا إلى موضع فخر.

(ب) أُستخدمت *stemma* بشكل خاص لأكليل نبات الغار الخاص بكاهن الذبيحة.

(ج) كانت *diadēma* هي العصبة الموجودة حول تاج الملك الفارسي، والتي ارتداها أيضاً ألكسندر وملوك لاحقين، ولذلك أشارت بشكل عام إلى تاج كعلامة مميزة للملكية.

٢. (أ) تشير *stephanos* في سب عادة إلى تاج ملكي (مثل؛ ٢صم١٢: ٣٠) ويستخدم كرمز للكرامة، أوالنصر، أو الفخر. تنطبق *diadēma* في إس١: ١١؛ ٢: ١٧ على التاج الملكي لفارس، لكن ترد بأكثر تكرارا في الأبوكريفا (هناك أيضاً بمعان أستعارية، مثل؛ حك٥: ١٦؛ سي٤٧: ٦).

(ب) كان التاج تشبيه متكرر في اليهودية المتأخرة. يظهر انتظار "تاج المجد" في وص بن٤: ١. قيل إنه يوجد ثلاث تيجان: للتوراة،

والكهنوت، وللملوكية.

ع. ج ١. ترد *diadēma* في ع. ج وتشير إلى ملكية التنين (رؤ١٢: ٣)، والوحش (١٣: ١)، والمَسِيح (١٩: ٢). تستخدم *stemma* في أع١٤: ١٣ فقط للـ "أكاليل" المقدمة مِنَ قبل الكاهن الوثني الذي كان يخطط لتقديم الذبائح لبُولُسَ وبرنابا في لسترة.

٢. ترد *stephanos*، ١٨ مرة. تستخدم هع "أكليل شوك" يَسُوعَ (مت٢٧: ٢٩؛ مر١٥: ١٧؛ يو١٩: ٢، ٥). كانت تعني للجنود ملكية زائفة، وشكلت للإنجيليين شهادة للملوكية القيقية للمسيح على مملكة روحية، بينما قد تتضمن أيضاً نصره الوشيك على الْمَوْتِ.

تستخدم نفس هذه الْكَلِمَةَ لجائزة النصر الرياضي وكأستعارة للمكافأة الأَبَدِيَّةُ للمؤمن (اكو٩: ٢٥؛ ٢تي٢: ٥؛ ٤: ٨؛ يع١: ١٢["أكليل الحَيَاةُ"]؛ ابطه: ٤ ["أكليل مجد"]؛ رؤ٣: ١١؛ ٤: ٤، ١٠). يُوضع رجاء المؤمن الأبدي مقابل زوال الأكاليل الفانية (اكو٩: ٢٥؛ ابط٥: ٤). في ٢تي٤: ٨ سيضع الْمَسِيحِ في الباروسيا على شعبه "إكليل بر."

يدعو بُولُسَ الْكَنِيسَةِ في فيلبي *slephanos* منسوب إليه، ذلك يعني أن فخره أو مجده (في٤: ١). أهل تسالونيكي (اتس٢: ١٩) هم ضريبة بُولُسَ المفرحة للمسيح الآتي. ربما يرتبط التشبيه المستخدم هنا بممارسة قديمة كان يُقدم فيها الحاكم بتاج كإشارة إلى ولاء الفرد (قا؛ امك١٣: ٣٧؛ ٢مك١٤: ٤).

عبارة "إكليل الحَيَاةُ" في رؤ٢: ١٠ (قا؛ يع١: ١٢) لها أهمية خاصة. تُوخذ حالة المضاف إليه هنا بأفضل حال كإضافة بيانية، ذلك يعني الجائزة "التي تكمن في الحَيَاةُ." كان هَذَا التعبير ملائما على نحو خاص في سميرنا، حيث كان التاج أو الإكليل شعارا يتعلق بدراسة العملة شائعا جدا. ستكون الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةِ، الغير ملموسة بتهديد الْمَوْتِ الروحي، جائزة كُلِّ أولئك الْمُؤْمِنِينَ الذين يتحملون الاضطهاد حتى معاناة الْمَوْتِ. سيشارك مثل هؤلاء الناس تجربته "الَّذِي كَانَ مَيْتاً فَعَاشَ" (رؤ٢: ٨).

٣. تستخدم *stephanoō* في عب٢: ٧، ٩ في تطبيق مسياني لمز٨: ٥. في حين أن البعض يرون هنا إشارة إلى التجلي أو إكليل شوك الْمَسِيحِ إلا أن الكلمات مِنَ المحتمل تشير إلى مجده المستقبلي (قا؛ في٢: ٩).

٥١١٠ (*stephanoō*، تتويج (شخص ما)، يكلل) ←٥١٠٩

٥١١٣ (*stērigmos*، ثبات) ←٥١١٤.

٥١١٤ στηρίζω، στηρίζω، (*stērizō*)، يُثَبِّت، يشدد، يقوي (٥١١٤)؛ ἐπιστηρίζω، (*epistērizō*)، يُشدد، يقوي (٢١٨٥)؛ στηριγμός، (*stērigmos*)، ثبات (٥١١٣)؛ ἀστήρικτος، (*astēriktos*)، غير ثابت (٨٤٤).

ث ي& ع. ق ١. تعني *stērizō* في ث ي في الأساس يثبت شيئاً حتى يبقى وطيدا وأمنا، مثل إسناد كرمة بعصا. إنها تعني مجازياً يرسخ أويوطد. يمكن أن تعني في مجال الطب يكتسب قوة جسمانية، يقوي.

٢. تشير *stērizō* في سب في أوقات إلى المساعدة المادية، مثل السلم الذي رآه يعقوب في حلمه يستر على الأرض (تك٢٨: ١٢) ومساعدة هارون وحور لأيدي موسى (خر١٧: ١٢). تستخدم *epistērizō* بالمثل للعمدان التي تدعم الْهَيْكَلِ الفلسطيني (قض١٦: ٢٦، ٢٩). تشير *stērizō* أيضاً إلى الطعام الذي يقوي وينعش الشخص (قض١٩: ٥، ٨).

تصف كلمات هذه الفئة غالباً إعطاء تعضيد أخلاقي أو روحي. يستخدم حاكم حقل سنحاريب *stērizō* في تحذير إلى حزقيال بأن الاتكال على مصر لأجل المساعدة سيبرهن على عدم الفاعلية. بالتباين يصلي دَاوُدَ لله كي يعضده بروح منتدية (مز٥١: ١٢). يؤكد اكتب المزامير في مز١١١: ٨ أن قوانين الله جدير بالاعتماد عليها، وفي١١٢: ٨ أنه نظرا لأنه يثق في الرَّبِّ فإن قلبه آمن، تستخدم *epistērizō* في مز٧١: ٦ لاعتماد كاتب المزامير على الله منذ مولده.

أخيراً تستخدم *stērizō*، ١٠ مرات لأمر الله إلى النبي يك "يضع" وجهه ضد إِسْرَائِيلِ وأمم أخرى ليتنبأ بدينونة ضدهم.

ع. ج ١. ترد *stērizō*، ١٣ مرة في ع. ج، و*epistērizō*، ٤ مرات (جميعها في أع)؛ وترد *sterigmos* و*astēriktos* في ٢بط فقط (مرة ومرتين على التوالي). يؤكد إِبْرَاهِيمَ في مثل الغني ولعازر أن الهوة بين السماء والجحيم "قَدْ أُثْبِتَتْ" (لو١٦: ٢٦). يقول لو٩: ٥١ في عبارة مشابهة لحز إن يَسُوعَ "ثبت وجهه" ليذهب إلى أورُشَلِيمَ.

٢. الاستخدامات المجازية لفئة هذه الْكَلِمَةَ أكثر تكرارا إلى حد بعيد. تؤكد الاستخدامات الاربعة جميعاً لـ *epistērizō* تقوية الكنائس عبر كلمة الرَّبِّ (اع١٤: ٢٢؛ ١٥: ٣٢، ٤١؛ ١٨: ٢٣). يرجو بُولُسَ في رو١: ١١ أن زيارته لروما ستكون "الثبات-[هم]" (بهذا المعنى تتشابه *stērizō* مع *parakaleo*، يشجع، ← ٤١٥١). يصلي بُولُسَ في عدة مناسبات أن يقوي الله الْمُؤْمِنِينَ (رو١٦: ٢٥؛ اتس٣: ٢، ١٣؛ ٢تس٢: ١٧؛ ٣: ٣؛ قا؛ ابط٥: ١٠)، خاصة في سياق المعارضة التي يواجهونها.

٣. يستخدم بطرس *stērigmos* في ٢بط٣: ١٧ ليشجع الْمُؤْمِنِينَ على أن يحترسوا مِنَ الهراطقة وبدلا مِنَ ذلك يظلوا ثابتين في إيمانهم، تستخدم *astēriktos*، على النقيض مِنَ ذلك، لتصف عدم ثبات هؤلاء الهراطقة (٣: ١٦) تابعيهم الأقل خبرة (٢: ١٤).

٥١١٦ στίγμα، στίγμα، (*stigma*)، علامة، سمة (٥١١٦).

ث ي& ع. ق ١. ترتبط *stigma* في ث ي بالفعل *stizō*، يثقب، يعلم بأداة ثاقبة، ومن ثم، يسم بعلامة، يشم، *stigmata* (جمع) كانت تستخدم لتمييز ماشية أو حيوانات أخرى بعلامة كحماية ضد السرقة، *stigmata* المنطبقة على الجسم البشري كانت علامة على الخزي، تستخدم مع الهاربين. كان يوضع على المجرمين علامة كعقوبة، وبخاصة كان العبيد يعانون مِنَ هذه العقوبة إذا هربوا ومُسكوا أو كسروا القانون بطريقة ما أخرى. رأت الفترة الإمبريالية سمة العبيد كعلامة على الملكية؛ كانت العلامة تُوضع عادة على الجبهة. كان يمكن أيضاً استخدام الوصمة كعلامة على التكريس للآلهة.

٢. ترد *stigmata* في سب مرة واحدة فقط، ثم بمعنى ليس له مغزى (نش١: ١١الأقراط مِنَ الفضة). ومع ذلك فإن الفكرة وراء الْكَلِمَةَ موجودة في بعض الحالات: عندما كان يُوضع شارة على العبيد كعلامة مميزة للملكية (خر٢١: ٦؛ تث١٥: ١٦-١٧)، عندما أعطي لقايين علامة كإشارة إلى حفظ يهوه لحياته (تك٤: ١٥)، عندما وُضع سمة على بقية الْمُؤْمِنِينَ الإِسْرَائِيليين بالحرف العبري *taw* كضمان لأمنهم ضد يوم الدينونة (حز٩: ٤)، وبخاصة إعطاء أمر لشعب يهوه بأن ينقشوا اسمه على أيديهم كوعد للإخلاص (إش٤٤: ٥).

كانت الـ *stigmata* الحقيقية (جروح على الجسم و"وسم") محرمة في إِسْرَائِيلِ بجلاء وفقا لا١٩: ٢٨ (الْكَلِمَةَ اليونانية المرتبطة المستخدمة هنا، *stikta*، لا يرد في ع. ج). استعارت إِسْرَائِيلِ هذه الممارسة في أيام ارتدادها فقط مِنَ الشعوب الأممية (إر١٦: ٦؛ ٤١: ٥؛ قا؛ ٤٧: ٥؛ ٤٨: ٣٧). تتميز اليهويه الحقيقية إذا عن ممارسات الشعوب (امل١٨: ٢٨)، لكن ربما يكون ٢٠: ٤١ استثناء إذا كان للنبي "عصابة" يهوه على جبهته.

كان اليهود يُوضع عليهم علامة مميزة مِنَ قبل آسريهم في فترة مابين العهدين (مز سل٢: ٦)، وكان يُوضع على العبيد علامة لمنع هروبهم. أخذ الاضطهاد الهليني لليهود شكل الفرض القهري لرموز وثنية، ونظر فيلو إلى القبول الإرادي لعلامة مميزة كسمة للارتداد. نظر اليهود إلى الختان كالترياق الفعال للرغبة في الوشم، نظرا لأن اليهودي المخلص كان لديه هذه الشارة لعضويته للجنس المختار ولم يحتاج إلى علامة دينية أخرى. تقترح العلامات الموجودة على الأجسام (بمعنى مجازي) وعلى مواقع القبور بطريقة حرفية ادعاء حمائي للانتماءإلى يهوه (قا؛ مز سل١٥: ٦-٩). كانت علامة *taw* على القبور اليهودية ومستودعات حفظ عظم الموتى تطويرا لحز٩: ٤.

ع. ج الورود الوحيد لـ *stigma* في ع. ج في غلا٦: ١٧. ربما يشير بُولُسُ إلى ادعاء ملكية الرَّبِّ يَسُوعَ له، الذي عبده هُوَ بُولُسُ. أو قد يتضمن سمة ما للحماية لا يمكن لأحد في غل أن يجهلها بحصانة (كانت فكرة بقاء المعلم الديني تحت عناية الآلهة ولذلك حصين مِنَ الهجوم مألوفة للغلاطيين). ربما تفيد الـ *stigmata* كنظير مسيحي للختان اليهودي، علامة لإتمام أخروي يميز إِسْرَائِيلِ الْجَدِيدَةَ (٦: ١٦) كالختان الحقيقي (قا؛ فل٣: ٣).

لا ينبغي النظر إلى هذه الـ *stigmata* كرموز مميزة على نحو متعمد (مثل؛ كما لو أن بُولُسُ قد وسم علامة الصليب أو اسم يَسُوعَ على جسده). بل بالأحرى فإنها تمثل آثارا وجروحا تلقاها في خدمته التبشيرية لأجل الأمميين (اف٣: ١، ١٣؛ كو١: ٢٤).

انظر أيضاً *charagma*، سمة، نقش (٦١٩٥)؛ *kaustēriazō*، موسوم بعلامة مِنَ حديد محمّى، مُصنّف (٣٠١٣).

٥١٢٢ στοιχεῖον ،στοιχεῖον، (*stoicheion*)، عنصر؛ عادة ما تأتي في الجمع *stoicheia* عناصر. ركن (٥١٢٢)؛ στοιχέω، (*stoicheō*)، يتوافق مع، يتمسك بـ (٥١٢٣)؛ συστοιχέω، (*systoicheō*)، موقف في نفس الخط، يُقابل، يتوافق مع (٥٣٦٨).

ث ي& ع. ق ١. يعني الجذر *stoichos* سلسلة، خط، صف، خاصة صف معركة. لذا يعني الفعل *stoicheō* يكون في صف، يبقى في خط، يسير في خط أو طابور، أو (أستعاريا) يخطو في صف. أشار الاسم *stoicheion* إلى الظل في الساعة الشمسية أو (مجازيا) جزء مِنَ كلمة (أي حرف، مقطع)، عنصر مِنَ العالم (أي بداية، أساس، إلخ).

٢. ترد *stoicheion* في سب في الأبوكريفا فقط (٣ مرات، دائماً جمع). تعني في حك٧: ١٧؛ ١٩: ١٨ "عناصر العالم" أو "موضوع" وفي ٤مك١٢: ١٣ "مادة الحَيَاةُ البشرية." توجد *stoicheō* في جا١١: ٦ فقط، بمعنى ينجح، يزدهر.

ع. ج ١. ترد *stoicheō* في ع. ج ٥ مرات فقط. يعطي أع٢١: ٢٤ج المعنى الأوضح: (حرفيا) "أنت أيضاً في صفوف مثل الذي يحفظ النَّامُوسَ." بمعنى آخَرَ تشير إلى سلوك حَيَاة منظمة بإحكام، للعيش وفقا لقواعد محددة. يتضح هَذَا أيضاً مِنَ في٣: ١٦: "فَلْنَسْلُكْ [*stoichein*] بِحَسَبِ ذلِكَ الْقَانُونِ عَيْنِهِ." يستخدم بُولُسُ في غلا٦: ١٦ كلمة *kanōn* ليصف القاعدة المعطاة توا في ٦: ١٥ ويربطها بالفعل *stoicheō*: "يَسْلُكُونَ بِحَسَبِ هَذَا الْقَانُونِ." يجب هكذا إعادة صياغة غلا٥: ٢٥ب: "نسلك حياتنا وفقا للروح" (قا؛ أيضاً رو٤: ١٢، عند ترجمة الفعل "يسير"، حرفياً).

يترجم المركب *systoicheō* (غلا٤: ٢٥) معنى سلسلة أو سلسلتي نسب مِنَ إِبْرَاهِيمَ في ٤: ٢٢-٢٥، سلسلة العبودية: تنتمي هَاجَرُ إلى نفس السلسلة (*systoichei*) كالمدينة الحالية لأورشليم. يُربط سيناء، الجبل الذي تم عليه إعطاء الشريعة، هنا بـ*stoicheō*، مثل "النَّامُوسَ" في أع٢١: ٢٤.

٢. يستخدم الاسم ٧ مرات في رسائل ع. ج (دائماً في الجمع؛ ٤مرات، مرة في عب، ومرتان في ٢بط).

الاستخدمان في ٢بط٣: ١٠، ١٢ هما الأبسط في الترجمة. الإشارة إلى "العناصر" تعني الأرض، والماء، والهواء، والتي يُذكر منها اسم الأول فقط على نحو واضح. عندما يُفنى العالم ستذوب هذه العناصر وتتحطم (٣: ١٠، ١٢) في العنصر البدائي، النار.

معنى عب٥: ١٢ أيضاً واضح بسبب وجود *archē*، بداية. يحمل ربط هاتين الكلمتين ("حقائق ابتدائية" أو "أركان بداءة") حلقة منتقصة، والتي تُؤكد أكثر مِنَ قبل التذكر بأن القُراء يحتاجون إلى لبن وليس طعام يابس.لا يألف متلقو عب حتى التَّعَالِيمَ الأساسية للإيمان (قا؛ ٦: ١-٤).

في حالة غل٤: ٣، ٩ وكو٢: ٨، ٢٠ يعتبر الكثير مِنَ الباحثين أن الـ *stoicheia* هم ملائكة، وشياطين، وآلهة، أي قوات مشخّصة كما تعلم هرطقة غنوسية معينة. يأخذ آخرين غلا٤ ليشيروا إلى التوراة بأوثانها وعالم الآلهة الزائفة التي خدمها القُراء ذات مرة. يشير التعبير في كو إلى الديانة قبل وخارج الْمَسِيحِ. لكن الترجمة غير هامة نسبيا، نظرا لأن طبقة الكائنات التي تعلمها الغنوسية - في حين أنها توافقية جزئيا - كانت في الحقيقة نتاج نظرة فلسفية دينية للعالم.

النقطة الهامة هي أنه في غلا٤: ١-١١ لا يوجد شيء إيجابي لدى بُولُسُ ليقوله عن "أَرْكَانِ الْعَالَمِ"، نظرا لأنه يعرف أن الْمَسِيحِ تغلب عليها. إنها بالمقارنة به "الضَّعِيفَةِ الْفَقِيرَةِ" (٤: ٩) وليسوا الآلِهَة (٤: ٨) التي آمن بها الأمم قبل إيمانهم. حتى النَّامُوسَ يُحسب ضمن هذه الأركان ومن هنا يُعلن لا شيء وَ باطل. هكذا فإن "أَرْكَانِ الْعَالَمِ" تغطي كُلِّ الأشياء التي يضع فيها البشر ثقتهم بعيداً عن الإله الْحَي المُعلن في الْمَسِيحِ؛ إنها تصير آلهة، ويصير البشر عبيدها.

في كو٢: ٨ يأتي كُلِّ مِنَ التقليد البشري و"أَرْكَانِ الْعَالَمِ" تحت رآسة "الْفَلْسَفَةِ وَبِغُرُورٍ بَاطِلٍ" التي تسعى لافتراس البشرية. مثل هذه الفلسفة هزمها الْمَسِيحِ مُنذ زمن طويل وظهرت كأسير في موكبه الانتصاري (٢: ١٠-١٥). كما في غلا٤: ٣، ٥ فإن "أَرْكَانِ الْعَالَمِ" ترتبط بشكل غير مستحسن بـ "القوانين"، التي قد تمثل متطلبات يهودية شرعية. لاحظ أن الغنوسية المتأخرة كان لديها روابط هامة بـ ع. ق. أولئك الذين ماتوا مع الْمَسِيحِ (كو٢: ٢٠) لا يجب أن يكون لهم علاقة أخرى بها؛ إنهم متحررين مِنَ الأعباء التي يفرضها الـ *sloicheia* في حياتهم اليومية (٢: ٢١-٢٣؛ قا؛ ٣: ١-١٧).

انظر أيضاً *ethos*، عُرف، عادة (١٦٢١)؛ *nomos*، نَامُوس، شريعة (٣٧٩٥).

٥١٢٣ (*stoicheō*، يتوافق مع، يتمسك بـ) ←٥١٢٢.

٥١٢٧ (*strateia*، حملة عسكرية، يقود حملة) ← ٤٤٨٣.

٥١٢٨ (*strateuma*، جيش، جُند، عسكر) ← ٤٤٨٣.

٥١٢٩ (*strateuomai*، يعمل كجندي، يتجنّد) ← ٤٤٨٣.

٥١٣٠ (*stratēgos*، قائد جُند، والي، قائد جُند الْهَيكل) ← ٤٤٨٣.

٥١٣١ (*stratia*، جيش) ← ٤٤٨٣.

٥١٣٢ (*stratiōtēs*، جندي) ← ٤٤٨٣.

٥١٣٣ (*stratologeō*، يجمع جيشاً، يُجنّد جنوداً) ← ٤٤٨٣.

٥١٣٦ (*stratopedon*، مُعسكر، جيش) ← ٤٤٨٣.

٥١٣٨ (*strephō*، يحوّل، يلتف، يرجع) ← ٢١٨٨.

٥١٤٦ στῦλος، στῦλος، (*stylos*)، عمود، دعم (٥١٤٦).

ث ي & ع. ق *stylos* كلمة يونانية معروفة تستخدم لأنواع مختلفة مِنَ القوائم والأعمدة، وأشكال أخرى للدعامات. تستخدم *stylos* في سب لكلمات عبرية متنوعة، خاصة الأعمدة في خيمة الاجتماع (خر٢٧: ١٠-١٧؛ ٣٦: ٣٦= سب٣٧: ٤) والأعمدة في الهَيْكَل "١مل٧: ١٥-٤٥). تشير مجازياً إلى بناء البيت الذي تبنيه الحكمة للشخص الذي يخاف الله (أم٩: ١).

ع. ج تستخدم *stylos* في إشارة إلى الهَيْكَل في رؤ٣: ١٢، حيث يعد روح يَسُوعَ بأن أولئك الذين يغلبون سيصبحون أعمدة في هَيْكَلَ الله. مِنَ المحتمل أن هذه الأستعارة تشير إلى العمودين اللَّذين زينا رواق هَيْكَل سليمان. تستخدم نفس الكَلِمَةَ مجازياً لقادة كَنِيسَةِ أورُشَلِيمَ، يعقوب، وصفا، ويوحنا (غلا٢: ٩)، ولكنيسة الإله الحي كأساس الحَقّ (١تي٣: ١٥).

٥٧٥٥ (*synkakopatheō*، تحمّل المشقة مع شخص ما) ← ٤٢٤٨.

٥١٦٩ (*synklēronomos*، وارث مع) ← ٣١٠٢.

٥١٧٠ (*synkoinōneō*، يشترك في، يشارك أحد) ← ٣١٢٦.

٥١٧١ (*synkoinōnos*، مشارك، شريك) ← ٣١٢٦.

٥١٧٣ (*synkrinō*، يقارن بـ، يقابل بـ) ← ٣٢١٠.

٥١٧٦ (*synchairō*، يفرح مع، يفرح بـ) ← ٥٥٩٧.

٥١٨٢ (*syzaō*، يحيا مع، يعيش مع) ← ٢٤٣٧.

٥١٨٣ (*syzeugnymi*، معاً تحت النير، مشتركان معاً) ← ٢٤٣٣.

٥١٨٧ (*syzygos*، زميلُ نير، أو شريكِ) ← ٢٤٣٣.

٥١٨٨ (*syzōopoieō*، يجعلُ حيّاً مَع) ← ٢٤٣٧.

٥١٩٠ συκῆ، συκῆ، (*sykē*)، التينة، تُطلق على كُلّ مِنَ الشجرة والثمرة (٥١٩٠)؛ σῦκον، (*sykon*)، تين (٥١٩٢).

ث ي & ع. ق توجد الصيغتان *sykea* و*sykē* في ث ي ويمكن أن يشيرا إلى المادة الصمغية للصنوبر أو التنوب، وأيضاً إلى شجرة التين.

تستخدم *sykē* على نحو واسع في سب للكلمة العبرية *ēnāʾīe* لشجرة التين، وثمرها، وأوراقها (تك٣: ٧؛ عد١٣: ٢٤)،خاصة كصفة مميزة لوفرة ثمار أرض الموعد (تث٨: ٨). تحمل *sykē* مدلولات قطعية مكافئة (قا؛ قض٩: ١٠) ومجازية. إنها تمثل الراحة والرخاء (قا؛ ١مل٤: ٢٥)، خاصة في العصر المسياني (مي٤: ٤؛ زك٣: ١٠= سب٣: ١١)؛ إنها تحمل أفضليات لذلك المرغوب فيه بشكل جوهري (هو٩: ١٠)، وللتجديد (يؤ٢: ٢٢)، ولذلك الذي ينتثر (إش٣٤: ٤)، ومن السهل أسرها (نا٣: ١٢). إنها أيضاً وصف للآمال الخائبة (حب٣: ١٧).

انتثار شجرة التين، مثل انتثار الأشجار والمحاصيل الأخرى، هي صورة للدينونة (إش٣٤: ٤؛ إر٨: ١٣؛ هو٢: ١٢؛ يؤ١: ٢-١٢). ترمز *syke* في هو٩: ١٠ وإر٢٤ الأمة التي تُصور مِنَ نواح أخرى بوجه عام ككرمة. يصف مي٧: ١-٣ حالة فساد الأمة المملوءة بالمرارة، والعداء المتبادل، وسفك الدماء بمفهوم أستعاري لغياب التين عند البحث عنه.

ع. ج مِنَ المحتمل أنه ينبغي أخذ الإشارة إلى سعي يَسُوعَ لطلب نثنائيل تحت شجرة التين (يو١: ٤٨، ٥٠) حرفياً. تحمل باقي إشارات ع. ج كلها مظاهر مجازية ورمزية.

١. يصاحب تفسير لعنة يَسُوعَ لشجرة التين (مت٢١: ١٨-٢٢؛ مر١١: ١٢-١٤، ٢٠-٢٥) مشاكل خاصة. كما يتضح، هَذَا الحدث ليس فقط المعجزة الفنائية الوحيدة في خدمة يَسُوعَ لكنه أيضاً مثلا حادث وصف فيه يَسُوعَ الدينونة التي على وشك أن تقع على أورُشَلِيمَ. أصعب عبارة هي "لَمْ يَكُنْ وَقْتَ التِّينِ [*sykon*]" (مر١١: ١٣).
(أ) بالنسبة ليَسُوعَ فإن البحث عن التين حيث عرف أنه لا يوجد أي تين يوضح عنصر التضارب، الذي يلفت الانتباه إلى حضور معنى استعاري أو مثل.

(ب) يجب فهم "وقت (أو موسم)" (*kairos*، ← ٢٧٨٩) كما في مر١٢: ٢على أنه وقت الجمع. يُصرح هكذا بأن يَسُوعَ أتى بجوار الشجرة عندما - بمظهر أوراقها - كان ينبغي أن تكون مثمرة، وطالما أن الحصاد لم يُجمع بعد فيجب أن يظهر الثمار على الشجرة.

(ج) هَذَا بالإضافة إلى أنه لا يجب ربط العبارة التوضيحية "لَمْ يَكُنْ وَقْتَ التِّينِ" مع الكلام السابق، "لَمْ يَجِدْ شَيْئاً إِلاَّ وَرَقاً"، لكن مع الكلام السابق لهذا "لَعَلَّهُ يَجِدُ فِيهَا شَيْئاً." بالتأكيد إذا كانت الحجارة ستصرخ لتحيي المسيا (لو١٩: ٤٠) فإنه كان يمكن لشجرة التين أن تثمر في غير موسمها! وبإيجاز، يجب أن يكون الثمار في موسمه باستمرار أثناء العصر المسياني، وقد أشار دخول يَسُوعَ الانتصاري إلى أورُشَلِيمَ (مر١١: ١-١٠) في الحقيقة إلى افتتاح العصر المسياني.

(د) يجب على الشخص أن يلاحظ أيضاً الأحداث السابقة المشابهة لل- ع. ق لارتباط فناء أشجار التين بالدينونة والتمثيل الرمزي لإِسْرَائِيلِ بتشبيه التين. إن أفضل تلخيص لموقف القادة اليهود مِنَ يَسُوعَ والخيانة الوشيكة ليَهُوذا يوجد في مي٧: ١-٦. الحالة الروحية للأمة وقادتها هي الأسمى في ذهن يَسُوعَ في هذه الفترة (قا؛ مر١١: ٤؛ لو١٩: ٤١-٤٦). ومن ثم فإن لعنة شجرة التين ليس حدثا منعزلا، بل جزءاً مكمل للأعمال الرمزية لزيارة يَسُوعَ الأخيرة إلى أورُشَلِيمَ. إنها ترمز إلى الدينونة على الأمة لأجل حالتها القاحلة ومجانس لتطهير الهَيْكَلَ الذي حدث في نفس الوقت.

٢. لا يسجل لو لعنة شجرة التين لكن يحتوي على مثل يقدم نظيرا. ترمز شجرة التين في لو١٣: ٦ المغروسة في الكرم إلى إِسْرَائِيلِ، التي - رغم النزعة - فشلت إلى حد بعيد في إنتاج ثمر. سعي السيد في هَذَا المثل لطلب ثمر لمدة الثلاث سنوات الماضية (فترة خدمة يَسُوعَ). لكن المعتني بالكرم يَطْلُبُ أن تبقى على قيد الحَيَاة سنة واحدة أخيرة لتنتج ثمرا. إذا لم تثمر فإنه سيقطعها. يتوافق هَذَا الوقت للبقاء مع الوقت الذي تُبقي فيه إِسْرَائِيلِ الفاجعة الأخيرة للدينونة، معطيا إياها هكذا فرصة أخيرة لإنتاج ثمر. لاحظ السياق الذي يحذر فيه يَسُوعَ سامعيه: "إِنْ لَمْ تَتُوبُوا فَجَمِيعُكُمْ كَذَلِكَ تَهْلِكُونَ" (١٣: ٥).

٣. في مت٢٤: ٣٢-٣٣؛ مر١٣: ٢٨؛ لو٢١: ٢٩ يُرى نمو شجرة التين كعلامة على اقتراب الصيف، والذي سيكون ذروته الوقت الذي ينضج فيه التين للحصاد. هَذَا هُوَ الوقت الذي سيجمع فيه ابْنُ الإنسان المختارين (مر١٣: ٢٧ قا؛ مت٢٤: ٣١؛ لو٢١: ٢٨) ويأتي ليأخذ حساب وكالته (مر١٣: ٣٤-٣٧؛ قا؛ مت٢٤: ٣٦-٥١؛ لو٢١: ٣٤-٣٥). إذا ما كانت الإشارات إلى شجرة التين في خدمة يَسُوعَ متصلة إذن فهذه الإشارة هي أيضاً صورة لإِسْرَائِيلِ بينما تنتقل حتما إلى الوقت الذي يتم فيه البحث عن الثمر ولا يوجد، مذكرة بشجرة التين التي لُعنت.

٤. يؤكد انتظار الثمار أيضاً يع٣: ١٢، حيث تعد الصورة صورة تناغم طبيعي (و، بالتشابه الجزئي، أخلاقي) بين الشخص الذي ينتج ثمرا ونوع الثمر المنتج. في رؤ٦: ١٣ تقترح الصورة ذلك الذي يقع بسهولة في دينونة.

٥١٩٢ (*sykon*، تين) ← ٥١٩٠.

٥١٩٤ (*sylagōgeō*، يسرق، يسبي [غنيمة أو أسير] ←٥١٩٥.

٥١٩٥ συλάω، συλάω (*sylaō*)، يسلب، ينهب، يسرق (٥١٩٥)؛ συλαγωγέω (*sylagōgeō*)، يسرق، يسبي [غنيمة أو أسير] (٥١٩٤).

ث ي& ع. ق تعني *sylaō* يسلب الأسلحة مِنَ عدو ساقط؛ يخرج سهما مِنَ غمده أو الغطاء مِنَ جعبة؛ ينهب سرا، أي يغش. ترد *sylaō* في أخ إر (با: ١٨)، مشيرة إلى السطو، الذي يسد الكهنة ويحكموا غلق هياكلهم خوفا منه.

ع. ج ترد *sylaō* في ٢كو١١: ٨. يصور بُولُسُ على نحو مسرحي بإستعارة عسكرية جريئة حقيقة أن خدمته في كورنثوس كانت بلا مقابل للمسيحيين هناك، لأنه قد - كما لو كان - سلب كنائس أخرى بقبول تعضيد مادي منها، بدلاً مِنَ توقع أن يعطي أهل كورنثوس نقودا له لأجل احتياجاته الشخصية.

ترد *sylagōgeō*، يسرق، يكسب كغنيمة، لأول مرة في ع. ج. يستخدم الفعل في كو٢: ٨ مجازياً لإبعاد شخص عن حقيقة الْمَسِيح إلى عبودية الخطأ. يحذر بُولُسُ الْمُؤْمِنِينَ في كولوسي ضد تهديد إغْوَائهم للبعد عن الرّبّ. يعطي فعله صورة المسجونين كونهم ضالين بحبل حول رقابهم، مثل الخيوط الطويلة للأسرى المرسومة على الآثار الأشورية.

انظر أيضاً *lēstēs*، سارق، قاطع طريق، متطرّف، ثوري (٣٣٣٤)؛ *apostereō*، يسلب، يحرم، يُجرّد (٦٩١)؛ *andrapodistēs*، تاجر عبيد، مختطف (٤٣٥)؛ *spēlaion*، مغارة، كهف، عرين (٥٠٦٨).

٥١٩٧ συλλαμβάνω، συλλαμβάνω (*syllambanō*)، يستولي على، يحمل، يُساعد (٥١٩٧).

ث ي& ع. ق تعني *syllambanō* يجمع معاً كمعناها الأساسي؛ يمكن أيضاً أن تعني: يضع معا، يغلق؛ يضع الأيدي على، يستولي على؛ يفهم (للذهن)؛ تحمل، تصبح حبلى؛ يشارك مع آخَرَ، يساعد.

غالباً ما تعني *syllambanō* في سب تحمل، سواءحرفيا (مثل؛ تك٤: ١، ١٧؛ ١صم١: ٢٠) أو مجازياً (مز٧: ١٤). يمكن أيضاً أن تعني يمسك ب، يقبض على، يأسر، سواء حرفياً (مثل؛ عد٥: ١٣؛ تث٢١: ١٩؛ قض١٥: ٤) أو مجازياً (مثل؛ القبض على الخطاة قبل وقتهم بعمل دينونة الله، أي٢٢: ١٦؛ مز٩: ١٦؛ إيقاع الغير شاكين في شرك مِنَ قبل الأشرار،إر٥: ٢٦؛ قا؛ جا٧: ٢٧).

ع. ج ترد *syllambanō*، ١٦ مرة في ع. ج.

١. يستخدمها لو لتعني تحبل في روايته لميلادي المعمدان ويَسُوعَ (لو١: ٢٤، ٣١، ٣٦؛ ٢: ٢١)، بينما يستخدم يع١: ١٥ تشبيه الحبل والميلاد مجازيا.

٢. يمكن أن يعني الفعل أيضاً يقبض على أو يأسر. إنه يستخدم في الأناجيل الأربعة كلها ليصف القبض على يَسُوعَ في بستان جَثْسَيْمَانِي (مر١٤: ٤٨ وز يو١٨: ١٢؛ قا؛ أع١: ١٦). يستخدمه لو في روايته للقبض على بطرس (أع١٢: ٣) وفي وصف لمحاولة مِنَ اليهود لإعدام بُولُسَ دون محاكمة قانونية خارج هَيْكَلِ أُورُشَلِيمَ (٢٣: ٢٧). تصف نفس الْكَلِمَة في لو٥: ٩ صيد ضخم للأسماك.

٣. يظهر الفعل مرتين في صيغة الوسط، بمعنى يتولى معا، يساعد. في لو٥: ٧ يدعو أولئك الذين في سفينة سمعانَ المساعدة عندما تتخرق شباكهم تحت شد صيد إعجازي؛ يستخدم بُولُسُ في (في٤: ٣) *syllambanō* ليناشد عضو كَنِيسَةِ غير معروف لكي "يساعد" إفودية وسنتيخي عل حل خلافاتهم.

٥١٩٨ (*syllegō*، يجتني، يجمع) ←٥٢٥٧.

٥٢٠٥ (*symbasileuō*، يملك مع) ←٩٩٥.

٥٢٠٥ συμβουλεύω، συμβουλεύω (*symbouleuō*)، ينصح، يُشير على (٥٢٠٥)؛ σύμβουλος (*symboulos*)، مُشير، ناصح (٥٢٠٧)؛ συμβούλιον (*symboulion*)، يتشاور، مشير (٥٢٠٦).

ث ي& ع. ق تشير الكلمات التي مِنَ الأصل *-symboul* إلى إعطاء نصيحة مِنَ قبل شخص إلى آخَرَ، سواء في شئون خاصة أو عامة. تعني *symbouleuō* في سب بوجه عام ينصح، تستخدم *symboulos* مرة للشخص الذي ربما يعطي نصيحة لله (إش٤٠: ١٣)، ومع ذلك فالفكر كونه عدم ملائمة مثل هذه المحاولة.

ع. ج تستخدم *symbouleuō* للمؤامرات الشريرة لليهود ضد يَسُوعَ والكنيسة المبكرة (مت٢٦: ٤؛ يو١٨: ١٤؛ أع٩: ٢٣)، بل أيضاً للنصيحة الجيدة المعطاة مِنَ قبل الْمَسِيح إلى الْكَنِيسَةِ في لاودكية (رؤ٣: ١٨). يمكن أن تكون *symboulion* مجموعة الناصحين الذين يوظفهم الحاكم الروماني (أع٢٥: ١٢). يستخدم مت *symboulion lambanō* لمكائد السلطات اليهودية ضد يَسُوعَ (١٢: ١٤؛ ٢٢: ١٥؛ ٢٧: ١، ٧؛ ٢٨: ١٢)؛ تنقل *symboulion didōmi* (مر٣: ٦) نفس المعنى، يمكن لـ ١ (١٥: ١) (*symboulion poieō*) أن تعني يصل إلى قرار أو يقيم اجتماعا؛ لا يؤكد الأسلوب سواء يشير هَذَا إلى اجتماع ثاني صباحا للمجمع. ترد *symboulos* في اقتباس مِنَ إش٤٠: ١٣ في رو١١: ٣٤؛ يؤكد السؤال البلاغي على الصفة الفائقة والمبهمة لحكمة الله.

انظر أيضاً *synedrion*، مجلس، مجمع، سنهدرين (٥٢٨٤).

٥٢٠٦ (*symboulion*، يتشاور، مشير) ←٥٢٠٥.

٥٢٠٧ (*symboulos*، مُشير، ناصح) ←٥٢٠٥.

٥٢١٠ (*symmartyreō*، يشهد، يؤكد) ←٣٤٥٦.

٥٢١٣ (*symmimētēs*، تلميذ رفيق) ←٣٦٢٨.

٥٢١٤ (*symmorphizō*، يكون متوافقاً مع، متشابهاً مع) ←٣٦٧٧.

٥٢١٥ (*symmorphos*، على نفس الصورة، مماثل فس الشكل أو الهيئة) ←٣٦٧١.

٥٢١٧ (*sympatheō*، يشفق، يرثي، يتعاطف مع) ←٤٢٤٨.

٥٢٢٤ (*sympaschō*، يُعاني مَنْ نفس الشيء كـ، يُعاني مع، يرثي، يتعاطف مع) ←٤٢٤٨.

٥٢٣١ (*sympnigō*، يزحم) ← ٤٤٦٥.

٥٢٣٢ (*sympolitēs*، رعية مع) ← ٤٤٨٤.

٥٢٤٩ (*sympsychos*، نفس الذهن أو الرُّوحِ) ← ٦٠٣٤.

٥٢٥٠ σύν، σύν (*syn*)، مع (حرف جر) (٥٢٥٠)؛ μετά (*meta*)، مع [حرف جر] (٣٥٥٢).

ث ي تعني *syn* في ث ي بما في ذلك، مع، بمساعدة، بينما، وتعني *meta* في رفقة مع. ومع ذلك ففي اليونانية الهلينية تصبح هاتان الكلمتان مرادفتين فعليا، لم تبق *syn* في اليونانية الشعبية الحديثة.

ع. ج ١. ترد *syn*، ١٢٨مرةفي ع. ج، منها ٧٤ في لوقا-أعمال. *meta* أكثر شيوعاً (٣٦٤ مرة) مِنَ *syn*، لكن الأخيرة تستخدم نادراً في الأفعال المركبة. يستخدم كلا حرفا الجر في ارتباط مع

التلمذة الْمَسِيحِية، والوجبات المشتركة الْمَسِيحِية، والإِيمَانِ الْمَسِيحِي بالأخرويات.

٢. رغم قابلية هذين الحرفان للتبادل إلا أن إنهاء بُولُسُ لرسائله دائماً بالصلاة بأن نعمة الله تكون "مع" (meta، ليس syn) مِنَ يخاطبهم، له مغزى بينما يصف الحَيَاةُ الْمَسِيحِية كحَيَاةُ تماثل مع (syn) الْمَسِيح ومصير الْمَسِيحِي كالحَيَاةُ "معه" (syn، مثل؛ ٢كو١٣: ٤). يقترح هَذَا أن حرف الجر syn مِنَ بين الحرفين هُوَ الأكثر ملائمة للتعبير عن اتحاد شخصي حميم (مثل؛ كو٣: ٤) وmeta هي الأكثر ملائمة في الإشارة إلى الترابط الوثيق أو الظروف الملائمة (مثل؛ ١تس٣: ١٣).

التعبير الأكثر سيادة في بُولُسُ بشأن علاقتنا الحالية بالْمَسِيح هُوَ أننا "في‍ [en، ← ١٨٧٧] ه‍." لكن حينما نموت هناك بُعد مُضاف: نذْهَب لنكون "مع [syn] الْمَسِيح" (في١: ٢٣). تشير syn هنا إلى أكثر مِنَ مجرد الوجود الحيزي وأيضاً أكثر مِنَ التواجد. إن مصيرنا بعد الْمَوْتِ رفقة فعلية مع الْمَسِيح. علاوة على ذلك، بعد الباروسيا يشير كوننا "مع [syn] الرَّبّ" (١تس٤: ١٧) إلى البعد المضاف لمشاركتنا في البركات الأخروية للمَلَكُوتَ التي يتمتع بها الْمَسِيح منذ قيامته.

٥٢٥١ συνάγω، συνάγω (synagō)، تجمّع، يجمع (٥٢٥١)؛ ἐπισυνάγω (episynagō)، يجمع (٢١٩٠)؛ συλλέγω (syllegō)، يجتني، يجمع (٥١٩٨)؛ τρυγάω (trygaō)، يجمع في، يقطف (٥٥٨٢)؛ συστρέφω (systrephō)، يجمع (٥٣٧٠)؛ ἀθροίζω (athroizō)، يجمع، يجتمع (١٢٥)؛ συναθροίζω (synathroizō)، يجمع، يجتمع (٥٢٥٥)؛ ἐπισυναγωγή (episynagōgē)، إجتماع (٢١٩١)؛ ἐπαθροίζω (epathroizō)، يكون متجمعاً بدرجة أكبر، يزدحم (٢٠٤٤).

ث ي& ع. ق تستخدم synagō في ث ي للجمع، أو التجميع، أو التجمع، حتى بمعنى عدائي للانضمام لمعركة. يمكن أيضاً أن تشير إلى الاتحاد في الزواج أو تكوين خاتمة مِنَ مقدمات معينة. تعبر أحياناً عن جمع المخازن أو المحاصيل (أكسينوفون).

ترد synagō في سب حوالي ٣٥٠ مرة وتشير بشكل أساسي إلى الْكَلِمَةَ العبرية ʾāsap. تستخدم لجمع الأشياء، خاصة الثمار (خر٢٣: ١٠؛ لا٢٥: ٣، ٢٠؛ إش١٧: ٥)، بل أيضاً سنابل القمح (را ٢: ٧)، والسلوى (عد١١: ٣٢)، والمال (٢مل٢٢: ٤؛ ٢أخ٢٤: ١١)،ورماد البقرة الحمراء (عد١٩: ٩). الأهم هُوَ أن الفعل قد يشير إلى جمع أشخاص، أو شعوب، أو جيوش (خر٣: ١٦؛ ٤: ٢٩؛ عد٢١: ١٦، ٢٣؛ ٢صم١٠: ١٧؛ ١٢: ٢٩). تشير أيضاً إلى الانضمام إلى شعب الشخص في عالم الموتى (٢مل٢٢: ٢٠) وجمع أولئك المقتولين في الحرب لدفنهم (إر٩: ٢٢؛ حز٢٩: ٥).

يُستخدم فعل عبري مختلف (qābas) - يُترجم أيضاً بكلمة synagō - لجمع الحنطة أو العنب (تك٤١: ٣٥، ٤٨؛ إش٦٢: ٩)، والأمتعة (تث١٣: ١٦)، والمال (٢أخ٢٤: ٥)، والطيور (إش٣٤: ١٦)، والحيوانات (حز٣٩: ١٧)، والناس (تث٣٠: ٣-٤).إنه يستخدم بوجه خاص لاستدعاء وجمع المسبيين (إش٤٠: ١١؛ ٤٣: ٥؛ ٥٦: ٨) وجمعه للأمم لأجل الدينونة (٦٦: ١٨؛ مي٤: ١٢).

ع. ج تظهر synagō في ع. ج ٥٩ مرة. تشير في الأناجيل الازائية إلى تجمع الناس (مثل؛ الجموع، مت١٣: ٢؛ المدعوون إلى العرس، ٢٤: ٢٨). إنها تتناقض مع skorpizō (يفرق؛ ← ٥٠٢٥) في ارتباط برسالة الْكَنِيسَةِ (١٢: ٣٠؛ ٢٥: ٢٤، ٢٦). يسجل مت تكرارا اجتماع القادة الدينيين (٢: ٤؛ ٢٢: ٣٤، ٤١؛ ٢٦: ٣، ٥٧؛ ٢٧: ١٧، ٦٢؛ ٢٨: ١٢)، ويستخدم synagō مرة ليشير إلى تجمع الكتيبة الرومانية كلها في دار الولاية قبل صلب يَسُوعَ (٢٧: ٢٧). سوف تُجمع الأمم معاً في الدينونة الأخيرة (٢٥: ٣٢)، وسيجمع المسيا القمح إلى مخزنه (٣: ١٢؛ قا؛ ١٣: ٣٠، حيث يُرسل الحاصدون والملائكة مِنَ قبل ابْنُ الإنسان). حيث اجتمع بعض الْمُؤْمِنِينَ معاً في اسم الْمَسِيح هناك يكون في وسطهم (١٨: ٢٠). تعني synagō في ٢٥: ٣٥، ٣٨، ٤٣ يدعو إلى، يتلقى كضيف.

في يو يتم جمع ما تبقى مِنَ إطعام الخمسة آلاف (يو٦: ١٢-١٣). يجمع العمال الْمَسِيحِيين ثمرا للحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ (٤: ٣٦)، ورسالة الْمَسِيح هي ليجمع أبناء الله المتفرقين إلى وَاحِدٌ (١١: ٥٢). في حين أن الأغصان التي بلا ثمر تُجمع وتُحرق (١٥: ٦). غالباً ما يجمع يَسُوعَ تلاميذه إلى جَثْسَيْمَانِي (١٨: ٢)، ويجمع رؤساء الكهنة والفريسيون مجمعا (١١: ٤٧).

في أع تجتمع الْكَنِيسَةِ المبكرة للصلاة (٤: ٣١)، وللتَعْلِيمَ (١١: ٢٦)، ولإخبار معلومات (١٤: ٢٧؛ ١٥: ٣٠)، وللتشاور (١٥: ٦)، وكسر الخبز (٢٠: ٧-٨). على الجانب الآخر، كما اجتمع هيرودس وبيلاطس ضد يَسُوعَ (٤: ٢٦-٢٧)، كذلك يفعل القادة اليهود الدينيين ضد الْكَنِيسَةِ (٤: ٥). تجتمع المدينة كلها تقريباً لتسمع كلمة الله (١٣: ٤٤).

يرد المثال الوحيد لـ synagō في بُولُسُ في ١كو٥: ٤، حيث سيجتمع الْمُؤْمِنِينَ للتعامل مع قضية الزنى مع ذوي القربة تتطلب الحرمان الكنسي. نقرأ في رؤ عن تجمع للمعركة الأخروية العظيمة (١٦: ١٤، ١٦؛ ١٩: ١٩؛ ٢٠: ٨) ولعشاء الله العظيم (١٩: ١٧).

تستخدم episynagō لرثاء يَسُوعَ على أُورُشَلِيمَ المتمردة (مت٢٣: ٣٧؛ لو١٣: ٣٤)، وفي فقرات أخروية تتحدث عن جمع المختارين (مت٢٤: ٣١؛ مر١٣: ٢٧)، وفي ترابط مع الجموع المجتمعة بشأن يَسُوعَ (١: ٣٣؛ لو١٢: ١). تستخدم episynagō في لو١٧: ٣٧ في تحذير: "حَيْثُ تَكُونُ الْجُثَّةُ هُنَاكَ تَجْتَمِعُ النُّسُورُ."

تستخدم syllegō لجمع العنب (مت٧: ١٦؛ لو٦: ٤٤)، والسمك الجيد (مت١٣: ٤٨)، والزوان للحرق (١٣: ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٤٠، ٤١). تظهر trygaō كاختلاف أسلوبي لـ syllegō في لو٦: ٤٤. تعبر trygaō في رؤ١٤: ١٨-١٩ عن جمع عناقيد الكرم، استخدام مجازي يتضمن معصرة غضب الله.

تُستخدم بعض الكلمات الأخرى بقلة للجمع: (١) systrephō في أع٢٨: ٣ لجمع بُولُسُ الكثير مِنَ القضبان (قا؛ مت١٧: ٢٢)؛ (٢) athroizō في لو٢٤: ٣٣ للرسل الأحد عَشَرَ وتجمع آخرين في أُورُشَلِيمَ؛ (٣) synathroizō في أع١٢: ١٢ للمؤمنين المجتمعين في بيت أم يوحنا الملقب مرقس (قا؛ ١٩: ٢٥)؛ (٤) epathroizō في لو١١: ٢٩ للجموع المتجمعة.

تشير episynagōgē في ٢تس٢: ١ إلى الْمُؤْمِنِينَ المجتمعين معاً إلى الْمَسِيح في الباروسيا؛ وفي عب١٠: ٢٥ للتجمع المنتظم للمؤمنين في العبادة والتَعْلِيمَ.

انظر أيضاً ekklēsia، محفل، إجتماع، تجمع، كَنِيسَةِ (١٧١١)؛ skorpizō، يُفرّق، يتفرق، يتبدد (٥٠٢٥).

٥٢٥٢ (synagōgē، مجمع، جماعة) ←١٧١١.

٥٢٥٣ (synagōnizomai، يُجاهد مع، يساعد) ←٧٤.

٥٢٥٤ (synathleō، يجاهد مع) ←١٢٣.

٥٢٥٥ (synathroizō، يجمع، يجتمع) ←٥٢٥١.

٥٢٥٧ (synaichmalōtos، مأسور) ←٧٧٧.

٥٢٥٨ (synakoloutheō، يتبع) ←١٩٩.

٥٢٥٩ (synalizō، يجتمع مع، يأكل (ملح) مع) ←٢٢٩.

٥٢٧١ (*synapothnēskō*، يموت مع شخص ما) ←٢٥٠٥.

٥٢٧٨ (*syndesmos*، يُربط بـ، رباط، قيد) ←١٣٠٠.

٥٢٨٠ (*syndoxazō*، يتمجّد مع) ←١٥١٨.

٥٢٨١ (*syndoulos*، رفيق أو زميل لعبد) ←١٥٢٨.

٥٢٨٣ (*synegeirō*، يقوم مع، يُقيم مع) ←١٥٨٦.

٥٢٨٤ συνέδριον، συνέδριον، (*synedrion*)، مجلس، مجمع، سنهدرين (٥٢٨٤).

ث ي& ع. ق ترتبط *synedrion* بـ *synedros (syn + hedra)*، الشخص الذي يَجْلِسُ مع شخص آخَرَ (في مجلس)، و*synedreud*، يَجْلِسُ في مجلس. إنها تعني في الأصل المكان حيث يتقابل المجلس، ثم هيئة أعضاء المجلس، أو اجتماعهم الحقيقي. استخدمت لهيئات رسمية متنوعة (بما في ذلك المحاكم).

تستخدم هذه الْكَلِمَةَ اثنتا عشرة مرة في سب، لكن بلا مغزى ثابت. يستخدمها يوسيفوس لمجالس ومحاكم مختلفة، لكن على نحو خاص كتعبير فني لِلمجلس اليهودي الأعلى. كانت الهيئة التي أرشدت الشؤون اليهودية في أورُشَلِيمَ بعد العودة مِنَ السبي مجلسا أروستوقراطيا للكهنة وقادة علمانيين. نال كتبة مِنَ الحزب الفريسي مقاعد فيه فيما بعد. يرد الاستخدام الأول لـ *synedrion* بهذا المعنى في مرسوم لجابينيوس (٥٧-٥٥ ق. م)، الذي يذكر خمسة لمثل هذه الهيئات في مناطق مختلفة مِنَ فلسطين. نال مجلس أورُشَلِيمَ بطريقة ما فيما بعد سلطة على المدينة كلها وكان يُدعى على نحو نظامي *synedrion*، حتى مِنَ قبل اليهود، الذين اقتبسوا الْكَلِمَةَ إلى العبرية/ الأرامية، كـ *sanhedın*.

كان المجلس مكونا مِنَ ٧١ عضوا، والكاهن العالي كالرئيس. لقد تضمن رؤساء العائلات الكهنوتية، وقادة الأرستوقراطية العلمانية (الشيوخ)، وعددا مِنَ الكتبة؛ وقف المجموعتان الأولتان معاً كالحزب الصدوقي، بينما المجموعة الثالثة كانت فريسية في المظهر. يبدو أن العضوية كانت مخلدة للذات. كان السنهدرين في الأساس محكمة مسئولة عن الحفاظ على التقاليد. يمكن أن يفرض عقوبة الْمَوْتِ، لكن (ماعدا في حالات قليلة) الرومان احتفظوا بحق إنزال العقوبة (يو١٨: ٣١). إننا لا نعرف كيف تُوظف في أزمنة ع. ج، نظرا لأن القوانين اللازمة للإجراء الموجودة في المشناة تعكس مثاليات فريسية أكثر مِنَ الممارسة الصدوقية الحقيقية.

كان يوجد أيضاً محاكم يهودية أصغر معروفة بنفس الاسم خارج أورُشَلِيمَ، التي مارست السلطان القضائي بين الجماعات اليهودية في فلسطين ودياسبورة. يضع المشناة عضوية ٢٣ شخصا لهم.

ع. ج يُحذر الْمَسِيحِيون أنهم قد يُدعون إلى حمل شهادة أمام مثل تلك المحاكم المحلية وقد يُحكم عليهم بالضرب بالسياط مِنَ قبلهم (مت١٠: ١٧ وز). قال يَسُوعَ إن الشخص الذي يغضب مِنَ أخيه عرضة للدينونة مِنَ قبل الـ *synedrion*، موضحا هكذا أن الغضب ملوم مثل القتل (٥: ٢١-٢٢).

ترتبط معظم الإشارات إلى السنهدرين بالدعوى القضائية ضد يَسُوعَ والكنيسة المبكرة. قرر السنهدرين عند نقطة معينة في خدمة يَسُوعَ أنه لزاما عليه أن يُبعد (يو١١: ٤٧)، وانتهزوا فرصة التي أعطاها يَهُوذَا في الفصح ليقبضوا على يَسُوعَ ويحاكمونه (مر١٤: ٥٥؛ ١٥: ١؛ لو٢٢: ٦٦). استمر هَذَا العداء تجاه الْكَنِيسَةِ المبكرة (أع٤؛ ٥: ١٧-٤١؛ ٦: ٨-٧: ٦٠؛ ٢٢: ٣٠-٢٣: ١٠، ٢٠، ٢٨؛ ٢٤: ٢٠)، رغم أنه وفقا لأع احتل الفريسيون مكانة أكثر أفضلية.

انظر أيضاً *symbouleuō*، ينصح، يُشير على (٥٢٠٥).

٥٢٨٧ συνείδησις، συνείδησις، (*syneidēsis*)، ضمير، وعي (٥٢٨٧)؛ σύνοιδα، (*synoida*)، فعل تام مع المضارع يعني كن واعيا بـ، له ضمير حول (٥٣٢٣).

ث ي& ع. ق ١. يمكن لـ *synoida* في ث ي أن تعني يشارك بمعرفة (مثل؛ كشاهد في محكمة)، يكون مطلعا على، يكون على وعي بـ. تعني *syneidēsis* و*syneidos* (تستخدمان على نحو مرادف) قدرة الذاكرة، والوعي، والضمير.

(أ) ركزت *syneidēsis* في الأصل على المعرفة، خاصة القدرة على التواصل مع الذات بالتفكر في ماضي الشخص. تضمن هَذَا النشاط تقييمات وأحكام عن الخير والشر. ومِن هنا اكتسبت الْكَلِمَةَ المعنى الأخلاقي للضمير. تحدث الكتاب في هَذَا السياق عن ضمير الصالح *(agathē* أو *orthē)* أو الشرير *(deinē* أو *ponēra)*. الضمير الصالح يكون في سلام على نحو عام، في حين أن الضمير الشرير يجعل نفسه محسوسا بشكل أليم باضطراب صاحبه بلا شفقة.

(ب) مِنَ المدهش أن يونانية ما قبل الْمَسِيحِية تتحدث بشكل حصري تقريبا عن ضمير شرير، بينما غالباً ما تحدث الرومانيون عن ضمير صالح أو صافي (يستخدم خاصة فيما يتعلق بأداء واجبات متوقعة). رأى الكتاب فيما بعد الضمير كحارس موضوع مِنَ قبل الله ليرشد الشخص إلى العيش وفقا للطبيعة ولتوجيه تقدم الشخص الأخلاقي. وُضعت الأرضية هكذا للضمير كي يصبح مرشدا معياريا.

٢. لا يوجد في ع. ق كلمة خاصة للضمير. ترد *syneidēsis* في سب في بعض الفقرات المتأخرة فقط (جا١٠: ٢٠؛ حك١٧: ١١؛ سي٤٢: ١٨)، حيث تعتنق الفكرة اليونانية لهذه الظاهرة البشرية. كانت مسألة موقف الشخص تجاه نفسه أقل مغزى مِنَ تلك الخاصة بموقف الشخص نحو الله. كان ينبغي على شعب الله أن يهتموا أكثر بمسؤليتهم أمامه أكثر مِنَ استكشاف الوعي الذاتي.

لا يعني هَذَا أن ع. ق لا يعرف شيئاً عن الضمير الْمُعذب بل أن صوت الضمير لا يملك قيمة جوهرية. إنه صوت الحاكم الإلهي الذي يهم، طالبا مِنَ الناس حسابا عن أعمالهم. تُنسب وظيفة الضمير إلى القلب البشري. لذا قلب دَاوُدَ ضربه بقوة ليذكره بإثمه (١صم٢٤: ٥؛ ٢صم٢٤: ١٠) واستدعاه للتوبة والندم (قا؛ مز٥١: ١٠). تشير فكرة القلب النظيف إلى فكرة الـ ع. ج للضمير الصالح.

٣. يتطور التوافق بين فكرة ع. ق للقلب والفكرة اليونانية للضمير في فيلو. الضمير بالنسبة له وجود معياري في البشرية التي يشكلها قانون الله. عملها هُوَ أن تدين الْخَطِيّة وتوبخ وهكذا تقدم الشخص للتوبة. مِنَ نواح أخرى ستستمر في إزعاج الخاطئ. الهدف النهائي لضمير هُوَ قيادة الخاطئ إلى ذراعي إله رحيم.

ع. ج ١. يرد الفعل *synoida* مرتين فقط في ع. ج. في ١كو٤: ٤ انعكاسي: "لَسْتُ أَشْعُرُ بِشَيْءٍ فِي ذَاتِي." يقترح أع٥: ٢ معرفة مشتركة: "وَامْرَأَتُهُ لَهَا خَبَرُ ذَلِكَ وَأَتَى [حنانيا] بِجُزْءٍ وَوَضَعَهُ."

٢. رغم ذلك يرد الاسم *syneidēsis*، ٣٠ مرة. يقف في رو٢: ١٥ جنبا إلى جنب مع *kardia* (قلب) و*logismoi* (أفكار) كعضو بشري خطير. تمكن الثلاثة عناصر كلها الأمميين مِنَ السلوك في حَيَاةٍ تتوافق مع تلك الخاصة باليهود، الذين يعيشون وفقا لناموس الله الْمُعلن. يحدد الضمير دور الوعي اليقظ للناموس المكتوب على القلب البشري. إنه يبدو - كما لو أن - كمحكمة مناشدة لا يمكن أن تعلن أي تشريعات (لأن الله بنفسه وحده هُوَ الذي يمكن أن يفعل ذلك) لكن قادر على توجيه حكم على القضايا التي أمامه.

يتضح فكر الضمير كمحكمة مناشدة في الفقرات التي يتعامل فيها بُولُسَ مع قضية أهل كورنثوس الخاصة بملائمة أكل ما ذُبح للأوثان

(١كو٣: ٧-١٣؛ ١٠: ٢٥-١١: ١). إنه يقدم نقطتين: الْمَسِيحِيون أحرار مِنَ تشكيل فوج مِنَ قبل ضمير غريب، ومع ذلك لاَ بُدّ أن يظهروا اهتماما للـ "الضمير الضعيف" أو الأكثر حساسية للآخرين.

يفرح بُولُسُ بشهادة ضميره الخاص الذي شكله الله (٢كو١: ١٢). إنه بالمثل يتمنى أن يدرك وعي أولئك الظاهرين لله إخلاص حياته وعمله التبشيريين (٤: ٢؛ ٥: ١١). ومن ثم فإن تجنب الضمير الشرير المتهم جدير بالطموح إليه، ومع ذلك فإنه مِنَ الأهم أن يكون لديك ضمير صالح يؤكد توافق الإِيمَانِ والحَيَاةُ. باللجوء إلى هَذَا الضمير الذي يتفق مع مشيئة الله يمكن لبُولُسَ أن يطالب أيضاً بطاعة أولئك الذين في سلطان "بِسَبَبِ الضَّمِيرِ" (رو١٣: ٥؛ قا؛ ١بط٢: ١٩). يضع أع٢٤: ١٦ ما هُوَ بالفعل قاعدة سلوك: " أَنَا [بُولُسُ] أَيْضاً أُدَرِّبُ نَفْسِي لِيَكُونَ لِي دَائِماً ضَمِيرٌ بِلاَ عَثْرَةٍ مِنْ نَحْوِ اللهِ وَالنَّاسِ" (قا؛ ٢٣: ١).

٣. تضع الرسائل العوية تأكيد عظيم على الضمير الصالح. إنها تشير إلى الفساد وعدم الإيمان، أولئك الذين "قَدْ تَنَجَّسَ ذِهْنُهُمْ أَيْضاً وَضَمِيرُهُمْ" (تيط١: ١٥)، وإلى " أَقْوَالٍ كَاذِبَةٍ، مَوْسُومَةً ضَمَائِرُهُمْ" (١تي٤: ٢). ينبغي على الْمَسِيحِيين على النقيض مِنَ ذلك ان يتمسكوا بالـ "إِيمَانٌ وَضَمِيرٌ صَالِحٌ" (١: ١٩؛ قا؛ ١بط٣: ١٦) وأن يعبدوا "بِضَمِيرٍ طَاهِرٍ" (٢تي١: ٣). يذكر ١تي١: ٥ جنبا إلى جنب مع " قَلْبٍ طَاهِرٍ" وَ "إِيمَانٍ بِلاَ رِيَاءٍ" عبارة "ضَمِيرٍ صَالِحٍ" كمصدر المحبة العاملة. بإيجاز يمكن النظر إلى الضمير على أنه المكان الذي يُحفظ فيه "سِرَّ الإِيمَانِ" (٣: ٩). ذلك هُوَ السبب في أن "سُؤَالُ ضَمِيرٍ صَالِحٍ عَنِ اللهِ" الذي هُوَ جوهر المعمودية (١بط٣: ٢١) يمثل أهمية كبيرة.

٤. يؤكد عب على الأساس الكريستولوجي لفهم ع. ج للضمير عندما يعلن أن "دَمُ الْمَسِيحِ" يطهر الضمير "مِنْ أَعْمَالٍ مَيِّتَةٍ لِتَخْدِمُوا اللهَ الْحَيَّ" (٩: ١٤). يحث ١٠: ٢٢ الْمُؤْمِنِينَ باستخدام طقس عيد الكفارة، الذي كان يدخل فيه الكاهن العالي المقدس مرة كُل سنة، على دخول والدنو مِنَ أنفسهم "بِقَلْبٍ صَادِقٍ فِي يَقِينِ الإِيمَانِ، مَرْشُوشَةً قُلُوبُنَا مِنْ ضَمِيرٍ شِرِّيرٍ، وَمُغْتَسِلَةً أَجْسَادُنَا بِمَاءٍ نَقِيٍّ." "أَنَّنَا نَثِقُ أَنَّ لَنَا ضَمِيراً صَالِحاً" فقط بسبب ذبيحة الكهنوت العالي للمسيح.

٥. بهذه الطريقة فإن الفهم الْمَسِيحِي للضمير منقول بالإِيمَانِ بالقوة الغفرانية للمسيح. رأى اليونانيون الضمير كشيء سيء، يعمل بشكل مستعيد للأحداث الماضية، في حين أن الْمَسِيحِيين رأوا الضمير كمُطهر عبر الإيمان. يكمن نقاؤه في معرفة المؤمن بثباته في الْمَسِيحِ. أعطت حقيقة أنه مُوجه مِنَ قبل كلمة الله قلبا للمؤمن ليخدم الله في محبة.

٥٣٠٠ (*synergeō*، يعملوا معاً، يتعاون، يُساعد) ←٢٢٣٧.

٥٣٠١ (*synergos*، يعملون معاً في، مُساعد) ←٢٢٣٧.

٥٣٠٢ (*synerchomai*، يأتي مع، يجتمع) ←٢٢٦٢.

٥٣٠٤ σύνεσις، σύνεσις (*synesis*)، كلي الإدراك، فهم، بصيرة، دراية (٥٣٠٤)؛ συνίημι (*syniēmi*)، يدرك، يفهم (٥٣١٧)؛ συνετός (*synetos*)، سريع الفهم، ذكي، الفهم (٥٣٠٥)؛ ἀσύνετος (*asynetos*)، بلا شعور، أحمق (٨٥٢).

ث ي& ع. ق ١. يعني الفعل *syniēmi* في الأصل في ث ي يجمع، معنى غير موجود في ع. ج. تعني *syniēmi* مجازياً يدرك، يلاحظ، يفهم، يدري. يعني الاسم *synesis* في الأصل اتصال (مثل؛ للأنهار)؛ ثم، بمعنى انتقالي، صلاحية الحكم، الإدراك، الفهم، البصيرة، الدراية. لم يكتسب الفعل ولا الاسم أي أهمية فلسفية عظيمة. تعني الصفة *synetos* سريع الإدراك، ذكي، أيضاً مفهوم. العكس هُوَ *asynetos* أحمق أو غير مفهوم.

٢. يرد كُلّ مِنَ الاسم والفعل في سب حوالي ١٠٠ مرة لكل منهما، والصفة ٥٣ مرة، والصفة السلبية ١٢ مرة فقط. كما قد يتوقع الشخص، تُوجد هذ هالكلمات بأكثر تكرارا في أدب الحكمة. غالباً ما ترد كلمات هذه الفئة في ارتباط مع أقوال عن الحكمة. *synesis*، فهم، بصيرة، و*sophia*، حكمة (٥٠٥٣)، يُستخدمان معاً (أي١٢: ١٣؛ أم١: ٤؛ إش١١: ٢؛ ٢٩: ١٤؛ سي١: ١٩-٢٠). الهدف مِنَ هذه المعرفة هُوَ حقيقة أن الرّبّ هُوَ الله (مثل؛ إر٩: ٢٤). تُذكر أسماء مخافة الرّبّ، العدل والبر، الصواب والخطأ كأهداف للبصيرة (١مل٣: ٩، ١١؛ أم٢: ٥، ٩). لذا فإن البصيرة غير جائزة لكل وَاحِدٌ. نظرا لأن معرفة الله مرتبطة دائماً بالنشاط الوحيي فإن البصيرة يمكن أن تُفهم في النهاية كعطية يمنحها الله استجابة لطلبنا (١مل٣: ٩؛ دا ٢: ٢١) لكن يمكن أيضاً أن تبيد بسبب عدم الطاعة (إش٢٩: ١٤).

ع. ج ترد *syniēmi* في الأناجيل الازائية وأع فقط، في اقتباسات مِنَ سب في رو٣: ١١؛ ١٥: ٢١، ومن نواح أخرى في ٢كو١٠: ١٢؛ أف٥: ١٧. ترد *synesis*، ٧ مرات (مرة في اقتباس). تظهر فكرة ع. ق بأن البصيرة هي عطية مِنَ الله ومرتبطة بوحيه مرة أخرى في استخدام ع. ج. تقتبس فقرات ع. ج موضع النقاش في كثير مِنَ الحالات مِنَ أو تلّمح إلى الـ ع. ق (مثل؛ إش٦: ٩-١٠ في مت١٣: ١٤-١٥؛ تث٦: ٥ في مر١٢: ٣٣؛ مز١٤: ٢ في رو٣: ١١).

١. أهم فقرات في الأناجيل الازائية هي تلك التي تتعامل مع موضوع ما يُعرف بـ "السر المسياني." (أ) يسجل مر نقص فهم التلاميذ فيما يتعلق بكلام يَسُوعَ وأعماله (٦: ٥٢؛ ٨: ١٧، ٢١؛ في ٨: ١٨ بإشارة مباشرة إلى إش٦: ٩-١٠ أو إر٥: ٢١). ذلك يعني أن الارتباط الحميم لتلاميذ مع يَسُوعَ لم يكن كافيا وحده لمنح الفهم. يمكن فهم عمله في ضوء الفصح فقط.

يوضح مر٤: ١٠-١٢ هذه النقطة. يؤكد يَسُوعَ هنا أن أعماله تصبح إعلانا لأولئك الذين يؤمنون. ومن ثم فإن الْمُؤْمِنِينَ هم الذين يتلقون سر مَلَكُوتَ الله؛ يأتي كُل شيء إلى "الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَارِجٍ" في أمثال. لأَنَّهُمْ لا يفهمون الأمثال فإنهم غير قادرين على التحول ونوال الخلاص (قا؛ إش٦: ٩-١٠ مرة أخرى).

(ب) مت لديه تأكيد آخَرَ مِنَ مر لأنه يؤكد على فهم التلاميذ. يظهر مت كيف توصل التلاميذ في الحقيقة إلى الفهم، رغم أنه يؤكد أن مثل هَذَا الفهم هُوَ عطية إلهية (قا؛ ١٦: ١٦-٢٠؛ ١٧: ٥-١٣). في نهاية الحديث المثل - مثل؛ - يسأل يَسُوعَ التلاميذ "أَفَهِمْتُمْ هَذَا كُلَّهُ؟» فَقَالُوا: «نَعَمْ يَا سَيِّدُ» (١٣: ٥١). يحل محل عبارة مر٦: ٥٢، التي تنسب نقص بصيرتهم إلى غلاظة قلوبهم بهتاف العبادة، تسبيح يَسُوعَ كابن الله (مت١٤: ٣٣). مناقشة الخميرة في مر٨: ١٤-٢١، التي تنتهي بالسؤال الاتهامي "كَيْفَ لاَ تَفْهَمُونَ؟" في مت١٦: ٥-١٢ للفهم النهائي للتلاميذ.

(ج) يُؤكد عجز التلاميذ على الفهم في لو١٨: ٣٤ خاصة فيما يتعلق بتنبأ آلام يَسُوعَ. في ٢: ٤٧ فهم يَسُوعَ في الثانية عَشَرَ مِنَ عمره هُوَ موضوع الإنبهار، وبلا شك أن مثل هَذَا الفهم يُنظر إليه كعطية مِنَ الله. على النقيض مِنَ ذلك فإن نقص فهم أبويه (٢: ٥٠) لاَ بُدّ أن يُرى كعكس ذلك. هَذَا بالإضافة إلى أن الْمَسِيحِ القائم هُوَ الذي يمكّن التلاميذ المكتئبين في طريق عماس مِنَ فهم الكتب وإدراك حقيقة أن آلامه مُقدرة مِنَ قبل الله (٢٤: ٤٥).

يستشهد أع٢٨: ٢٦-٢٧ بـ إش٦: ٩-١٠ كتوضيح لعدم رغبة وعجز اليهود في روما على فهم الإِنْجِيلِ (قا؛ يو١٢: ٤٠، حيث تستخدم *noeō* بدلاً مِنَ *syniēmi*). رغم أن البصيرة عطية مِنَ الله إلا أن عيب نقص البصيرة يكمن في أنفسنا.

٢. مرة أخرى يتأثر استخدام بُولُسَ لهذه الكلمات بمفاهيم ع. ق، خاصة نظرا لأنها في معظم الحالات ترد في اقتباسات مِنَ ع. ق أو

إلماحات إلى عبارات ع. ق (رو٣: ١١= مز١٤: ٢؛ رو١٠: ١٩= تث٣٢: ٢١؛ رو١٥: ٢١= إش٥٢: ١٥؛ ١كو١: ١٩= إش٢٩: ١٤). سواء يُدان نقص البصيرة (رو٣: ١١)، أو يُعلن غضب الله على جهل أولئك الذين يعتقدون أنهم حكماء (١كو١: ١٩)، أو الموضوع هُوَ عالمية رسالة الخلاص (رو١٠: ١٩؛ ١٥: ٢١)، يُرى الفهم دائماً كعطية مِنَ الله ونقص الفهم ليست كمجرد مصادفة لنقص المعرفة، بل بالأحرى، كما يؤكد رو١: ٢١، لاَ بُدّ أن يُنظر إلى نقص الفهم على أنه سلوك ملوم، تظهر *asynetos*، نقص الفهم، "الغبي" ضمن قائمة شرور في رو١: ٣١.

٣. نجد في رسائل بُولُس المتأخرة ليس فقط الأفكار المألوفة (الفهم كعطية، ٢تي٢: ٧)، بل أيضاً يُعطى تأكيدا جديدا كنتيجة ربط هذه الكلمات بمفهوم سر الفهم في وحي سر الله في المَسِيح، المخر فيه جميع كنوز الحكمة والعلم (كو٢: ٢-٣). ربما نقارن أف٣: ٤، حيث يوجد محتوى سر المَسِيح، بالاحتفاظ بالسياق الأوسع لهذه الرسالة المرتبطة بالكنيسة.

انظر أيضاً *phronēsis*، أسلوب تفكير، حالة عقلية، ذكاء، فطنة (٥٨٦٠)؛ *nous*، ذهن، فكر، عقل، فهم (٣٨٠٨)؛ *epistamai*، يعرف، يفهم (٢١٧٩).

٥٣٠٥ (*synetos*، سريع الفهم، ذكي، الفهم) ←٥٣٠٤.

٥٣١٣ (*synthaptō*، يدفن مع) ←٢٥٠٧.

٥٣١٧ (*syniēmi*، يدرك، يفهم) ←٥٣٠٤.

٥٣٢٣ (*synoida*، كُن واعياً بـ له ضمير حول) ← ٥٢٨٧

٥٣٢٥ (*synoikodomeō*، مبني مع) ← ٣٨٦٨.

٥٣٣٣ (*synteleia*، إكمال، إتمام، إنهاء) ← ٥٤٦٥.

٥٣٣٤ (*synteleō*، يُكمّل، ينتهي، يتم، يتمم، يُنجز) ← ٥٤٦٥.

٥٣٤٠ (*syntrechō*، يركضا معاً) ←٤٥١٣.

٥٣٤٧ (*synypokrinomai*، مرتبط بالنفاق) ← ٥٦٩٣.

٥٣٦٥ (*systauroō*، يصلب مع) ←٥٠٨٩.

٥٣٦٨ (*systoicheō*، موقف في نفس الخط، يُقابل، يتوافق مع) ← ٥١٢٢.

٥٣٧٠ (*systrephō*، يجمع) ← ٥٢٥١.

٥٣٧٢ (*syschēmatizō*، يُشاكل، يكون متوافقاً مع) ← ٥٣٨٦.

٥٣٨١ (*sphragizō*، يختم) ← ٥٣٨٢.

٥٣٨٢ σφραγίς، σφραγίς، (*sphragis*)، ختم، خاتم (٥٣٨٢)؛ σφραγίζω، (*sphragizō*)، يختم (٥٣٨١)؛ κατασφραγίζω، (*katasphragizō*)، يختم، مختوم (٢٩٥٨).

ث ي & ع. ج ١. (أ) تعني *sphragis* في ث ي الأداة التي تختم (مثل؛ الخاتم المنقوش)، أو الحجر الكريم الموضوع فيه (الجوهرة)، أو النقش الذي عليها (صورة أو اسم). كانت الأختام تستخدم على نطاق واسع في الـ ش أ ق بواسطة كُلّ مِنَ الأشخاص العاديين والسلطات، خاصة في بلاد ما بين النهرين لكن مؤخرا في منطقة البحر المتوسط كلها. كانت أهمية الختم قانونية: يضع المالك علامته على ممتلكاته، وحيواناته، وعبيده لكي يحرسهم ضد السرقة. كان هكذا علامة حماية أو ضمان. عند استخدام الختم مع الوثائق (الوصايا، أعمال بيع، إلخ) كان يستعمل كتوقيع ليصدق على ما كُتب. كانت الأشياء المختومة في تدبير مالك الختم ورمزت إلى السلطة.

(ب) كانت الأختام مهمة أيضاً في الحَيَاةُ الدينية. مثل؛ يمكن فحص حيوان كطاهر طقسيا وهكذا ملائم لذبيحة قربانية. أظهر الناس أنفسهم بأنهم ملك إلههم بدمغ ختمهم. الشيء الأكثر لمسا هُوَ أن الشخص يمكن أن يختم البيوت، إلخ، ليضمن أنها حُفظت. ومن هنا يمكن للشخص أن يقول أيضاً إن الفم أو الكلام مختوم؛ ما اختبره الشخص لاَ بُدّ أن يبقى سرا وفي حفظ أمن. ينطبق هَذا خاصة على أسرار الديانات الغامضة.

٢. تستخدم *sphragis* و*sphragizō* في سب حرفياً ومجازيا. يقتربان بهذه الطريقة مِنَ الاستخدام الغير كتابي، (أ) يمكن للختم المنقوش مِنَ قبل "صانع أختام" (سي٣٨: ٢٧) أن يترك أثره في الطين (أي٣٨: ١٤). إن له استخدام قانوني؛ عن طريق ختم تصبح الوثيقة (مثل؛ عقد زواج، طو٧: ١٤؛ عمل بيع، إر٣٢: ١٠-١١، ٤٤= سب٣٩: ١٠-١١، ٤٤) صحيحا. كُلّ الذين يضعون أختامهم على وثيقة مقيدون بتحمل محتواها (نح١٠: ١). أن تعطي ختم شخص لشخص أخر فهذا يدل على تحول السلطة والقوة (تك٤١: ٤٢؛ ١مل٢١: ٨= سب٢٠: ٨؛ إس٣: ١٠؛ ٨: ٨، ١٠). ومن هنا فإن أحد الوسائل التي حددها الميت أنتيوخس الأبيفاني لصديقه فيليب كحاكم على مملكته كانت بتسليم ختمه له (١مك ٦: ١٥).

تتحدث سب عن ختم يستخدم كأداة ربط (لحافظة، ٢مل ٢٢: ٤؛ طو٩: ٥؛ فم حفرة، دا ٦: ١٧؛ نافورة، Cant، ٤: ١٢). هكذا لإغن عمل الختم معادل أيضاً لحفظ شيء ما سرا (مثل؛ سفر، دا ١٢: ٤؛ إش٢٩: ١١؛ قا؛ ١إسد٣: ٨). الختم ضروري في كُلّ مِنَ الحَيَاةُ الخاصة والحَيَاةُ العامة. يُحرس ختم الدولة (أورُشَلِيمَ، ٢إسد١٠: ٢٣) بعناية (طو١: ٢٢). الخواتم المنقوشة ثمينة (إش٣: ٢١؛ سي٣٢: ٥-٦) ويُنظر إليها كغنيمة (عد٣١: ٥٠).

(ب) يوجد الاستخدام المجازي لهذا المفهوم خاصة بمعنى ختام أو إغلاق. يمكن للشخص، مثلاً، أن يَطلُبُ وضع ختم على شفتيه حتى لا يخطئ في الكلام (سي٢٢: ٢٧؛ قا؛ مز١٤١: ٣). يختم الله النجوم (أي٩: ٧) بإغلاقها فلا تشرق مرة أخرى، ويختم الناس، مانعا إياهم مِنَ العمل، حتى يدركوا اعتمادهم عليه (٣٧: ٧سب). يقال إن الخَطِيّة تختم عدة مرات (في صرة، ١٤: ١٧؛ قا؛ هو١٣: ١٢). يبقى الوحي المختوم مخفيا (دا ١٢: ٩)، ويمكن للشخص أن يتعلم القليل مِنَ محتوياته مثل تلك الخاصة بسفر مختوم. نهاية الحَيَاةُ مختومة في أنها غير قابلة للتغيير (حك٢: ٥).

(ج) يلعب تطبيق الختم على السياق الديني دوراً في سب. لا تستخدم هذه الكلمات الدقيقة، لكن معناها موجودا. يفترض إش٤٤: ٥ عادة وجود ختم بكلمة "للرب"، أي خاصة يهوه، الموشومة على اليد. حز٩: ٤-٦ وثيق الصلة هنا أيضاً: يأمر الله أحد خدامه ليضع علامة على جباه أبنائه ليحميهم في الدينونة. يمثل الختم هكذا علامة حماية الله لخاصته (قا؛ مز سل١٥: ٦-٩).

٣. دمغ الأختام يُذكر تكرارا أيضاً في اليهودية الرابانية. مثل؛ تُختم الرسائل (ميشناه، أوهالوت١٧: ٥؛ قا؛ ميشناه، سبت ٨: ٥). كان يوجد في الهَيْكَل حجرة حيث كانت تُحفظ أربعة أنواع مِنَ الأختام للذبائح (ميشناه، شاقل٥: ٣-٤). يمكن صنع الختم مِنَ معدن أو المرجان (ميشناه، *Kelim*، ١٣: ٦). يستخدم المشناه أيضاً الكَلِمَة بمعنى استعاري (مثل؛ مشناه، *Sank*.، ٤: ٥).

يرد الختم غالباً بمعنى توقيع، خاصة في رسالة جيتين *Gittin* (١: ١، ٣)، حيث يُقال إن شاهدين "يختمان" وثيقة طلاق. يطلق على الختان ختم العهد المقدس (التلمود الأورشليمي، كم٩: ٣) أو ختم إبْرَاهِيمَ (خر، ربه ١٩: ٥)، لأنه كان أول مِنَ يتسلم هذه العلامة (تك١٧: ١١). يرد الاسم والفعل في النصوص القمرانية فقط على نحو غير متكرر.

ع. ج ١. ترد *sphragis*، ١٦ مرة في ع. ج، وَ *sphragizo*، ١٥ مرة، و*kata-sphragizō* مرة، (أ) تستخدم *sphragizo* مرتين للختم

المادي الحقيقي: الحجر الذي أمام قبر يَسُوعَ (مت٢٧: ٦٦؛ قا؛ دا ٦: ١٧) والهاوية التي يُلقى فيها إبليس (رؤ٢٠: ٣). في كلتا الحالتين يتم القيام بهذا لمنع المُغلق عليه بالداخل مِنَ تضليل الناس (مت٢٧: ٦٣-٦٤؛ رؤ٢٠: ٣).

(ب) يقول بُولُسُ في رو١٥: ٢٨ إنه "ختم" (NIV، "تأكدت") العطاء مِنَ مكدونية وأخائية لأجل كَنِيسَةِ أُورُشَلِيمَ. إما يقول بُولُسُ إنه "ختم" العطاء كما يختم الشخص كيس النقود (قا؛ طو٩: ٥) حتى تُحفظ المحتويات آمنة، أو إنه أنهى العطاء.

٢. (أ) يستخدم يو *sphragizō* بمعنى يرسخ، يوثق. يشهد هكذا أولئك الذين يتلقون شهادة الله أن الله صادق (يو٣: ٣٣)، بينما يقول ٦: ٢٧ إن الله وضع "خَتْمَهُ" على ابْنُ الإنسان. يشهد بعمل هَذَا بأن الطعام الأبدي الذي يعطيه ابْنُ الإنسان هُوَ طعام روحي حقيقي؛ يوثق الله بختمه عمل ابْنُ الإنسان. يعتقد البعض أن بُولُسَ يتأمل هنا في المعمودية كختم؛ يعتقد أخرون أن هَذَا الختم هُوَ معجزة إطعام الخمسة آلاف (٦: ١-١٥) أو شهادة الكتب المقدسة (٥: ٣٩).

عندما يدعو بُولُسُ في ١كو٩: ٢ جماعة كورنثوس ختم الرسولية يعني أن وجود هذه الجماعة في العالم يؤكد شرعية سلطانه الرسولي وأنهم في نفس الوقت رسائل توصيته (قا؛ ٢كو٣: ١-٣).

(ب) يربط بُولُسُ ثلاث مرات الختم بالروح القدس. يُرمز إلى هَذَا الختم، كما يراه، بالمعمودية، التي ترتبط بموهبة الروح (١كو٦: ١١؛ ١٢: ١٣؛ قا؛ أع٢: ٣٨؛ ١٠: ٤٧). بينما يربط أف١: ١٣الختم بالروح القدس (قا؛ ٤: ٣٠) بكل الحدث المعمداني إلا أن ٢كو١: ٢١-٢ ينظر إلى المعمودية كمسحة في المَسِيحِ ويربطها بقبول عربون الروح (*arrabōn*، ٧٧٥). كما مُسح المَسِيحِ بالروح في معموديته (قا؛ لو٣: ٢٢؛ ٤: ١٨) كذلك أيضاً المؤمنون في معمودياتهم. الروح عربون إلى يوم الفداء (أف١: ١٤؛ ٢كو١: ٢٢؛ قا؛ ٥: ٥). في ختم المُؤْمِنِينَ بروحه يجعلهم خاصته.

مِنَ غير المؤكد أن بُولُسَ استخدم كلمة يختم في رو٤: ١١ في ارتباط بختان إِبْرَاهِيمَ لكنه تفكر في المعمودية كـ "ختم" (قا؛ أيضاً كو٢: ١١-١٢)، الذي يذكر ختانا غير مصنوع بأيد بشرية، الذي يأتي عبر المَسِيحِ. صارت هذه الفكرة واضحة في مرحلة متأخرة (مثل؛ ٢ أكليمندس ٧: ٦؛ ٨: ٦). على الأرجح تعني رو٤: ١١ أنه بختم الختان أكد الله أن إِبْرَاهِيمَ تبرر حتى قبل أن يقطع الله عهده معه (تك١٧: ١٠-١٤)، عهد علامته هي الختان. هكذا يمثل الختان هنا علامة الله المؤكة، المعطاة كختم لإِبْرَاهِيمَ .

(ب) يتحدث بُولُسُ في ٢تي٢: ١٩ عن أساس راسخ ثابت (قا؛ إش٢٨: ١٦) ويحمل كتابة منقوشة " يَعْلَمُ الرَّبُّ الَّذِينَ هُمْ لَهُ. وَلْيَتَجَنَّبِ الإِثْمَ كُلُّ مَنْ يُسَمِّي اسْمَ الْمَسِيحِ." تعني كلمة *sphragis* هنا الكتابة الموجودة على الختم (خر٢٨: ٣٦= سب٢٨: ٣٢). السؤال هُوَ ما معنى الأساس المطبوع عليه هذه العلامة: هل هُوَ المَسِيحِ (قا؛ ١كو٣ك ١٠-١١)، أو الْكَنِيسَةَ (قا؛١تي٣: ١٥)، أو الشهادة الرسولية (قا؛ أف٢: ٢٠)، أو الحقيقة في تناقض مع ما علمه المعلمون الكذبة (٢تي٢: ١٥، ١٨)؟ في أي حال يمنح الله عبر ختمه رسوخ الأساس، لأنه يعرف خاصته ولا يجيز عدم البر. مِنَ المحتمل ان الكتابتين تعتمدان على عد١٦: ٥.

٣. يرد أكثر مِنَ نصف استخدامات فئة هذه الْكَلِمَةَ في رؤ. (أ) في ٢٢: ١٠ يُحظر الرائي مِنَ ختم كلمات النبوة؛ لا ينبغي أن يحفظها سرا لأن وقت إتمامها قريب (قا؛ المضاد في دا ١٢: ٤). بالتباين فإنه مكتوب في رؤ١٠: ٤: "اخْتِمْ عَلَى مَا تَكَلَّمَتْ بِهِ الرُّعُودُ السَّبْعَةُ وَلاَ تَكْتُبْهُ." يعكس هَذَا فكرة أن ما هُوَ مختوم مخفي (قا؛ إش٢٩: ١١). رسالة الرعود، التي تدخل في بداية الدينونة الأخيرة، هي فقط لأذني الرائي ولا ينبغي ربطها بأي شخص أخر.

(ب) يخبرنا رؤ٥: ١بكيف يرى يو على يمينه الذي يَجْلِسُ على الكرسي السماوي سفرا مكتوبا فيه مِنَ داخل ومن وراء، له سبعة ختوم. لا يمكن لأحد أن يفتحه إلا الحمل (٥: ٢-١٠). محتويات السفر كثيرة المجلدات جداً حتى إنها تغطي الجانبين (قا؛ حز٢: ٩-١٠). يستعيد الرقم سبعة العادة الرومانية لختم الإردة بسبعة أختام، لكن السبب الأرجح لسبعة أختام مشتق مِنَ استخدام هَذَا العدد في رؤ نفسه ← *hepta*، سبعة، ٢٢٣١).

مِنَ الصعب تخيل شكل السفر، نظرا لأن جزءاً مِنَ الجائحة الأخيرة تُكشف بافتتاح كُلِّ ختم مفرد (رؤ٦: ١، ٣، ٥، ٧، ٩، ١٢؛ ٨: ١)، رغم حقيقة أن محتويات الوثائق القديمة كُشف عنها بعد فتح كُلِّ الأختام فقط. لكن الكاتب غير مهتم بهذه الفكرة في حد ذاتها، بل بتأكيد أن الحمل فقط هُوَ المستحق بعمل الأحداث الأخيرة.

(ج) أخيراً يشير رؤ٧: ١-٨ إلى " خَتْمُ اللهِ الْحَيِّ" (٧: ٢)، المطبوع على جباه المُؤْمِنِينَ قبل السماح لأربعة ملائكة الدينونة بالبدء في عملهم. ستحميهم هذه الأختام مِنَ الدينونة الآتية على العالم (٩: ٤؛ قا؛ حز٩: ٤؛ مز سل١٥: ٦-٩). الختم هنا هُوَ علامة على الملكية وهكذا أيضاً على الشخص الذي سيحمي؛ الله يحفظ خاصته مِنَ الدينونة. أن يتسلم ١٢٠٠٠مِن كُلِّ سبط الختم فهذا يعني أن شعب الله كله سينجو مِنَ الدينونة (← *chilias*، ألف، ٥٩٤٢). دمغ الختم الذي يحمل اسم الله (قا؛ ١٤: ١؛ ٢٢: ٤) سيميز المُؤْمِنِينَ عن أولئك الذين يحملون "سمة الوحش" على أيديهم وعلى جباههم (١٣: ١٦-١٧؛ ١٤: ٩، ١١). تحمي علامة الله الشخص مِنَ الدينونة؛ سمة الوحش تجلبها على الشخص(٩: ٤؛ ١٤: ٩-١١). مِنَ السهل هنا أن تميز كلمة تعزية لجماعة تعيش عبر تجارب الاضطهاد.

٥٣٨٦ σχῆμα، σχῆμα، (*schēma*)، ظهور خارجي، هيئة، شكل (٥٣٨٦)؛ συσχηματίζω، (*syschēmatizō*)، يُشاكل، يكون متوافقاً مع (٥٣٧٢).

ث ي& ع. ق ١. تعني *schēma* في ث ي (١) شكل، هيئة، شكل خارجي؛ (٢) مظهر، كمناقض للحقيقة؛ (٣) احتمال، هواء؛ (٤) موضة، طريقة؛ (٥) صفة. لا يميز الفكر اليوناني بقوة بين الخارجي والداخلي، تدل *schēma* على الشكل الذي يُرى. يمكن هكذا أن تشير إلى الدور الذي يلعبه ممثل، الذي يتضمن صفتها الأساسية. لكن الشكل الخارجي يمكن أيضاً أن يكون خادعا والمظهر زائف، يمكن أن تعني *schēma* هكذا مجرد مظهر كنقيض للحقيقة. رغم ذلك لاَ بُدَّ أن يعي الفرد النظرة الحديثة التي تميل إلى ربط *schēma* بالأشياء الخارجية فقط، متضمنة أن الصفة الرئيسية شيء آخَرَ مختلف. بالنسبة للعقل اليوناني رأى الملاحظ ليس فقط الهَيْكَلَ الخارجي بل الشكل الكامل معه.

لا تعني *syschēmatizō* يتوافق مع الشكل الخارجي فقط، بل يتخذ شكل شيء ما، يطابق نفسه بشكل أساسي مع شخص آخَرَ. يوضح الفعل المتشابه *metaschēmatizō* (← ٣٥٧١) العملية التي يتحول ويتغير بها شيء أوشخص.

٢. تشير *schema* في إش٣: ١٧ إلى الاتجاه المتكبر للنساء. لا تظهر كلمات هذه الفئة في موضع آخَرَ في سب.

ع. ج ١. ترد كُلّ مِنَ *schēma* و*syschematizō* مرتين في ع. ج. يشير بُولُسُ في (في٢: ٧)، في الترنيمة المَسِيحِية المدمجة في الرسالة، إلى يَسُوعَ المَسِيحِ كـ "شِبْهِ النَّاسِ" *(schēma)*. يشير هَذَا في الأساس إلى الطريقة التي ظهرت بها بشرية يَسُوعَ، الطريقة التي يمكن بها لأي إنسان أن يراه بها (للمزيد في هذه الفقرة، ← *mor-phē*، ٣٦٧١، *kenos*، ٣٠٣١).

٢. (أ) يوضح بُولُسُ في ١كو٧: ٣١ إِلى أي مدى كان الـ schēma حقيقي بالنسبة له عندما يعلن: "لأَنَّ هَيْئَةَ هَذَا الْعَالَمِ تَزُولُ."

(ب) يحذرنا بُولُسُ في رو١٢: ٢ مِنَ الا " تُشَاكِلُوا" (syschēmatizō) هَذَا الدهر، بمعنى ألا نُستغرق به، يسلم الشخص نفسه له، ويقع فريسة له. أن تفعل ذلك فهذا يعني أن تخضع نفسك لقوته (قا؛ ١بط١: ١٤).

انظر أيضاً eidos، شكل، هيئة، ظهور خارجي، عيان، شِبْهٍ (١٦٢٦)؛ morphē، شكل، هيئة، صورة (٣٦٧١)؛ hypostasis، جوهري، طبيعة، جوهر، حقيقي (٥٧١٢).

٥٣٨٧ σχίζω، σχίζω (schizō)، يشق، ينشق، يتشقق، يتخرق (٥٣٨٧)؛ σχίσμα (schisma)، إنشقاق، خرق (٥٣٨٨).

ث ي& ع. ق ١. تستخدم schizō بوجه عام في ث ي حرفياً للشق إِلى أجزاء أو الكسر إلى قطع؛ نادراً فقط ما تُستخدم بالمعنى المجازي لانقسام رأي. يعني الاسم النادر schisma شق، صدع، أو عصبة.

٢. ترد schizō، ١١ مرة في سب في إشارة إِلى قطع الخشب (تك٢٢: ٣)، أو شق الصخور (إش٤٨: ٢١)أو الجبال (زك١٤: ٤)، أو انشقاق الْمَاءِ (١٤: ٢١). لا توجد schisma في سب. schisme هُوَ اسم مرتبط، لكن يستخدم بمعنى حرفي (إش٢: ١٩، ٢١؛ يون٢: ٦).

ع. ج ١. (أ) في معمودية يَسُوعَ "انشقت" السماوات (مر١: ١٠)، علامة على الإعْلاَنِ الإلهي في لحظة حاسمة مِنَ التاريخ (قا؛ يو١: ٥١؛ أع٧: ٥٦؛ ١٠: ١١؛ ربما إلماح إلى إش٦٤: ١؛ مت٣: ١٦ ولو٣: ٢١ يستخدمان anoigō، يفتح، ←٤٨٧).

(ب) تُتبع القصة المتعلقة تخلف تلاميذ يَسُوعَ عن الصوم في كُلِّ مِنَ الأناجيل الازائية بمثل عن ثوب مرقع (مت٩: ١٦؛ مر٢: ٢١؛ لو٥: ٣٦). لايخيط أحد أبداً قطعة مِنَ غزل جديد، ثوب غير منكمش في ثوب عتيق لأن الرقعة المضافة ستمزق (schizo في اليونانية) بعضا مِنَ الثوب وتصنع خرقا أسوأ (schisma في مت، ومر). يؤكد يَسُوعَ على عدم ملائمة خلط عصره الجديد مع العصر القديم لليهودية.

(ج) تميز مَوْتِ يَسُوعَ بانشقاق حجاب الْهَيْكَلَ "إِلَى اثْنَيْنِ مِنْ فَوْقُ إِلَى أَسْفَلُ" (مر١٥: ٣٨؛ قا؛ مت٢٧: ٥١- لو٢٣: ٤٥)، الحَجاب الذي فَصل القدس عن قدس الأقداس (خر٢٦: ٣١-٣٥؛ ٤٠: ٢١). رمز هَذَا إِلى افتتاح الدخول المباشر إِلى حضرة الله الذي ائتمنه ذبيحة الْمَسِيحِ (عب٦: ١٩-٢٠؛ ٩: ٨؛ ١٠: ١٩-٢٠). يذكر مت٢٧: ٥١ زلزلَةً "شققت" الصخور (قا؛ إش٤٨: ٢١).

(د) يري يو في قرار الجنود "لاَ نَشُقُّهُ" أي لباس يَسُوعَ بل يلقوا قرعة عليه إتماما للكتاب (يو١٩: ٢٤، مستشهدا بـ مز٢٢: ١٨). بعد ذلك بأيام قليلة، في الصيد الإعجازي لـ١٥٣ سمكة، يكتب *يو أن "لَمْ تَتَخَرَّقِ الشَّبَكَةُ" (يو٢١: ١١). يلاحظ يو في ثلاث مناسبات أن اليهود حدث بينهم "انشقاق" (schisma) بشأن يَسُوعَ؛ كانت نقاط موضع النقاش هي شخصية يَسُوعَ (٧: ٤٣)، وشفاؤه للمولود أعمى (٩: ١٦)، وتَعْلِيمَه عن الراعي الصالح (١٠: ١٩).

٢. يُقال مرتين إن كرازة بُولُسُ أثارت انشقاقا في الرأي: مرة مع شعب أيقونية (أع١٤: ٤)، ومرة مع المجمع (٢٣: ٧). لم يكن في كَنِيسَةِ كورنثوس خصاما فقط (١كو١: ١١) بل أيضاً ميل إلى تشكيل "انشقاقات" (١: ١٠؛ ١١: ١٨)، مِنَ المحتمل على أساس مجموعات اجتماعية أو أفضليات لقائد كَنِيسَةٍ فوق آخَرَ (انظر ١: ١٢؛ ٣: ٤؛ ١١: ١٧-٢٢، ٣٣-٣٤). يصر بُولُسُ أن مثل هذه الانقسامات تشكل إنكارا لولائهم لرب وَاحِدٌ (١: ١٠، ١٣) وعضويتهم في جسد وَاحِدٌ (١٢: ١٢-٢٦)، حيث لا يجب أن يحدث انشقاق (١٢: ٢٥).

انظر أيضاً chōrizō، يفرّق، يفصل(٦٠٠٤).

٥٣٨٨ (schisma، إنشقاق، خرق، صدع) ←٥٣٨٧.

٥٣٩٢ σώζω، σώζω (sōzō)، يخلّص، يخلُص، مخلِّص (٥٣٩٢)؛ σωτηρία (sōtēria)، خلاص، نجاة، حفظ (٥٤٠١)؛ διασώζω (diasōzō)، يخلص، يخلص، ينجو، يُنقذ (١٤٠٧).

ث ي& ع. ق ١. (أ) تشير كُلّ مِنَ sōzō وsoteria في ث ي بشكل أساسي إِلى الأنقاذ والتحرير بمفهوم بتفادي خطر ما يهدد الحَيَاةَ. يمكن أن يمثل هَذَا تحررا مِنَ حرب أو مِنَ خطر في البحر، بل يمكن أن يكون أيضاً تحررا مِنَ مرض. حيث لا يُذكر خطر مباشر يمكن أن تعني هاتان الكلمتان يحفظ أو يقي، أيضاً عودة آمنة للوطن. في السياقات الدينية يخلص الآلهة البشر مِنَ أخطار متنوعة للحَيَاةُ. يُنظر إليهم كمخلصين وحامين.

(ب) بالنسبة للغنوسيين فإن المعرفة المُعطاة مِنَ قبل الوحي الإلهي تحرر النفس مِنَ قوة الْمَوْتِ. يأتي التحرر في الديانات الغامضة عبر مشاركة الملقن في اختبار الإله الميت والقائم عبر أفعال العبادة الغامضة. يشارك الملقن في الكيان الإلهي وهكذا ينال حَيَاةُ تتجاوز الْمَوْتِ.

(ج) sōzō وsōtēria في العالم الفلسفي يمكن أن يشيرا إلى الحفظ الإلهي لكل الأشياء. يعبر أفلاطون عن الإيمَانِ بمثل هَذَا النظام. في الفترة الهلينية عندما حل الإيمَان بالقدر مَحل ذلك الخاص بالتناغم الإلهي كانت تُرى الألهة عَلَى أن لديها قوة لخلاص وحفظ الناس مِنَ مصير مبهم. استراح ماركوس أورليوس، الأمبراطور الفيلسوف الرواقي للقرن الثاني الميلادي، مِنَ فكر نظام وحفظ (sōtēria) إلهيين أعليين للحَيَاةُ.

٢. تترجم sōzō في سب ١٥ فعلا عبريا على الأقل أهمها yāšaʿ (hiphil)، يحرر ويخلّص؛ وَ mālat (niphal)، ينزلق، يهرب، أو (piel) يحرر، يخلص، تشير sōtēria إلى ستة صيغ عبرية مختلفة، معظمها مرتبط بـ yāšaʿ.

(أ) ربما يحدث التحرر عبر البشر (مثل؛ القضاة والملوك، قض٨: ٢٢؛ ١٣: ٥؛ ٢صم٣: ١٨؛ ١٤: ٤؛ ٢مل٦: ٢٦)، رغم أن هَذَا لا ينفي بالضرورة قوة يهوه المطلقة. ربما ينقص التحرر في بعض الحالات المغزى اللاهوتي (مثل؛ ١صم٢٣: ٥). قد يكون الترر مِنَ مدينة مسبية (١١: ٣) أو مساعدة في معركة (قض١٢: ٢-٣). كان الملك أيضاً محررا للمساكين، والمحتاجين، والمظلومين داخل الأمة (مز٧٢: ٤، ١٣).

يعطي ع. ق تذكارات متكررة عن الحدود البشرية. البشر في الغالب لا يستطيع أن يخلص (إر١٤: ٩). لم يرد الله أن يعتقد جدعون أن نصره جاء كنتيجة لأيد بشرية (قض٧: ٢). علاوة على ذلك فإن المنجمين لا يستطيعون أن يخلصوا (إش٤٧: ١٣)، كما هُوَ الحال مع الأوثان (٤٥: ٢٠؛ ٤٦: ٧؛ إر٢: ٢٧-٢٨) والأمم (هو١٤: ٣= سب١٤: ٤). بل بالأحرى فإن النصر على أعداء الشخص هُوَ بقوة واسم يهوه وحده (مز٣٣: ١٦-١٧؛ ٤٤: ٣، ٦-٧). هكذا فإن إش٣٠: ١٥ ينصح: "بِالرُّجُوعِ وَالسُّكُونِ تَخْلُصُونَ. بِالْهُدُوءِ وَالطُّمَأْنِينَةِ تَكُونُ قُوَّتُكُمْ." مِنَ المهم تنفيذ عمل يهوه بوسائل يهوه المعينة.

(ب) فيما يتعلق yāšaʿ، بينما يوظف يهوه وكلاء بشريين فإن الإِسْرَائِيلِي التقي على وعي تام بأن التحرر يأتي في النهاية مِنَ يهوه نفسه. هَذَا الفعل بارز على نحو خاص في المزامير، حيث ينظر الناس للوراء إلى الماضي وأيضاً للأمام إلى تحرر مستقبلي مِنَ الأعداء

المتاعب (مثل؛ ١٢: ٤١؛ ٢٠: ٩؛ ٢٨: ٩؛ ٦٠: ٥). التحرر أو الخلاص هُوَ عمل الله، لكن محتوه الدقيق يتباين وفقا للسياق والظروف. تشير sōtēria في ٧٤: ١٢ إلى النصر على قوى الشواش في الخليقة، لكن يمكن أن تشير أيضاً إلى الانتصار على الأعداء التاريخيين (٦٠: ١١؛ ١٤٤: ١٠).

يُقيد موضوع الخلاص أو التحرر بطريقة أو بأخرى بمز، رغم أنه في مز وفي المواضع الأخرى تحمل ارتباطات عبادية. تُرى إِسْرَائِيل في ذروة فحص موسى لتعاملات يهوه مع الأسباط كأمة فريدة "مَنْصُوراً بِالرَّبِّ تُرْسِ عَوْنِكَ وَسَيْفِ عَظَمَتِكَ!" (تث٣٣: ٢٩؛ قا؛ خر١٥: ٢؛ ١صم١١: ١٣؛ ١٤: ٣٩). على النقيض مِنَ ذلك فإن فشل إِسْرَائِيل في الثقة في قوة يهوه الخلاصية تثير غضبه (قا؛ عد١٠: ٩؛ تث٢٠: ٤؛ مز٧٨: ٢٢؛ إش١٧: ١٠؛ حب٣: ١٣). عند غياب يهوه أو تحول الشعب إلى آلهة أخرى لا يُخلصوا (قض١٠: ١٢-١٤؛ ١صم٤: ٣). وفقا للكتابات التاريخية والأنبياء يأتي النصر مِنَ يهوه (إش٣٣: ٢؛ إر١٤: ٨؛ ١٥: ٢٠؛ ١٧: ١٤؛ صف٣: ١٧).

يصلي سليمان عند تكريس هَيْكَلَ أُورُشَلِيمَ لأجل الكهنة كي "يَلْبِسُونَ الْخَلاَصَ" (٢أخ٦: ٤١؛ قا؛ مز١٣٢: ٩، ١٦) وهكذا يكونون أدوات الْبَرَكَة الإلهية، النقية والمقدسة وفي نفس الوقت تقدم التحرر للناس (قا؛ ٢أخ٦: ٣٦-٣٩). ربما يكون هنا إلماحا تحتيا لوظيفة الكهنة كمعطين وسطاء وحي الخلاص. ينبغي عليهم أن يقودوا الناس في طرق البر، التي تقدم التحرر مِنَ المتاعب (انظر أيضاً إش٦١: ١٠). تعبير آخر بالمعاني العبادية هُوَ "كَأْسَ الْخَلاَصِ" (مز١١٦: ١٣؛ قا؛ ١٦: ٥) قد يكون عرض مشروب لخمر كان جزءاً مِنَ تقدمة الشكر (قا؛ عد٢٨: ٧)

رغم أنه قد يقف أيضاً في تناقض مع كَأْسُ غضب يهوه (قا؛ إش٥١: ١٧؛ إر٢٥: ١٥). بالتشابه في خر١٤: ١٣ فإن دور إِسْرَائِيل لأجل نوال "خَلاَصَ الرَّبِّ" هُوَ استجابة موثوق بها؛ الخروج يقدم نموذجا.

الخلاص موضع النقاش هنا أرضي وتاريخي. في الحقيقة تتحدث الكثير مِنَ إشارات ع. ق للخلاص عن تحرر مادي مُرفق ببركات روحية. لكن هناك فقرات معينة في الأنبياء تحمل بعدا أخرويا. مثل؛ سيقدم يهوه في الأيام الأخيرة خلاصا تاما لشعبه (مثل؛ إش٤٣: ٥-١٣؛ إر٣١: ٧= سب٣٨: ٧؛ زك٨: ٧). بعد ذلك تستقي إِسْرَائِيل "مِيَاهاً بِفَرَحٍ مِنْ يَنَابِيعِ الْخَلاَصِ" (إش١٢: ٣)؛ العالم كله سيشترك في هَذَا الخلاص (٤٥: ٢٢؛ ٤٩: ٦).

أخيراً يجب أن نلاحظ أن yāšaʿ تظهر في أسماء علم معينة تحتفل بيهوه كالمحرر: مثل؛ إشعياء (الذي يعني "خلاص يهوه"). الأجدر بالملاحظة هُوَ يشوع (عبري yᵉhôšuaʿ فيما بعد yēšûa "يهوه الخلاص")، ليس فقط اسم خليفة موسى الذي يشتقه Jesus (← Iēsous، ٢٦٥٢).

(ج) فيما يتعلق بالفعل mālat يشهد آباء إِسْرَائِيل أنهم وثقوا في الله كي يخلصهم (مز٢٢: ٥؛ قا؛ ٨، ٢١). ميح أيوب، أليفاز التيماني، يُقنع بأن الله سيخلص غير البريء (أي٢٢: ٣٠). رسالة هَذَا السفر هي أن المعاناة ليست بالضرورة التأثير المباشر للخطية وأن طرق الله أعجب مما يمكننا أن نستوعب. يحرر الله في النهاية أيوب ويرد له أكثر مما كان لديه في البداية.

تحذر الكثير مِنَ نصوص ع. ق ضد التحول للتحرر إلى ذلك الذي، في حكمة عالمية، نتوقع بشكل طبيعي أن يخلصنا مِنَ البؤس: جيش أو قوة فرس حرب (مز٣٣: ١٦-١٧)، أو أمة أجنبية قوية (إش٢٠: ٦)، أو ثروة (أي٢٠: ٢٠)، أو فهم الشخص الخاص (أم٢٨: ٢٦). في التحرر الآتي الذي يتبأ به إش٤٩: ٢٤-٢٥ سيتحرر الأسرى مِنَ أولئك الذين أسروهم. في الأيام الأخيرة سيخلص أولئك الذين يدعون باسم الرَّبِّ (يؤ٢: ٣٢). في دا ١٢: ١ سيخلص أولئك المكتوبة أسمائهم في سفر الْحَيَاةُ.

٣. نادراً ما تستخدم sōzō في الأبوكريفا لشخص ينقذ آخَرَ (رغم انظر ١مك٦: ٤٤؛ ٩: ٢١). غالباً ما توجد في الوسط والمجهول للخلاص عبر الشجار (مثل؛ ٢: ٤٤؛ ٩: ٩؛ ١٠: ٨٣؛ ١١: ٤٨). علاوة على ذلك يؤكد كاتب ٤مك أن التحرر لا يمكن أن يوجد بالتخلي عن الناموس (٩: ٤؛ ١٥: ٢، ٨، ٢٧). يستخدم الفعل دائماً في سياق التهديد الرهيب للْحَيَاةُ. تتعلق معظم الورودات بإنقاذ الله للمؤمنين (حك٩: ١٨؛ ١٦: ٧؛ ١٨: ٥؛ ١مك٣: ١٨؛ ٤: ٩، ١١). بالتناقض فإن الآلهة الوثنية لا يمكن أن تخلص (أخ إر٤٩). فكرة الخلاص الأبدي الذي يأتي مِنَ الله، كنقيض للخلاص الأرضي الذي يأتي مِنَ البشر، موجود في ٤مك١٥: ٣.

في ١أخن١٠٦: ١٦ ترد فكرة الخلاص في الإشارة إلى الطوفان. لكن الفكرة ترد أكثر تكرارا في عبارات لحقيقة أن الغير مؤمنين ليس لهم خلاص أو رجاء خلاص (٥: ٦؛ ٩٨: ١٠، ١٤؛ ٩٩: ١؛ ١٠٢: ١). ينطبق الخلاص في مواضع أخرى على الفرد في كُلّ مِنَ التحرر المؤقت (وص رأ ٣: ٩؛ وص يوسف ١٠: ٣) والخلاص الأبدي (وص بن ٤: ١؛ وص أشي ٥: ٢). يقف مقابل الخلاص الأبدي العقاب الأبدي، الذي يُلقى فيه الأشرار في النار. ينال الفرد المؤمن الخلاص بالصلاة والتقوى وبمعونة الله. لكن وص يه ٢٢: ٢؛ وص أشي ٧: ٣؛ وص بن ١٠: ٥ يتحدثون أيضاً عن الخلاص الأخروي لإِسْرَائِيل الذي تشارك فيه حتى الشعوب.

٤. يستخدم يوسيفوس بوجه عام كُلّ مِنَ الاسم والفعل بمعنى إنقاذ شخص مِنَ الْمَوْتِ، مدينة مِنَ عدو، أو الأرض والهَيْكَل مِنَ دمار. بالتشابه يستخدمهما فيلو تكرارا بمعنى الإنقاذ مِنَ خطر أو حفظ بمعنى مؤقت، رغم أن اهتمامه الرئيسي يكمن في العلاقة بين الله والشخص المؤمن. الله هُوَ المخلص (sōtēr) الذي لا يحفظ النظام فحسب بل أيضاً يخلص ويساعد في صراعات النفس ضد الأهواء. يشير الأدب القمراني تكرارا إلى خلاص وإعانة الله في تاريخ إِسْرَائِيل (نظح٤: ١٣؛ ١١: ٣؛ ١٤: ٤-٥؛ ١٨: ٧؛ وثص٥: ١٩؛ نج١: ١٨-١٩). لكن خلاص الله يبرز أيضاً في الْحَيَاةُ الشخصية للمؤمن. مِنَ النظرة الأخروية شعب الله ككل هم أهداف الخلاص، وليس الفرد.

ع. ج ١. يوجد الفعل sōzō ١٠٦ مرة في ع. ج، وdiasōzō ٨ مرات، والاسم sōtēria ٤٥ مرة. معنى التحرر مِنَ الخطر المادي للْحَيَاةُ نادر نسبيا. إنه يرد مثل؛ في قصة حطام سفينة بُولُسَ (أع٢٧: ٢٠، ٣١، ٣٤). لاحظ أن خمسة ورودات لـ diasō-zō تأتي في قصص لكيف هرب بُولُسَ مِنَ مخاطر متنوعة (٢٣: ٢٤؛ ٢٧: ٤٣، ٤٤؛ ٢٨: ١، ٤)؛ تشير الثلاثة استخدامات الأخرى للفعل إلى شفاء المريضة التي لمست هدب ثوب (مت١٤: ٣٦)، والتماس قائد المئة كي يشفي عبده (لو٧: ٣)، والثمانية أنفس بما في ذلك نوح الذين "خلصوا بالماء" ١بط٣: ٢٠). يشير المثال الأخير إلى خطر مادي لكن له معان أخروية أخرى ويستشهد به كماز للمعمودية، برمزيته للتطهير والموت والقيامة (٣: ٢١).

يستخدم عدد مِنَ الفقرات sōzō بمعنى الخلاص مِنَ الْمَوْتِ، لكن يوجد غالباً متضمنات للتحرر الإلهي (قا؛ مت٨: ٢٥؛ ١٤: ٣٠). هذه بارزة على نحو خاص في استخدامات هَذَا الفعل في الأحداث المحيطة بصلب يَسُوعَ. لام أحد المجرمين على الصليب يَسُوعَ كي "خَلِّصْ نَفْسَكَ وَإِيَّانَا!" متفكرا في الخلاص الجسدي (لو٢٣: ٣٩). لكن الآخر سعى للخلاص بمفهوم التوبة والرحمة ووعده يَسُوعَ بأن يكون معه في الفردوس في ذلك اليوم (٢٣: ٤٣). يَسُوعَ نفسه سأل إذا ما كان يجب أن يصلي "أَيُّهَا الآبُ نَجِّنِي مِنْ هَذِهِ السَّاعَةِ. وَلَكِنْ لأَجْلِ هَذَا أَتَيْتُ إِلَى

هَذِهِ السَّاعَةِ" (يو١٢: ٢٧؛ قا؛ أيضاً عب٥: ٧). تظهر مثل هذه الفقرات أن الخلاص في ع. ج ينقل خلاصا جسديا.

٢. تستخدم *sōzō* في روايات الأناجيل الازائية لمعجزات شفاء يَسُوعَ ١٦ مرة وَ *diasōzō* مرتين (انظر سابقا). الشفاء في هذه القصص دائماً للشخص كله. لا يمثل إيمان الشخص أهمية كبيرة لتحقيقه، مما يجعل قوة الْمَسِيحِ الخلاصية مؤثرة: "إِيمَانُكَ قَدْ شَفَاكَ *[sow]*" (مر١٠: ٥٢؛ لو٨: ٤٨؛ ١٧: ١٩؛ ١٨: ٤٢). تحمل *sōzō* هنا معنى التحرر مِنَ بلاء جسدي. استمرت أعمال يَسُوعَ الشفائية مِنَ قبل الرسل، مُنفذة في اسم يَسُوعَ الْمَسِيحِ (أع٤: ١٠)؛ إنها استلزمت الإيمَانِ كضروري للشفاء (١٤: ٩؛ قا؛ يع٥: ١٥).

المغزى اللاهوتي والأخروي الخاصان لفئة هذه الْكَلِمَةَ كامن بشكل واسع في التقليد الإزائي. يؤلف مزمور زكريا عند ميلاد ابنه، يوحنا المعمدان، ثلاث إشارات إلى الخلاص الذي سينادي به الطفل،لكنه ليس هكذا بمفهوم فكر ع. ق. إنه يبارك الله لقيام "لَنَا قَرْنَ خَلاَصٍ" (لو١: ٦٩؛ قا؛ أيضاً ١: ٧١، ٧٧؛ قا؛ ملا٥:٤٤؛ مر١: ٤).يُبنى هَذَا الخلاص كخلاص مِنَ أعداء الشخص. كان التطهير مِنَ الْخَطِيَّةِ في ع. ق حالة مسبقة للخلاص الجسدي مِنَ أعداء الشخص، لكن هذه الترنيمة تقترح أنه الحالة المسبقة للنور والسلام (لو١: ٧٨-٧٩ قا؛ إش٩: ٢)، المفهوم الآن بمعنى علاقة شخصية مع الله في الْمَسِيحِ. مت١: ٢١ يفسر اسم يَسُوعَ: "يُخَلِّصُ شَعْبَهُ مِنْ خَطَايَاهُمْ."

تتضمن فقرات معينة في الأناجيل الازائية الخلاص الأخروي. يعلن يَسُوعَ في قول يتلو تحيه لحمل صليب الشخص: " فَإِنَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَلِّصَ نَفْسَهُ يُهْلِكُهَا وَمَنْ يُهْلِكُ نَفْسَهُ مِنْ أَجْلِي وَمِنْ أَجْلِ الإِنْجِيلِ فَهُوَ يُخَلِّصُهَا" (مر٨: ٣٥؛ وز مت١٦: ٢٥؛ لو٩: ٢٤). يتصور يَسُوعَ في البداية الناس جالسين في ساحة بشرية حيث يجلب إنكار الارتباط به تحررا، في حين أن الاعتراف بمثل هَذَا الارتباط يجلب شهادة. لكن فيما بعد ينعكس الموقف، وأولئك الذين يخضعون حياتهم في إخلاص ليَسُوعَ يحمونها بمعنى أعمق. يسأل التلاميذ في اتباع للقول المتعلق بالجمل وثقب الأبرة "فَمَنْ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَخْلُصَ؟" (مر١٠: ٢٦). يجيب يَسُوعَ: "عِنْدَ النَّاسِ غَيْرُ مُسْتَطَاعٍ وَلَكِنْ لَيْسَ عِنْدَ اللَّهِ لأَنَّ كُلَّ شَيْءٍ مُسْتَطَاعٌ عِنْدَ اللَّهِ" (١٠: ٢٧).الله المتسلط وحده هُوَ الذي يمكن أن يجيء بالشخص إلى مَلَكُوتِهِ الأبدي.

يصبح هَذَا الخلاص حقيقة حاضرة عبر أعمال يَسُوعَ التي تقدم غفران الخطايا. إن يُؤكد في حديث لو عن التغيير الذي وقع على زكا: "فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: "الْيَوْمَ حَصَلَ خَلاَصٌ لِهَذَا الْبَيْتِ إِذْ هُوَ أَيْضاً ابْنُ إِبْرَاهِيمَ لأَنَّ ابْنَ الإِنْسَانِ قَدْ جَاءَ لِكَيْ يَطْلُبَ وَيُخَلِّصَ مَا قَدْ هَلَكَ" (١٩: ٩-١٠).

٣. تنال *sōtēria* و*sōzō* في إعلان الكنسة المبكرة أهمية مركزية عبر تطبيقهما على الْمَسِيحِ كأساس، ومحتوى، وهدف الإِنْجِيلِ. إنهما يلخصان الصفة الجوهرية لرسالته. لاحظ خاصة أع٤: ١٢، حيث يعلن بطرس للقدة الدينيين المجتمعين أن "لَيْسَ بِأَحَدٍ غَيْرِهِ الْخَلاَصُ. لأَنْ لَيْسَ اسْمٌ آخَرُ تَحْتَ السَّمَاءِ قَدْ أُعْطِيَ بَيْنَ النَّاسِ بِهِ يَنْبَغِي أَنْ نَخْلُصَ." تعتنق *sōtēria* هنا كُلَّ مِنَ الشفاء والخلاص، لأن المناسبة هي دفاع بطرس بعض القبض عليه لشفائه الرجل المقعد في الْهَيْكَلِ باسم يَسُوعَ الْمَسِيحِ الناصري (٣: ٦-٨؛ قا؛ ٤: ٩-١٠). أخذ بطرس الفرصة للكرازة عَن يَسُوعَ كالخادم الذي تنبأ عنه الأنبياء، الذي أقامه الله كمخلص مِنَ الْخَطِيَّةِ (٣: ١٢-٢٦). يؤلف أع٤: ١٢ دعوى مطلقة وعالمية للرسالة الْمَسِيحِية المرتبطة بالخلاص.

تستثني الكرازة الرسولية - الموجهة إلى اليهود أولاً (أع١٣: ٢٦) ثم إلى الأمم (١٦: ١٧) - كُلَّ طريقة أخرى للخلاص (١٣: ٣٨؛ ١٥: ١٠-١١)، لأن الخلاص يمكن نواله بالإيمَانِ بالْمَسِيحِ فقط (١٦: ٣١).

يكمن الخلاص المُعطى لأولئك الذين يؤمنون في غفران الخطايا (١٠: ٤٣؛ قا؛ ٢٦: ١٨) وعلاقة جديدة مع الله.

تركز العبارات الخاصة بالخلاص في أع تكرارا على المضارع الحاضر. يرتبط عرض الخلاص بطلب "اخْلُصُوا مِنْ هَذَا الْجِيلِ الْمُلْتَوِي" (٢: ٤٠). لكن ٢: ٢١، مستشهدا بـ يؤ٢: ٣٢، يشير إلى الخلاص المستقبلي: "وَيَكُونُ كُلُّ مَنْ يَدْعُو بِاسْمِ الرَّبِّ يَخْلُصُ." تشير نبوة يوئيل إلى الزمن الأخير، ويتضمن استخدامها هنا أن الزمن الأخير جاء الأن. لاحظ أن ""اسم" كان بالنسبة ليوئيل هُوَ اسم يهوه، أما في أع ينطبق على يَسُوعَ، الذي فيه الله شخصيا حاضرا بطريقة خلاصية.

٤. يستخدم بُولُسُ تكرارا *sōzō* وَ *sōtēria* بشكل قصري لعمل الله الخلاصي. تأتي لنا رسالة نعمة الخلاص عبر رسالة الإِنْجِيلِ. إنها تقدم (أف١: ١٣). "لأَنَّهُ [الإِنْجِيلِ] قُوَّةُ اللهِ لِلْخَلاَصِ لِكُلِّ مَنْ يُؤْمِنُ" (رو١: ١٦؛ قا؛ ١كو١: ٢١). كلمة الصليب هي قوة الله لأولئك المخلصين (١: ١٨). لقد نلنا خلاصا (١٥: ٢)؛ لقد خلصنا بنعمة الله عبر الإيمَانِ (أف٢: ٨). يقدم أف١: ١٣ صورة شاملة لعملية الخلاص: سمع المؤمنون المخاطبون هنا الإِنْجِيلِ قبل خلاصهم؛ لقد انضموا إلى الإيمَانِ وخُتموا بالروح القدس. تتوافق عبارات بُولُسُ عن هدف عمله الرسالي مع هذا. لقد كان عازما على تقديم الأخبار السارة للخلاص لأكبر عدد ممكن مِنَ اليهود والأمميين عبر الكرازة بالإنجيل (رو١: ١٥؛ ١١: ١٤؛ ١كو٩: ٢٢؛ ١٠: ٣٣؛ ١تس٢: ١٦). أولئك الذين نالوا الخلاص عبر الإيمَانِ متناقضون مع أولئك الذين يهلكون (١كو١: ١٨؛ ٢كو٢: ١٥). يشهد الرسول بأن الخلاص حقيقة حاضرة عبر الوسائل الإلهية للنعمة المُقدمة للناس، ويضيف إلى اقتباسه لـ إش٤٩: ٨ الكلمات "هُوَذَا الآنَ يَوْمُ خَلاَصٍ" (٢كو٦: ٢).

نرى مِنَ رو٨: ٢٤ إلى أي مدى كان بُولُسُ على وعي بالعلاقة الداخلية بين خلاص الحاضر والمستقبل. أن حقيقة أننا نلنا الخلاص بالفعل تجعل توقع الخلاص الأخروي النهائي القيقة الأعظم، عندما يحدث الحكم النهائي (١كو٣: ١٥؛ ٥: ٥؛ قا؛ ٢كو٥: ١٠). هَذَا الخلاص المستقبلي الذي هُوَ "أَقْرَبُ مِمَّا كَانَ حِينَ آمَنَّا" (رو١٣: ١١) هُوَ الهدف الذي يناشد الْمَسِيحِيون تجاهه. كُلَّ التأديب الحاضر والعقوبة هدفهما هُوَ أننا يجب أن نخسر هَذَا الخلاص (قا؛ ١كو٩: ٢٤-٢٧). وفقا لذلك ففي (في٢: ١٢) يُوصى أولئك الذين خلصوا بنعمة الله أن يتمموا خلاصهم المستقبلي بحَيَاةُ مكرسة في خوف ورعدة.

وفقا لخطة خلاص الله فإن كُلَّ إِسْرَائِيلَ ستشارك في الخلاص المستقبلي بعد أن يأتي ملء الأمم إلى كَنِيسَةُ الله (رو١١: ٢٥-٢٦). في هَذَا الخلاص النهائي (١تس٥: ٨-٩؛ ٢تس٢: ١٣) نهتم أولاً بالخلاص مِنَ الغضب الآتي لله (رو٥: ٩؛ ١كو٣: ١٥؛ ١تس١: ١٠) ثم بمنح المجد الإلهي. ثم سيتفق الْمَسِيحِيون تماماً مع صورة ابْنُ الله وبذلك سيصل إلى خاتمته (رو٨: ٢٩؛ ٢تس٢: ١٣-١٤).

٥. يوجد في الرسائل الرعوية سلسلة كاملة مِنَ العبارات عن الخلاص التي تظهر فهما شاملا له: الماضي والحاضر والمستقبل، (أ) الله يريد أن الجميع يخلصون (١تي٢: ٤). كان عمل يَسُوعَ لخلاص الخطاة؛ ذلك هُوَ السبب الذي مِنَ أجله جاء للعالم (١: ١٥؛ قا؛ ٢تي١: ٩). لقد اختبر بُولُسُ نفسه القوة المخلصة للنعمة، رغم أنه شعر أنه كان رئيس الخطاة.

(ب) فيما يتعلق بالاختبار الحالي للخلاص فإن الله يدعونا بدعوة مقدسة (٢تي١: ٩). إننا مُخلصون ليس بسبب الأعمال التي فعلناها، لكن بمقتضى رحمته (تي٣: ٥). يرتبط الخلاص هنا بالمعمودية وتجديد الْحَيَاةُ عبر الروح القدس (انظر أكثر *palingenesia*، ٤٠٩٨). وفقا لـ ٢تي٣: ١٤-١٥، يمكن لمعرفة الكتب أن تقدم الخلاص عبر الإيمَانِ بيَسُوعَ الْمَسِيحِ (قا؛ يو٥: ٣٩؛ ٢كو٣: ١٤؛ عب٤: ٢).

(ج) يتحدث بُولُس في ٢تي٤: ١٨ عن الخلاص الآتي؛ إنه يثق في أن الرّبّ سيخلصه لمَلكُوته. يؤكد بُولُس في ٢: ١٠ أن آلامه خدمة ضرورية للمختارين، حتى "يَحْصُلُوا هُمْ أَيْضاً عَلَى الْخَلاَصِ الَّذِي فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ مَعَ مَجْدٍ أَبَدِيّ." في ١تي٤: ١٦ يُوعد بالكمال المستقبلي للخلاص لكل مِنَ تيموثاوُس ومستمعيه، شريطة أن يظهر التلمذة والإخلاص في التَّعْلِيمِ والحَيَاةُ. يشير بُولُس في ٢: ١٥ إلى أن النساء سيُخلصن بالإيمان، والمحبة، والقداسة دون التخلي عن دورهن كأمهات (معني "سَتَخْلُصُ بِوِلاَدَةِ الأَوْلاَدِ" ليس مِنَ السهل التحقق منه ومن المحتمل مفقود لنا.

٦. يستخدم الرسول في ١بط sōtēria جنبا إلى جنب مع عدد مِنَ التعبيرات الأخرى، ليعبر عن الخلاص النهائي. المَسِيحِيون محروسون مِنَ قبل قوة الله عبر الإيمَان لهذا الخلاص، الموجود بالفعل لكن سيُعلن في الزمن الأخير فقطَ (١بط١: ٥). المَسِيحِيون "ينمون في خلاصـ[ـهم]" عبر الطعام الروحي الذي يتلقونه عبر الوعظ والتَّعْلِيمِ (٢: ٢، ترجمة حرفية)، لذلك يصلون في النهاية إلى "غَايَةَ إِيمَانِـ[ـهم] خَلاَصَ النُّفُوسِ" (١: ٩). لقد تأمل وتنبأ أنبياء ع. ق عنه (١: ١٠).

يوجد الفعل sōzō في ١بط في ٤: ١٨ فقط (مقتبسا أم١١: ٣١) و٣: ٢١. تعبر المعمودية في الفقرة الأخيرة عن القوة الخلاصية لله؛ إنها تخلص الآن بسبب قيامة يَسُوعَ المَسِيح مِنَ الدمار الذي يصبح المَسِيحِيون هدفا له بسبب خطاياهم. تعد المعمودية بهذا المعنى مرموز إليه بخلاص الله لنوح وعائلته "بالماء" (٣: ٢٠). مِنَ الجدير بالملاحظة أنه رغم أن ١بط يذكر تكرارا خلاصا حاضرا إلا أن الرسول نادراً ما يستخدم فئة هذه الكَلِمَةَ؛ وبلاً مِنَ ذلك يوظف تعبيرات مثل "أَنَّكُمُ افْتُدِيتُمْ" (١: ١٨) وَ "وَلَدَنَا ثَانِيَةً" (١: ٣). يُوصى القراء في ٢بط٣: ١٥ أن يحسبوا أناة الله، السبب الرئيسي لتأجيل الباروسيا، كحافز على الاهتمام بخلاصهم الأخير، الذي يكون مؤكدا فقط عندما لا يقلعوا عن جهودهم للقداسة. العلم الأخروي والأخلاق - كما هُوَ الحال مع بُولُس - مرتبطان ارتباطا وثيقا.

٧. في عب المَسِيح هُوَ "مؤلف" و"مصدر" خلاصنا (٢: ١٠؛ ٥: ٩، ترجمة حرفية). وضع يَسُوعَ في المجيء الأول الأساس للعمل الخلاصي المستقبلي لله بذبيحته الكفارية. طالما أنه الشخص الذي يعيش إلى الأبد فإنه " يَقْدِرُ أَنْ يُخَلِّصَ أَيْضاً إِلَى التَّمَامِ الَّذِينَ يَتَقَدَّمُونَ بِهِ إِلَى اللهِ" (٧: ٢٥). سيظهر المَسِيح في مجيئه الثاني كالشخص الذي يقدم "[الـ]خَلاَص لِلَّذِينَ يَنْتَظِرُونَهُ" (٩: ٢٨). الخلاص بكل المعايير هُوَ هدف عمل الله معنا. هَذَا الخلاص كامل وحقيقي أبديا (٥: ٩). بدأ العمل الخلاصي لله في المَسِيح بإعْلاَنِ الْمَسِيحِ (١: ١-٢). لقد جاء منه إلى مستمعي كلمته، الذين ينقلونه، في حين تأكيده مِنَ قبل الله بآيات، وعجائب، ومعجزات متنوعة، وبمواهب الروح القدس (٢: ٣-٤). ومن ثم لا يجب أن نهمله (٢: ٣).

٨. يستخدم يع sōzō لتعني الخلاص في الدينونة الأخيرة، فيما عدا في ٥: ١٥، حيث تعني يشفي. نفس الكلام ينطبق على يَهُوذَا ، حيث يوجد كُلٌ مِنَ الاسم (آية٣) والفعل (آية٢٣). في الآية ٥ إنقاذ إِسْرَائِيلِ مِنَ مصر هُوَ الموضوع.

٩. تُقدم فئة هذه الكَلِمَةَ قليلا في الكتابات اليوحناوية، التي تتحدث أكثر عن "الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ." توجد sōtēria مرة واحدة فقط في الإنْجِيلِ في الملاحظة إلى المرأة السامرية بأن " الْخَلاَصَ هُوَ مِنَ الْيَهُودِ" (٤: ٢٢). ترد sōzō بمعنى خلاص ٤ مرات. يقول يَسُوعَ في ٣: ١٧ و١٢: ٤٧ إنه لم يأت ليدين بل ليخلص العالم؛ تنطبق هذه الكَلِمَةَ في ٥: ٣٤ على اليهود، في ١٠: ٩ على الْمُؤْمِنِينَ. ابْنُ الله هُوَ الشفيع الحقيقي والوحيد للخلاص. (تحمل sōzō في ١١: ١٢ و١٢: ٢٧ المعنى العام للخلاص مِنَ الاحتياج الجسدي والعاطفي).

يوجد الاسم فقط في رؤ (٣ مرات)، في الفقرات الطقسية للعبادة. في ٧: ١٠ ينسب الجمع الكثير الخلاص لله والحمل (قا؛ ١٢: ١٠؛ ١٩: ١). تعلن هذه الترانيم للنصر والنصرة أن الآن، بعد هزيمة كُلّ أعداء الله، ينتمي الخلاص، والمجد، والقوة إلى الله وحده.

انظر أيضاً Lyō، يحلّ، يُحرر، يُطلق، يفكّ، يلغي، يُبطل (٣٣٩٥)؛ lytron، كلفة إطلاق السراح، فدية، كلفة الفدية (٣٣٨٩)؛ rhyomai، ينقذ، منقذ، ينجّي (٤٨٦١)؛ sōtēr، مخلّص، منقذ، حافظ (٥٤٠٠).

٥٣٩٣ σώμα، σῶμα، (sōma)، جسم، جسد (٥٣٩٣)؛ σωματικός، (sōmatikos)، جسمي، جسدي (٥٣٩٤)؛ σωματικῶς، (sōmatikōs)، في شكل جسماني (٥٣٩٥).

ث ي ١. تعني sōma في ث ي في الأصل جثة إنسان أو جسد حيوان (كذبيحة). بدأت تُستخدم في القرن الخامس ق. م بمعنى جذع الإنسان، الجسم كله، وبالتوسع الشخص كله. بينما كانت الفكرة تتطور في الفلسفة اليونانية للنفس جنبا إلى جنب مع الجسم جاءت sōma لتعني ذلك الذي يكون فانيا كمتميز عن النفس الخالدة. الجسم في أفلاطون مسكن النفس السابق للوجود؛ الْمَوْتِ يحرر النفس مِنَ الجسم. امتدت صورة الجسم أيضاً إلى الكون، الذي تحكمه وتوجهه النفس الإلهية. رأى أرسطو أن الجسم هُوَ في الأساس ذلك الذي تصبح النفس به شيئا خاصا. هكذا فإن الرباط بين الجسم والنفس غير قابل للانفكاك. استخدم أيضاً sōma بمعنى كائن حي لتوضح صفة الحالة. استمر الرواقيون في الحفاظ على الانقسام التقليدي إلى شعبتين بين الجسم والنفس. النفس هي الأساس المنشط، الذي يمكن أن يمثل مقعدها الرأس كما هُوَ الحال مع القلب. تخترق النفس الجسم كله وتنقل انطباعاته الحسية. رغم ذلك ظلت الفكرة الأساسية للكلية في sōma حاسمة. تحدث الفيلسوف الرواقي ماركوس أوريليوس عن الإنسان كـ sōma. pneuma (روح، نفس)، وnous (ذهن، عقل). أدت التطر المزيد لهذه الأفكار مع الأفكار الأفلاطونية الجَدِيدَة إلى انخفض الجسم كمقابل للنفس.

٢. لا يوجد في ع. ق ازدواجية تتوافق مع الفكرة اليونانية للجسم والنفس. تشير sōma في سب إلى المعدل الكامل للأفكار المنقولة بالكَلِمَةَ العبرية bāśār، جسد، مشيرة إلى إنسان في وجوده الجسدي. هَذَا مميز عن sarx، جسد، التي تشير إلى البشرية في خلقتها. يمكن لـ sōma أن تعني جثة (جسد) (١صم٣١: ١٠، ١٢) وأيضاً ظهر (١مل١٤: ٩). لكن معناها الأساسي هُوَ الجسم بمعنى الشخص كله (قا؛ لا١٥: ١١، ١٦، ١٩؛ ١٦: ٤٤؛ ١٩: ٢٨؛ إلخ). إنها تحمل فعليا معنى شخص، رغم أنه لا ينبغي إرباك هَذَا بالشخصية. حتى الملائكة لديها sōmata (حز١: ١١، ٢٣؛ دا ١٠: ٦ ترجمة ثيودوشن).

٣. يرد انتقاص أهمية الجسم كمركز العاطفة في سي٢٣: ١٦-١٨؛ ٤٧: ١٩. تعكس أسفار مك التأثير الهليني في التمييز بين الجسم والنفس (قا؛ أيضاً حك٩: ١٥). تنتمي النفس الصالحة والجسد الغير منجس إلى بعضهما البعض (٨: ٢٠). لكن الفكر السائد هُوَ ذلك المتعلق بالنفس كالعطية الخاصة لله. ومن هنا يمكن أن يستسلم الجسم في الاضطهاد.

٤. يبرز مغزى الْمَوْتِ في الأدب اليهودي المتأخر في ضوء الربط بين الجسم والنفس. يبقى الجسم على الأرض وتُرفع النفس إلى السماء (٢إسد٦٠). يؤكد الأدب الرباني المظهر المزدوج لمفهوم الجسم الشائع في فترة ع. ج: مِنَ جانب فإن الجسم هُوَ الشخص، ومن جانب آخَرَ يُوصف تمييزا بين الجسم والنفس، الروح، أو العقل.

٥. لعبت فكرة الجسم دوراً مركزيا في الغنوسية (← ginōskō، ١١٨٢). لاَ بُدَّ أن تتحرر ذات الشخص الداخلية مِنَ العالم المادي للجسد والجسم البشري؛ يحدث هَذَا عبر الفداء. انطبقت هذه الفكرة للفداء على

العالم أيضاً. ومع ذلك فبوجهة نظر عامة تؤخر الغنوسية تاريخ مسيحية ع. ج.

ع. ج ١. (أ) تعكس sōma في ع. ج المعدل الواسع للمعنى الذي كانت تحمله في اليونانية بوجه عام وفكر ع. ق. إنها تعني جسد (جثة) (مثل؛ مت٢٧: ٥٢؛ لو١٧: ٣٧) وتستخدم لجسد يَسُوعَ (مت٢٧: ٥٨؛ مر١٥: ٤٣؛ لو٢٣: ٥٢، ٥٥؛ يو١٩: ٣١). يكمن فكر أن الجسد الميت يمكن أن يقوم (مت٢٧: ٥٢) وراء تعبير "هَيْكَلِ جَسَدِهِ" (يو٢: ٢١). هَذَا هُوَ المثال الوحيد في الكتابات اليوحناوية حيث لا تعني soma جسد ميت أو عبد (قا؛ رؤ١٨: ١٣). يلقي بُولُسُ ضوءا جديدا على جسد الْمَسِيحِ في كو٢: ٩، لأنه يؤكد على أن ملء اللاهوت عاش في الْمَسِيحِ "جَسَدِيًّا" (sōmatikōs).

(ب) المظهر المادي للجسد هُوَ الأسمى في مر٥: ٢٩ ويع٢: ١٦. يتحدث مت٦: ٢٢ عن العين كمصباح الجسد (قا؛ ٥: ٢٩)، بينما ٦: ٢٥ يتحدث عن كأكثر مِنَ مجرد ملبس. تشير هاتان الفقرتان في مت إلى ما هُوَ أبعد مِنَ الجسد كمجرد كائن حي مادي إلى الـ soma كإشارة للذات.

(ج) يناقض عب١٠: ١٠ "بِتَقْدِيمِ جَسَدِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ مَرَّةً وَاحِدَةً" مع ذبائح الهَيْكَلِ، تشير soma هنا وَفي ١بط٢: ٢٤ ليسَ فقط إلى جسد يَسُوعَ المادي بل البذل الكامل لنفسه في الْمَوْتِ. إنه يتناقض هكذا مع الأجساد المادية المجردة للحيوانات بالنظام الذبائحي.

٢. (أ) تحمل sōma في بُولُسَ معنى خاص بمعنى شخص.

الوجود البشري (حتى في نطاق الـ pneuma، روح) هُوَ وجود جسمي، جسدي. تظهر فقرات مثل رو٦: ١٢ و١٢: ١ بوضوح أن الـ sōma ليس مجرد الشكل الخارجي لكن الشخص كله.

تشير sōma في سلسلة مِنَ الفقرات البُولُسية إلى الجسد المادي العام (مثل؛ ١كو٥: ٣؛ ٧: ٣٤). يتحدث بُولُسُ في فقرة واحدة فقط (١تس٥: ٢٣) عن البشرية بطريقة ثلاثية: "لِتُحْفَظْ رُوحُكُمْ [pneuma] وَنَفْسُكُمْ [psychē] وَجَسَدُكُمْ [sōma] كَامِلَةً بِلاَ لَوْمٍ عِنْدَ مَجِيءِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ." يناقش رو١٢: ٤-٥ و١كو١٢: ١٢-٢٦ موضوع العلاقة بين الجسد بأعضائه (← melos، ٣٥١٧). " سِمَاتِ الرَّبِّ يَسُوعَ" التي يحملها بُولُسُ في جسده ربما تكون آثار الجروح التي تلقاها في خدمة يَسُوعَ (غل ٦: ١٧؛ قا؛ ٢كو١١: ٢٤-٢٧). يتحدث بُولُسُ في ١كو٩: ٢٧ عن قمع جسده، وفي ١٣: ٣ ربما وضع في الذهن الشكل الأكثر ألما للتضحية بالذات (الاحتراق)، الذي لن يكون له فائدة بدون محبة. يؤكد بُولُسُ لتيموثاوس أن التدريب الجسمي أو "الجسدي" (sōmatikos) له قيمة محدودة فقط (١تي٤: ٨).

يُذكر الجسد في ترابط مع العلاقات الجنسية في رو٤: ١٩و١كو٧: ٤. لكن التحذيرات ضد الشهوة والانحلال الأخلاقي (رو١: ٢٤؛ ١كو٦: ١٣-٢٠) تظهر مغزى أوسع هنا مِنَ الجسد المجرد. لا تؤثر الأعمال الجسدية على العمل الفردي للخطية فقط بل الشخص كله لكيان الشخص الأعمق. يُكد هَذَا بأسئلة بُولُسَ: " أَلَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ أَجْسَادَكُمْ هِيَ أَعْضَاءُ الْمَسِيحِ؟... أَمْ لَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ جَسَدَكُمْ هُوَ هَيْكَلٌ لِلرُّوحِ الْقُدُسِ الَّذِي فِيكُمُ الَّذِي لَكُمْ مِنَ اللهِ وَأَنَّكُمْ لَسْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ؟.... فَمَجِّدُوا اللهَ فِي أَجْسَادِكُمْ " (١كو٦: ١٥، ١٩-٢٠).

(ب) الجسد ليس شيئاً خارجياً للكائن البشري - كما لو كان - مضاف إلى ذات أو نفس الفرد الأساسية، تشير soma إلى الشخص كله. يمكن أن يكون الـ soma هدف فعل أو موضوع فعل. فيما يتعلق بالأول يتحدث بُولُسُ عن معاملة "جسده" بقسوة، غنه يعني معاملة نفسه بقسوة. بالتشابه يبين ١كو١٣: ٣ كيف يمكن للشخص أن يقدم ذاته، ليس مجرد جسده. علاوة على ذلك يمكننا أن نقدم أنفسنا ذبيحة في خدمة الله بتقديم أجسادنا "ذَبِيحَةً حَيَّةً مُقَدَّسَةً مَرْضِيَّةً عِنْدَ اللهِ عِبَادَتَكُمُ الْعَقْلِيَّةَ" (رو١٢: ١).

يمكن للـ sōma أيضاً أن يكون موضوع فعل: " إِنْ كُنْتُمْ بِالرُّوحِ تُمِيتُونَ أَعْمَالَ الْجَسَدِ فَسَتَحْيَوْنَ" (رو٨: ١٣). تقترح هَذه الأعمال (أيَ العيش "حَسَبَ الْجَسَدِ"، ٨: ١٢-١٣) فعلا مِنَ قبل جسد الشخص. الجسد هنا معادل للذات، "أنا" البشرية في خطيتها. بالتشابه فإن الْمَسِيحِيين لا يجب أن ينقادوا برغبات أجسادهم (٦: ١٢)، التي يمكن أن يُسيطر عليها بقوة الْخَطِيَّةِ. رغبات الجسد ورغبات الطبيعة الخاطئة مرادفتان (غلا٥: ١٦-٢١، ٢٤).

يتضح فهم بُولُسَ لـ sōma كـ "أنا"، كـ "الشخص"، كمميز عن الـ sarx (الجسد) في رو٧: ١٤-٢٥. "أَمَّا أَنَا فَجَسَدِيٌّ مَبِيعٌ تَحْتَ الْخَطِيَّةِ" (٧: ١٤). الجسد مفتوح لاحتمالين، رغبة وطاعة. عندما يصرخ بُولُسُ: " مَنْ يُنْقِذُنِي مِنْ جَسَدِ هَذَا الْمَوْتِ؟" (٧: ٢٤) يفكر في الشخصية المشتتة للوجود البشري في الجسد. إنه يرى في وجوده قوتي الْخَطِيَّةِ والروح، اللذين يمكن أن يعنيا إما الفناء أو الْحَيَاةُ. لا يشير الوجود الجسدي للشخص إلى شيء سواء صالح أم سيء. بل بالأحرى فإن الجسد هُوَ النطاق الملموس للوجود الذي تكون فيه علاقة الشخص مع الله مُدركة.

(ج) مِنَ المفهوم في هَذَا الضوء لماذا يؤكد بُولُسُ في ١كو١٥ على الجسد ضد أخصامه الكورنثوسيين. يتأثر فهمه للقيامة بالأنثروبولوجيا اليهودية. الْحَيَاةُ البشرية ممكن تصورها في جسد فقط. هكذا يُمنع أي انقسام للشخص إلى نفس وجسد على امتداد خطوط الأنثروبولوجيا اليهودية (قا؛ أيضاً ٢كو٥: *١-١٠).

يناقش بُولُسُ في هَذَا الحديث بين "جسما حيوانيا" أو أرضيا وَ "جسما روحانيا" (١كو١٥: ٤٤). يمثل الأول وجوده الأرضي والأخير حياته التالية للقيامة. تُقدم هذه الصور بمفهوم زماني مكاني، رغم أن الجسم الروحاني لا يستطيع فهمه بلغة موضوع. هدف بُولُسَ هنا هُوَ أن يعبر عن كيان الشخص الأساسي، الذي يتميز بالوجود في الجسد. سيحيي الجسد بمعنى "أنا"، الشخص، الْمَوْتِ عبر العمل الخلقي لله (١٥: ٣٨، ٤٢، ٤٤).

لا تتوطد الاستمرارية بين الجسم الأرضي والجسم السماوي في تحول. إذا كانت تلك هي القضية فقد كان بُولُسُ سيؤكد على الجانب المؤقت لمفهومه لـ "جسم روحاني" (١٥: ٤٤). ومن ثم فإن الفكر سيكون لجسم يحتوي على مادة معروفة بـ pneuma. لكن بُولُسَ غير مهتم بوصف مثل هذه المادة الروحية. اهتمامه بحقيقة أن الله يحدد هَذَا الـ soma عبر الروح كقوة الله (قا؛ ١٥: ٥٠). هكذا فإنه بعد القيامة لم يعد هَذَا الجسم خاضعا للموت. إنه لم يعد ذاتا منقسمة. مِنَ ثم فإن شخصية الفرد ليست شيئاً في تدبيره، إنها غير موجودة في ذات الفرد. إنها تبقى عطية.

(د) فوق هَذَا تحمل soma معنى خاص في بُولُسَ لا يشير مرة أخرى إلى فرد بل إلى مجموعة. إنه يتحدث عن soma الْمَسِيحِ (رو١٢: ٥؛ ١كو١٢: ٢٧؛ أف٤: ١٢؛ إلخ). يستخدم بُولُسُ صورةَ الجسد ليعبر عن الصفة الرئيسية للكنيسة الْمَسِيحِية. في ١كو١٢: ١٢-٣٠ يعتنق توضيحه الفكر اليوناني للكائن الحي، بانيا ضرورة الوظائف المختلفة للأعضاء على اتحاد الجسد. لكن الصفة الأساسية غير مبنية على الصورة اليونانية. لا يشكل الأعضاء الكل، بل بالأحرى عمل الأعضاء هُوَ الذي يؤلف طبيعتهم المشتركة في وظائفهم المناقضة.

يشكل الجسد الوحدة وبهذا المعنى يمكن وصفه كجسد الْمَسِيحِ. إنه مبني على الْمَسِيحِ نفسه. يعني وصف الْكَنِيسَةِ كجسد الْمَسِيحِ أنه يَشكل وجود الفرد كعضو لجسده. ترتبط هبة الروح بالمعمودية (١كو١٢: ١٣). الْكَنِيسَةِ لها صفة أخروية. إنها توجد مِنَ قبل وعد الله في الْمَسِيحِ

لأجل المستقبل.

يتأصل العشاء الرباني في مفهوم الجسد كجماعة (مت٢٦: ٢٦-٢٩؛ مر١٤: ٢٢: ٢٥؛ لو٢٢: ١٧-٢٠؛ قا؛ اكو١٠: ١٦-١٧؛ ١١: ٢٣-٢٦). يعطي مَوْتِ الْمَسِيحِ العشاء الرباني معناه. الْمَوْتِ هُوَ العمل الخلاصي الحاسم "الأجلك [مَ]" (١١: ٢٤) ويُعلن مِنَ قبل العشاء الرباني (١١: ٢٦). لا يقف في المركز عناصر أو مادة الخبز والخمر بل عمل الشركة كجسد الْمَسِيحِ. أن تكون مجرما في جسد الرّبّ ودمه (١١: ٢٧) فهذا يشير إلى عَمل مؤمن مقابل آخَرَ. إن إعطاء جسد الْمَسِيحِ في الْمَوْتِ هُوَ علامة جديرة بالثقة لكنيسته، التي تفهم نفسها كجسدالْمَسِيحِ.

(هـ) يقدم كو وأف صورة لجسد الْمَسِيحِ مميزة عن تلك الموجودة في الرسائل البُولُسية. في كو١: ١٥-٢٠ يتضح البعد العالمي لعمل الْمَسِيحِ الخلاصي على نحو خاص). يُقدم فداء هنا يحمل خيرا حتى في وجه القوات العالمية. الْمَسِيحِ هُوَ رأس العالم، وجسده هُوَ الْكَنِيسَةِ، الذي يُعلن فيها الطاعة لربوبيته للإدراك في العالم. هكذا فإن الْكَنِيسَةِ والعالم ليسا وجودين ثابتين عظيمين يقفان في تعارض راسخ. تدرك الْكَنِيسَةِ الاحتمالات الواقعية للعالم تحت ربوبية الْمَسِيحِ وحرية العيش في العالم.

يتضح مفهوم الْكَنِيسَةِ كجسد الْمَسِيحِ في أف حيث الْمَسِيحِ هُوَ رأس ذلك الجسد (٤: ١٥-١٦). ينمو المؤمنون فيه ويصبحون ناضجين، بانين الْكَنِيسَةِ في المحبة. أولئك المترددين والضالين (يُسمون "أطفالا" في ١٤: ٤١) تحملهم كُل رياح عقيدة. ربما كان هؤلاء الناس أفرادا مِنَ النموذج الغنوسي، الذين تفاخروا بمعرفتهم الخاصة وليس بعلاقتهم بالْمَسِيحِ. هَذَا بالإضافة إلى أن بُولُسَ يقدم هنا فهما محددا للكنيسة. إنه بتأكيد الْمَسِيحِ كالرأس يؤكد كُلٍ مِنَ الربوبية والوعد. الْكَنِيسَةِ صامدة ومعززة بقوة الْمَسِيحِ، وهو يحميها، عبر الحقيقة المعروفة مِنَ قبل أولئك الناضجين والمَحبة التي يمارسونها، مِنَ التّعْلِيمَ الكاذب والانشقاقات.

انظر أيضاً *melos*، عضو أو عامل فعال، عضو (٣٥١٧).

٥٣٩٤ (*sōmatikos*) جسمي، جسدي) ← ٥٣٩٣.

٥٣٩٥ (*sōmatikōs*، في شكل جسماني) ←٥٣٩٣.

٥٤٠٠ σωτήρ، σωτήρ (*sōtēr*)، مخلّص، منقذ، حافظ (٥٤٠٠)؛ σωήριον (*sōtērion*)، خلاص، نجاة (٥٤٠٢)؛ σωτήριος (*sōtērios*)، مخلص، يجلب الخلاص، يسلم، يحفظ (٥٤٠٣).

ث ي& ع. ق ١. يتضمن الاسم *sōtēr*، المصاغ مِنَ الفعل *sōzō* (يخلص، ← ٥٣٩٢)، في ث ي دلالات *sōzō* و*sōtēria*. إنه ينطبق بشكل حصري تقريباً على الآلهة أو البشر، (أ) الآلهة مخلصون مِنَ مخاطر الحَيَاة وأيضاً حامون وحافظون للبشر. مُنح هَذَا اللقب لآلهة متعددة، لكن على نحو خاص لزيوس. كان يُطلق تكرارا أيضاً على إيزيس وسيرابيس مخلصين. كان يُنظر إلى أسكليبيوس كمخلص المرضى.

(ب) يمكن أن يطلق على البشر أيضاً مخلصين إذا شفوا أو خلصوا أحدا مِنَ التعب والخطر. دعى أفلاطون الحاكم المثالي الذي حكم وحفظ الدولة *sdter* بمعنى حامي. يمكن لهذا التعبير أن ينطبق أيضاً على الفلاسفة. لقد تم تطبيقه على نطاق واسع على رجال الدولة والحكام، مثل فيلبس المكدوني، الذي كان يناديه سكان تيسالي كصديق، ومحسن، ومخلص.

أصبح *kyrios* ("رب") في عبادة الحاكم الهلينية جزءاً مِنَ اللقب الرسمي للملوك، وكان يُمنح لهم ألقاب شرف إلهية، اندمج *theos sōtēr* ("مخلص الإله") أيضاً بانتظام مع الألقاب الملكية الأفلاطونية والسلبوسيدية. بلغ هَذَا التطور أقوى تعبير في العبادة الإمبريالية الرومانية. انطبق التعبير "مخلص العالم المسكو" على أغسطس قيصر. رغم ذلك لم يتم دمج *sōtēr* إلى الألقاب الرسمية لحكام الرومان، ونادراً ما كان الأمبراطور يسمح لنفسه أن يطلق عليه *sōtēr* على قطع النقود. لكن في الكتابات المنقوشة كان يمكن أن يطلق على الأمبراطور *sōtēr*، محددا إياه كمحسن مرتبط بالعصر الذّهَبي للسلام، والنظام، والرخاء. رغم أن الأمبراطور كان يُسمى مخلصا بهذا المعنى العالمي فقط إلا أنه تقوى مِنَ قبل الآلهة أو العناية الإلهية.

(ج) تنطبق الصفة *sōtērios*، مخلص، محرر، مقدم الأمان لـ، الموجودة في ث ي، على كُلٍ مِنَ البشر (مثلاً؛ شخص يقدم الأمان للدولة) والآلهة.

٢. ترد *sōtēr* في سب ٣٥ للأسماء أو أسماء المفعول المرتبطة بالفعل *yāša‘*. (أ) في قض٣: ٩، ١٥ ربما تؤخذ *sōtēr* ("محرر") كمصطلح فني للقضاة الإِسْرَائِيلِيين (قا؛ ١٢: ٣). لاحظ ٢: ١٦: "وَأَقَامَ الرّبّ قُضَاةً فَخَلّصُوهُمْ *[sōzō]* مِنْ يَدِ نَاهِبِيهِمْ" (قا؛ أيضاً نح٩: ٢٧). مازال قض٢: ١٨ يؤكد أن يهوه كان المصدر النهائي للخلاص. أخذ صموئيل الرغبة لملك كرفض لـ " إِلهَكُمُ الّذِي هُوَ مُخَلِّصُكُمْ" (اصم١٠: ١٩، سب " الذي هُوَ *sōtēr* كم").

٣. فوق كُلّ هَذَا تنطبق *sōtēr* على يهوه. يباين إش٤٥ بين أسرار عمل يهوه وعجز الأوثان. مسح يهوه الملك الفارسي كورش ليحرر إِسْرَائِيلِ مِنَ الأسر في بابل (٤٥: ١). يعد يهوه بثروة الشعوب لإِسْرَائِيلِ المأسورة. يصرخ النبي: "حَقّاً أَنْتَ إِلَهٌ مُحْتَجِبٌ يَا إِلَهَ إِسْرَائِيلَ الْمُخَلِّصَ" (٤٥: ١٥). تُخلص إِسْرَائِيلِ مِنَ قبل يهوه "خَلاَصاً أَبَدِيّاً" (٤٥: ١٧). يصر يهوه متحولا إِلَى أولئك الذين يحملون الأوثان أنه "لاَ إِلَهَ آخَرَ غَيْرِي، إِلَهٌ بَارٌ وَمُخَلِّصٌ." يهوه هُوَ الإله الوحيد الذي يمكن أن يخلص في أي مكان إلى " أَقَاصِي الأَرْضِ" (٤٥: ٢١-٢٢؛ انظر أيضاً فقرات مثل تث٣٢: ١٥؛ اأخ١٦: ٣٥؛ مز٢٤: ٥؛ مي٧: ٧؛ حب٣: ١٨؛ غالباً ما تتحدث سب عن "الله مخلصي" في حين أن العبرية تتحدث عن "إله خلاصي").

لا يُدعى المسيا الآتي *sōtēr*، حتى رغم أن الملك الموعود في زك٩: ٩ يُوصف جزئيا، *sōzōn* ("مخلص") في سب. في إش٤٩: ٦ عمل عبد يهوه هُوَ تقديم "لِتَكُونَ خَلاَصِي [يهوه] إِلَى أَقْصَى الأَرْضِ."

في الأبوكريفا يقتصر اللقب *sōtēr* على الله (حك١٦: ١٧؛ سي٥١: ١؛ باء٤: ٢٢؛ امك٤: ٣٠؛ ٣مك٦: ٢٩، ٣٢؛ ٧: ١٦). يستخدمها يوسيفوس للمخلصين البشريين فقط؛ رأى فيلو الله كمخلص شعبه، معزز الجنس والعالم، ومخلص النفس في صراعها مع الأهواء. بعيداً عن مثال منعزل في الكتابات الرابانية لا يُسمى المسيا مخلصا. في المواضع الأخرى يُوصف الله والمسيا بالْكَلِمَةَ العبرية *ēl*gō*، فادي(← *lytron*، ٣٣٨٩).

ع. ج ترد *sōtēr* ٢٤ مرة في ع. ج؛ ١٦ مرة تشير إلى الْمَسِيحِ، الـ ٨ مرات الباقية تنطبق على الله. نظرا لأنها لا تستخدم أبداً للناس العاديين فإنها ترد أقل كثيراً في اغالب مِنَ *sōzō* أو*sōtēria*.

١. (أ) الملاك الذي أعلن ميلاد يَسُوعَ للرعاة أخبرهم بألا يخافوا، لأنه " أَنّهُ وُلِدَ لَكُمُ الْيَوْمَ فِي مَدِينَةِ دَاوُدَ مُخَلِّصٌ هُوَ الْمَسِيحُ الرّبّ" (لو٢: ١١). يقتبس استخدام *sōtēr* هنا الأوصاف المعطاة للقادة القوميين ولله في ع. ق واليهودية. ترد هذه الْكَلِمَةَ في لو في موضع آخَرَ فقط وهو تسبحة مريم، حيث تنطبق على الله (١: ٤٧؛ قا؛ حب٣: ١٨). يعتقد البعض أن استخدام *sōtēr* في لو ربما يعكس الاستجابة الْمَسِيحِية للعبادة الأمبراطورية (قا؛ ما سبق): يَسُوعَ هُوَ المقدم الحقيقي للسلام

(لاحظ الإشارة إلى أغسطس في ٢: ١).

(ب) في إعلان الْكَنِيسَةِ المبكرة لليهود يُقدم يَسُوعَ كمخلص إِسْرَائِيل: "هَذَا رَفَّعَهُ اللهُ بِيَمِينِهِ رَئِيساً وَمُخَلِّصاً لِيُعْطِيَ إِسْرَائِيلَ التَّوْبَةَ وَغُفْرَانَ الْخَطَايَا" (أع٥: ٣١؛ قا؛ ١٣: ٢٣). يصف هَذَا الوعظ بوضوح تمييزا بين يَسُوعَ والله، وفي نفس الوقت يلفت الانتباه إلى تفرد يَسُوعَ كالمعين إلهيا والمفوض الذي اختاره الله كأداة الخلاص. كانت هذه هي نقطة الصراع على وجه الضبط بين الْكَنِيسَةِ واليهود.

(ج) في يو يُترك للسامريين أن يختموا: "إِنَّنَا لَسْنَا بَعْدُ بِسَبَبِ كَلاَمِكِ [المرأة السامرية] نُؤْمِنُ لأَنَّنَا نَحْنُ قَدْ سَمِعْنَا وَنَعْلَمُ أَنَّ هَذَا هُوَ بِالْحَقِيقَةِ الْمَسِيحُ مُخَلِّصُ الْعَالَمِ" (يو٤: ٤٢). لفت يَسُوعَ الانتباه فيما قبل إلى عبث العبادة السامرية وأن الخلاص جاء مِنَ اليهودية (٤: ٢٢). رغم ذلك، على نحو متناقض ظاهريا، يوضح ٤: ٤٢ مظهر الخلاص العالمي. يوجد أيضاً التناقض الظاهري الأكثر الموضح مِنَ قبل يو بأن السامريين رأوا هَذَا واستجابوا له في شخص يَسُوعَ، في حين أن اليهود لم يروا.

٢. (أ) توجد *sōtēr* في رسائل بُولُسَ إلى الكنائس مرتين فقط. يذكر في٣: ٢٠ قراءه بتوقعاتهم في وسط التجارب التي "نَنْتَظِرُ مُخَلِّصاً هُوَ الرَّبُّ يَسُوعُ الْمَسِيحُ" الذي سيعود، ويغيرنا، ويأخذنا لنفسه. يوصي أف٥: ٢١-٣٣ الأزواج والزوجات بأن يتبادلوا المحبة والاحترام داخل الزواج، بناءِ على العلاقة بين الْمَسِيحِ والكنيسة: "لأَنَّ الرَّجُلَ هُوَ رَأْسُ الْمَرْأَةِ كَمَا أَنَّ الْمَسِيحَ أَيْضاً رَأْسُ الْكَنِيسَةِ، وَهُوَ مُخَلِّصُ الْجَسَدِ" (٥: ٢٣). الْمَسِيحِ هُوَ المخلص لأنه بذل نفسه حتى الْمَوْتِ لأجل كنيسته وطهرها بغسل الْمَاءِ والْكَلِمَةَ، ليقدمها لنفسه نقية ومجيدة (٥: ٢٥-٢٧).

(ب) ترد *sōtēr* في الرسائل الرعوية أكثر تكرارا عما في أي كتابات أخرى في ع. ج: ٦ مرات لله و٤ مرات للمسيح. يرتبط هَذَا اللقب لله باستخدام سب (مثل؛ مز ٢٥: ٥؛ ٢٧: ٩؛ حب٣: ١٨؛ سي٥١: ١). (i) تظهر العبارات الخاصة بالله كمخلص في الرعويات أن تقديم الله للخلاص عالمي. الإله الحقيقي والحي هُوَ "المخلص" لكل الناس (١تي٤: ١٠)، وأقام الوعظ حتى تصبح رسالة الخلاص معروفة للجميع وحتى يؤمن الجميع (تي١: ٣). ينبغي أن نسلك حَيَاةً "[تُزَيِّنُ] تَعْلِيمَ مُخَلِّصِنَا اللهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ" (٢: ١٠). يعلن بُولُسَ في الآية التالية أن نعمة الله ظهرت فوق الكل في قوتها، " الْمُخَلِّصَةُ لِجَمِيعِ النَّاسِ." يدعو بُولُسَ الله أيضاً في ١تي١: ١ "مخلصنا."

(ii) تمد الفقرات التي تتحدث عن الْمَسِيحِ كمخلصنا بصورة معتنقة كلية لعمل الله لخلاصنا. أظهر الله للعالم قصده لخلاص الجنس البشري، المخطط " قَبْلَ الأَزْمِنَةِ الأَزَلِيَّةِ" لكن " أُظْهِرَتِ الآنَ بِظُهُورِ مُخَلِّصِنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ"، الذي أبطل الْمَوْتِ وأنار الْحَيَاةَ والخلود (٢تي١: ١٠). ظهر إحسان ولطف الله في هَذَا المخلص (تي٣: ٤)، صفتان نالا مدحا في الحكام الهيلينيين لكن هنا منقولتين لله.

مِنَ خلال قصد الله المجاني، المحدد قبل الأزمنة الأزلية، وعبر نعمته الظاهرة في الْمَسِيحِ، فإن الْمُؤْمِنِينَ خالصين بالفعل. خلصنا الله بمقتضى رحمته عبرَ تطهيره وتجديده، ليس عبر أعمالنا. جاء سكب الروح القدس غنيا "بِيَسُوعَ الْمَسِيحِ مُخَلِّصِنَا" (تي٣: ٥-٦). مثل أولئك المبررون بالنعمة كذلك ينتظر الْمُؤمنون إتمام رجائهم (٣: ٧)، الذي سيقبلونه عبر "ظُهُورَ مَجْدِ اللهِ الْعَظِيمِ وَمُخَلِّصِنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (٢: ١٣). تبدو هذه الترجمة، رغم رفض كُلِّ الباحثين لها، الأكثر توافقا مع نماذج استخدام المقال اليوناني، رغم أن بُولُسَ يميز في مواضع أخرى بين الله والْمَسِيحِ. لاحظ على نحو خاص أن *epiphaneia*، ظهور (← ٢٢١١)، لا تستخدم في مواضع أخرى في ع. ج لله، ليَسُوعَ فقط.

لا يمكن أن يكون التعبير "يَسُوعَ الميس مخلصنا" مشتقا مباشرة مِنَ الـ ع. ق، لأن المسيا في ع. ق لا يُسمي المخلص أبدا. ولا سمى يَسُوعَ نفسه أبداً *sōtēr*. يوجد لقب يَسُوعَ كـ *sōtēr* بوجه أساسي في البيئة الهلينية، ربما جزئيا في الإجابة على العبادة الإمبريالية. رغم ذلك لا يوضح هَذَا أي شيء لأن الإشارات إلى يَسُوعَ كالشخص الذي يخلص شعبه مِنَ خطاياهم (مت١: ٢١) ترد في كتابات مرتبطة بالكنيسة الْمَسِيحِية اليهودية، وإنها لمجرد قفزة قصيرة مِنَ هناك لتدعو يَسُوعَ بالحقيقة "المخلص." كان لقب المخلص لمساعدة اليونانيين على فهم ما تضمنه لقب المسيا لليهود.

٣. يستخدم بطرس *sōtēr* في ٢بطر رابطا إياه بلقب *kyrios* (الرَّبّ؛ ← ٣٢٦١). تُوجه هذه الرسالة "إِلَى الَّذِينَ نَالُوا مَعَنَا إِيمَاناً ثَمِيناً مُسَاوِياً لَنَا، بِبِرِّ إِلَهِنَا وَالْمُخَلِّصِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (١: ١). يستمر الرسول ليوصي قراءه بأن يرسخوا دعوتهم واختيارهم، حتى " يُقَدَّمُ لَكُمْ بِسِعَةٍ دُخُولٌ إِلَى مَلَكُوتِ رَبِّنَا وَمُخَلِّصِنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ الأَبَدِيِّ" (١: ١١). يحذر فيما بعد في الرسالة الْمُؤْمِنِينَ ضد أن يُستعبدوا للأهواء بعد "بَعْدَمَا هَرَبُوا مِنْ نَجَاسَاتِ الْعَالَمِ، بِمَعْرِفَةِ الرَّبِّ وَالْمُخَلِّصِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (٢: ٢٠). يسعى أيضاً لتحفيزهم على التفكير الحكيم " لِتَذْكُرُوا ....وَوَصِيَّتَنَا نَحْنُ الرُّسُلَ، وَصِيَّةَ الرَّبِّ وَالْمُخَلِّصِ" (٢: ٣).

تختم رسالة ٢بط بوصية تأخذ مرة أخرى موضوع المعرفة (قا؛ ١: ٢-٣، ٥-٦، ٨): "وَلَكِنِ انْمُوا فِي النِّعْمَةِ وَفِي مَعْرِفَةِ رَبِّنَا وَمُخَلِّصِنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ. لَهُ الْمَجْدُ الآنَ وَإِلَى يَوْمِ الدَّهْرِ. آمِينَ" (٣: ١٨؛ قا؛ خاتمة مشابهة في يه٢٥).

٤. تستخدم *sōtērios* كصفة في ١تي٢: ١١ فقط: "لأَنَّهُ قَدْ ظَهَرَتْ نِعْمَةُ اللهِ الْمُخَلِّصَةُ لِجَمِيعِ النَّاسِ." تستخدم في مواضع أخرى في الوسط (*sōtērion*) كاسم، مرادفة لـ *sōtēria* (خلاص؛ ← *sōzō*، ٥٣٩٢) في لو٢: ٣٠؛ ٣: ٦؛ أع٢٨: ٢٨؛ أف٦: ١٧.

انظر أيضاً *lyō*، يحلّ، يُحرر، يُطلق، يفكّ، يلغي، يُبطل (٣٣٩٥)؛ *lytron*، كلفة إطلاق السراح، فدية، كلفة الفدية (٣٣٨٩)؛ *rhyomai*، ينقذ، منقذ، ينجّي (٤٨٦١)؛ *sōzō*، يخلّص، يخلص، مخلِّص (٥٣٩٢).

٥٤٠١ (*sōtēria*، خلاص، نجاة، حفظ) ←٥٣٩٢.

٥٤٠٢ (*sōtērion*، خلاص، نجاة) ←٥٤٠٠.

٥٤٠٣ (*sōtērios*، مخلص، يجلب الخلاص، يحفظ) ←٥٤٠٠.

٥٤٠٤ (*sōphroneō*، يتعقل، عاقل، تعقل) ←٥٤٠٨.

٥٤٠٦ (*sōphronismos*، إنضباط ذاتي) ←٥٤٠٨.

٥٤٠٧ (*sōphronōs*، بالتعقل، بضبط النفس) ←٥٤٠٨.

٥٤٠٨ σωφροσύνη، σωφροσύνη، (*sōphrosynē*)، تعقل، ضبط النفس، صحو (٥٤٠٨)؛ σωφρονέω، (*sōphroneō*)، يتعقل، يكون متعقلاً، عاقل، تعقل (٥٤٠٤)؛ σωφρονισμός، (*sōphronismos*)، إنضباط ذاتي (٥٤٠٦)؛ σωφρόνως، (*sōphronōs*)، بالتعقل، بضبط النفس، بجدية (٥٤٠٧)؛ σώφρων، (*sōphrōn*)، متعقل، عاقل، مسيطر على الذات (٥٤٠٩).

ث ي & ع. ق ١. رغم أنه يمكن إيجاد فئة كلمة *sōphrosynē* مبكرا في ث ي إلا أنها أصبحت تحتل أهمية خاصة في الدوائر الفلسفية. تم دمج هذه الْكَلِمَةَ في أفلاطون إلى عقيدة الأربع فضائل الأساسية: الحكمة (*sophia*)، والشجاعة (*andreia*)، والتعقل (*sōphrosynē*)، والعدل (*dikaiosynē*). في علاقة الثلاث طبقات للدولة ببعضها البعض لاَ بُدّ أن تمارس الطبقات الأقل بوجه خاص ضبط النفس. يرد التعقل (*sōphrosynē*) بين الرواقيين وفي الفلسفة الشعبية أيضاً في ميزان الفضائل الأساسية وامتد إلى سلسلة مِنَ الفضائل الثانوية

(مثل؛ التهذيب، الطاعة، الاحتشام، اللياقة، التواضع، الاعتدال، ضبط النفس). ربط بعض الفلاسفة *sōphrosynē* على نحو خاص بضبط الغرائز الجنسية والعفة.

٢. لا يوجد مساو في العبرية لـ *sophrosyne*. يوجد الاسم بشكل رئيسي في ٤مك. في حك٨: ٧ *sophrosyne* هُوَ إحدى الفضائل الأساسية (نفس الأربع فضائل الموجودين في أفلاطون)، التي يمارسها أولئك الذين يحبون البر والحكمة. وفقا لفيلو ينبغي على الشخص أن يقمع رغباته عن طريق التعقل.

ع. ج توجد *sōphrosynē*، تعقل، ضبط النفس، في أع٢٦: ٢٥ و١تي٢: ٩، ١٥ فقط؛ ترد *sōphronismos*، تهذيب الذات، في ٢تي١: ٧ فقط. ترد *sōphronōs*، *sōphroneō*، وَ *sōphrōn* في مر٥: ١٥؛ لو٨: ٣٥؛ رو١٢: ٣؛ ٢كو٥: ١٣؛ ١بط٤: ٧؛ والرسائل الرعوية (١تي٣: ٢؛ تي١: ٨؛ ٢: ٢، ٥، ٦، ١٢). لا يحتوي ع. ج على مخطط رسمي للفضائل الأساسية الأربع، رغم أن الأقسام paraenetic تستخدم لغة وصيغ البيئة الهلينية. الرسائل الرعوية على وجه الخصوصتقف ضمن التقليد الهليني وهكذا تعتنق اللوم للاتصاف بالتعقل بالمعنى العام للأشكال الأخلاقية على نحو متطابق (١تي٣: ٢؛ تي١: ٨؛ ٢: ٢). تحمل *sōphrōn* في تي٢: ٥، حيث تُخاطب النساء مباشرة، معنى عفيف ونقي (قا؛ ١تي٢: ٩). يُستشهد بالاتصاف بالتعقل هنا كفضيلة مسيحية.

ينبغي أن يندرج التمحص والتعقل في الإيمَان (رو١٢: ٣). يلجأ بُولُس هكذا لإتجاه يعي كُلّ مِنَ حدوده والناسَ الآخرين في بشريتهم، وذلك يحدد عمله تجاه الآخرين على نحو ملائم. التعقل عنصر هام للمحبة التي تحافظ على التواتر بين التعهّد والمسافة الانعكاسية.

انظر أيضاً *enkrateia*، ضبط النفس، تعفف (١٦٠٢).

٥٤٠٩ (*sōphrōn*)، متعقل، مسيطر على الذات) ←٥٤٠٨.

T *tau*

٥٤١٥ ταλαιπωρέω ،ταλαιπωρέω (*talaipōreō*)، خبرة ضيق، يتحمل أعمال شاقة (٥٤١٥)؛ ταλαιπωρία، (*talaipōria*)، شقاوة، مشقة، معاناة (٥٤١٦)؛ ταλαίπωρος، (*talaipōros*)، شقي، حزين (٥٤١٧).

ث ي & ع. ق ١. استخدم الكُتّاب التقليديون *talaipōreō* لأولئك الذين تحملوا العمل الشاق أو عانوا مِنَ كرب، ربما إلى حد الإرهاق الجسدي أو الوجداني. تغيرت *talaipōria* مِنَ مفهوم التدريب المنتظم أو الاستخدام العادي إلى الخاص بالعمل الشاق، الشدة، أو المعاناة، يتضمن الأخير ألماً ناتجاً عن أمراض جسمية، تصف *talaipōros* الناس والظروف المرهقة والبائسة.

٢. في سب *talaipōreō* تُوجد بشكل رئيسي في الأدب النبوي (مثل؛ إش٣٣: ١؛ إر ٤: ١٣؛ ٢٠؛ ١٠: ٢٠). عادة في معناها الجسمي العادى بمعني يخرب، يزعج، يتعامل بعنف مع *talaipōria* شائعة في سب (مثل؛ أي ٥: ١؛ هو٩: ٦؛ مي٢: ٤) وتصف محناً وصعوبات (حرفياً أو مجازيا) ذات طبيعة خطيرة. ترد *talaipōros* في الأغلب في الأبوكريفا لتصف أضطهادات فترة المكابيين (مثل؛ ٢مك٤: ٤٧).

ع. ج ترد *talaipōreō* في ع. ج فقط في يع٤: ٩، دعوة إلى الندم والاتضاع تحث القراء عَلَى أن "ينُوحُوا". ترد *talaipōria* مرتين فقط في ع. ج في رو٣: ١٦، حيث إش ٥٩: ٧ مُقتبس، وفي يع٥: ١ حيث تعني "مأساة". أيضاً ترد *talaipōros* مرتين (رو٧: ٢٤؛ رؤ١٧:٣)، كلاهما يصف حالة التعس البائس للبشرية.

انظر أيضاً *basanos*، عَذَابٌ، وجع (٩٩٢)؛ *mastigoō*، يضرب بالسوط، يجلد، سوط، يُعاقب (٣٤٦٣)؛ *ōdinō*، يتمخض[كما في الولادة]، يتوجع (٦٠٤٨).

٥٤١٦ (*talaipōria*، شقاوة، مشقة، معاناة) ← ٥٤١٥.

٥٤١٧ (*talaipōros*، شقي، حزين) ←٥٤٧٥.

٥٤٢٤ ταπεινός ،ταπεινός (*tapeinos*)، متواضع، متضع، ذليل (٥٤٢٤)؛ ταπεινόω (*tapeinoō*)، يضع، يتضع، ينخفض، يذل (٥٤٢٧)؛ ταπείνωσις (*tapeinōsis*)، اتضاع، إذلال (٥٤٢٨)؛ ταπεινόφρων (*tapeinophrōn*)، مهتم بتواضع (٥٤٢٦)؛ ταπεινοφροσύνη (*tapeinophrosynē*)، تواضع، عقل ضعيف (٥٤٢٥).

ث ي & ع. ق ١. (أ) *tapeinos* أستخدمت أصلاً بمعنى الانخفاض، برغم أن الاستخدامات المجازية تطورت خلال فترة قصيرة **(i)** منخفض إجتماعيا، فقير، بلاقوة، غير هام؛ **(ii)** مكتئب، مخفوض؛ **(iii)** في التَعْلِيمَ الأخلاقي، يجب أن يتجنب الشخص الحدين الأقصيين للتكبروالفخر (*hybris*)، والسلوك التذللي والرقي. **(iv)** أحياناً تستخدم الكَلِمَةَ مع التضمُن الإيجابي في سياقات دينية، وفردية، وأجتماعية، وأخلاقية؛ وهنا تعني متواضع، مطيع، مطابقاً سلوكه القوانين البارة للآلِهَة.

(ب) يُمثّل الفعل *tapeinoō* الظِلال المتنوعة لمعني الصفة: ليسوي، يُذل (أجتماعياً، سياسياً، اقتصادياً). يصغر، يُحبط، يكون مطيعاً، إلخ.

الصغية المنعكسة مع *heauton* وحالة المتوسط، تأتي بمعني متواضع أو يحط ذات، تستخدم بطريقة عادية في معنى إنتقاصي. إلا أنه في بعض المناسبات يمكن أن تعني إذلال ذاته أمام الآلِهَة بتغطية رأسه أثناء تقديم الذبيحة والصلاة.

(ج) تفترض *tapeinōsis* عملية اتضاع أو إذلال. *tapeinophrōn* وَ *tapeinophrosynē* تحملان تضمين إنخفاضي؛ مثل؛ يفكر عَلَى نحو ردئ؛ مريض؛ يكون ضعيف أو جبان أو ناقم؛ أن يكون لديه عقلا متذللاً.

٢. في العالم اليوناني، في نظره كُلّ شيء مُفسّر بلغة القيم والخبرات البشرية، وكان يُنظر إلى الانخفاض كشيئ مُخجل يجب تجنبه والتغلب عليه بالعمل والفكر. لكن في ع. ق وع. ج، بوجهة نظره اللاهوتية المركز للبشر، تحمل الكلمات دفعاً إيجابيا، نظراً لأنها تصف تلك الأحداث التي تقود الشخص إلى علاقة صحيحة مع الله ورفقاً للشخص مِنَ بني البشر.

٣. *tapeinos* ومتشابهاتها ترد ٢٧٠مرة تقريباً في سب. إنها تستخدم المدى الكامل لمعنى فئة هذه الكَلِمَةَ وتضيف مغايرات خاصة بها؛ ومثل؛ لإذلال المرأة في المعنى الجنسي (تث٢١: ١٤؛ ٢صم١٣: ١٢؛ حز ٢٢: ١٠-١١)، وللإغتصاب (مثل تك٣٤: ٢)، وللصوم (مثل لا ١٦: ٢٩؛ إش٥٨: ٣). لكن فوق الكل ترد الكلمات في تعبيرات الإيمان بما فعلَهُ يهوه، في أنه يحط المتفاخر والمتكبر وينقذ الذليل هَذَا الإعتراف يُعبر عنه بطرق عديدة. (أ) يُظهره الأنبياء في تحذيرات الدينونة (مثل إش ٢: ٩، ١١، ١٧؛ ٥: ١٥؛ ١٠: ٣٣-٣٤؛ ١٤: ٣٢؛ صف ٢: ٣) وفي الوعود (أش ٤٩: ١٣؛ صف٣: ١٢)

(ب) تراه الكتب التاريخية في الأحداث. يظهر هَذَا في أتجاهاتهم اللاهوتية وفي أختيارهم المطابق للغة (مثل؛ في صلاة وترنيمة حنة، ١صم ١: ١١، ١٦؛ ٢: ٧؛ في الوعد المُعطي لِدَاوُدَ، ١أخ ١٧: ١٠).

(ح) مز و مرا يكررانه في الصلوات (مثل؛ مز ١٠: ١٧- ١٨؛ ٢٥: ١٨؛ ٣١: ٧). هناك توازي مُتكرر مع المساكين. تُظهر العلاقة بين مز٨٢ :٣ وَ ٥-٧ أن الآلِهَة عاجزة عن تحقيق العدالة للمتواضعين، لذا فالله بنفسه يجب أن يقرر.

(د) يتحدث سفر الأمثال عن الاتضاع كثمر الخبرة وكاساس للحَيَاةُ (مثل؛ أم ٣: ٣٤؛ ١١: ١-٢؛ ١٥: ٣٣= سب ١٦: ١؛ ١٦: ٩؛ ١٨: ١٢).

٤. أطلق أعضاء طائفة قمران عَلَى أنفسهم المساكين، وفي نج يذكر الاتضاع الفاضل جنباً إلى جنب مع المَحَبَّةِ الشفوقة، والحق، والتفكير الصائب، والإخلاص، والوحدة، وطول الأناة كالفضيلة العظيمة للجماعة (نج ٢: ٢٤؛ ٤: ٣؛ ٥: ٣، ٢٥). يقف هَذَا الأتجاه مع كراهية أبناء الظلمة الحاكمين (٩: ٢٢؛ ١١: ١-٢). الأتضاع هُوَ الموقف الصَحِيحَ أمام الله بخضوع البشر لتأديبه (١قم١٧: ٢٢).

٥. بالنسبة للرابيين، الأتضاع كان أيضاً لَهُ مكانة عالية في ميزان الفضائل التي يجب أن يتحلى بها الناس. فالرُوحَ المتواضع يكون السمة المميزة لليهودى. يُشير تَعْلِيمَ يَسُوعَ إلى تعارض شاسع بين هذه الممارسة الفريسية المثالية والواقعية (مت٢٣: ١-٧؛ لو١٨: ٩-١٤).

لقد كانوا متواضعين في عين أنفسهم لكنهم يُعتبرون جاهلون بالناموس عَلَى أنه نتيجة إما خطية أو كراهية الله.

ع. ج ١. ترد كلمات هذه الفئة ٣٤مرة في ع. ج. في متى ولوقا هذه الكلمات مترابطة بشكل وثيق مع إعْلاَن الكسر الأخروى للقاعدة الملوكية لله. هَذَا هُوَ العنصر الجديد في الأستخدام المتكرر لنصوص ع. ق يقدم لوقا الموضوع في الأصحاحات الأفتتاحية لإنجيلهُ. تُسبّح أم يَسُوعَ عظمة الله في عبارات ع. ق :"لأَنَّهُ نَظَرَ إِلَى اتِّضَاعِ أَمَتِهِ" (لو١: ٤٨؛ قا؛ مع ١صم١: ١١؛ مز١١٣: ٥-٩)، "أَنْزَلَ... وَرَفَعَ الْمُتَّضِعِينَ" (لو١: ٥٢؛ قا؛ ١صم ٢: ٧؛ أي٥: ١١؛ مز ٧٥: ٧). يُقدم عمل يوحنا المعمدان إذاً كإعداد لمجئ الله، في توافق مع نبوة إش٤٠: ٣-٥: "كُلُّ وَادٍ يَمْتَلِئُ وَكُلُّ جَبَل وَأَكَمَةٍ يَنْخَفِضُ وَتَصِيرُ الْمُعْوَجَّاتُ مُسْتَقِيمَةً وَالشِّعَابُ طُرُقًا سَهْلَةً" (لو٣: ٥).

يَسُوعَ نفسه سلك طريق الأتضاع (مت١١: ٢٩). ومن ثم أستطاع أن يحذر ضد الرغبة في المكانة العالية (لو١٤: ١١؛ قا؛ مت ١٨: ٤؛ ١بط ٥:٥) ويعد بأن أولئك الذين يضعون أنفسهم سيرفعهم الله (مت٢٣: ١٢؛ لو١٨: ١٤). في نفس الأيتين يحذر مِنَ التفاخر في الدينونة الأخيرة .

٢. يوجد أساس هَذَا الوعد والتحذير في طريق يَسُوعَ للحَيَاةُ كما هُوَ مُعبر في دعوته في مت ١١: ٢٨-٣٠ أنه "وديع [praus] ومتواضع [tapeinos] القلب". تقف الفكرتان في تواز وتوضحان أن يَسُوعَ كانَ خاضعاً أمام الله، ومعتمداً عليه، ومكرساً لَهُ، وفي نفس الوقت متواضعاً أمام البشر، الذين جاء خادما ومعيناً لَهُم (مت٢٠: ٢٨؛ مر١٠: ٤٥؛ لو٢٢: ٢٧). هَذَا هُوَ السبب في أنه أستطاع أن يدعوا أولئك المتعبين والثقيلي الأحمال إليه ويقدم لَهُم الراحة حين يتبعونه.

مت ١٨: ١-٥ يقدّم دعوة يَسُوعَ للتلمذة، بتَغْلِيمه عن الاتضاع، يجب أن لا يُشوش بالبلوغ الأخلاقي. إن المطالبة بوضع النفس مثل الطفل الذى وضع بين التلاميذ لا يعنى أنه يجب عَلَى الشخص أن يجعل نفسه أقل مما هُوَ حقاً فالأتضاع هُوَ أن نعرف مدى تدنينا أمام الله. مثل هَذَا الأتضاع والأنخفاض يجلبان الفرح والسعادة، لأنهما يسمحان للشخص أن يشارك في القاعدة الملكية للسماء.

٣.(أ) المكانة المركزية لدعوة المُخلّص في متى، تتوافق مع تلك الخاصية بترتيلة للمسيح في في ٢: ٦-١١. في وصف بُولُسَ لعمل يَسُوعَ بإخلاء ذاته (← kenos، ٣٠٣١) ولإعلانه لله، يأتي التركيز عَلَى تحقيق كُلّ الخطوط الرئيسية لإعْلاَن ع. ق بهيمنة الله السائدة عَلَى التاريخ. الله هنا يثبت عَلَى كلمته وفي ذات الوقت فإن الأتضاع الذتي ليَسُوعَ المَسِيحَ يفتتح الحَيَاةُ الجديد تحت حكمه (قا ٢: ١٠-١١). إنّ معنى الأتضاع الذاتي مُعرّف عَلَى نحو مزدوج في يَسُوعَ المَسِيحَ. مِنَ ناحية صار يَسُوعَ مُطيعاً حتى المَوْتِ، حتى أقصى عار للصليب، ومن ناحية أخرى لم يكن لَهُ تأييد أخر إلا الوعد الذى لا يمكن تصديقه لأمانه الله (قا؛ مز٢٢؛ ٢٥: ١٨؛ ٣١: ١٧؛ ١١٩: ٥٠؛ ٩٢؛ ١٥٠؛ خاصة إش ٥٣: ٧-١٢).

(ب) أع ٨: ٣٥ يُفسر إش ٥٣: ٧-٨؛ مُشيراً إلى الأتضاع (قا؛ tapeinōsis في أع ٨: ٣٣). وإعلاء يَسُوعَ المَسِيحَ.

(ج) فهم بُولُسَ خدمته الرسولية عَلَى أنها إتباع للرّبّ، الذى أعطاه قوة عبر مجده الخاص الذى نالَهُ مِنَ خلال الأتضاع الذاتي ومن هنا عرف بُولُسَ معنى أن "أَعْرِفُ أَنْ أَتَّضِعَ وَأَعْرِفُ أَيْضاً أَنْ أَسْتَفْضِلَ" (tapeinoō) وبقول آخَرَ: "أن أشبع وأجوع، أن أكون في اليسر والعُسر[ت.ي] (في٤: ١٢ - ١٣؛ قا؛ ٢كو١١: ٢٣-٢٩؛ ١٢: ٧-١٠). هذه التجربة قد تتضمن أيضاً العمل الجَسَدِي الذى- دسيسه أعداؤه- كان كفارة لبعض الخطايا المحجوبة، لكن التى دافع عنها بُولُسَ عَلَى أساس أنها مكنته مِنَ أن يعلن الأنجيل مجاناً (١١: ٧).

ينقل لوقا بأمانة فهم بُولُسَ لخدمته الرسولية في عبارة" أَخْدِمُ الرَّبَّ بِكُلِّ تَوَاضُعٍ وَدُمُوعٍ كَثِيرَةٍ" (أع٢٠: ١٩). أدرك بُولُسَ عمل الله في كُل مِنَ إتضاعه عبّر ضعفاته (٢كو١٢: ٢١)، التى كانت متجلية في النزاع المستمر واللاأخلاقي للكورنثيين (١٢: ٢٠-٢١)، وفي طمأنة أولئك الذين أذلّوا بالنزاع والمخاوف الداخلية (٧: ٥-٦؛ قا؛ إش٤٩: ١٣). في وسط صعوبات الخدمة كان بُولُسَ مسنوداً برجاء أن الرّبّ الآتى سيغير "سَيُغَيِّرُ شَكْلَ جَسَدِ تَوَاضُعِنَا" (حرفياً" مِنَ الإذلال"، في ٣: ٢١) ويجعلهُ مثل جسد المجيد.

(د) في ثلاث فقرات في رسائل بُولُسَ تستخدم كلمات مِنَ هذه الفئة في معناها الإنتقاصى الأصلي- في كُل حالة سياق جدلي عَلَى نحو ساخر. في ٢كو١٠: ١ يقتبس بُولُسَ تهكم مُعارضيه بأنه كان "ذَلِيل" جداً (tapeinos) عندما كان معهم لكنه متجاسراً عندما يكون بعيداً. في كو٢: ١٨، ٢٣. يحذر مِنَ المُعارضين الذين يستمتعون بـ " التَّخَشُّعِ" (tapeinophrosynē) وَعِبَادَةِ الْمَلاَئِكَةِ، والزُهد.

(هـ) نصيحة بُولُسَ للأتضاع متأصلة أيضاً في الحقيقة الفعّالة للمسيح. رو١٢: ١٦ يحذر مِنَ الغطرسة ويوصّي بأما "مُنْقَادِينَ إِلَى الْمُتَّضِعِينَ" أو "كونوا راغبين بالقيام بعمل الخادم". وبنفس الطريقة يأمر في كُل مِنَ أف٤: ٢ وَ كو٣: ١٢ بالأتضاع (كلا الفقرتان تستخدمان tapeinophrosynē بالتوازي مع prautēs؛ ← praus، ٤٥٥٨)، الذى يوحد الكَنِيسَةِ ويربطها معاً .

٤. النصائح في يع و ١بط لاتضيف أى شئ جديداً إلى ع. ق ودعوات بُولُسَ إلى الأتضاع. يتحدث يع ١: ٩-١٠ عن الأنخفاض إجتماعياً، الفقراء، الذين يمكن أن يفتخروا بأرتفاعهم، بينما الأغنياء، عَلَى نحو متناقض، يجب أن يفتخروا بمكانتهم المنخفِضَة (tapeinōsis) أى بكونهم معرضين للموت كُل مِنَ يع ٤: ٦ و ١بط ٥:٥ يقتبسان أم ٣: ٣٤، الذى يعد بفضل الله للمتواضعين وكلاهما يرسمان الخاتمة: "اِتَّضِعُوا قُدَّامَ الرَّبِّ فَيَرْفَعَكُمْ" (يع ٤: ١٠؛ قا؛ ١بط ٥:٦). في ١بط ٥:٥. يرى الشخص أيضاً أستعارة أرتداء الملابس "وَكُونُوا جَمِيعاً خَاضِعِينَ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ، وَتَسَرْبَلُوا بِالتَّوَاضُعِ [tapeinophrosynē]" (قا؛ يو١٣: ٤).

٥. تغير مفهوم " الإتضاع" تدريجاً في الْكَنِيسَةِ مِنَ توقع أخروى وطريقة حَيَاةُ إلى مصطلح يصف ميلاً إلى الكفارة والصوم.

انظر أيضاً praus، لطيف، متواضع، وديع (٤٥٥٨).

٥٤٢٥ (tapeinophrosynē، تواضع، عقل ضعيف) ← ٥٤٢٤

٥٤٢٦ (tapeinophrōn، مهتم بتواضع) ← ٥٤٢٤.

٥٤٢٧ (tapeinoō، يضع، يتضع، ينخفض، يذل) ← ٥٤٢٤.

٥٤٢٨ (tapeinōsis، اتضاع، إذلال) ←٥٤٢٤.

٥٤٢٩ ταράσσω، ταράσσω، (tarassō)، يحرك، يثير، يزعج، يضطرب، يثير فوضى (٥٤٢٩)؛ τάραχος (tarachos)، تحريك، اضطراب، تشويش، شغب (٥٤٣١).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي tarassō تعنى أن تهز شيئاً ماخارج القصور الذاتي وتلقيه إلى أرباك، وبقول آخَرَ: يزعج ، يضايق، يربك، يُهيّج (مِنَ إثارة البحر أو حركة الهُواء الى الاضطراب العاطفى العنيف)؛ ومن هنا يمكن أن تعنى يربك، وأيضاً يهز. هناك أستخدام متوافق في المبني للمجهول: يُزعج، يضْطرب، يرُبك، وأيضاً يصبح مزعجاً. tarachos تتضمن إهاجة، إرباك، أضطراب.

٢. تستخدم سب tarassō إجمالاً بنفس الطريقة كما في ث ي، لتصف مرادفات عبرية متنوعة (قا؛ حز٣٢: ٢، ١٣؛ يكدّر الماء،

مز٤٦: ٦، تعج الأمم؛ أش ٨: ١٢، يُقلق، يزعج).

ع. ج ترد *tarassō*؛ ١٧مرة و*tarachos* مرتين. المعنى وَاحِدٌ في الأساس كما في ث ي (أ) *tarassō* تستخدم لتحرك الْمَاءِ في بركة بَيْتُ حِسْدَا (يو٥: ٧). ربما كان هَذَا الْمَاءِ يُضطرب مِنَ آن لآخر بنبع متقطع، لكن الإعتقاد الشعبي أفترض أنه في تلك الأوقات يهب ملاك الْمَاءِ ملكات شفائية. لقد كان عمق الْبِرْكَةِ أكثر مِنَ ٥٠ قدماً، بلا نهاية ضحلة، لذلك كان لاَ بُدَّ مِنَ حمل الشخص الْمُعاق ومسكه طوال الوقت.

(ب) تُستخدم *tarassō* أيضاً في المعنى المجازى لتعبر عن تحرك إشارة أو إثارة الحماس الرُوحَى أو العاطفى، مثلٍ؛ كما عندما حرك الْيَهُود مشاعر الجموع في أع ١٧: ٨، ١٣، أو عندما أثار معلمون كذبة تشويشاً في الكنائس (١٥: ٢٤؛ غل ١: ٧؛ ٥: ١٠؛ قا؛ أع ١٢: ١٨؛ *tarachos*). أسم المفعول *hoi tarassontes* في غل١: ٧ عَلَى الأرجح يعني أنه كنتيجة لآخر- إنجيل زائف- أصبحت كنائس غل مشوشة في فهمها و هكذا أيضاً في أعمالُهما - ارتباك قد يكون مصيري، نظراً لأنه يدمر النظام الحى للكنيسة. يُشير المفرد في ٥: ١٠ إلى نفس المعملية الكندية كوحدة. هؤلاء الناس سيجب عليهم أن يجيبوا أمام كرسي دينونة الله بسبب الإرباك الّذِي أثاروه.

(ج) يمكن المبني للمجهول أحياناً أن يحمل معنى سلبي، متضمناً إزعاجاً عاطفياً : يصبح مرعوباً، يخاف أو يُرهب. ترد هذه الصيغة للفعل ٥ مرات في الأناجيل الازائية (مت٢: ٣؛ ١٤: ٢٦؛ مر٦: ٥٠؛ لو١: ١٢؛ ٢٤: ٣٨). في كُلّ حالة الإشارة إلى صدمة عاطفية جُلبت ليس مِنَ قبل أي عمل إِنْسَاني، لكن بعمل الله - بما فى ذلك مت٢: ٣، حيث يهتز هيرودس وأورشليم عند إِعْلاَنِ ميلاد المسيا.

(د) فكر مختلف مُحتوى علي التعبير في يو١٤: ١، ٢٧:"لاَ تَضْطَرِبْ قُلُوبُكُمْ" في هذه الصيغة (قا؛ مز ٥٥: ٥؛ ١٤٣: ٤)، يرمز القلب إلى الذات. نظراً لأن التلاميذ سيتم تركهم وحدهم في عالم يوجد به صراع بين قوى هَذَا العالم ووحي الله فإنهم سيجتازون صدمة داخلية وقلق رغم ذلك سيتم التغلب عَلَى هَذَا القلق بالإيمَان بالله، الذى يتطابق مع الإيمَان بِيَسُوعَ، نظراً لأن هَذَا الإيمَان يدرك وطَنا (١٤: ١). حيث تم الغَلَبة عَلَى الْمَوْتِ. يحتاج المؤمنون ألاّ يظلوا في حالة خوف وقلق، نظراً لأنه لديهم الوعد بالسلام الأخروى (١٤: ٢٧؛ قا؛ ٣: ١٤).

(هـ) يَسُوعَ أيضاً يُضطرب في أوقات. في يو١١: ٣٣ *tarassō* مع *embrimaomai* (يُحرك بعمق)، تشير إلى موجة الغضب التي أنتابته عندما وُجه بنقص جسيم في الإيمَان والرجاء، برغم أن الْحَيَاةَ نفسها كانت حاضرة في شحصه في قَبر لَعازر. في ١٢: ٢٧ لاتشير كلمات يَسُوعَ "الآنَ نَفْسِي قَدِ اضْطَرَبَتْ" ببساطة إلى الخبرة العاطفية. فالخوف والقلق الذين أختبرهما يظهران أنه وضع نفسه إلى أقصى درجة لكي يلقي عَلَى نفسه حالتنا البشرية الضالة وفي ذات هذه الحالة ليمجد الآب.

٢. *tarachos* تدل عَلَى التحرك الّذِي يسببه الْمَسِيحَيون في كلا الموقعين التي وردت فيها (أع ١٢: ١٨؛ ١٩: ٢٣).

٥٤٣١ (*tarachos*، اضطراب، تشويش، شغب) ← ٥٤٢٩.

٥٤٣٤ ταρταρόω، ταρταρόω (*tartaroō*)، يطرح في جهنم (٥٤٣٤).

ث ى & ع. ق *tartaroō* يرسل أو يقذف إلى تارتاروس Tartarus، فعل يعتمد عَلَى الأساطير اليونانية. لقد كانت تارتاروس هاوية مظلمة، وهي عُمق يقع تحت هادس، حيث يُعاقب ويُعذب الآلِهَة والبشر العُصاة. لقد أحيطت بحائط نحاسي وطوقت بظلام منيع. وعلى نحو خاص، سُجن هناك سيكلوبيس وتيتانوس مِنَ قبل أورانوس، وَ كرونوس، وزيوس (← *ouranos*، ٤٠٤). تبنّى الكُتّاب الرؤيين الْيَهُود في فترة مابين العهدين هذه اللغة كمصطلح آخَرَ. (بالإضافة إلى *geenna*). للمكان الّذِي يُعاقب فيه الأشرار (مثل ١أخن٢٠: ٢، النسخة اليونانية). برغم أن الفعل لا يرد في سب إلا أن الاسم *tartaros* يرد فيها (مثل أي ٤١: ٣١= سب ٤١: ٢٣، حيث يُشير إلى أعماق البحر الّذِي يمرح فيه لوياثان؛ أم٣٠: ١٦= سب ٢٤: ٥١، حيث تُترجم *šᵉʾôl* أحد مظاهر الواقعية التي لا تشبع أبداً).

ع. ج ترد *tartaroō* في ٢بط ٢: ٤ فقط، حيث يَتبنى وجهة النظر اليهودية الرؤيوية لـ *tartaros* كالمكان الّذِي أرسل إليه الملائكة العاصية بعدما تمردوا عَلَى الرَّبِّ. رغم ذلك فإن هَذَا المكان ليس بالمكان الفعلي لمُعاقبة هذه الملائكة. بل بالأحرى هم "مُحتجزون" في "زنزانات مظلمة" في *tartaros* للعقاب فيما بعد— مِنَ المحتمل في *geenna* (← ١١٤٧). بكونهم محجوزين هناك، يُحدد الله قدرتهم لإيقاع الخراب عَلَى الأَرْضِ.

هذه هي أحد الفقرات الكتابية الوحيدة التي تُلمّح إلى سقوط الملائكة، الحدث الّذِي لربما يكون قد سَبَقَ إغواء آدَمَ وحواء في جنّة عدن. إلا أن باحثين كَثِيرِين يرون هنا إشارة إلى تك ٦: ١-٤، التي فُهمت تكراراً لدى الكُتّاب الرؤيويين الْيَهُود كالوقتِ الّذِي خرجت فيه الملائكة ("أبناء الله") مِنَ قيودها وأخطأوا ضد الله بالتعايش مع نساء بشريين عيشة الأزواج ("بنات الناس")، مُنجبين جنس مُتمرد مِنَ البشر، وهم مِنَ تمّ تدميرهم، فيما بعد، بالطوفان.

انظر أيضاً *abyssos*، الْهَاوية، عالم الموتى، حفرة (١٢)؛ *hadēs*، هاديس، هاوية، عالمُ الْمَوتى، جحيم (٨٧)؛ *geenna*، جهنم، جحيم (١١٤٧)؛ *katōteros*، سُفلي (٣٠٠٥).

٥٤٣٥ τάσσω، τάσσω، (*tassō*)، يرتب، يُعين (٥٤٣٥)؛ προστάσσω، (*prostassō*)، يأمر، يرتب، يعين (٤٧٠٥)؛ διατάσσω، (*diatassō*)، يأمر، يوصي، يرتب (١٤١١)؛ διαταγή، (*diatagē*)، ترتيب، نظام (١٤٠٨)؛ ἐπιτάσσω، (*epitassō*)، يأمر، يوصي (٢١٩٩)؛ ἐπιταγή، (*epitagē*)، أمر، سلطان (٢١٩٨).

ث ي& ع ق ١. *tassō* شائعة في الثقافة اليونانية. معناها الأول عسكري:" ترسيم الجيوش (أوالسفن) في وضعية القتال. مِنَ هَذَا الفعل ليعني يوجه أو يُعيّن شخص ما لمهمة، يُرتِّبَ، يُنشئ، يضع أشياء أو خططا بالترتيب. *prostassō*، *diatassō*، *epitassō* يعنون في أغلب الأحوال يأمر، يرتب، ينظم. الاسماء المتوافقة لديها نفس المعني. كُلّ هذه الأفعال والاسماء تتضمن سلطة وقوة مُعترف بها تكمن في الشخص الّذِي تصدر منه القرارات أو التوجيهات.

٢. في سب تُستخدم الكلمات التي في فئة هذه الْكَلِمَةَ مُستخدمة مع كُلّ مِنَ الله والبشر كالوكلاء للترتيب أو التوجيه. *tassō* تُستخدم أكثر تكراراً مِنَ الأفعال الثلاثة الأخرى، فـ *diatagē* تُستخدم فقط في عز ٤: ١١، وَ *epitagē* في دا ٣: ١٦؛ حك١٤: ١٦؛ ١٨: ١٦؛ ١٩: ٦؛ ١إسد ١: ١٨؛ ٣مك ٧: ٢٠.

ع ج ١. *tassō* مُستخدمة ٨ مرات وتعني ترتيب أو تنظيم ما تم القيام به. وهي تدّل عَلَى تعيين الله لـ "السَّلاَطِينُ الْكَائِنَةُ"(رو١٣: ١)، لمهمة الخدمة "ترتيب"ت لبُولُسَ (أع ٢٢: ١)، ولأشخاص فرديين "معينين" للْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ عبر الإيمَانِ بالإنجيل (١٣: ٤٨). في المتوسط يُقصد بها عمل ترتيب متبادل (٢٨: ٢٣).

٢. *prostassō* بمفهومها الرسمي للأمر، ترد ٧ مرات وتستخدم مع ملاك الرَّبِّ (مت ١: ٢٤)، وموسى (٨: ٤؛ مر ١: ٤٤)، وبطرس (أع

١٠ : ٤٨). في أع ١٠: ٣٣ تشير إلى تكليف الله لبطرس، وفي ١٧: ٢٦ إلى وضع الله لحقبات محددة في التاريخ.

٣. *diatassō* ترد ١٦ مرة وتُشير إلى نماذج مختلفة مِنَ الأوامر والوصايا. فعندما أرسل يَسُوعَ تلاميذه أعطاهم توجيهات متنوعة (مت١١: ١؛ قا؛ ١كو ٩: ١٤). الله أيضاً يمكن أن يُعطي أوامر (مثل؛ إلى موسى، أع ٧: ٤٤). بل يمكن أيضاً للبشر، مثل الإمبراطور كلوديوس (١٨: ٢) وفيلكس، حاكم اليهودية (٢٣: ٣١؛ ٢٤: ٢٣). لم يتردد الرسول بُولُسَ في أعطاء الأوامر للكنائس، مثل؛ أوامره للذين في غل كي يشاركوا في الجمع لأجل أورشليم (١كو ١٦: ١). وتوجيهاتهُ إلى الْكَنِيسَةِ في كورنثوس (٧: ١٧؛ ١١: ٣٤). أيضاً جعل مهمات لتيطس كي ينُفذها في كريت (تي ١: ٥). *diatagē* ترد مرتين في ع ج. في أعَ ٧: ٥٣ تُشير إلى الناموس المُرتب عبر الملائكة، وفي رو١٣: ٢ تشير إلى القادة الحكوميين كمُعيين مِنَ قبل الله.

٤. *epitassō* ترد ١٠ مرات. مثل الكلمات الأخرى في هذه الفئة فإنها تشير إلى أنواع متنوعة مِنَ الوصايا أو الأوامر. تشير بضع مرات إلى أوامر أعطاها يَسُوعَ إلى الأرواح الشريرة، والتى أطاعته (مر١: ٢٧؛ ٩: ٢٥؛ لو٤: ٣٦؛ ٨: ٣١). لقد أمر أيضاً الريح والأمواج كي تهدأ (٨ : ٢٥). كما يمكن للبشر الذين في مواقع سلطة أن يعطوا أوامر (مر٦: ٢٧؛ أع٢٣: ٢). يعتقد بُولُسَ بأنه يمكن أن يأمر فيلمون لأن يقبل أنسيمس - لكنه يقرر مُناشدته بدلاً مِنَ ذلك (فل ٨). *epitagē* ترد ٧ مرات، كلّها في رسائل بُولُسَ. تستخدم ٥مرات في تعبير *hat' epitagē*، وفقاً لأمر(مثل: أمرمن الله، ١كو٧: ٢٥؛ ١تي١: ١؛ تي١: ٣). في ١كو٧ :٦ يُصرّ بُولُسَ عَلَى أنه يجب الا تُوخذ هذه الْكَلِمَةَ كأمر بل كنصيحة. في ٢كو ٨: ٨ يلجأ إلى حث الكورنثيين عَلَى الجمع بدلاً مِنَ أمرهم ثانية (قا؛ ١كو١٦: ١-٢). يجب عَلَى تيطس أن يعظ "بِكُلِّ سُلْطَانٍ [*epitagē*]" (تي٢: ١٥).

انظر أيضاً *kathistēmi*، يقيم، يُجعل، يُعيّن، يصاحب (٢٧٧٠)؛ *horizō*، ،يُعيّن، يتعين، يحتّم (٣٩٨٨)؛ *paristēmi* يحضر، يُحضر، يُقدّم، يقوم، يقيم، يقف، يثبت (٤٢٢٥)؛ *procheirizō*، يقرر، يُعيّن (٤٧٤١)؛ *tithēmi*، يضع، يودع، يُعيد، يُعين (٥٥٠٢)؛ *prothesmia*، وقت مُعيّن (٤٦٠٧)؛ *cheirotoneō*، يُعين (٥٩٣٦)؛ *lanchanō*، يحصل بالقرعة على، يقترع، تصيبه القرعة (٣٢٧٥).

٥٤٣٨ *taphē*، مقبرة) ←٢٥٠٧.

٥٤٣٩ *taphos*، قبر) ←٢٥٠٧.

٥٤٤٦ τεῖχος، τεῖχος، (*teichos*)، سور حول مدينة (٥٤٤٦)؛ τοῖχος، (*toichos*)، حائط بيت (٥٥٢٦).

ث ي & ع ق ١. في ث ي *teichos* تعني حائط، خاصة حول مدينة. *toichos* هي حائط بيت، هَيْكَل، سياج، جانب خيمة.

٢. *teichos* ترد ١٩٣ مرة في سب وتعني بشكل عام حائط بلدة أو مدينة (مثل إش٢٢: ١٠)، وأحياناً لمباني أخرى (مرا ٢: ٧)، ومجازياً لعذراء عفيفة يصعب الدنو منها (نش ٨: ٩-١٠). *toichos* مُستخدمة ٨٨ مرة وتعني حائط بيت أو حجرة (عا ٥: ١٩)، الْهَيكل (١مل ٦: ٥)، أو أحياناً لكرم (عد ٢٢: ٢٥).

ع ج ١. في ع ج *teichos* تعني عَلَى نحو ثابت حائط مدينة. أنزل التلاميذ المحليّون شاول الطرسوسيَ في سل عبر نافذة في حائط المدينة حتى ما يهرب مِنَ دمشق (أع ٩: ٢٥؛ ٢كو١١: ٣٣). في عب ١١: ٣٠ *teichos* مُستخدم لأسوار أريحا المنهارة أمام جيش يشوع.

في رؤ ٢١ *teichos* ترد ٦ مرات لسور المدينة العالية لأورشليم الْجَدِيدَة (٢١: ١٢) الذي يرمز إلى الأمان الأبدي للساكنين فيها ويمنع أولئك الخارجين مِنَ الدخول (٢٢: ١٥). الأساسات الأثنى عَشَرَ للمدينة وبواباتها الأثنتي عشرة تنقش بأسماء الأثنى عَشَرَ رسولاً والأثني عَشَرَ سبطه لإِسْرَائِيلَ، عَلَى التوالى، مشيرين إلى أكتمال عدد شعب الله تحت العهدين. قياس الملاك للحائط (٢١: ١٧). لايجذب الأنتباه فحسب إلى ارتفاعه الفائق بل أيضاً يدل عَلَى حمايته الإِلَهِيَّة. يُقالِ أن السور مبنى مِنَ اليشب ومزخرف بأثنتى عَشَرَ جوهرة مختلفة، كُلِ بوابة مصنوعة مِنَ لؤلؤة (٢١: ١٧-٢١).

٢. *toichos* تظهر فقط في توبيخ بُولُسَ لرئيس الكهنةِ حنانيا حيث يدعوه"الْحَائِطُ الْمُبَيَّضُ" (أع ٢٣: ٣). فالشخص العادل يجب أن يكون حائطاً قوياً وحقيقي، يدعم بيت إِسْرَائِيلَ، وقوانينه، وكل مِنَ يعيشون داخل مأواه. ومن ناحية أخرى فإنَ التعبير المجازي لـ"الْحَائِطُ الْمُبَيَّضُ" يفترض بناء تم إنكار حالته المتقلقلة مِنَ قبل طبقات وافرة مِنَ التمويه (قا؛ مز١٣: ١٠-١٦).

انظر أيضاً *mesotoichon*، الحائط المتوسط (٣٥٤٦)؛ *phragmos*، سياج، حائط، سور (٥٨٥٠)؛ *charax*، وتد مسنن، حاجز، متراس، سور واقٍ (٥٩١٨).

٥٤٤٧ τεκμήριον، τεκμήριον، (*tekmērion*)، برهان (٥٤٤٧).

ث ي & ع ق في ث ي تعنى *tekmērion* دليل قاطع بشكل دائم تقريباً. في المنطق الأرسطوطاليسي تدل عَلَى إشارة مهمة. وهذا المعنى هُوَ المُقترح في سب (حك ٥: ١١؛ ١٩: ١٣؛ ٣مك ٣: ٢٤).

ع. ج ترد *tekmērion* فقط في أع ١: ٣؛ حيث يشير لوقا إلى "بِبَرَاهِينَ كَثِيرَةٍ" كدليل معصوم عَلَى قيامة الْمَسِيحَ. لوقا لا يرى ظهورات يَسُوعَ كمجرد رؤى، فقد أكل يَسُوعَ وشرب مع تلاميذه فى جسده المُقام (مثل: لو٢٤: ٤١-٤٣؛ أع١: ٤؛ ١٠: ٤١).

انظر أيضاً *deiknymi*، يرى، يظهر، يبيّن (١٢٥٩).

٥٤٤٨ *teknion*، طفل صغير) ←٥٤٥٧.

٥٤٤٩ *teknogoneō*، يلد ولداً) ←٥٥٠٣.

٥٤٥٠ *teknogonia*، ولادة الأولاد) ←٥٥٠٣.

٥٤٥١ τέκνον، τέκνον، (*teknon*)، طفل (٥٤٥١)؛ τεκνίον، (*teknion*)، طفل صغير (٥٤٤٨).

ث ي & ع ق تدل *teknon* عَلَى طفل فيما يتعلق بأبويه والأسلاف. في سب تُستخدم للدلالة عَلَى كُلِ مِنَ طفل مازال غير مولود (تك٣: ١٦؛ ١٧: ١٦) وابْنَ أكبر (٢٧: ١٣)؛ وهي لا تميز الجنس. بالإضافة إلى المعنى الأوسع للسليل (٣٠: ١) والْكَلِمَةَ تُستخدم أيضاً مجازياً كوسيلة إتصال عميقة (٤٣: ٢٩). أو لتلميذ في علاقة مع معلمه (١صم٣: ١٦؛ ٢٦: ١٧). في مز ٣٤: ١١ الحكمة تنادى :"هَلُمَّ أَيُّهَا الْبَنُونَ اسْتَمِعُوا إِلَيَّ فَأُعَلِّمَكُمْ مَخَافَةَ الرَّبِّ". *teknion* تصغيرلـ *teknon*، تعبير حضانة ويدل عَلَى الطفل الصغير (لم يرد في سب).

ع. ج١. في الأناجيل *teknon* تصف علاقة الوالدين بأطفالَهم (مت ١٨: ٢٥؛ ٢١: ٢٨؛ مر١٣: ١٢؛ لو١٥: ٣١؛ قا؛ أع ٢١: ٥). وتصور علاقتنا بالله (مت ٧: ١١؛ لو١١: ١٣). لاحظ أستخدامها فِي رثاء يَسُوعَ عَلَى أورُشَلِيمَ (مت٢٣: ٣٧؛ لو١٣: ٣٤). وفي المعنى العام للسليل (مت٣: ٩؛ لو٣: ٨؛ قا؛ يو٨: ٣٩؛ رو٩: ٧-٨؛ غل ٤: ٣١). يَسُوعَ يستخدم الْكَلِمَةَ كصيغة مخاطبة (مت ٩: ٢؛ مر٢: ٥؛ ١٠: ٢٤).

هناك عدة إشارات في ع. ج إلى علاقات بين أب وابْنَ. طاعة

الأطفال لوالديهم (أف ٦: ١؛ كو٣: ٢٠) يجب أن تُبادل بلطف الوالدين تجاه أطفالهم (أف٦: ٤؛ كو٣: ٢١؛ قا؛ ١تس٢: ٧). تتضمن مهمة الأب التحذير؛ في مسحة مُشابهة يحذر بُولُسُ الكَنِيسَةِ (٢: ١١). إنه يقارن قطيعه بالأطفال (١كو٤: ١٤؛ ٢كو ٦: ١٣؛ غل ٤: ١٩) ورأى علاقته بتيموثاوس وتيطس كعلاقة أب وابْنه (١كو٤: ١٧؛ في٢: ٢٢؛ ١تي١: ٢؛ ٢تي١: ٢؛ ٢: ١؛ تي ١: ٤). تضع الرسائل الرعوية تأكيد كبيراً عَلَى العلاقات الأسرية المنظمة (١تي ٣: ٤، ١٢؛ تي ١: ٦). *teknion* طفل صغير، تُستخدم فقط في كتابات يوحنا، ثم كصيغة خطاب للتلاميذ أو الكَنِيسَةِ فقط (يو١٣: ٣٣؛ ١يو٢: ١، ١٢، ٢٨؛ ٣: ٧، ١٨؛ ٤: ٤؛ ٥: ٢١).

ومع ذلك؛ يمكن لـ *teknon* أيضاً أن تصف سمات مجموعة معينة: أولئك الذين سقطوا تحت غضب اللهِ ("أَبْنَاءَ الْغَضَبِ" أف٢: ٣)؛ "أَوْلاَدِ نُور" (٥: ٨)؛ "أَوْلاَدِ الطَّاعَةِ" (١بط١: ١٤)؛ أولئك الذين يقعون تحت لعنة (٢بط٢: ١٤؛ قا؛ ٢يو١، ٤، ١٣؛ ٣يو٤). يرى آرندت Arndt معظم هذه كعبريات، جنباً إلى جنب مع تعبير أولاد الحكمة (أي أولئك الذين يربطون أنفسهم بالحكمة ويُقادون بها ؛ لو٧: ٣٥). وتعيين سكان مدينة ما كـ *tekna* لَهُا (مت٢٣: ٣٧؛ لو١٣: ٣٤؛ ١٩: ٤٤؛ غل ٤: ٢٥؛ قا؛ يؤ٢: ٢٣؛ زك ٩: ١٣؛ ١مك ١: ٣٨).

نقطة بداية بُولُسَ هُوَ الوعد بأن أولئك الذين ينتمون إِسْرَائِيلَ يقعون تحت بركة اللهِ (رو٩: ٤-٥؛ غل ٤: ٢١-٢٢). لكن مِنْ ينتمي لإِسْرَائِيلَ؟ ليس الأحفاد الطبيعيون (*tekna*) لإِبْرَاهِيمَ (رو٩: ٦-٧؛ غلا٤: ٢٣)، بل أولئك الذين يؤمنون (رج ٣: ٧؛ قا؛ رو٨: ١٣). ومن ثم؛ فهو ليس بسؤال عن علاقة طبيعية كأولاد للهِ، بل قبول شرعي بتبني الْمُؤْمِنِينَ كأولاد اللهِ وكورثة الوعد. العطية التي تؤسس العلاقة (التبنى *huiothesia*، ← *huios*، ٥٦٢٦). هي الرُوحَ، الذي يصرخ أبَا، الآب، يقودنا للحرية ، ويوَلِّد فينا رجاء البنوة (رو٨: ١٣-١٧، ١٩-٢٣؛ قا؛ غل ٤: ٥-٦).

يرى يوحنا أن كون أولاد اللهِ بمفهوم الإنجاب والوِلادة. ككون جديد يحدث بالإدخال. فأولاد (*teknon*) الله يُولدون مِنَ الله (يو١: ١٢-١٣؛ ١يو٢: ٢٩؛ ٣: ٢). فأولاد اللهِ وأولاد أبليس يقفان متعارضان (٣: ١٠). محبة اللهِ ومحبة المؤمنون الرفقاء تميزان أولاد اللهِ (قا؛ ٤: ٢١). يستخدم يوحنا *huios* (أبن) لِيَسُوعَ الْمَسِيحَ كالأبن الفريد للهِ (يو٣: ١٦؛ ٢٠: ٣١)، لكن *tekna* لأولئك الذين يقبلونه ويصبحون بذلك أولاده (رج ١: ١٢-١٣؛ ١يو٣: ٢). في أف ٥: ١ يتم دعوة الْكَنِيسَةِ لأن تكون *mimētai tou theou* متمثلين باللهِ، ومثل هَذَا يكون *tekna agapēta*، أولاد محبوبون جداً. هَذَا يعبرعن الدعوة إلى التلمذة.

برغم ذلك؛ ربما تستلزم التلمذة تحت ظروف معينة تخلي التلميذ عن كُلِّ شيئ، حتى أولاده (مر ١٠: ٢٩-٣٠، قا؛ لو١٤: ٢٦). يصور رعب النهاية، ضمن أشياء أخرى، في مفهوم أب يقف ضد أبنه والأبن ضد الآباء (مت١٠: ٢١؛ مر١٣: ١٢؛ قا؛ لو٢١: ١٦).

انظر أيضاً *nēpios*، رضيع، قاصر (٣٧٥٨)؛ *pais*، طفل، غلام، ولد، ابْنٌ، خادم (٤٠٩٠)؛ *huios*، ابْنٌ (٥٦٢٦).

٥٤٥٢ (*teknotropheō*، يربي ولداً) ← ٥٥٠٣.

٥٤٥٤ **τέκτων**، τέκτων، (*tektōn*)، نجار (٥٤٥٤)؛ ἀρχιτέκτων، (*architektōn*)، بنّاءٌ بارعُ (٨٠٢)؛ τεχνίτης، (*technitēs*)، حرفي، صانع (٥٤٩٣)، τέχνη، (*technē*)، فن، صناعة، مهارة، تجارة (٥٤٩٢).

ث ي & ع. ق في ث ي *tekton* تعني حرفياً أو بنّاء بالخشب أو الحجر أو المعدن؛ *architektōn* تعني رئيس بنّائين، أو مقاول، أومدير أعمال؛ *technitēs* تعني حرفياً، أو صانعاً ماهراً، أو مصمماً؛ و*technē* تعني فناً، أو حرفة، أو تجارة، أو مهارة أحترافية.

في سب تظهر كُلِّ هذه الكلمات في معناها الثقافي. والجدير بالملاحظة أن- بعكس المجتمعات الأكثر فكرية وأرسطقراطية لليونان وروما- كان لدى الْيَهُود تبجيل للعملِ اليدوى وأحترام عميق لأولئك الذين يُجيدون العمل، وكانت هذه القُدرة يُنظر لَهُا كهبة مِنَ رُوحَ اللهِ (خر٣٥: ٣٠- ٣٦: ٢).

ع. ج تظهر *tektōn* في ع. ج فقط في تحديد هوية يَسُوعَ مِنَ قبل شعب الناصرة كـ "النجار" (مر٦: ٣)، و"أبن النجار" (مت١٣: ٥٥). رغم أبن النجارالترجمة الشائعة هنا، إلا أن *tektōn* يمكن أيضاً أن تعني البنّاء، ربما يوسف ويَسُوعَ بناءين، لذلك كانت النجارة والبناء ضمن مهاراتهما.

ترد *architektōn* فقط في وصف بُولُسَ لنفسه "كَبَنَّاءٍ حَكِيمٍ" (قا؛ سب إش٣: ٣) الذى وضع أساس الْكَنِيسَةِ الكورنثوسية (١كو٣: ١٠). يطابق بُولُسَ هَذَا الأساس بالْمَسِيحَ، بمعنى الْمَسِيحَ بينما يقع مقدماً في العقائد التي وعظ بها بُولُسَ، تَعْلِيمَ المصالحة عبر الصليب والجماعة الْجَدِيدَةَ المخلوقة بذلك.

تحمل *technitēs* معناها العادي للحرفي في أع ١٩: ٢٤، ٣٨؛ رؤ١٨: ٢٢، لكن في عب ١١: ١٠ تُطبق الْكَلِمَةَ على اللهُ كالحرفي الَّذِي بنى المدينة السماوية التي يرجوها شعبه.

technē لَهُا معناها العادي للمهارة أو التجارة في أع ١٧: ٢٩؛ ١٨: ٣ (حيث يُميز بُولُسَ وأكيلا كصانعي خيام أو عمال جلود)؛ وَ رؤ ١٨: ٢٢.

٥٤٥٥ (*teleios*، كامل، تام) ←٥٤٦٥.

٥٤٥٦ (*teleiotēs*، كمال، إتمام) ←٥٤٦٥.

٥٤٥٧ (*teleioō*)، يكمل، يُكمل، يتكمل، يصير كاملاً، مكمل، يتم، يتمم) ←٥٤٦٥.

٥٤٥٩ (*teleiōsis*، كمال، يتم) ←٥٤٦٥.

٥٤٦٠ (*teleiōtēs*، مكمّل) ←٥٤٦٥.

٥٤٦٢ (*teleutaō*، مُشرف عَلَى النهاية، يموت) ←٦٥٠.

٥٤٦٣ (*teleutē*، نهاية، تعبير مُلطّف للموت)← ٦٥٠.

٥٤٦٤ (*teleō*، يكمل، يُكمل، يتم، يتمم، يوفي) ← ٥٤٦٥؛ *teleō*، (لتسديد ما أنا مدين به) ←٥٤٦٨.

٥٤٦٥ **τέλος**، τέλος، (*telos*)، نهاية، منتهى، انقضاء، غاية، خاتمة (٥٤٦٥)؛ τελέω، (*teleō*)، يكمل، يُكمل، يتم، يتمم، يوفي (٥٤٦٤)؛ τελειόω، (*teleioō*)، يكمل، يُكمل، يتكمل، يصير كاملاً، مكمل، يتم، يتمم (٥٤٥٧)؛ τέλειος، (*teleios*)، كامل، تام (٥٤٥٥)؛ τελειότης، (*teleiotēs*)، كمال، إتمام (٥٤٥٦)؛ τελείωσις، (*teleiōsis*)، كمال، يتم (٥٤٥٩)؛ τελειωτής، (*teleiōtēs*)، مكمّل (٥٤٦٠)؛ συντέλεια، (*synteleia*)، إكمال، إتمام، إنهاء (٥٣٣٣)؛ συντελέω، (*synteleō*)، يُكمّل، ينتهي، يتم، يتمم، يُنجز (٥٣٣٤).

ث ي & ع. ق. ١. (أ) في ث ي الاسم *telos* يعني نقطة تحول، نقطة الذروة التي ينتهي عندها مرحلة وتبدأ مرحلة أخرى؛ فيما بعد الْهَدَف، الغاية. الزواج بهذا المعنى هُوَ *telos*، كذلك أيضاً الْمَوْتِ. *telos* يمكن أن تعني أكتمال تطور جسمي و/أو فكري، كما توضح أيضاً كلمة *teleios* يمكن أن يكون *telos* لَهُا أيضاً صفة فعّالة، كما في التصديق عَلَى قانون. هذه الصفة الفعّالة أيضاً واضحة في المجال الديني، حيث يطلق عَلَى التقدّمات والطقوس الدينية *telē* هدفها أن تقرب الناس إلى

الله. أيضاً مِنَ المهم الوصف الديني لله كالـ *archē kai telos*، بداية ونهاية كُل الأشياء، الَّذِي يشمل الملكية.

(ب) أي شيئ وصل إلى *telos* هُوَ *teleios* كامل، تام. شخص يجئ بشيئ للكمال، التمام (*teleioō*). المبني للمجهول لـ *teleioō*، لكي يُجعل مثالي، للوصول إلى حد الكمال. وتستخدم، عَلَى حد سواء، لبلوغ سن الرشد الإنْسَاني وللنباتات الكاملة النمو. ويدل الاسم النادر *teleiotēs* عَلَى حالة كمال أو تمام.

(ج) في الفلسفة اليونانية *telos* تحمل المعنى الأساسي للهدف. كان هدف الحَيَاةُ فيما قبل سقراط بالبهجة بالجمال، والقناعة، والتأمل. عند أفلاطون وارسطو الـ *telos* التي يتوق إليها الشخص هي هدف أخلاقي وسعادة وبهجة نهائية. وهكذا في دنيا الأخلاقيات يمكن أن يوازن أفلاطون مفهوم التمام (*teleios*). مع ذلك الخاص بالصلاح (*agathos*). في الغنوسية "الكمال" مصطلح تقني في أسطورة الـ "المُخلص الفادى" الَّذِي هُوَ "الإنْسَانِ المثالي" وأي شخص يخلص بواسطته عبر المعرفة الحقيقية الرُوحَيّة "المثالية".

٢.(أ) ترد *telos* أكثر مِنَ ١٥٠مرة في سب، وبشكل رئيسي في التركيبات الظرفية. *eis telos* (١٥مرة). تعني للأبد (مثل أي٢٠: ٧؛ مز٩: ٦؛ حب ١: ٤) أو تماماً (مثل ٢أخ ١٢: ١٢). مِنَ المهم أيضاً ملاحظة أن *telos* تترجم مراراً وتكراراً لتعني الإنتهاء، حافة، تُخم. في مثل هذه الحالات تعني خاتمة؛ نهاية (قا؛ ٢صم ١٥: ٧؛ ٢مل ٨: ٣).

(ب) *teleō* توجد ٢٨ مرة في سب، تعني عادة يؤدى إلى نهاية، يحقق (مثل را ٢: ٢١؛ عز ٩: ١). إنها ترد في المبني للمجهول كمصطلح ديني : يُكرّس نفسه (مثل؛ لخدمة بعل فغور، قا؛ عد ٢٥: ٣، ٥؛ مز ١٠٦: ٢٨).

(ج) *teleios* (٢١ مرة) عادة ماتعني كامل، صحيح؛ التأكيد يكمن في أن يكون كاملاً، تاماً، سليما. تستخدم للقلب المتحول كلية تجاه الله (١مل ٨: ٦١؛ ١١: ٤) وللشخص المرتبط كلية بالله (تك ٦: ٩؛ قا؛ تث ١٨: ١٣). إن فكر الكلية يظهر أيضاً في ذكر تحريم البلاد مِنَ سكانها كلية (إر ١٣: ١٩) وفي حقيقة أن تقدمات كاملة يمكن أن يطلق عليها *teleiai* (قض٢٠: ٢٦؛ ٢١: ٤).

(د) *teleioō* (٢٥مرة)، بالمثل تحمل فكرة التمامية والكمالية، لتوضيح تمامِيّة شخص، أى بلالوم (٢صم ٢٦:٢٢)، يتمم الجمال (حز ٢٧: ١١). تُستخدم ٩مرات في أسفار موسى كمصطلح ديني بمعني يكرس لعبادة (مثل؛ خر ٢٩: ٩؛ ٢٩). بيد أن هذه الكَلِمَة تعني أيضاً يصل إلى نهايته (٢ أخ ٨: ١٦؛ نح ٦: ١٦).

(هـ) *teleiotēs* (٦مرات فقط). تشير إلى التمام أو الكمال (قض ٩: ١٦، ١٩؛ أم ١١: ٣).

(و) *teleiōsis* (١٧مرة)، ترد عَلَى نحو أساسي في ارتباط مع استخدام تعبدي، وترد بشكل رئيسي في ترابط مع تكريس الكهنة.

٣. (أ) يستخدم الأدب الرؤيوي لـ ع. ق *synteleia*، نهاية ، كمال (مثل دا ٨: ١٩؛ ١١: ٢٧؛ عب *qēs*)، برغم أن الكَلِمَة تُستخدم أيضاً تكراراً في أماكن أخرى. في هَذَا المفهوم الأخروى *qēs* في الأدب الرباني تشير أساساً إلى أيام مجئ المسيا التي عُيّنت قبل نهاية العالم.

(ب) في قمران يُلون المصطلح "كامل" بواسطة ع. ق. فأولئك الكاملون هم أولئك الذين يحفظون شريعة الله كاملة ولذلك يسيرون باستقامة في طرقه (قا؛ نج ١: ٨؛ ٢: ٢). يطلق عَلَى أعضاء المجتمع في مفهوم أضيق "الكاملون".

(ج) فيلو لديه *telos* مزدوجة في حَيَاةُ الشخص: حكمة (*sophia*)، بمعنى الفهم المثالي والمباشر لله الَّذِي يأتي بالتَعْلِيمَ) والفضيلة (*aretē*)، المكتسبة بالممارسة. وعنده ثلاث مراحل في الطريق إلى الكمال: مبتدؤون، ومتقدمون، وكاملون. تحتل التوبة المكانة الثانية للكمال (*teleiotēs*). يستخدم كُل مِنَ فيلو ويوسيفوس الوصف الشامل لله *archē kai telos*، البداية والنهاية.

ع. ج في ع. ج ترد فئات هذه الكَلِمَة غالباً بإنصاف: *telos*، ٤٠ مرة، *teleō*، ٢٨مرة، *teleios*، ١٩مرة، *teleioō*، ٢٣مرة، *teleiotēs* مرتان، *teleiōtēs* مرة واحدة (عب١٢: ٢)، و*teieiōsis* مرتين. ترد *telos* كثيراً في الأناجيل الازائيّة وبُولُس، *teleō* بشكل خاص في الأناجيل الازائيّة ورؤ، بينما *teleios* ومشتقاتها الأكثر شيوعاً في عب.

١. رسائل بُولُس .(أ) يستخدم بُولُس *telos* لتعني نتيجة نهائية، مصير نهائي. رو٦: ٢١-٢٢ يتكلم عن الخيارات التي تواجه شخصاً كنتيجة لسلوكه: مَوْتِ أو حَيَاةُ (قا؛ مز ٧٣: ١٧). وفقاً لـ في ٣: ١٩، سيجد أعداء صليب الْمَسِيحَ مصيرهم في هلاك أبدي (قا؛ ٢كو ١١: ١٥). هناك جدال عَلَى معنى *telos* في رو١٠: ٤؛ فالكثير يعتبرونها تعني أن الْمَسِيحَ أبطل الناموس عن أن يكون طريق الخلاص. لكن آخرون يظهرون أن *telos* هنا تدل عَلَى النهاية المنطقية أو هدف تقدم، اتمامه (قا؛ ١تى ١: ٥ "وَأَمَّا غَايَةُ الْوَصِيَّةِ فَهِيَ الْمَحَبَّةُ". فبهذا المعني " الْمَسِيحَ هُوَ غاية الناموس". في مفهوم تطورها الذروي، الَّذِي بدوره يتضمن نهاية صلاحية شريعة ع. ق.

في ١كو١٠: ١١ يشير بُولُس إلى "أَوَاخِرُ [*telos*] الدُهُور" الَّذِي انتهى إلينا؛ يعني بُولُس بهذا أننا نعيش في الأيام الأخيرة (قا؛ ٧: ٢٩، ٣١). في ١٥: ٢٤. *telos* تشير إلى نهاية الأحداث الأخروية (قا؛ مر١٣: ٧ وز)، نقطة الزمن حينما يُسلم الْمَسِيحَ الْمَلَكُوتُ لأبيه. وأخيراً في مسحة مختلفة، في رو١٣: ٧ *telos* تعني جزية (قا؛ ١٣: ٦، *teleō*، يدفع جزية ← *telōnion*، بيت الجمرك، مكتب الضرائب، ٥٤٥٨).

(ب) *teleō* تعني تحقيق شخص هدفه مرتين: لقوة الْمَسِيحَ في ضعف الرسول (٢كو١٢: ٩)، ولرغبات الْجَسَدِ (غل ٥: ١٦). وفي مكانين آخرين هَذَا الفعل يعني يصل إلى النهاية: لتحقيق الناموس (رو٢: ٢٧) ولإكتمال دورة شخص (٢تي ٤: ٧). أع٢٠ : ٢٤ يستخدم *teleioō* بهذا المعني (قا؛ ١٣: ٢٥).

(ج) *teleios* ترد ٥ مرات بمعني ناضج، راشد: ١كو٢: ٦؛ ١٤: ٢٠؛ أف٤: ١٣؛ في ٣: ١٥؛ كو١: ٢٨. تدل هذه الكَلِمَة مرتين عَلَى ذلك الَّذِي في توافق كامل مع مشيئة الله (رو١٢: ٢؛ كو٤: ١٢). في١كو١٣: ١٠ "الْكَامِلُ" تعني العالم المستقبلي، الَّذِي فيه يتم الغلبة عَلَى كُل شيئ غير كامل (١٣: ٩)الَّذِي يميز عالمنا الحاضر كو٣: ١٤ يطلق عَلَى الْمَحَبَّةَ "رِبَاطُ الْكَمَالِ" لأن بها المواهب التي تُعطى للكنيسة (٣: ١٢-١٣) تتحد معاً في كلٍ.

٢. الأناجيل الازائيّة. (أ) في الأحاديث الأخروية ليسوع تُستخدم *telos* كمصطلح تقني لنهاية العالم (مت٢٤: ٦، ١٤؛ مر١٣: ٧؛ لو٢١: ٩؛ قا؛ *synteleia [tou] aiōnos*، اكتمال الدهر، مت١٣: ٣٩-٤٠، ٤٩؛ ٢٤: ٣؛ ٢٨: ٢٠). وهي أيضاً ترد عدة مرات إرتباط بحرف الجر *eis telos*، الَّذِي قد يُشير إلى نهاية العالم(مت ١٠: ٢٢؛ ٢٤: ١٣) في لو١٨: ٥ *eis telos* تعني ببساطة أخيراً.

العبارة *telos echein*، يكون لَهُ نهاية، ترد مرتين. في مر٣: ٢٦ الْمَلَكُوتُ الَّذِي يسود فيه الأنقسام سينقطع عن الثبات (قا؛ لو١: ٣٣، حيث مُلك يَسُوعَ الْمَسِيحَ ليس لَهُ نهاية). لو٢٢: ٣٧ ينسب إلى يَسُوعَ عبارة "يَنْبَغِي أَنْ يَتِمَّ فِيَّ أَيْضاً هَذَا الْمَكْتُوبُ" لأن كلمات الكتاب المقدس (إش ٥٣: ١٢) قد تحققت فيه. *telos* كنتيجة ترد في مت٢٦: ٥٨

وكجزية في ١٧: ٢٥.

(ب) مما يميز مت استخدامه *teleō* في النهاية الصيغية لأحداث يَسُوعَ الخمسة العظيمة واستعادة الأسلوب القصصي "فَلَمَّا أَكْمَلَ يَسُوعُ ..." ٧: ٢٨؛ ١١: ١؛ ١٣: ٥٣؛ ١٩: ١؛ ٢٦: ١). لو١٢: ٥٠، ومت١٠: ٢٣ (لن يكمل التلاميذ مدن إِسْرَائِيلَ قبل أن يأتي الباروسيا إليهم) أيضاً يحملان مفهوم التحمل حتى النهاية. يستخدم لوقا الفعل مرتين في المبني للمجهول لتحقيق المكتوب (١٨: ٣١؛ ٢٢: ٣٧؛ قا؛ أع ١٣: ٢٩) ومرة في المعلوم لتحقيق الناموس (٢: ٣٩).

(جـ) ترد الصفة *teleios* ضمن الإناجيل الازائيّة فقط في مت ٥: ٤٨ الدعوة إلى الكمال، كما أن الآب السماوي هُوَ كامل. في ضوء هَذَا السياق، هَذَا أمر لِأن تكون شفوقا، وأن تحب الصديق والعدو (قا؛ لو٦: ٣٦). أن تخدم الله بقلب كامل يمكن أيضاً أن تعني أن تبيع ممتلكاتك وتعطيها للفقراء (مت ١٩: ٢١).

(د) لوقا هُوَ الكاتب الأيزائي الوحيد الَّذِي يستخدم الفعل *teleioō* عندما "أَكْمَلُوا الأَيَّامَ" عيد الفصح بقي الصبي يَسُوعَ في أُورُشَلِيمَ (٢: ٤٣). قَالَ يَسُوعَ للفريسيين أن يخبروا هيرودس بأنه "... وَفِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ أُكَمَّلُ" (١٣: ٣٢). برغم تهديدات هيرودس أنتيباس بالقتل، أصرّ يَسُوعَ عَلَى استمرار عملَهُ مِنَ أجل الخلاص "الْيَوْمَ وَغَداً". إِنِ مايدل عليه كمالُهُ في اليوم الثالث غير واضح كلية. هل يعني أن الله سيضع نهاية لعملَهُ في اليوم الثالث؟ أو هل يَسُوعَ يعني أن مهما كان العنف الموجّه لَهُ فسيستمرفي العمل، لأنه "فِي الْيَوْمِ الثَّالِثِ" سيُكمّل عَلَى الرغم مِنَ كُلّ هذا، وبقول آخَرَ: يقوم مِنَ الْمَوْتِ (قا؛ ٩: ٢٢؛ ١٨: ٣٣؛ ٢٤: ٧، ٤٦)؟

٣. يعقوب وبطرس الأولى. (أ) في يع *teleios* ترد (٥مرات) تحمل المعنى الأساسي لـ "كمل" شخص كامل، بمعني غير متخلف عند أي نقطة (١: ٤)، عندما يكون الشخص طويل الأناة وصبور. يطلق يع قوب عَلَى نَامُوس الحرية- الَّذِي يعني به الوصية بمحبة القريب (٢: ٨) "الكامل" (١: ٢٥)، لأن هَذَا فقط يجعلنا أحراراً حقا (قا؛ يو٨: ٣١-٣٢؛ غل ٥: ١٣). يمكن لعطايا الله أن تطلق عليها "كاملة" (يع ١: ١٧) بلانقاش. وفقا ليعقوب فإن الشخص الَّذِي يعثر في الكلام هو"كامل" وليس به عيب (٣: ٢). *teleioō* في ضوء ذلك يصبح كُل: فقط عبر الأعمال يصل الإِيمَانِ إِلى الكمال (٢: ٢٢؛ قا؛ ٢: ١٧، ٢٠). في أماكن أخرى يستخدم يع أيضاً *telos* كنتيجة (٥: ١١؛ قا؛ مت ٢٦: ٥٨) و*teleō* بالنسبة لتحقيق (الناموس ٢: ٨؛ قا؛ لو٢: ٣٩).

(ب) تستخدم *telos* في ١بط ٤مرات: كغاية (١: ٩)، كتعبير أخروي (٤: ٧؛ قا؛ مت ٢٤: ٦)، وكمصير الشخص النهائي (١بط ٤: ١٧؛ قا؛ رو ٦: ٢١-٢٢)، وبمعني "النهاية" (١بط ٣: ٨؛ قا؛ الظرف *teleios* بمعني كلياً تماماً، في ١: ١٣).

٤. في العبرانيين. ترد فئة هذه الْكَلِمَةَ بأعظم تكرار، حديث نسبياً، في عب (١٨مرة)، الفعل *teleo* فقط ناقص. (أ) بالتباين مع استخدامها في باقي ع. ج. فإن *teleioō* يشهد عَلَى ٩مرات ، دائماً تقريباً مع معان تعدية إضافية (قا؛ ع. ق السابقة). وهي تعني يكمل في مفهوم يُكرّس، يُقدّس، لذلك - مثل كاهن ع. ق - يمكن للشخص أن يأتي أمام الله. يستخدم عب الفعل ليميز الْمَسِيحَ- رئيس الكهنة الكامل عبر معاناته (٢: ١٠) وجُعل كاملاً إلى الأبد (٧: ٢٨)، ومن ثم فهو قادر عَلَى أن يكون مصدر خلاص أبدي لشعبه (٥: ٩)- عن كهنة ع. ق، الذين كانوا خاضعين للضعفات (٧: ٢٨). والذين لم تقدر قرابينهم أن تكّمل ضمائرهم (٩:٩؛ قا؛ ١٠: ١). فالْمَسِيحَ وحده القادر عَلَى أن يُكمّل شعبه بذبيحة واحدة (١٠: ٤). الناموس (٧: ١٩)؛ وبقول آخَرَ: الكهنوت اللاوي، أخفق تماماً في إحداث "الكمال" في أي شخص *teleiōsis*؛ ٧: ١١). هكذا يدعو عب عَلَى ملجأ الْمَسِيحَ السماوي "الأكمل" (٩: ١١) في تباين مع الأرضي.

تُستخدم *teleioō* مرتين بدون إشارة تعدية. عب ١١: ٤٠ يعني أن الشهود للإيمان تحت ع. ق (١١: ٣٩) لم يبلغوا الكمال، لأن ذلك أُعطي فقط بواسطة الْمَسِيحَ (قا؛ ١٠: ١٤). برغم ذلك يشارك شعب الله الآن في ذلك الكمال (١٢: ٢٣).

(ب) *teleios*، ناضج أوبالغ ترد في ٥: ١٤. *teleiotēs* "نضج" (٦: ١)، يعني ذلك الجزء مِنَ عقيدة الْمَسِيحَي الموجه للبالغين، إنها المضاد لـ *archē*، التَّعَالِيمَ البدائية (٥: ١٢؛ ٦:١). في ١٢: ٢ *teleiōtēs* تعني جنبا إلى جنب مع *archegos*: يَسُوعَ هُوَ بداية وكمال الإيمان. إنه لم يحافظ عَلَى الإِيمَانِ صحيحاً حتى النهاية فقط (٥: ٧-٨؛ ١٢: ٣)، بل وضع أساس الإِيمَانِ أيضاً (قا؛ ١: ٣).

(جـ) ترد في *telos* تركيبين مجرورين *mechri telous* "إِلَى النِّهَايَةِ" (٣: ١٤). و*achri telous*:"إلى المنتهى" (٦: ١١؛ راجع أيضاً أستخدامات *telos* في٦: ٨؛ ٧: ٣).

٥. الكتابات اليوحناوية. (أ) في يو٤: ٣٤؛ ٥: ٣٦؛ ١٧: ٤ يستخدم يَسُوعَ *teleioō* للدلالة عَلَى أعمال الآب التي يجب أن ينجزها. ثم عَلَى الصليب يمكن أن يقول إنها قد تحققت (*tetelestai*، "قَدْ أُكْمِلَ". ١٩: ٣٠؛ قا؛ ١٩: ٢٨). في صلاته الكهنوتية السامية يَطْلُبُ يَسُوعَ أن يكون شعبة لِيَكُونُوا مُكَمَّلِينَ إِلَى وَاحِدٍ (١٧: ٢٣). حتى يؤمن العالم بأن الآب أرسل الآبن (قا؛ ١٧: ٢١). في ١٩: ٢٨ *teleioō* تستخدم لإتمام الكتاب. يستخدم يو *telos* ليشير إلى منتهى محبة يَسُوعَ أو محبته إلى المنتهى (١٣: ١).

(ب) في ١يو المبني للمجهول مِنَ *teleioō* يُستخدم ٤ مرات للإشارة لمحبة الله التي تصل إلى كمالُهَا عندما يحفظ الناس عهده (٢: ٥) ويحبون أقرباءهم/ جيرانهم (٤: ١٢). تحقق هذه الْمَحَبَّةِ هدفها في أنهم يتحررون مِنَ الخوف في يوم الدين (٤: ١٧؛ قا؛ ٢: ٢٨). فالذي يعرف الخوف لم تكتمل فيه هذه الْمَحَبَّةِ لأن "الْمَحَبَّةُ الْكَامِلَةُ [*teleios*] تَطْرَحُ الْخَوْفَ إِلَى خَارِجٍ"(٤: ١٨).

(جـ) في رؤ *teleō* ترد ٨ مرات، يُقصد بها عادة إنتهاء أو يُنهي رؤ١١: ٧ تُشير إلى إكمال شهاده، بينما ١٥: ١ يعلن السبع ضربات الأخيرة عَلَى العالم الَّتِي يُكمل بها غضب الله (قا؛ ١٥: ٨). رؤ٢٠ يتحدث ٣ مرات عند نهاية حكم الألف سنة (٢٠: ٣، ٥، ٧). بينما ١٠: ٧، ١٧ يتعامل مع سر الله أو إتمام كلام الله.

بالإشارة إلى *telos* تُعبّر الصيغة"الْبِدَايَةُ وَالنِّهَايَةُ" (قا؛ إش ٤١: ٤؛ ٤٤: ٦؛ ٤٨: ١٢) عن قوة الله (رؤ٢١: ٦) والْمَسِيحَ (٢٢: ١٣)، التي تشمل الزمن والخليقة. كما أن الله هُوَ الْبِدَايَةُ وَالنِّهَايَةُ (قا؛١: ٨)، خالق ومُكمّل كُلّ الأشياء، كذلك أيضاً الميسح الممجد (قا؛ ١: ١٧؛ ٢: ٨). لذا في ٢: ٢٦ يحث يَسُوعَ كنيسته بأن تحفظ أعمال الْمَسِيحَ"إِلَى النِّهَايَةِ".

٦. في إيجاز الوظيفة اللاهوتية لفئة هذه الْكَلِمَةَ في ع. ج، يمكن رسم تمييز سمة أخروية وسمة أنثروبولوجية. الاثنان مرتبطين بالحقول العامة للمعني فربطا بـ *telos* وَ *teleios*.

(أ) أولاً في المقام الأول تأتي الوظيفة الأخروية *telos*. السمة الفعّالة الموجهة لِهَدف للأسم تؤكد أيضاً بالأستخدام المتكرر للفعل *teleō*. تبرز هذه السمة بوضوح خاص في الفقرات المهتمة بالإتمام المستقبلي في الأناجيل الازائيّة (مثل مر١٣)، ورسائل بُولُسَ (مثل في ٣: ١٩)، ورؤ (مثل ٢٠: ١-٧). النقطة الْهَامة هنا هى أن النهاية لا تُفهم ببساطة كالتوقف الميكانيكي للحركة، بل بالحري كالنهاية المحققة لعملية ديناميكية، يُظهر هدفها إدراك معناها ومقاصدها.

(ب) يرتبط بفكرة النهاية كإكمال وإدراك هدف مفهوم *teleios* كذلك

الذي وصل إلى هدفه، ومن ثمَّ مُكمل ومُتمم. إلى حد أنّ الإكمال يُنجز فقط في النهاية، ربما تُطبق *teleios* في أكمل معنى لها فقط لله (مت ٥: ٤٨) وَ الْمَسِيحَ (قا؛ عب ٧: ٢٨). في سياق التطور البشري الفردي تُطبق *teleios* عَلَى البشر الذين وصلوا إلى النضوج، الأشخاص البالغين (خاصة عند بُولُسَ). لايتحدث ع. ج عن مثال كمال أخلاقي يُدرك عَلَى مراحل. بل بالأحرى تشير *teleios* إلى الكل الغير مجزأ لشخص في سلوكه عند الرؤية مقابل خلفية ع. ق. عند التطبيق عَلَى البشرية والأخلاقيات تدل *teleios* مِنَ ثم ليس عَلَى نقطة النهاية النوعية للمسعى الإنساني، لكن عَلَى التوقع بمرور الوقت لكمال أخروي، في العيش المُعاصر الفعلي. لا تُبرز الْحَيَاةُ الْمَسِيحِيَة في ع. ج عَلَى نحو مثالي كصراع للكمال، لكن أخروياً كالكمال الذِي يُعطي لشخص ويُوعد به.

انظر أيضاً *engys*، يقرب، قريب، قرب (١٥٨٤)؛ *eschatos*، آخِرَ، أخير، نهاية (٢٢٧٤).

٥٤٦٧ (*telōnēs*، جابي الضرائب، عشّار) ← ٥٤٦٨.

٥٤٦٨ τελώνιον، τελώνιον (*telōnion*)، مكان الجباية (٥٤٦٨)؛ τελώνης (*telōnēs*)، جابي الضرائب، عشار (٥٤٦٧)؛ ἀρχιτελώνης (*architelōnēs*)، رئيس العشارين (٨٠٣)؛ τέλος (*telos*)، جباية، رسم جمركي، دخل (٥٤٦٥)؛ τελέω (*teleō*)، يوفي ما علية مِنَ دين (٥٤٦٤) (لمعاني أخرى للكلمة *teleō* وَ الْكَلِمَةَ *teleō* ← *telos*، يُكمل، يتم، ٥٤٦٥).

ث ي & ع. ق ١. (أ) *telōnēs*، ملتزم الضرائب، كان شخصية سيئة السمعة في أثينا القديمة. نظام تحويل مصادر الإيرادات الحكومية مِنَ الضرائب، وضرائب الطرق، والملكية، وَ ريع الأَرْضِ، والمناجم، ألخ. يعود لولايات المدن اليونانية. لم تزود أعراف دولة *polis* بموظفين حكوميين طويلي الأمد. لكن بنظام الألتزام الضريبي كانت تُكمل دخلاً معروفاً دون الحاجة إلى إدارة مالية معقدة. كان أمتياز التزام الضرائب يُباع بالمزاد العلني كُل سنة، وكان لزاماً عَلَى الفرد أو المجموعة الناجحة أن يكون لديها مُناصرون مقبلون يصدقون عَلَى دفع عاجل، الذين كانوا بعد ذلك لاَ بُدّ أن يدفعوا قسط أول قبل السماح لَهُم بجمع الديون مِنَ العامة. استخدم ملتزمو الضرائب للجمع الفعلي موظفين الذين بدروهم كان لاَ بُدّ أن ينتزعوا مبلغاً أعلى وأرفع مِنَ ذلك الذِي يطلبه سادتهم لكي يوفروا دخلاً لأنفسهم. لقد كان مِنَ وجهة نظر العامة نظاماً مكروهاً، جائزاً الإساءة الأستعمال.

أجرى الرومانيون نظاماً شبيهاً لحد ما، حيث تُرك عمل جمع الضرائب إلى ضباط بارزين، لُقبوا بـ *publicani*، ينتمون بشكل أساسي إلى النظام الفروسي. لقد دفعوا مبلغاً مقبولاً للحكومة. هؤلاء الـ *publicani*، الذين كانوا أشخاص أثرياء وظفوا لتحصيل الضرائب وكلاء (*magistri*)، ووظف الوكلاء مسؤولين محليين (*portitores*) لجمع المستحقات. لقد كان هؤلاء الـ *portitores* المُشار إليهم في ع.ج كـ *telonai*. كان لاَ بُدّ أن يكونوا مِنَ السكان المحليين لكي ما يكونوا عارفين الطرق المحلية ومخاطرها، وأقل قدرة في أن يُخدعوا. في واقع الأمر، كانوا هم أنفسهم مِنَ نجح، وبشكل دائم تقريباً في خداع وسلب العامة دافعي الضرائب.

(ب) تعني *telōnion* جمرك، مكتب تحصيل الضرائب، فيما بعد، الرسم الجمارك *telos*، الذِي يعني إنتهاء عادة، إتمام (٥٤٦٥)، يمكن أيضاً أن تدل عَلَى واجب للدولة، دفع رسوم أو ضريبة. وبنفس الطريقة فإن *teleō* تعني بشكل عام: ينفذ خطة، لكن أيضاً يدفع مايدين به شخص، خاصة في الديون والضرائب.

٢. في سب *telos*، عندما تعني ضريبة، تُترجم *mekes*، ضريبة تُجمع لأجل يهوه مِنَ غنيمة الحرب (عد٣١: ٢٨، ٣٧-٤١). وتترجم كلمات عبرية أخرى أيضاً لتعني مبلغ تقييم حقل في سنة اليوبيل (لا ٢٧: ٢٣). وجزية عامة فرضها الملك أحشويروش (أس١٠: ١). *telōneō* يفرض ضرائب، ترد في ١مك١٣: ٣٩، لرسوم تطلب مِنَ الْيَهُود مِنَ قبل السوريين. في ١مك١٠: ٣١؛ ١١: ٣٥ *telos* تعني رسم جمركي، لا تظهر *teleō* في سب بمعنى يسلم أويدفع.

٣. (أ) أول إشارة إلى فرض ضريبة عَلَى الزراعة في فلسطين تؤرخ لزمن بطليموس الثاني فيلادلفيوس في القرن الثالث ق.م. يُشير يوسيفوس إلى جمع الضرائب مِنَ الْيَهُود أثناء الفترة السيلوسيدية Seleucid حين إحتل بومبي أُورُشَلِيمَ ٦٣ ق.م. وهو ما أدى إلى فرض النظام الضريبي الروماني. بيد أنه في ٣٠ ق.م سمح أوغسطس لَهِيرُدوس الكبير بالسيطرة عَلَى تتمويلاته، جامعاً ضرائب مباشرة عبر العبيد الملكيين.

(ب) تميز المصادر اليهودية طائفتين مِنَ موظفي الضرائب: أولئك المسؤلين عن ضريبة الدخل وضريبة الرأس (جدول بأسماء المكلفين بدفع الضريبة)؛ وموظفي الجمارك المُقيمين عَلَى الجسور والقنوات، وعلى الطرق الرسمية. أثناء وقت الحكم الروماني ظل النظام الضريبي ثابت، لكن عند مستو قاس. إذ كان لزاماً عَلَى مُقاطعة اليهودية وحدها أن تجد ٦٠٠ طالنا (وحدة نقد قديمة) سنوياً. يذكر تاسيتوس أنه في ١٧م التمست مقاطعات سوريا واليهودية تخفيضاً في الضرائب. كان هناك بعض الأرتياح مِنَ ٣٧م عندما ألغى الحاكم فيتيليوس رسم السوق عَلَى المحاصيل.

وفقاً للمشناه، اليهودي الذِي يدخل خدمة الجمارك يقطع نفسه عن المجتمع المحترم. لقد كان غير مؤهل لأن يكون قاضياً أو حتى شاهداً في محكمة ويُطرد مِنَ المجمع. أعضاء أسرته أيضاً كانوا يُعتبرون مُفسدين بنفس الدرجة. بسبب ابتزازاتهم واغتصاباتهم، صُنف موظفي الجمارك بنفس الفئة القانونية كقتلة ولصوص. كانت الأموال التي يكسبها جباة الضرائب مُلوثة ولا يمكن استخدامها، حتي للصدقة.

ع. ج ١. *telōnai* يُذكرون فقط في الأناجيل الازائيّة. ليسوا هم أنفسهم حاملي عقد الإلتزام الضريبي، الذين كانوا في العادة غُرباء، لكنهم تابعين إستأجروا مِنَ بين السكان المحليين. تبنى هيرودس أنبيباس نظام الإلتزام للجليل وبيريا، لكن كمقاطعة إمبراطورية، دفعت اليهودية ضرائب ليس عبرملتزموا الضرائب بل مباشرة إلى الخزانة الإمبراطورية (مر١٢: ١٤). كانت مسئولية الجمع تفرض عَلَى المجمع (السنهدريم). تحت إشراف الوكيل الروماني.

منحت الطريقة السائدة لجمع الضرائب فرصاً كثيرة للطمع والظلم وعدم الإنصاف. ومِنَ هنا كان الـ *telōnai* مكروهين ومُحتقرين كطبقة. أنزعج أيضاً الْيَهُود المتشددون بواقع أن جباة الضرائب عَلَى صلة بالوثنيين وأن عملَهُم تضمن كسر السبت، وهو ما جعلَهُم يصفونهم بالنجسين. ينعكس الرأي العام المعاصر بشكل دقيق في الروابط المرفوضة المُعتبر عنها في ع. ج: حيث يُربط *telōnai* بالخطاة (مت ٩: ١٠)، والأمَم الوثنين (١٨: ١٧)، والزناة (٢١: ٣١)، والخاطفين، والظالمين والزناه (لو١٨: ١١).

٢. (أ) يُعلِّم يَسُوعَ أنه يجب عَلَى الْمَسِيحَين الذين يفشلون في ضم أعدائهم ومضطهديهم في محبتهم أن يتركوا أنفسهم في مستو أخلاقِي ورُوحَي ليس أعلى مِنَ أكثر الطبقات كراهية: جُباة الضرائب والأمَم الوثنيون (مت ٥: ٤٦-٤٧). يكتب لوقا إلى جمهور أوسع، فيستخدمَ التعبير الأكثر عمومية "خطاة" (لو ٦: ٣٣).

(ب) إن دعوة يَسُوعَ لمتى العشار كي ينضم إليه (مت ٩:٩). لاَ بُدّ وأنها أغاظت وأربكت الرأى العام. لقد قَبِل متى نفسه (يُسمى لاوي في مر ولو) دعوة يَسُوعَ واعتبرها تضحية عظيمة، فترك كُلّ شيئ (لو ٥:

٢٨). فصيادو السمك يمكنهم أن يرجعوا إلى مراكبهم (يو ٢١: ٣)، لكن telōnēs الَّذِي تخلى عن وظيفته، ولم يكن لديه إمكانية لوظيفة أخرى، حتى بالمهارات التي أمتلكها بلاريب (مثل: كونه يمتلك عدة لغات وخبرة في إمساك الدفاتر والسجلات).

لقد كان بيت متى جابي الضرائب (telōnion) في كفر ناحوم يطلِ عَلَى كُلٍ مِنَ طريق البحر مِنَ الشرق ومن الشمال بحيرة طبرية، وأيضاً طريق البر الموصِّل مِنَ دمشق إلى البحر المتوسط (مت ٤: ١٥). كانت الجمارك تُفرض عَلَى كُلّ البضائع المُحملة بالسفينة أو القافلة. في حالة متى كان يتم جمع الرسوم الضريبية ليس لأجل الحكومة الرومانية لكن لأجل حاكم الرّبع هيرودس أنتيباس. ومع ذلك لم تكن هذه الحقيقة تجعل مِنَ طبقة متى أو صلته أي إمكانية لكراهية أقل.

(ج) إن حضور يَسُوعَ في مأدبة متى الوداعية، والتي رتبها لشركائه الكبار (لو ٥: ٢٩) عرّضته حتما للإنتقاد مِنَ الكتبة والفَرّيسيِّينَ. في الرد عَلَى الأتهام بأنه طالما أكل مع مثل هؤلاء الناس فإنه يُدنّس نفسه، استخدم يَسُوعَ مثلاً شائعاً ليسويّ العشارين بالمرضى. يربط يَسُوعَ بهؤلاء الناس ليس مِنَ أجل مصلحته الخاصة (لأنهم- عَلَى عكس الفَرّيسيِّينَ- متعاطفون وقابلون لرسالته)، أو حتى (كأعداؤه كما يُلمّح) لأنَ الطيور عَلَى أشكالها تقع. بل بالأحرى كما ينبغي عَلَى الطبيب أن يقترب مِنَ المرضى كي يعالجهم، كذلك يُشارك يَسُوعَ المنبوذين مِنَ المجتمع، لأنه يعرف أنهم مرضى ومحتاجين رُوحَياً (مت ٩: ١٢؛ مر ٢: ١٧؛ لو ٥: ٣١).

(د) يتحدث يَسُوعَ عن رفض الفَرّيسيِّينَ للأستجابة إما للمعمدان أو لنفسه. لقد إنتُقِد يوحنا عَلَى تقشفه ويَسُوعَ عَلَى إفراطه في صُحبة العشارين والخطاه (مت ١١: ١٩؛ لو ٧: ٢٩، ٣٤). غالباً ما تضع الاستجابة الرُوحَية للمكروهين أفضلياتهم الدينية إلى الخزى (مت ٨: ٢، ٨-٩؛ ٩:٩-١٣؛ ١٥: ٢٨؛ ٢١: ٣٢)، لكن كطبقة مِنَ الناس كان يمكن الإشارة إلى العشارين كالغير مهتمين بالأمور الرُوحَية. إذا كان أخ مسيحي أثيم يرفض أن يبالي برعايا الكَنِيسَةِ المحليين، فإنه يُنظر إليه كواضع نفسه خارج المجتمع الديني، بمعنى الأنضمام لنفس طبقة الأممين والعشارين (١٨: ١٧).

٣. يُلقي ضوء عَلَى مثل الخادم الغير رحيم (مت ١٨: ٢٣-٣٥) عندما يُنظر إليه ضد خلفية الألتزام الضريبي. المديونان والعبيد الآخرون هم وكلاء (douloi) الملك ومن المحتمل يشاركون في جمع الضرائب. المبلغ الضخم المطلوب للملك مِنَ الوكيل الأول ليس بالضرورة متسما بالغلو. (يُشير يوسيفوس إلى أحد مسلتزمي الضرائب الَّذِي كان مُدان بـ١٦٠٠٠ طالن). حجة الوكيل صادقة لوقت، والملك يُعفيه فوراً مِنَ دينه. وعندما يكتشف قسوة قلب نفس الوكيل مؤخراً يُسلمه الملك إلى المعذبين سيستخلصون منه معلومات باستجواب قاس عن موجوداته الشخصية.

٤. نظراً لأن architelōnēs ترد مرة واحدة فقط (لو ١٩: ٢) فإن وظيفة زكا الرسمية واضحة. مِنَ المحتمل أن كان معادلاً لـ magister (الحاكم) الروماني، الوسيط بين الـ thepublicani والـ portitores. كانت أريحا عَلَى الأرجح مركزاً لمأمور ضرائب لوقوف ما، والذي صار، حتماً، غنياً. كانت تلك المدينة محطة جمارك هامة في المخاضة الرئيسية للأردن، تبعد حوالي سبعين ميلا مِنَ أورُشَلِيمَ، وعَلَى الطّريقُ الرئيسي بين اليهودية وأراضي شرق النهر. تعهد زكا، بأن يعيد لأي شخص حقه الَّذِي سلبه منه (١٩: ٨). لايتضمن استخدامه الخاص للأبتزاز. لقد كان- كالعصفور القائد لشركة publicani مسئولاً وملطخاً بأفعال تابعية. بدعوة يَسُوعَ نفسه إلى بيت هذه الرجل، يضع ضغطا رقيقاً عَلَى ضمير مضيفه. إن مبادرته حققت ما لاَ بُدّ وأن اعتبره الكثيرون كمعجزة ليست بأقل دهشة مِنَ أي أعمالَهُ الخارقة للطبيعة.

انظر أيضاً logeia، جمع (للمال)، ضريبة (٣٣٥٦)؛ statēr، استار، عملة معدنية فضية تساوي أربع دراهم (٥٠٨٨).

٥٤٦٩ τέρας ،τέρας ‏(teras)، عجيبة، أعجوبة، معجزة، آية (٥٤٦٩).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي teras تُشير إلى المظاهر المروعة المثيرة للفزع والرعب والتي تُعارض الوحدة المنظمة للطبيعة. أعطى هَذَا ارتفاعاً لمعنى teras كعلامة إعجازية أو مُعجزة، التي كانت تأتي غالباً مِنَ الآلَهُة، خاصة في مفهوم بشير خارق للطبيعة يتطلب تفسيراً مِنَ عَرّاف.

٢. في سب teras مختلفة عنِ استخدام ث ي. فمن حقيقي أن شخصية الغُير عاديين تنتمي أيضاً إلى الكَلِمَة في ع. ق، لكن هَذَا مبني عَلَى أساسِ حقيقة أن الله خلق العالم ويُهيمن عَلَى الطبيعة، مِنَ ثم فإن أعمال الله لا تتعارض مع الطبيعة جوهرياً. الشِئ الجوهري لـ teras هُوَ أنها إشارة إلى الوحي الذاتي ليهوه. لذا تصور الكَلِمَة نبياً يُجعل آية (إش٨: ١٨؛ ٢٠: ٣؛ حز١٢: ٦، ١١؛ ٢٤:٢٤، ٢٧)، وعلاوة عَلَى ذلك، يصبح إنْسَانٍ تجلٍ لغضب الله و"نذير" مروع (مز ٧١: ٧؛ قا؛ ٣١: ١٢). إنَ الحَدِيث الَّذِي يعلن دينونة مستقبلية يمكن أيضاً أن يُسمي علامة رعب (امل ١٣: ٣؛ ٥). في السياقات الرؤيوية teras في يؤ ٢: ٣٠ علامة مهلكة للنهاية (← sēmeion،٤٩٦٥). وأخيراً، يمكن للكلمة أن تدل عَلَى المعجزات بشكل عام (خر ٧: ٩؛ ١١: ٩؛ ٢أخ ٣٢: ٣١. خاصة عندما ترتبط بـ sēmeion؛ قا؛ ٣٢: ٢٤).

ع. ج ترد teras في ع.ج ١٦ مرة، دائماً في حالة الجمع، وفي ارتباطها بـ sēmeion فقط (← ٤٩٥٦ لتعليقات عَلَى sēmeia kai terata).

انظر أيضاً thauma، موضوع أو شيء مثير للدهشة، يندهش، يتعجب، معجزة (٢٥١٢)؛ sēmeion، علامة، آية، أعجوبة، معجزة (٤٩٥٦).

٥٤٧٥ τέσσαρες ،τέσσαρες ‏(tessares)، أربعة (٥٤٧٥).

ث ي & ع. ق ١. إن الأهمية الرمزية للرقم أربعة (tessares) مُشتقة مِنَ النقاط الأربع للبوصلة، وإتجاهات الرياح الأربعة (حيث تُصور الأرضِ كقرص لَهُ أربع جوانب). أيضاً مِنَ الفصول الأربعة والأبراج المتوافقة. في الأساطير البابلية تظهر العلامات الأربع لدائرة البروج (الثور، والأسد، والعقرب، والدلو). كأشكال بارزة قوية التي تدعم السّمَاءِ بزواياها الأربعة، أو كحيوانات الأعباء الأربعة للمركبة السماوية ذات الأربع عجلات. هكذا يرمز الرقم أربعة إلى كمال الأرْضِ والكون.

٢. يستخدم ع. ق tessares في هَذَا المفهوم التقليدي، لكن بدون الأخذ في الأعتبار لدلالات أسطورية (مثل حز ١: ٤- ١٨). هكذا، وفقاً للجغرافيا القديمة، فأربعة مِنَ أنهار الجنة تحيط بالجوانب الأربعة للعالم (تك ٢: ١٠- ١٤). في زك ١: ١٨-٢١ تمثل القرون الأربعة أربع إمبراطوريات؛ في ٦: ٥ تشير الأربعة أرواح أو رياح إلى القدرة الكلية ليهوه. تذكر الرياح أو الجوانب الأربعة للأرض في إش ١١: ١٢و إر ٤٩: ٣٦ (= سب ٢٥: ١٥؛← forty أربعين كمضاعف لأربعة tesserakonta، ٥٤٧٧).

ع. ج يرد رقم أربعة في ع. ج بالمفهوم الرقمي (مثل؛ مر ٢: ٣؛ يو ١١: ١٧؛ ١٩: ٢٣، حيث اقتسام ثياب يَسُوعَ إلى أربعة يفترض أنه عدد الجنود؛ أع ٢١: ٩؛ ٢٣؛ ٢٧: ٢٩). في رؤية بطرس للملاءة التي لَهُا أربعة جوانب وتحتوى حيوانات طاهرة ودنسة (مشيرة إلى قبول

اللهُ للأمم)، قد تقترح الصورة الجوانب الأربعة (١٠: ١١؛ ١١: ٥) لقبة السَّماءِ. تذكر القرون الأربعة للمذبح في رؤ ٩: ١٣ (قا؛ خر٣٠: ١-٣).

في النصوص الرؤيوية، عَلَى نحو خاص، يرد الرقم أربعة بمعنى رمزي. لكن في معظم الحالات لا تكون الخلفية الرؤية أو الإسطورية حاسمة للمعنى، وهكذا فإن فكرة جمع المختارين مِنَ "الأَرْبَعِ الرِّيَاحِ" (مت ٢٤: ٣١؛ مر ١٣: ٢٧) مُقارنة بالقول مِنَ كُلِّ الجهات. في رؤ ٤: ٦، ٨؛ ٥: ٦، ٨، ١٤؛ ٦: ١، ٦؛ ٧: ١١؛ ١٤: ٣؛ ١٥: ٧؛ ١٩: ٤ (قا؛ حز ١: ٥- ٢٢)، يُتبنى مجاز العالم القديم بشكل أساسي لكن بمغزى منقول. تصبح المخلوقات الحية الأربعة- ربما تشير إلى شخصيات دائرة البروج التي تدعم قبة السَّماءِ- (قا؛ إش ٦: ٢-٣). مخلوقات تُسبِّح قداسة الله نهاراً وليلاً. الأربعة ملائكة عَلَى "أربع زوايا الأَرْضِ" الذين يحملون الرياح (رؤ ٧: ١) ثم يفكهم فيما بعد (٩: ١٤-٥) هي مخلوقات تخدم الله.

٥٤٧٧ τεσσεράκοντα، τεσσεράκοντα (tesserakonta)، أربعون (٥٤٧٧).

ع. ق ترد فترات مِنَ أربعين يوماً مراراً وتكراراً في ع.ق (مثل؛ تك ٧: ٤؛ ٨: ٦؛ خر٢٤: ١٨). أربعون سنة كانت فترة التجوالات البرية لإِسْرَائِيلَ (١٦: ٣٥). ربما يمثل رقم أربعين رقماً حوليا يشَكّل جيلاً. يرتبط العدد أربعين غالباً بفترات طويلة لتحمل بُشري ومدة تطورات ناجحة لأعمال الله الفدائية. في الأدب الرؤي أربعون يوماً هي الفترة الملائمة لتعبير التَّعْلِيمَ (٢بار ٧٦: ٤؛ قا؛ ٤عز ١٤: ٢٣). في قمران، كان يجب أن تستمر حرب أولاد النور وأولاد الظلمة أربعين سنة (نظح ٢: ٦).

ع. ج في المحافظة عَلَى رقم أربعين كعدد مهم في أعمال اللهُ الفدائية، كان يَسُوعَ في البرية أربعين يوما (مت ٤: ٢؛ مر١: ١٣؛ لو ٤: ٢) وبقي مع تلاميذ أربعين يوما بعد القيامة (أع ١: ٣). هناك العديد مِنَ إشارات في أع وعب إلى فترة الأربعين سنة التي قضاها أسرائيل في البرية، ويبدو أنه كانت موضوعاً للتَّعْلِيمَ الْمَسِيحَي المبكر(أع ٧: ٣٦، ٤٢؛ عب ٣: ٩، ١٧؛ قا؛ أع ٧: ٢٣؛ ٣٠؛ ٢١).

كان الْيَهُود حرصين بشكل مدقق عَلَى تجاوز الأربعين ضربة، الحد الأقصى، في الجَلد (تث ٢٥: ٣؛ ٢كو ١١: ٢٤).

٥٤٩٢ (technē، فن، صناعة، مهارة، تجارة) ← ٥٤٥٤.

٥٤٩٣ (technitēs، حرفي، صانع) ←٥٤٥٤.

٥٤٩٨ τηρέω، τηρέω (tēreō)، يحفظ، يحرس، يبقي (٥٤٩٨)؛ τήρησις (tērēsis)، حفظ، حبس (٥٤٩٩)؛ παρατηρέω (paratēreō)، يُراقب (بعناية)، يُلاحظ (٤١٩٠)؛ παρατήρησις (paratērēsis)، مراقبة (٤١٩١).

ث ي&ع ق ١. في ث ي tēreō تعني :(أ) يرى، يدرك، يلاحظ، ثم (معلوم) ينتظر (الفرصة المناسبة)؛ (وسط) يكون في حالة حذر؛ (ب) يحرس، يراقب، يلاحظ (أشياء، أشخاص، أو قيم أخلاقية)؛ (ج) يعطي اهتمام لـ، يطيع، يمثل لـ. الاسم القابل للإشتقاق tērēsis يعني : (أ) حارس، رعاية، احتجاز؛ (ب) سجن؛ (ج) مراعاة، طاعة. المُركب paratēreō مطابق للفعل البسيط؛ paratērēsis مُستخدم فقط لمراقبة المطالب القانونية .

٢. في سب phylassō لَهُا نفس المعنى الأساسي وأكثر شيوعاً (أكثر مِنَ ٤٠٠ مرة) مِنَ tēreō (٣٨ مرة)، التي ترد غالباً في الأدب الحكمي. المعنى السائد لـ tēreō ذلك المرتبط بالمراعاة الدينية، المرتبطة إما بوصايا الله (١صم ١٥:١١؛ أم ١٩: ١٦) أو تلك الخاصة بالحكمة (٣: ١). لاحظ التوازي بين phylassō وَ tēreō في أم ١٣: ٣: "مِنَ يصون [phylassō] فمه يحفظ [tēreō] نفسه " (رج أيضاً ١٦: ١٧؛ ١٩: ١٦). في دا ٩: ٤ ،الله يحفظ (tēreō) عهده مع كل مِنَ يطيع- (phylassō) ـه.

٣. ترد tērēsis في سب فقط في الأبوكرافيا. في حك ٦: ١٨؛ سي ٣٢: ٢٣ (= سب ٣٥: ٢٣) تُستخدم لنتيجة محبة الحكمة أو الوصايا. أيضاً تُستخدم لحراسة الأشخاص أو مدينة paratēreō (٦ مرات) تعني التربص؛ paratērēsis ترد فقط كقراءة مختلفة (برج العقاب Aquila) في خر ١٢: ٤٢.

ع ج ١. ترد phylassō (← ٥٨٧٥) في ع. ج ٣١ مرة، بينما tēreō ترد ٧٠ مرة. وهكذا يفضّل ع. ج الكَلِمَةَ الأقل استخداما في سب. في ع. ج tēreō تعني : (ا) يحرس، يراقب (مثل مت ٢٧: ٣٦؛ أع ١٦: ٢٣)؛ (ب) يُبقي أو يحفظ (مثل يو ٢: ١٠؛ ١٢: ٧؛ ٢بط ٢: ٤)؛ (ج) يحفظ بلا لَوْم، غير مُؤذى (مثل ١كو ٧: ٣٧ ؛١تس ٥: ٢٣؛١تي ٥: ٢٢)؛ (د) يحْمي (مثل يو ١٧: ١٥)؛ (هـ) يحتفظ بـ (مثل أف ٣: ٤؛ رؤ ١٦: ١٥)؛ (و) يتبع، يطيع (مثل؛ الناموس، يع ٢: ١٠؛ السبت، يو ٩: ١٦؛ التقاليد، مر ٧: ٩؛ وصايا يَسُوعَ، يو ١٤: ١٥، ٢١؛ ١٥: ١٠).

٢. إن نصف ما ورد في ع. ج تقريباً يحمل هَذَا المعنى الأخير. بالمقارنة مع phylassō، مع استثناءات قليلة فقط (مثل مر ٩: ١٦؛ يو ٩: ١٦؛ يع ٢: ١٠)، tēreō لا تشير إلى حفظ التقاليد اليهودية أو التهوّدية (أع ١٥: ٥) التي يرفضها الْمَسِيحَيون (قا؛ الاستخدام الجدلي لـ paratēreō في غل ٤: ١٠ لأنها تُطبق عَلَى ملاحظة تقاليد يهودية) بل لحفظ التقاليد الْمَسِيحَية الْجَدِيدَةَ (مثل ١تي ٦: ١٤؛ ٢تي ٤: ٧). يتضح هَذَا في وصية يَسُوعَ الأخيرة (مت ٢٨: ٢٠)، حيث يوصي الْكَنِيسَةِ بأن "يحفظوا" البر الجديد الَّذِي علمه أثناء إرساليته. نفس الاستخدام يرد في ١كو ٧: ١٩، حيث حفظ (tērēsis) وصايا الله يجب فهمها مِنَ ناحية الأخلاق الْمَسِيحَية .

في رؤ، مرتبطة بـ logos (كلمة)، entolē (وصية)، وَ pistis (إيمان)، tēreō لَهُا قوة الاحتفاظ باعتراف، في كُل مِنَ مواجهة عقيدة زائفة وملاقاة حتف الشهيد (٢: ٢٦؛ ٣: ٣، ٨، ١٠؛ ١٢: ١٧؛ ١٤: ١٢). كُلّ الفقرات اليوحناوية- سواء تتعامل مع حفظ الْكَنِيسَةِ أوالفرد لكلام أو وصايا يَسُوعَ (مثل يو ٨: ٥١؛١٥: ١٠؛ ١يو ٢: ٣؛ ٣: ٢٢)، أو حفظ الله أو الْمَسِيحَ للكنيسة (يو ١٧: ١١، ١٥؛ ١يو٥: ١٨)- لَهُا علاقة بالبقاء في الْكَنِيسَةِ أو في الْمَسِيحَ. في يو ١٤: ١٥، ٢١، ٢٣- ٢٤، في إطار حديث الْمَسِيحَ الوداعي، تُعرف الْمَحَبَّةِ للمسيح بمفهوم حفظ وصاياه .

مصدر paratērēsis ("ملاحظة حذرة") في لو ١٧: ٢٠ لا يمكن بناؤها باليقين. مِنَ المحتمل أن الْكَلِمَةَ تُستخدم لملاحظة علامات رؤيوية. برغم ذلك؛ هناك احتمال أن حفظ الشريعة هُوَ المقصود. paratēreō، فيما عدا غل ٤: ١٠ (رج ما سبق)، ترد فقط بمعنى يراقب بتدقيق، يتربص بـ (مر٣: ٢؛ لو ٦: ٧؛ ١٤: ١؛ ٢٠: ٢٠؛ أع ٩: ٢٤).

انظر أيضاً phylassō، يحفظ، يتحفظ، يحافظ، يحرس (٥٨٧٥)؛ grēgoreō، يسهر، يراقب، يكون في حالة ترقب (١٢١٣)؛ agrypneō، يسهر، ساهر، إستمرّ بالمُرَاقَبَة، حارس، عناية (٧٠).

٥٤٩٩ (tērēsis، حفظ، حبس) ← ٥٤٩٨.

٥٥٠٢ τίθημι، τίθημι (tithēmi)، يضع، يودع، يُعيد، يُعين (٥٥٠٢).

ث ي &ع ق tithēmi كلمة يونانية شائعة لـ "يضع"، تُستخدم في معاني حرفية (يضع شيئاً في مكان) وأيضاً مجازية (يضع شيئاً في فئة). بإسناد في إضافة فإنها تعني يُحدث أو يُعتبر .

ع ج ترد tithēmi في ع.ج ١٠٠ مرة بتشكيلة واسعة مِنَ المعاني. في صيغة المعلوم تشير إلى الله مقدّرا لشخص شيئاً ما، مثل؛ في عب ١: ٢ ("الَّذِي جَعَلَهُ [الابْنَ] وَارِثاً لِكُلِّ شَيْءٍ) وفِي نصوص متنوعة مِنَ ع. ق مُقتبسة في ع. ج: مز ١١٠: ١،"حَتَّى أَضَعَ أَعْدَاءَكَ مَوْطِئاً لِقَدَمَيْكَ" (رج مت ٢٢: ٤٤؛ مر ١٢: ٣٦؛ لو ٢٠: ٤٣؛ أع ٢: ٣٥؛ ١كو ١٥: ٢٥؛ عب ١: ١٣؛ ١٠: ١٣)؛ تك ١٧: ٥، "الآنِي اجْعَلُكَ [إبْرَاهِيمَ] ابا لِجُمْهُورِ مِنَ الامَمِ" (رج رو ٤: ١٧)؛ إش ٤٩: ٦ "فَقَدْ جَعَلْتُكَ نُوراً لِلأُمَمِ" (رج أع ١٣: ٤٧)؛ إش ٢٨: ١٦، "هَئَنَذَا أُؤَسِّسُ (أضع) فِي صِهْيَوْنَ حَجَراً" (رج رو ٩: ٣٣؛ ١بط ٢: ٦).

في صيغة المبني للمتوسط اللهُ يضع الأَزْمِنَةَ (أع ١: ٧)، يجعل أناسا معينين مراقبين (٢٠: ٢٨)، ينظم أعضاء الجسم (١كو ١٢: ١٨)، يُعيّن أناسا موهوبين في الكَنِيسَةِ (١٢: ٢٨)، يُعيّن المَسيحِيين لاقتناء الخلاص (١تس ٥: ٩)، يُعيّن بُولسَ لعمل المُرسل (١تي ١: ١٢) أو لدور رسولي (٢: ٧؛ ٢تي ١: ١١)، ويُرتب كلمة المُصالحة كخدمته (٢كو ٥: ١٩). إستقرار فكر اللهُ وبقراره السيادي يُمرُّ خلال هذه الفقرات.

انظر أيضاً kathistēmi، يقيم، يُجعل، يُعيّن، يصاحب (٢٧٧٠)؛ horizō، يُعيّن، يتعين، يحتّم (٣٩٨٨)؛ paristēmi، يحضر، يُحضر، يُقدّم، يقوم، يقيم، يقف، يثبت (٤٢٢٥)؛ procheirizō، يقرر، يُعيّن (٤٧٤١)؛ tassō، يرتب، يُعين (٥٤٣٥)؛ prothesmia، وقت مُعيّن (٤٦٠٧)؛ cheirotoneō، يُعين (٥٩٣٦)؛ lanchanō، يحصل بالقرعة على، يسحب القرعة لـ يقترع، تصيبه القرعة (٥٢٧٥).

٥٥٠٣ τίκτω τίκτω (tiktō)، يلد، مولود، ينتج (٥٥٠٣)؛ τεκνογονέω (teknogoneō)، يلد ولداً (٥٤٤٩)؛ τεκνογονία (teknogonia)، ولادة الأولاد (٥٤٥٠)؛ τεκνοτροφέω (teknotropheō)، يربي ولداً (٥٤٥٢).

ث ي &ع ق في ث ي tiktō تعني يُنجب (للأب)، يلد (للأم)، تلد صغيراً، يربي (للحيوانات)؛ ينتج (للأرض)؛ يولِّد ، يُحدثُ.

في سب tiktō تُستخدم ٢١٥ مرة وترمز بشكل حصري للكلمة العبرية yālad (يحمل). إستُخدمت الكَلِمَةُ بالدرجة الأولى للمرأة (إنجاب ذكر عادة ما يُعبر عنه بـ gennaō، ← ١١٦٤). غالباً ما تدل هذه الكَلِمَةَ عَلَى الفعل الجَسَدِي للعمل الَّذِي يأتي كشيء لا يسيطر عليه الشخص (إش ١٣: ٨ ؛ ٢٦: ١٧- ١٨). (في إش ٧: ١٤ [قا؛ مت ١: ٢٣]، Emmanouēl ← ١٨٤٢، andparthenos ← ٤٢٢١)، ويمكن لـ tiktō أيضاً أن تُطبّق عَلَى الحيوان (تك ٣٠: ٣٩).

تُستخدم tiktō أيضاً بمعنى مجازي، رغم أنه سلبي إلى حد ما، في سب عند الكلام عن أمة إسْرَائِيلَ (عد ١١: ١٢؛ إش ٦٦: ٨) ولصلة الإثم (مز ٧: ١٤؛ إش ٥٩: ٤). الصورة هنا لقوة كامنة لا يمكن مقاومتها تخرج مِن شخص، tiktō لا تُستخدم أبداً للرب نفسه، رغم أن gennaō تُستخدم (تث ٣٢: ١٨؛ مز ٢: ٧)

ع. ج ١. tiktō ترد بشكل رئيسي في قصص ميلاد يَسُوعَ ويوحنا المعمدان. كما ترد أيضاً في رؤ١٢: ٢، ٥، في الرؤية السماوية لميلاد طفل مِنَ أمرأة مُعين أن يكون الرَّبِّ ومُخلص العالم وأختطف في الحال إلى الله مِنَ قوة التنين، gennao وتُستخدم أكثر بمعني عام؛ ومثل؛ في الأعلان لـ اليصابات ومريم عن ولادة وشيك لابْنَيهما (لو١: ١٣، ٣٥) وإعْلاَنِ ميلاد يَسُوعَ (مت ١: ١٦)، بينما تُعبّرأكثر عن الحقيقة الجَسَدِية للولادة (لو٢: ٦-٧، ١١). إنها تظهر في فقرات توضح واقعية الجهد في البيت (يو١٦: ٢١؛ رؤ ١٢: ٢) أو خزي المرأة التي لا تستطيع أن تلد لأنها عاقر (غل ٤: ٢٧؛ رج أيضاً genea، ١١٥٥).

تستخدم tiktō ومشتقاتها بشكل حصري للمرأة في ع. ج. وهكذا، في ١تي ٢: ١٥يعيد تفسيرالحكم المُعلن عَلَى حواء عن ألم الحمل (تك ٣: ١٦)، مقترحاً أن الحكم لايعني أن النساء مُدانون أبدياً: ولكنها ستخلص بولادة الأولاد [dia tēs teknogonias]— إن تتبين في الإيمَانِ والمَحَبَّةِ والقداسة مع التعقل. "فَأُرِيدُ أَنَّ الحَدَثَاتِ يَتَزَوَّجْنَ وَيَلِدْنَ (teknogoneō) الأَوْلاَدَ وَيُدَبِّرْنَ الْبُيُوتَ، وَلاَ يُعْطِينَ عِلَّةً لِلْمُقَاوِمِ مِنْ أَجْلِ الشَّتْمِ" (٥: ١٤). يجب أن يتزوج الأرامل تحت عمر الستين، وضمن أشياء أخرى يجب أ، يُشهد لَهُن بتربية الأطفال (teknotropheō، ٥: ١٠).

٢. ترد tiktō مرتين في معنى مجازي: للأرض حاملة نباتات نافعة (عب ٦: ٧)، وللرغبة التي تلد خطية (يع ١: ١٥). يُعبّر هنا الفعل عن الترابط الضروري بين المهد والميلاد. حيث يكون هناك مطر يكون هناك ثمر. وحيث تكون رغبة تكون هناك خطية وموت يع ١: ١٥، ١٨ يحتوي أيضاً الكَلِمَةَ apokyeō (ينتج أو يُولِّد)، التي تُستخدم أيضاً عَلَى نفس النمط بمعنِي مجازي. إنها تعبر عن النتيجة النهائية، للرغبة مِنَ ناحية ولإرادة اللهُ مِنَ ناحية أخرى.

انظر أيضاً gennaō، يلد، يولد، مولود، والد، يحبل (١١٦٤)؛ ginomai، يصير، يكون (١١٨١)؛ ektrōma، فشل، سقط (١٧٦٥)؛ palingenesia، التجديد، الولادة الثانية (٤٠٩٨)؛ eugenēs، شريف، شريف النسب أو الجنس (٢٣٠٢).

٥٥٠٦ (timaō، يكرم، يُثمّن، مثمن) ←٥٥٠٧.

٥٥٠٧ τιμή τιμή (timē)، قيمة، ثمن، كرامة، إحترام (٥٥٠٧)؛ τιμάω (timaō)، يكرم، يُثمّن، مثمن (٥٥٠٦)؛ τίμιος (timios)، كريم، مكرّم، ثمين (٥٥٠٨)؛ τιμιοτης (timiotēs)، ثروة (٥٥٠٩)؛ ἀτιμία (atimia)، بلا كرامة، عار، خزي (٨٧١)، ἄτιμος (atimos)، يحتقر، يزدري، يستخف بـ، بلا كرامة (٨٧٢)؛ ἀτιμάζω (atimazō)، يهين، إهانة (٨٦٩)؛ ἔντιμος (entimos)، عزيز، كريم، مكرّم (١٩٥٢).

ث ي & ع. ق. ١. (أ). في ث ي timē تعني عبادة، احترام، شرف (تُستخدم للناس)؛ جدير؛ يُقيّم، يُسعّر (للأشياء)، تعويض، إرضاء، جزاء. تُشير timē إلى الإدراك الملائم الَّذِي يستمتع به الشخص في المجتمع بسبب وظيفته أو منزلته أو ثروته، إلخ، ثم المنزلة نفسها، المنصب بسموه ومميزاته. يجب تمييز الـ timē لشخص أو منزلة أو ألوهية عن تلك الخاصة بآخر، إنها امتلاك شخصي. العبيد ليس لَهُم timē .

(ب) كُلِّ إِلَهٌ كان يُقدم لَهُ التكريم بسبب مجال نفوذه الَّذِي تسلط عليه بالقربان وتراتيل المديح. ومن جانبهم فقد "كرمت" الآلَهَةُ البشر بإعطائهم المناصب الدنيوية للشرف والثروة الحسنة.

(جـ) العار والخزي (atimia) يضعان الشخص خارج المجتمع، atimia كان التعبير التقني لحرمان مواطن مِنَ حقوقه.

٢. (أ) بالمقارنة مع استخدامها لـ doxa (← ١٥١٨) نادراً ما تُستخدم سب timē لتكريم اللهُ. عادة ماتنطبق timē عَلَى التكريم البشري، رغم أن كلا الكلمتين تُترجم الكَلِمَةَ العبرية kābôd. البشرية تحتل منزلة التكريم في الخليقة (مز ٨: ٣-٨). الكرم ومنزلة المنصب ينميان إلى بعضهما الآخر (١٣٩: ١٧؛ timaō). يجب يُقدّم التكريم للأباء (خر٢٠: ١٢؛ سي ٣: ٣-١٦)، والكبار (لا ١٩: ٣٢)، والملوك (د ٢١: ٣٧). شدد الرابيون عَلَى وجوب تكريم مُعلّم الشريعة، والقريب/

الجار (قا؛ أم ١٤: ٢١)؛ سي١٠: ٢٣)، والعبيد اليَهُود.

(ب) قد يتوقع الشخص المتّصف بالشرف قد موقف متوافق، وثروة (تك ٣١: ١؛ إش ١٦: ١٤، كلاهما *doxa*)، ونفوذ (أى ٣٠: ٤، ٨). ومظهر جدير (إش٥٣: ٣)، وحديث لائق (سي ٥: ١٣؛ قا؛ أي ٢٩: ٢١-٢٥)، وسخاء (أم ٢٢: ٩) يرافقه أيضاً.

(جـ) الخبرة الوثنية *atimia* (إش١٠: ١٦؛ أر ٢٣: ٤٠؛ قا؛ دا ١٢: ٢). لا تجعل الناس يُدركون عُمق الخزي، وذلك بالقول: بجحود لله (ار ٦: ١٥)، وينبغى أن يُدرك هَذا (خر١٦: ٦٣).

(د) تصارع الأتقياء في ع.ق مع مشكلة كيف يُمكن أن يلحق بهم الخزي (أي ١٠: ١٥؛ ٣٠: ١-١٢). خادم الرّبّ وحده الذى يتحمل الخزي بصبر (إش ٥٣: ٣) ويُسلم مصيره في يد الله. نسب اليَهُود لموت الشهداء قيمة الفداء، وإعتبروهم كمُكرمين. (٤مك ١: ١٠؛ ١٧: ٢٠؛ يوسيفوس؛ ح ي، ٢. ١٥١). إزدراء الكُفّار مرفوض دينياً كشيئ مُشتق مِنَ نظرة زائفة إذ أن الأساس الحقيقي للكرامة ليس الرخاء النيوي بل الفضيلة والحكمة (حك ٣: ٤- ٥: ٥).

ع. ج ١. فئة هذه الكَلِمَة لم تمثّل بقوة في ع.ج. *timē* ترد ٤١مرة، وَ *timaō* ترد٢١مرة، وَ *timios* ترد ١٣مرة، و*timiotēs* ترد مرة (رؤ١٨: ١٩). يستخدم بُولُسُ وحده *atimia* (أ) فقط الأشكال الإيجابية مُستخدمة بمعنى ثَمَن، مبلغ مِنَ المال: مثل؛ *timē* (ثَمَن) في ١كو ٦: ٢٠؛ *timao* (لوضع سعر عَلَى) في مت ٢٧: ٩؛ وَ *entimos* (ثمين، كَريم) في ١بط ٢: ٤، ٦.

(ب) المعنى لـ *timao* بمعنى تقديم إكرام نادر (مثل؛ أع ٢٨: ١٠). وليس واضح إن كان لازم لـ *timē* أن تعني إكرم أو أتعاب (أجرة) في ١تي ٥: ١٧.

(جـ) تُمثّل *timao* عموماً تقديم كرامة لمنصب أو مركز في المجتمع (مثل؛ السلطات، رو ١٣: ٧؛ قا؛ ١بط ٢: ١٧؛ مالكو العبيد، ١تي ٦: ١؛ الزوجة، ١بط ٣: ٧؛ والأجناس عموماً، ١تس ٤: ٤). إنّ تكريم الله أسمى في التسبيح، حيث أن كُل مِنَ *doxa* وَ *timē* تردان (١تي ١: ١٧؛ ٦: ١٦؛ رؤ ٤: ١١)، بيد أن الإكرام يُقدّم لكل شخص (١بط ٢: ١٧).

(د) *timē* وَ أشباهها تُستخدم للإعلاء في الخلاص الأخروي النهائي (يو ١٢: ٢٦؛ رو ٢: ٧، ١٠؛ ١بط ١: ٧؛ ٢: ٧).

(هـ) *timios*، كلمة مهمة في ع.ج، حيث ترد في سياقات عديدة. تُستخدم في رؤ ٦ مرات لـ "حِجَارَة كَرِيمَة" (ومثل؛ ١٧: ٤؛ ١٨: ١٢، ١٦) أو "أثمَن الخَشَب" (١٨: ١٢؛ قا؛ ١كو ٣: ١٢). كما يتحدث بطرس عن الدم "الثمين" للمسيح (١بط ١: ١٩) والوعود "الثمينة" لكلمة الله (٢بط ١: ٤). وبالنسبة لبُولُسُ، فحياته عنده ليست "ثَمِينَة" ما لم يكن قادراً عَلَى إتمام مشيئة الله التي الإرز مِنَ أجلها (أع ٢٠: ٢٤)، كما أن كاتب عب يأمرنا "لِيَكُنِ الزِّوَاجُ مُكَرَّماً عِنْدَ كُلِ وَاحِدٍ" (١٣: ٤).

٢. (أ) أحياناً ما تكون السمة السلبية أقل توكيداً لـ *atimos*. فقد تعني يحتقر، يزدري، يستخف بـ، بلا كرامة (١كو ١٢: ٢٣). في ١كو ٤: ١٠، التضمين أقوى ويعني إحتقاراً.

(ب) *atimazō*، يُقصد بها معالجة أمر بشكل مُخزي، مع أو بدون قسوة جسدية: ومثل؛ مثلما حدث لخادم مالك الكرم (مر ١٢: ٤؛ لو ٢٠: ١١)، وللرسل أمام السنهدرين (أع ٥: ٤١)، وللفقراء مِنَ قبل أعضاء الكَنِيسَةِ (يع ٢: ٦).

(ج) *atimia*، عامةً ما تُترجم في ع.ج كـ عار أو خزي، مثل؛ الشعر الطويل لإنْسَانٍ (١كو ١١: ١٤)، الجثة (١٥: ٤٣). الرُسل "مَجْدٍ وَهَوَانٍ" (٢كو ٦: ٨)، وَ للأهداف "الدنيئة" مِنَ الأقوال الباطلة لأهل البيت (٢تي ٢: ٢٠).

(د) لا توجد أي إنحرافات عن استخدامات اليونانية العلمانية، حيث المعنى الأخلاقي مُتعمق ويُمكن أن يكون وارداً في رو١: ٢٦، حيث *atimia* بموجب تأثير ع. ق تعني "هَوَانٍ".

٣. (أ) كما في المجتمع اليوناني وع.ق تُستخدم *timē* أيضاً في سياق النظام الأجتماعي المقضي بأمر الله. *timē* هي الاحترام لمنزلة وعمل شخص الّذِي لَهُ مكانة في عالم إِلَهُ البشر، والحيوانات، والأشياء. لاَ بُدّ مِنَ احترام النظام الناتج ودرجات الكرامة، ليس فقط مِنَ قبل الشخص الذى لَهُ مكانة أدنى، بل أيضاً مِنَ قبل الشخص الّذِي لَهُ مكانة أعلى. مثل؛ بينما الزوجة موضوعة تحت زوجها، يجب عليها أن تتلقى إكراماً تاماً مِنَ زوجها (١بط ٣: ١، ٧). في مكان آخَرَ يُوازن خضوع الزوجة بمحبة الزوج، الذى يصبح خضوعاً تبادلياً (أف ٥: ٢١-٣٣؛ كو ٣: ١٨-١٩). أما الأشياء والحيوانات ليس لَهَا كرامة. في العالم القديم كان ينطبق هَذا أيضاً عَلَى العبيد لأن لم يكن لديهم حق في توجيه حياتهم برغم أن كُلّ مِنَ الرواقيين وع. ج كانا يُطبقان ذلك في نواح أخرى.

(ب) التَعْلِيمَ الكتابي عن العلاقات الطبيعية- مثل؛ الرجل وزوجته، والآباء وأبناؤهم، السلطات- تطورت مِنَ هذا. تم تطبيق نفس المتدأ عَلَى الحَيَاةُ الكنسية. كان يجب إظهار الكرامة للكبار (١تي ٥: ١٧)، وللأرامل (٥: ٣)، والقادة المسئولين عن الكَنِيسَةِ بوجه عام (في٢: ٢٩). إلا أنه مِنَ الجدير بالملاحظة أن هذه السلسة (في المراتب يعبر ها شخص يقدم الكرامة لأولئك الذين في مستوى أقل. أولئك الذين ينفذون أقل الخدمات رتبة يجب أن يُقدم لَهُم إكراماً خاص (١كو ١٢: ٢٣ - ٢٤)؛ لاحظ ايضاً النُصح لإظهار إكرام متبادل (رو ١٢: ١٠).

(جـ) الكرامة الإِنْسَانية الجوهرية ترتكز عَلَى موقعهم السيادي في الخليقة (مز ٨: ٥-٨). إنه يُمنح إلى تلك الدرجة بواسطة مكانتهم في البنية. رغم ذلك فإنه أيضاً يُحصل عليه مِنَ تكوينهم عَلَى صورة الله. يجب إكرام جميع البشر (١بط ٢: ١٧؛ قا؛ رو ١٢: ١٠). ومن هنا كان العبيد أعضاء في الكَنِيسَةِ (١كو ٧: ٢٢-٢٣؛ ١٢: ١٣؛ أف ٦: ٩)، مثلُهم كغير الإِسْرَائِيلِين. في الكَنِيسَةِ أصبح تجديد صورة الله مرة أخرى مِنَ المحتمل عالمياً (كو٣: ١٠-١١).

(د) لذا؛ وفقاً لـ ع.ج يجب عَلَى المَسِيحَي ألا يُبغض أي فئة مِنَ البشر. ومع ذلك ينبغي أن يكونوا راغبين في تحمل الإهانة الشخصية. بالمقارنة مع الإِسْرَائِيلِين الأوائل، فإن الممتلكات المادية والثروة لم تعد تشكل أساساً للكرامة. ومن هنا فإن خسارة الأشياء هُوَ في حد ذاته يمثل شيئاً يُخجل منه. ومع ذلك لا يُقلل ع. ج مِنَ مجال الكرامة، كما يفعل الرواقيون، لسمة داخلية، مثل الفضيلة أو الحكمة. الإهانة - عبر الكراهية أو المعاناة مِنَ عنف جسدي - لاَ بُدّ أن تُولد لأجل المَحَبّة بعد النموذج الّذِي يقدمه المَسِيحُ (إش ٥٣: ٣-٨؛ عب ١٢: ٢؛ ١بط ٢: ٢٣-٢٤). يجب تحملُها بقوة الله (٢كو ٦: ٧-٨) ورجاء الحَيَاةُ الأبَدِيَّة والمجد يجعلُها أقل مرارة (١كو ١٥: ٤٣؛ ٢كو ٤: ١٧).

(هـ) الخزي سببه الخَطِيّة، والازدراء، والهُوان مختلفان تماماً (رو ١: ٢٤؛ ٢٦). فالخطية مِنَ هَذا النوع، لا يُنظر إليها ببساطة كهفوة أخلاقية؛ فالعار يكمن جوهرياً في حقيقة أن البشر سقطوا مِنَ الكرامة التي أعطاها الله لَهُم في الخليقة وأساءوا استخدام أجسادهم.

انظر أيضاً *doxa*، مجد، بهاء، تألق (١٥١٨).

٥٥٠٨ *timios* (كريم، مكرّم، ثمين) ← ٥٥٠٧.

٥٥٠٩ *timiotēs* (ثروة) ← ٥٥٠٧.

٥٥٢٦ *toichos* (حائط بيت) ←٥٤٤٦.

٥٥٢٨ τολμάω، τολμάω، (tolmaō)، يجسر، يتجاسر، يجترىء (٥٥٢٨)؛ τολμηρός، (tolmēros)، جسور، جرىء، واثق (٥٥٢٩)؛ τολμητής، (tolmētēs)، متغطرس (٥٥٣٢).

ث ي & ع. ق يتضمن الفعل والصفة والاسم - بمفهوم أساسي لعمل أو تحمل ما هُوَ مخيف أو صعب- الأفكار المرتبطة بطول الأناة، والخضوع، والشجاعة، والجرأة (في مفهوم جيد للشجاعة الكافية وفي مفهوم سيئ للتهور أو الطيش). في سب يظهر الفعل ٧مرات (مثل؛ اس ١: ١٨؛ ٧: ٥؛ أي ١٥: ١٢). الظرف ٣مرات (سي ٨: ١٥؛ ١٩: ٢-٣)، دائماً بمفهوم سلبي.

ع. ج الورود الوحيد لـ tolmētēs في المفهوم السيئ بشكل واضح: لـ "جَسُورُونَ" ٢بط ٢: ١٠ لا يتحملون قيداً عَلَى الإرادة الذاتية ولايدركون لأي سلطة يجب أن يتجاوبوا. ومع ذلك فإن الظرف المقارن في رو ١٥: ١٥ يستخدم بمفهوم حسن: بُولُسُ واثق بسبب نعمة الله فيه.

يتأرجح الفعل بحرية بين هذين الاستخدامين، لكن في الأغلب يتحرك في العالم الأخلاقي أكثرمن المادي. إذ يصف شجاعة يوسف في السؤال عن جسد يَسُوعَ (مر١٥: ٤٣)، وجُبن أولئك الذين أحجموا عن الأنضمام للكنيسة المبكرة (أع ٥: ١٣)؛ واللياقة الأخلاقية لموسى الَّذِي لم يجسر أن يتطلع إلى الله (٧: ٣٢) ولبُولُسَ عندما أكد في شجاعة إداناته فيما يتعلق بأخصامه الكورنثيين (٢كو١٠: ٢؛ قا؛ يه ٩، وعدم اللياقة الأخلاقية للشك في الدليل الموثوق به للقيامة (يو٢١: ١٢) أولأخذ زميل مسيحي إلى المحاكمة (١كو٦: ١).

يتضن مت٢٢: ٤٦ وز كلاً مِنَ الشجاعة الأخلاقية والمادية، معنى يربط كلاً مِنَ "فَلَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدٌ أَنْ يُجِيبَهُ بِكَلِمَةٍ" و"مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ لَمْ يَجْسُرْ أَحَدٌ أَنْ يَسْأَلَهُ بَتَّةً". إنها تحمل أقوى مفهوم لوضع نفسه في الخطر في رو ٥: ٧، ومفهوم ضعيف لكنه مُشابه في ١٥: ١٨؛ ٢كو ١٠: ١٢؛ ١١: ٢١؛ حيث إنها ليست أكثر مِنَ مغامرة لعمل شيئ.

انظر أيضاً parrēsia، إنفتاح، مجاهرة (٤٢٤٤).

٥٥٢٩ (tolmēros، جسور، جرىء، واثق) ←٥٥٢٨.

٥٥٣٢ (tolmētēs، متغطرس) ← ٥٥٢٨.

٥٥٤٤ (trapeza، منضدة، مائدة) ← ٧٢٧٠.

٥٥٥٢ τρεῖς، τρεῖς، (treis)، ثلاثة (٥٥٥٢)؛ τρίς، (tris)، ثلاث مرات (٥٥٦٥).

ع. ج ١. الرقم ثلاثة شائع في كافة أرجاء الأدب الكتابي، لكن تقييم الأستخدامات الْهامة يتطلب حذراً كبيراً. ثلاثة عدد بلاغي شائع وطبيعي ويرد غالباً تكراراً أو تجمع ثلاثي حيث لا يُذكر العدد نفسه. كثير مِنَ القصص والأمثال التكرارية لَهَا ثلاثة عناصر، وكثيرمن المفاهيم الرئيسية تُصاغ بسهولة في نموذج ثلاثي: وبقول آخَرَ: بداية، وسط، نهاية؛ ماضي، حاضر مستقبل؛ جسد، نفس، رُوحَ. الأمثلة المختلفة متعددة: ثلاث مواهب ثابتة في ١كو ١٣: ١٣، وثلاثة شهود في ١يو ٥: ٨، وألقاب ثلاثية للمسيح والله في رؤ١: ٤؛ ٤: ٨.

٢. فترة ثلاثة أيام شائعة في ع.ق إنها في الغالب طول رحلة أو فترة فاصلة قبل أزْمِنَةَ (قا؛ تك ٣٠: ٣٦؛ ٤٠: ١٢-١٩؛ خر٣: ١٨). لاحظ الأنتقال السهل إلى العبارة "اليوم الثالث" (مثل؛ تك٤٠: ٢٠ ← treis، ٥٥٦٩). وإلى التعبير التام " ثلاثة أيام وثلاث ليال"(١صم٣٠: ١٢؛ يون ١: ١٧). كما قدر القدماء، ضمناً، أن هَذَا قد يدل عَلَى فترة أقل بكثير مِنَ أثنتي وسبعين ساعة.

تؤخذ بعض هذه العبارات الخاصة بـ ع. ق في ع. ج بالإشارة إلى مَوْتِ وقيامة يَسُوعَ. هَذَا الافت للنظر بشكل خاص في الإشارة إلى يونان (مت ١٢: ٤٠)، شخصيته بارزة في موضع آخَرَ في الأناجيل (مت ١٦: ٤؛ لو١١: ٢٩-٣٢؛ رج أيضاً مت ٢٦: ٦١؛ ٢٧: ٤٠، ٦٣؛ مر ٨: ٣١؛ ١٤: ٥٨؛ ١٥: ٢٩؛ يو٢: ١٩-٢٠).

٣. برغم أن العدد ثلاثة كان يُعتقد بأنه عدد مُقدّس، عَلَى نحو واسع، إلا أن الأستخدامات الدينية لَهُ، عَلَى نحو خاص، في الكتاب المقدس قليلة نسبياً. فمثلما هُوَ مألوف في ع. ق في سياقات عبادية (مثل؛ خر٢٣: ١٤؛ ١٧). في رؤغير بارز كما قد يتوقع. أحياناً ينقسم النموذج البنائي سبعة في رؤ إلى أربعة وثلاثة (مثل؛ ٨: ١٣)، والاِثْنَيْ عَشَرَمُكوّن مِنَ أربع ثلاثات (٢١: ١٣). ومع ذلك؛ فلا يوجد سبب للاعتقاد أن هناك رمز ديني يرتبط بالثلاثة نفسها.

٤. رغم ذلك يفترض الرقم ثلاثة أهمية فريدة عَلَى نحو غير مباشر في أرتباط بمفهوم الثالوث. هناك صيغ ثلاثية تضع الثلاثة أقانيم في قائمة في فقرات كـ مت ٢٨: ١٩؛ يو١٤: ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ٢كو ١٣: ١٤، ١بط ١: ٢. يبدوا وكأنه لا يوجد نذير لِهَذه الفكرة في أي استخدام هام لِهَذا المفهوم العددي في ع. ق، لايمكننا أن نربطه بورود ثالوثية الآلِهَة في وثنيات ش أ ق.

٥٥٥٦ (trechō، يجري، يتحرك سريعاً) ← ٤٥١٣.

٥٥٦٠ τρίβολος، τρίβολο، (tribolos) شوك، حسك (٥٥٦٠).

ث ي & ع. ق ١. الفكرة الجذرية لِهَذه الْكَلِمَةَ " ثلاثية المحور"، وtribolos هي أولاً سلاح بثلاث نتوءات، ثم نبات مائي ذو نهايات مُدببة، ثم نبات أرضي أو نبات شائك. لقد تم ترجمتها مجازياً إلى الأذواق "الحادة" مثل الخل وللألات الحادة، مثل الدّراسات.

٢. تظهر tribolos في تك٣: ١٨ مع akantha؛ في ٢صم١٢: ٣١ "حديد tribolot" هي "نوارج حديد". في أم ٢٢: ٥ triboloi تجعل طريق الأشرار محفوفاً بالمخاطر.

ع. ج ترد tribolos مرتين فقط في ع.ج. في مت ٧: ١٦ تصوّر إتساقاً في الطبيعة، وتُطبق مجازياً عَلَى الْحَيَاةَ الأخلاقية؛ في عب ٦: ٨، قلب غير متغير .

انظر أيضاً akantha، شوك (١٨٠)؛ skolops، شَوْكَةٌ (٥٠٢٢).

٥٥٦٥ (tris، ثلاث مرات) ←٥٥٥٢.

٥٥٦٩ τρίτος، τρίτος، (tritos)، ثالث (٥٥٦٩).

ع. ج ١. tritos ترد ٢٣مرة في رؤ، أكثر غالبية مِنَ أي عدد ترتيبي آخروأكثر بكثير مِنَ العدد الأصلي treis (←٥٥٥٢).في ١٤حالة تُمثل الكسر ٣/١، مشيرة إلى كوارث يُدمر فيها جزء "ثالث" (مثل؛ ٨: ١٠-١٢؛ قا؛ حز ٥: ٢، ١٢).

٢. تختلف استخدامات tritos في الأناجيل وفي أماكن أخرى. مِنَ بين ٢٥مرة ترد خارج رؤ ١٣مرة وتشير إلى قيامة الْمَسِيحَ "في "اليوم الثالث". كان هَذَا باعثاً مميزاً عَلَى نحو واضح للتَعْلِيمَ الْمَسِيحَي المبكر (أع ١٠: ٤٠؛ ١كو ١٥: ٤). النص الكتابي التي تشير إليه الفقرة الأخيرة هُوَ مِنَ الواضح هُوَ ٦: ٢، الَّذِي يتحدث عن تجديد لمملكة إِسْرَائِيلَ المرتدة (رج أيضاً tris، ثلاثة، ٥٥٥٢).

٣. في ٢كو ١٢: ٢ يتحدث بُولُسَ عن "السَمَاءِ الثَالِثَةِ". في حين أن بعض الكتابات اليهودية تُشير إلى سبع سموات إلا أن الرسول يبدو أنه يقترح أنه حُمِلَ إلى السَمَاءِ الأعلى؛ ففي ١٢: ٤ "الفردوس" مرتبط بهذه السَمَاءِ (← paradeisos، ٤١٣٧).

٥٥٨٢ (*trygaō*، يجمع في، يقطف) ←٥٢٥١.

٥٥٩٥ (*typikōs*، كالمثال، مطابق للمقال) ←٥٥٩٦.

٥٥٩٦ τύπος، τύπος (*typos*)، صورة، مثال، قدوة، نموذج (٥٥٩٦)؛ τυπικῶς (*typikōs*)، كالمثال، مطابق للمقال (٥٥٩٥)؛ ἀντίτυπος (*antitypos*)، شبه، صورة، مثال (٥٣١)؛ ὑποτύπωσις (*hypotypōsis*)، نمط، نموذج، مثال، نموذج معياري (٥٧٢١).

ث ي & ع. ق ١. (أ) في ث ي تشير *typos* أولاً إلى شيئ ملموس (مثل؛ شكل رغيف، بروز، عملة معدنية) ثم انطباع شكل (بمعني آخرَ: مايتركه شئ خلفه عندما يُضغط مقابل آخرَ، مثل؛ أثر، ندبة، طبع ختم، حرف مِنَ الحروف الأبجدية، إلخ)، مازال أكثر عمومية، إذ يُمكن أن تعني تشابهاً (*eikōn*، صورة، ١٦٣٥).

(ب) توُجد الْكَلِمَةَ غالباً في المفهوم المُجرد لشكل أو نموذج عام، مثل شكل نظام أو مذْهَب. مِنَ هَذَا يتبع تجريد أوسع، مثل الشكل الّذِي يُطبع. وهكذا فإن *typos* تدل عَلَى :(i) أصل، نموذج - مثل؛ النموذج أو الشكل الأصلي، والمفهوم الأخلاقي لمثال، (ii) نسخة (أيضاً *antitypon*).

٢. ترد *typos* في سب ٤مرات فقط. في خر٢٥: ٤٠تشير إلى النموذج السماوي الأصلي لخيمة الأجتماع. في عا ٥: ٢٦ تعني صورة أو تمثال، بينما في ٣مك٣: ٣٠تشير *typos* إلى شكل أو نظام الكتابة، وفي ٤مك ٦: ١٩ مثال ديني أخلاقي.

٣.(أ) هذه الْكَلِمَةَ مفضلة عند فيلو، الّذِي يستخدمها كلية في توافق مع استخدام ث ي. إنها يمكن أن تُشير إلى كُلٍ مِنَ النموذج الأصلي وأيضاً نسخة أو تقليد. اللهُ تصَّور الخيمة الأصلية، التي أعطاها *typos* أو*paradeigma*، نموذج، لرُوحَ موسى.

(ب) *typos* كانت تستخدم أيضاً بين الرابين ككلمة مستعارة مع المعنى، كما في ث ي، لشكل، نموذج، ثم المعنى الأعم لنموذج.

ع. ج ١. *typos* ترد ١٥مرة في ع.ج. المعنى الملموس لانطباع شكل يوجد في يو ٢٠: ٢٥ لأثر المسامير في يدي الْمَسِيحَ القائم.

٢. في أع ٢٣: ٢٥ تحمل *typos* المعنى المجرد لجوهر أو محتوى رسالة؛ في رو٦: ١٧هي تعبير التَّعْلِيمِ الّذِي تسلمه المؤمنون الرومان. في الإشارة الأخيرة يمكن الشعور بقوة بالمعنى الأصلي للشكل الّذِي ينطبع. رسالة الْمَسِيحَ هي العامل الّذِي يطبع ويحدد حَيَاةُ الْمَسِيحَي.

٣. المعنى الأكثر شيوعاً *typos* في ع. ج هُوَ الشكل الّذِي يطبع. (أ) المعنى المزدوج لـ *typos* كشكل كُل مِنَ نموذج ونسخة يوجد في أع ٧: ٤٣ (اقتباساً مِنَ سب لـ عا٥: ٢٦)، حيث تعني صورة آلِهَة مزيفة، وأع ٧: ٤٤، الّذِي يقتبس خر ٢٥: ٤٠ ويشير بـ *typos* إلى الأصل السماوي الّذِي عَلَى أساسه بني موسى خيمة الأجتماع (قا؛ عب ٨: ٥). علاقة النموذج السماوي الأصلي (*typos*، ٨: ٥؛ *eikon*، ١٠: ١) بالنسخة الأرضية (*antitypon*، ٩: ٢٤)؛ *hypodeigma*، نسخة، [←٥٦٨٢]؛ *skia*، ظل، ٨: ٥[←٥٠١٤] تُدخل في صيغة بركات الخلاص الماضية والمستقبلية. عبر الْمَسِيحَ تدخل النماذج السماوية التاريخ وتظهر النُسخ أو الظلال كقابلة للزوال.

(ب) تقف كلمات *typos*، *hypotypōsis* جنباً إلى جنب مع *hypodeigma* بمعني المثال (مثل؛ *hypodeigma* أو *hypogrammos* (مثال،←٥٦٨١). هاتان الكلمتان الأخيرتان تمثلان خدمة يَسُوعَ لبذل الذات (يو ١٣: ١٥) ومعاناته (١بط ٢: ٢١)، ليس ببساطة كمثال أخلاقي بل كعمل خلاصي قد تخصص للجماعة وكذلك تستخدمه لتتبع الْمَسِيحَ (قا؛ ٢: ٢١ ب). *typos* بمعنى مثال تستخدم جوهرياً مع الإشارة إلى بُولُسَ (في ٣: ١٧؛ ٢تس ٣: ٩)، لمسؤلو الْكَنِيسَةِ (اتي ٤: ١٢؛ تي ٢: ٧؛ ابط ٥: ٣)، أو الْكَنِيسَةِ نفسها (اتس ١: ٧). لاتمثل هذه الفقرات ببساطة نصائح لحَيَاةُ أخلاقية مثالية، بل بالأحرى تدعو إلى الطاعة للرسالة (٢تس٣: ٦). إنها تطبع أولئك الذين يعلنونها وتعطيهم سلطاناً. علاوة عَلَى ذلك فإن قوة تشكل الحَيَاةُ المُعاشة تحت الْكَلِمَةَ لَهَا بدروها تأثيراً عَلَى الجماعة (١تس ١: ٦)، مصيرة أن يُصبح مثالاً مُشكلاً.

٤. بالإضافة إلى هَذَا الاستخدام اليوناني الشائع *typos* أيضاً تظهر في ع. ج لأول مرة لتدل عَلَى أحداث تاريخية. إنها تصير مفهوماً تأويليا في تفسير تقليد ع. ق، خاصة الإختبارات التاريخية لإِسْرَائِيلِ، مع الحدث الأخروي الحاضر للخلاص.

(أ) في ١كو١٠: ٦، ١١ يستخدم بُولُسَ *typos* وَ *typikds* ليفسر الأحداث في كَنِيسَةِ كورنثوس في ضوء إختبار إِسْرَائِيلِ في البرية. عقاب شعب الله القديم، الّذِي تتبع ممارساتهم المُهينة- يشير مُسبقاً إلى الدينونة عَلَى أولئك الّذِي ينتهكون عشاء الرَّبِّ. إنه يحمل تحذيراً خاصاً للـ"أقوياء" في كورنثوس أن لا ينتهكون القربان المقدس. وهكذا تكمن الطريقة النموذجية التي يطورها بُولُسَ في توسيع العلاقة المتشابهة لأحداث تاريخية ملموسة خاصة بـ ع. ق، في مفهوم الماضي مُشيراً مُسبقاً إلى الأحداث الحاضرة أو المستقبلية.

يُقدّم هَذَا إهتماماً لاهوتياً حيوياً لبُولُسَ. عمل اللهُ في التاريخ يُوسع لكي يظهر مدي ارتباط الله بوعوده. إن الله نفسه هُوَ الّذِي يخلق هذه العلاقة "النموذجية" بمقياس تحققه كلمة وحيه (الكتاب المقدس) (قا؛ رو ٤: ٢٣- ٢٤؛ ١كو١٠: ١١). في هذه الإشارة المسبقة لأحداث خلاصية في تاريخ ع. ق يُولد شاهد عَلَى مشاركة المجتمع في عمل الْمَسِيحَ الخلاصي. كنقيض مع سوء تفسير افتراضي فوق الطبيعة فإن تاريخ الخلاص يُفسر كالعمل المحقق ذاتياً لله في تاريخ بشري ملموس.

(ب) مناقشة بُولُسَ في رو٤ وغل ٣ هى أيضاً نموذجية في هَذَا المفهوم، برغم أن كلمة *typos* لاترد. نفس المناقشة موجودة في ١بط ٣: ٢١. نجاة نوح مِنَ مياه الطوفان إشارة مسبقة ونموذج لحدث الخلاص بالْمَعْمُودِيَّةِ، الذى يصبح هكذا *antitypon*، المرموز إليه (بمعنى أن يكون صورة).

(ج) مفهوم الـ *typos* ينتج توتراً يقتحم الطرقة الرمزية في رو ٥: ١٤. شخصيتا آدَمَ والْمَسِيحَ تقارنان وتتباينان في أهميتهما وتأثيريهما لـ "الكل" يُعيّن آدَمَ "مثال[*typos*] الآتي" هَذَا يعطي ارتفاعاً لرمز آدَمَ والْمَسِيحَ، ونظراً لأنه يوجد ورود معروف لـ *typos* بمعنى صورة متناقضة فإن بُولُسَ قد سيتخدم *typos* بالقصد الجدلي الدقيق لرفض رمز تقليدي لآدَمَ والمسيا. إنه موضوع الأبطال الجذري للقديم بواسطة الجديد؛ الجديد يصبح واقعياً فقط عندما يُهزم القديم. هكذا يظهر بُولُسَ أن هذه العلاقة المتناقضة ظاهرياً للتعارض الجذري ومع ذلك ارتباط عميق للقديم والجديد هي الحقيقة التي يعيش فيها المجتمع في الحاضر.

برغم هذه الصورة المتناقضة إلا أن بُولُسَ قد يستخدم أيضاً *typos* ليشكل موازيا في نموذج شامل بين آدَمَ والْمَسِيحَ. هَذَا يعني أنه كما أن آدَمَ يُوظف كممثل للجنس البشري كلّهُ بقراره بأكل الثمرة المحظورة وبذلك ضم الكل في قراره، كذلك يَسُوعَ أيضاً يوظف كممثل للجنس البشري كلّهُ في إرضاء قضاء الله ضد الْخَطِيَّةَ عبر ذبيحتِهِ عَلَى الصليب، لذلك فإن أي شخص يلجأ إليه قد يُعلن بار في عيني الله. يظل مبدأ الله في العمل كما هُوَ في ذلك الّذِي يفعلُهُ عبر أناس ممثلين.

انظر أيضاً *eikōn*، صورة، شبه، شكل، مظهر (٧٦٣٥)؛ *hypodeigma*، دليل، مثال، نموذج، شِبْهِ (٥٦٨٢)؛ *hypogrammos*، نموذج، نسخة، مثال (٥٦٨١)؛

charaktēr، ختم، نسخة طبق الأصل، الشكل، صورة، هيئة، ظهور خارجي (٥٩١٧)؛ *parabolē*، مثل؛ مثال، رمز (٤١٣٠).

٥٦٠٣ τυφλός، τυφλός (*typhlos*)، أعمى (٥٦٠٣)؛ τυφλόω (*typhloō*)، يُعمى (٥٦٠٤).

ث. ي & ع. ق ١. تعني *typhlos* أعمى. وهي تُستخدم حرفياً للبشر والحيوانات، ومجازياً للحواس الأخرى والعقل. إن العادة البربرية للإعماء للانتقام أو العقاب مُثبتّة بشكل جيد.

٢. كان العمى شائعاً دائماً في الشرق الأدنى. سطوع الشّمس، والرماد، والتراب كلّها تُشجع تأجج العين، الّذي يؤدي إلى العمى. كانت خيبة أمل الأعمي يُضرب بها المثل في ع. ق (تث ٢٨: ٢٩؛ إش ٥٩: ١٠؛ مرا ٤: ١٤). لقد كانوا الأضعف والأعضاء الأكثر احتياجاً في المجتمع (قا؛ ٢صم ٥: ٦-٩). نتيجة لذلك كان العميان تحت الحماية الخاصة للشريعة الموسوية (لا ١٩: ١٤؛ تث ٢٧: ١٨) ويُذكرون عَلَى نحوِ مُعبّر في الوعد بالإطلاق مِنَ العبودية (إر ٣١: ٨). لقد ساعد الإسْرَائِيلِي التقي الأعمى (أي ٢٩: ١٥).

التوظيف الملائم للحواس هبة مِنَ اللهَّ؛ إنه يقرر إذا ما كان شخص يرى أو أعمى (خر ٤: ١١). في تث ٢٨: ٢٨-٢٩؛ ضمن سياق اللعنة عَلَى أولئك الذين لايطيعون الناموس، يُذكر العمى كعقوبة في ع. ق. العمى كان عيباً عبادياً؛ فلا يُمكن للعميان أن يكونوا كهنة (لا ٢١: ١٨)، ولا يجب تقديم الحيوانات العمياء كذبائح (٢٢:٢٢؛ تث ١٥: ٢١).

العمى يُستخدم أيضاً مجازياً في ع. ق. الرشوة تُعمِي (خر٢٣: ٨؛ تث ١٦: ١٩)، لذلك لايعد الشخص يدرك الظلم. الله يمكن أي يُعمي العصاة؛ مِنَ ثم؛ لا يعودوا يرون ما هُوَ صحيح وحق (إش ٦: ١٠؛ ٢٩: ٩-١٠). في ٤٢: ١٩يُطلق النبى عَلَى أولئك الذين لايهتمون بكلمة الرّبّ عميانا تُستخدم *typhlos* وَ *typhloō*) والصم.

٣. نُظر للأعمى مؤخراً في اليهوية كعقاب مِنَ اللهَّ عَلَى الْخَطِيّة البشرية لأنها تمنع الشخص مِنَ دراسة الشريعة. كانت الْبَرَكَة في رؤية رجلِ أعمي "مبارك هُوَ القاضي الْحَقّ". التي تتضمن أن العمل كان حكماً عادلاً سواء عَلَى خطايا الشخص الخاصة أو عَلَى تلك المتعلقة أبويه (قا؛ يو ٩: ٢). إستثنت جماعة قمران العُمى وَ ذوي العيوب الْجَسَدِية الأخرى مِنَ عضويتها. برغم هَذَا لم يكن هناك تمييز للأعمى في المجمع اليهودي.

ع. ج تتغير نظرة العمى في ع. ج. فقد قبل يَسُوع العُمى جسدياً بين اتباعه وأعطاهم نصيباً في مَلَكُوت الله. لقد أعطى تَعْلِيمَات للرجل الذى دعاه لوجبة طعام بأنه يجب أن يدعو الفقراء والعمي (لو ١٤: ١٣، ٢١).

٢. العديد مِنَ الحالات التي شفي فيها يَسُوع العمي، كانت علامات مسيانية (مت ٩: ٢٧-٣١؛ ١٢: ٢٢؛ ١٥: ٣٠؛ ٢١: ١٤؛ مر ٨: ٢٢-٢٥؛ ١٠: ٤٦ - ٥٢ وز لو ٧: ٢١). هكذا عندما شك يوحنا المعمدان وأرسل تلاميذه ليسألوه أجاب يَسُوع، ضمن أشياء أخرى:"إن العُمي يُبصرون" (٧: ٢٢)، مشيراً إلى إش ٢٩: ١٨؛ ٣٥: ٥. كان ظهور يَسُوع وخدمته يعنيان أن الوقت الموعود للفداء قد صار حقيقة حاضرة. لقد جاء العصر الجديد، الّذِي فيه لن يعود للعمى وجود.

عندما شفى يَسُوع الرجل المولود أعمى (يو ٩: ١-٣٤) رفض السؤال الّذِي بدا واضحاً للآخرين. مِنَ المسئول عن عماه؟ لقد كان اهتمام يَسُوع" ما هُوَ الْهَدف مِنَ هَذَا العمي؟" في الإجابة أصرّ يَسُوع عَلَى أن عملِ اللهَّ الفدائي كان العامل النهائي:"لاَ هَذَا أَخْطَأَ وَلاَ أَبَوَاهُ لَكِنْ لِتَظْهَرَ أَعْمَالُ اللهِ فِيهِ" (٩: ٣). عمل الله يظهر في هَذَا الرجل وفي نفس الوقت يكشف الله عن يَسُوع كنور العالم.

٣. أع ١٣: ١١ يُخبرعن رجل أعمى بشكل مؤقت كنتيجة للعنة. توضح القصة تفوق الخادم الْمَسِيحَي عَلَى الساحر الوثني.

٤. (أ) يُستخدم العمى بصورة مجازية في مت ١٥: ١٤، حيث يطلق يَسُوع عَلَى الْفَرِّيسِيِّينَ "عُمْيَانٌ قَادَةُ عُمْيَان". إنه يشير إلى العبارة التي أطلقها الْيَهُود الَمتمكنين في الناموس عَلَى أنفسهم: *hodegoi typhlon* (قاندو العميان، قا؛ رو ٢: ١٩)- لقب الشرف. لقد قدّموا الحقيقة والفهم كجالبي النور. رأى يَسُوعَ هؤلاء القادة بشكل مختلف، ولم يشعر بأي عطف تجاههم في عماهم بل بالأحرى أدانهم، لأَنّهُمْ صاروا متصلبين (قا؛ أيضاً مت ٢٣: ١٦-١٧، ١٩، ٢٦). في الحقيقة؛ يُطبّق يَسُوعَ في يو١٢: ٤٠ عَلَى هؤلاء الْيَهُود غير الْمُؤْمِنِينَ إش ٦: ١٠، مفترضاً أن اللهَّ حكم عليهم بعمى (*typhloō*) أعينهم وإماتة قلوبهم.

(ب) في مكانٍ آخَرَ في ع. ج يُطلق بُولُسُ عَلَى عمى غير الْمُؤْمِنِينَ كشئ فعلَهُ الشَّيْطَانَ، إلَهُ هَذَا الدهر(٢كو ٤: ٤). يقول يو في الجوهر نفس الشيئ برغم أنه يكتب أن "الظلمة" أعمتـ "تـهم (ايو ٢: ١١).

٥٦٠٤ (*typhloō*، يعمي) ← ٥٦٠٣.

Y *upsilon*

٥٦١٤ (*hybrizō*، إحتقار، إهانة) ← ٥٦١٥.

٥٦١٥ ὕβρις ὕβρις، (*hybris*)، وقاحة، تكبّر، إهانة، معاملة سيئة (٥٦٧٥)؛ ὑβρίζω، (*hybrizō*)، فعل أو عمل بشكل متغطرس، معاملة سيئة (٥٦١٤)؛ ὑβριστής، (*hybristēs*)، إنْسَانٍ عنيف، وقح (٥٦١٦)؛ ἐνυβρίζω، (*enybrizō*)، إحتقار، إهانةٌ(١٩٦٤).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تعني *hybris* زيادة في الوزن أو القوة، وكذا تعني أيضاً: سوء المُعاملة، وسوء الإستخدام، والإهانة، والتكبّر، وَ الوقاحة، والوحشية. تظهر الْكَلِمَةُ بموضوعية كانتهاك لنظام العدالة التي أسسها زيوس، وهو النظام الَّذِي مكّن حَيَاةُ الجماعة في الدولة اليونانية مِنَ البقاء. وفي التراجيديا اليونانية تتغاير *hybris* مع *sō-phrosynē* تواضع (← ٥٤٠٨)، والتي تحترم الحدود الموضوعية للبشر. مِنْ ثم فـ *hybris* ليست - عَلى وجه التحديد- موجهة ضد الآلهة؛ فالأذى الَّذِي يرتكبة الشرير هُوَ ضد نظام الصلاح نفسه.

٢. تُستخدم *hybris* لكلمات عبرية مختلفة لتعني التكبر (مثل؛ لا ٢٦: ١٩؛ أي ٣٥: ١٢؛ ٣٧: ١٤؛ أم ٨: ١٣؛ ١٤: ٣؛ أش ١٣: ١١؛ ١٦: ٦؛ حز ٣٠: ٦، ١٨؛ عا ٦: ٨). كما يُمكن أن تعني أيضاً كلام متغطرس أو إفتخار (أم ١: ٢٢؛ أر ١٣: ١٧) وَ الوقاحة (أم ١١: ٢؛ ١٣: ١٠؛ حز ٧: ١٠). *hybrizō* مُستخدمة في ٢صم ١٩: ٤٣؛ أش ١٣: ٣؛ ٢٣: ١٢؛ أر ٤٨: ٢٩ (= سب ٣١: ٢٩)؛ ٢مك ١٤: ٤٢؛ ٣مك ٦: ٩. والْكَلِمَةُ *hybristēs* ترد ١٠ مرات (مثل؛ أم ١٥: ٢٥؛ ٢٧: ١٣؛ أش ١٦: ٦؛ سي ٨: ١٠).

ع.ج ١. بالمقارنة مع ع. ق، فإن الإستخدام المجرّد لـ *hybris* بمعنى كبرياء وهو ما يغيب عن ع. ج. في ٢كو ١٢: ١٠، تُستخدم بجانب *diōgmos*، اضطهاد، لكي ما يكون للكلمة معنى واضح عقلياً لفعل المعاملة السيئة (قا؛ أع ٢٧: ١٠، ٢١، حيث تعني المشقة والأضرار التي سببتها العوامل والقوى الجوية). وقد وصف بُولُسُ نفسه قبل الْمَسِيحَ بـ *hvbristēs* (اتي ١: ١٣) حيث تعني إنْسَاناً وقحاً عنيفاً. وعلى نفس النمط فإن الفعل *hybrizō* لَهُ معنى سوء المعاملة أو الإهانة (مت ٢٢: ٦؛ لو ٤٥: ١١؛ ١٨: ٣٢؛ أع ١٤: ٥؛ اتس ٢: ٢).

٢. تُشير *hvbristēs* في رو ١: ٣٠ إلى شخص وقح عنيف لا يُعير أي انتباه لغضب الله ويتعدى بإرادته عَلى جلال الله. ويُقدّم بُولُسُ قائمة بالخطايا مُدرجة في ١: ٢٩- ٣١ كنتيجة لعبادة الأصنام وكدينونة الله (قا؛ ١: ٢٨).

٣. إن مُركّب *enhybrizō*، بمعنى يهين، يزدري، يحتقر (مع "بِرُوحِ النِّعْمَةِ"كمفعول به) مُستخدم في عب ١٠: ٢٩، بالتوازي مع *katapateō*، يدوس بالقدم (مفعول به "ابْنَ اللهِ"، ← *peripateō*، يمشي، ٤٣٤٤)، وبعبارة يونانية يُقصد بها تعبير تجديفي ("دَمَ الْعَهْدِ"). والكاتب هنا منتبه للتباين في ع. ق بين الذنب المتعمّد والسهو (١٢: ٢٦). ينتمي الإرتداد الديني للصنف الأول، وهو ذنب خطير، والذي ربما لا يُغتفر (انظر ٦: ٤- ٨). مُلمحاً بشكل واضح لـ خر ٢٤: ٨؛ تث ١٧: ٢- ٦؛ ٣٢: ٣٥- ٣٦؛ أش ٢٦: ١١، ويجادل بالحري لحالات الدينونة في ع. ق بالوضع الراهن مع قرانه.

انظر أيضاً *hyperēphanos*، متكبّر، مُتَعَظِّم (٥٦٦٢).

٥٦١٦ (*hybristēs*، إنْسَانٍ عنيف، وقح) ← ٥٦١٥.

٥٦١٧ (*hygiainō*، يكون صحيحاً مرة أخرى، علاج) ←٥٦١٨.

٥٦١٨ ὑγιής ὑγιής، (*hygiēs*)، صحي، صحيح (٥٦١٨)؛ ὑγιαίνω، (*hygiainō*)، يكون صحيحاً مرة أخرى، علاج (٥٦١٧).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي تعني *hygiēs* حرفياً صحيحاً (في الْجَسَدِ)، وَ نشيطاً، وقوياً، وسليماً؛ وتعني (مجازياً) الفهم الجيد، والفطنة الذكية، وَ متزناً، وَ يحكم بالعدل. وعلى نفس النمط يُقصد بـ *hygiainō* أن يكون صحيحاً، وسليم العقل، ويكون فطناً أو ذكياً. هاتان الكلمتان (كثيرتا الإرتباط مع *logos*) كانتا تُستخدمان، عموماً، لوصف فكرة أو رأي بأنه حكيم أو معقول، وبقول آخَرَ: "صحيح" مقابل أن يكون خاطئاً أو "مريض".

٢. في سب ترد كلا مِنَ *hygiēs* وَ *hygiainō* حوالي ٥٠ مرة، وتُستخدمان فقط بمعنى مباشر (مثل؛ تك ٣٧: ١٤؛ أش ٣٨: ٢١). يُساند شكل الفعل *hygiaine* العبري *šālôm* أحياناً، كتحية لتعني "حَبِيبَ وَأَنْتَ سَالِمٌ" (مثل؛ ١صم ٢٥: ٦؛ ٢صم ٢٠: ٩؛ قا؛ ٢مك ٩: ١٩).

ع.ج ١. في أغلب الـ ٢٣ مرة التي يستخدم فيها ع. ج *hygiēs* أو *hygiainō* فإننا نجدهما في الأناجيل أو الرسائل الرعوية. ففي الأناجيل وأعمال الرسل تُستخدم *hygiēs* وَ *hygiainō* بشكل أساسي بمعنى سليم، وَ صحيح (أ) عموماً فإن الصحة هي نتيجة لمعجزة شفائية قام بها يَسُوعَ (مت ١٢: ١٣؛ ١٥: ٣١؛ لو ٧: ١٠؛ يو ٥: ٩- ١٥) أو التلاميذ (أع ٤: ١٠). فالإيمَانِ ينتج عن العمل الخلاصي ومن ثم الشفاء. لاحظ كلمات يَسُوعَ فِي مر ٥: ٣٤: "يَا ابْنَةُ إِيمَانُكِ قَدْ شَفَاكِ. اذْهَبِي بِسَلاَمٍ وَكُونِي صَحِيحَةً [*hygiēs*] مِنْ دَائِكِ".

في كُلِّ إستخداماتهما هنا، نجد أن *hygiēs* وَ *hygiainō* لا تدلان فقط عَلى حالة الصحة الْجَسَدِية. فأولئك الذين شفاهم يَسُوعَ قد شُفيوا في كُلِّ كيانهم بكلمة المسيا (يو ٧: ٢٣). وبقول آخَرَ: قد خلصوا مِنَ خطاياهم (قا؛ لو ٥: ٢١- ٢٥). وفي شفاء المشلول والأعمى والأصمّ (مت ١٥: ٣١؛ قا؛ مر ٧: ٣٧؛ ٨: ٢٣)، تحقق وعد مجيء الله (أش ٣٥: ٤- ٦). لذا؛ فالصحة الجيدة ليست نتيجة معالجة طبية لكنها تُشير إلى شفاء أكثر عمقاً؛ وبقول آخَرَ: هي إشارة إلى أن فجر الخلاص قد أشرق.

(ب) كما في الفقرات السابقة، فإن إستخدام *hygiainō* ("بخير وسلام") في لو ١٥: ٢٧ لا تعني الحالة الجسمانية فقط (قا؛ ١٥: ٢٤). فبعد أن عاد مِنَ فترة انفصالهُ ورجع إلى بيت أبيه، فإن المُسرف يُعاد تنصيبه إلى منزلته الأصلية كابْنَ، وبقول آخَرَ: أصبح سالماً الآن. ونحن في يَسُوعَ وكلمته الشافية نرى الآب الَّذِي يُسرع لمقابلتنا ويُعيدنا إلى الصحة الكاملة. لذا؛ عندما واجه يَسُوعَ اعتراضات لسبب اختلاطه مع منبوذي المجتمع، برر خدمته بالحكمة القائلة: "لاَ يَحْتَاجُ الأَصِحَّاءُ [*hygiainontes*] إِلَى طَبِيبٍ بَلِ الْمَرْضَى" (لو ٥: ٣١). لربما كان يَسُوعَ يسخر مِنَ الْفَرِّيسِيِّينَ ومعلمي الناموس حين دعاهم بـ

"الأَصِحَّاءَ" (قا؛ ٥: ١٧، ٢١، ٣٠).

٢. المعنى المجازي نجده في الرسائل الرعوية، حيث *hygiainō* وَ تعابير مميزة للصلابة في الإيمَانِ والعقيدة (اتي ١: ١٠؛ ٦: ٣؛ ٢تي ١: ١٣؛ ٤: ٣؛ تي ١: ٩، ١٣؛ ٢: ١- ٢، ٨). في هذه الرسائل، كلمة إيمانِ (*pistis*، ← ٤٤١١) لَهَا فكر أساسي لموضوع ثابت مِنَ العقيدة بدلاً مِنَ الخبرة الشخصية للمؤمن. فمشكلات الهُرطقة يمكن حلّهَا مِنَ خلال الإحتكام إلى الشرائع الثابتة في العقيدة البُولُسيّة. فالتَّعَالِيمَ التي لا تتوافق مع التقاليد العقائدية، ومن ثم فهي غير "صحيحة" أو "سليمة"، ويجب رفضها. لذا؛ فلكي نكون "أَصِحَّاءَ فِي الإِيمَانِ" (تي ٢: ٢) فذلك يعني أن نتمسك بالعقيدة الرسولية المُسلّمة كمعيار.

انظر أيضاً *therapeuō*، يشفي، يبريء (٢٥٤٣)؛ *iaomai*، يشفي، يحي، يُبرئ (٢٦١٥).

٥٦٢٣ ὕδωρ، ὕδωρ، (*hydōr*)، ماء، مياه (٥٦٢٣).

ث ي& ع.ق ١. في ث ي تعني *hydōr* ماء.

٢. *hydōr*، ماء، مُستخدمة ٤٦٠ مرة في سب. (أ) الْمَاءِ الصَالِحُ للشرب ضرورة حيوية للبشر والماشية، وأيضاً لسقاية النبات (قا؛ المكانة الكبيرة للمطر في تث ١١: ١١؛ امل ١٨: ٤١- ٤٥). فالماء هبة ثمينة مِنَ يهوه، وهو الّذِي يحوّل الأَرْضِ التي كانت ميتة لأرض خصبة مِنَ خلال قنوات مياه متدفقة، تماماً كفيض وافر الْمِيَاهِ، والتي يُشار إليها بالنهر المتفرع لأربعة روافد في الجنة، والتي تميز جنة عدن (تك ٢: ١٠- ١٤). منذ فترة الترحال في الصحراء أدرك الإِسْرَائِيلِيون بامتنان رعاية يهوه لَهُم بتوفيره الأعجوبي للماء (خر ١٧: ٦)، وهو ما يذكرونه مراراً وتكراراً كثيرة (مثل؛ تث ٨: ١٥؛ مز ٧٨: ١٥- ١٦) وفي التسابيح (مثل؛ ٧٤: ١٥). فوفرة الْمَاءِ العذب الحلو مِنَ الأهمية الضرورية لحَيَاةُ إِسْرَائِيلَ في أَرْضَ موعودة (قا؛ عد ٢٤: ٧؛ تث ٨: ٧؛ ١١: ١١).

(ب) لكن *hydōr* يُنظر إليها بمنظور سلبي كالتهديد الشَيْطَانِي لشيء ما. ففي هدير البحر وأمواج الأنهار المتدافعة، أدرك إِسْرَائِيلَ القوة القاتلة التي يُمكن أن يستخدمها الله حين يُسبب الفيضان المُهلك ليغمر أعداءه (قا؛ تك ٦- ٨؛ قا؛ حز ٢٦: ١٩- ٢٠).

(ج) الْمَاءِ في ع. ق، كما في كُلّ العوالم القديمة، الوسيلة المُفضّلة للتطهير. فالاغتسال جزء مِنَ مناسك التكريس للكهنة واللاويين قبل دخولهُم للخدمة (خر ٢٩: ٤؛ عد ٨: ٥- ٢٢). وهو واجب عَلَى رئيس الكهنة في يوم الكفارة (لا ١٦: ٤، ٢٤). وبعد ممارسة الجنس (١٥: ١- ٣٣)، وبعد الولادة (١٢: ١- ٨)، وبعد أمراض الجلد (١٤: ٨- ٩)، فحمامات الْمِيَاهِ تُزيل النجاسة (قا؛ عد ١٩: ١١- ١٢). وللمستقبل النهائي لأمتهم، تمنى الأنبياء أن تأتي غسلة إسخاتولوجية (أخروية) لمياه الله المُطهرة، التي تُطهر كلاً مِنَ الأَرْضِ والناس، ويطرحون عبادة الأوثان جانباً، وتُوضع رُوحٌ جديدة في قلوبهم (أش ٤٤: ٣؛ حز ٣٦: ٢٥- ٣٢؛ زك ١٣: ١). فهنا أصبح الْمَاءِ صورة لرُوحَ الرَّبِّ.

٣. واصلت اليهودية الْهَلينية والرؤيوية الرُوحَانية النبوية للتطهير. فقد فسّر كُلّ مِنَ فيلو وَ يوسيفوس التطهير بالماء كرمز لتطهير النفس والضمير. وركزت جماعة قمران تفوق ماء التطهير الخاص الّذِي يؤثر عَلَى طريقة الحَيَاةُ (نج ٣: ٤- ١٢). بالتباين مع ذلك، فقد عزز الفريسيون عَلَى عادات ع. ق (لا ١١- ١٥) وحولوها لنظام مُعقّد مِنَ الطقوس التطهيرية.

ع.ج ١. ترد *hydōr* في ع. ج ٧٦ مرة، وفي أغلب الأحيان بالارتباط مع *potamos*، نهر، أو *pēgē*، نبع (← ٤٣٨٠). (أ) ينعكس إستخدام ع. ق لهَذِه الكَلِمَة في ع. ج فيبقى الْمَاءِ العذب سلعة عزيزة جداً (مر ٩: ٤١). لذا يُعتبر سقاية العطشى عمل رحمة (مت ٢٥: ٣٥، ٤٢). كما يُشار أيضاً إلى إستخدام الْمَاءِ للتنظيف المدني (لو ٧: ٤٤؛ قا؛ يو ١٣: ٥). كون الْمَاءِ ثميناً وضرورته حيوية مدى الحَيَاةُ فإن استخداماته المختلفة توحي بتصورات عديدة للكلمة (يو ٤: ٧، ١٣- ١٤؛ رؤ ٧: ١٧).

(ب) كون اللهُ هُوَ خالق الْمَاءِ أمر واضح في ع. ج، ففي رؤ ١٤: ٧ تُدعى ينابيع المياة كخليقة الله (قارن أيضاً مع كوزمولوجيا (كونيات) ٢بط ٣: ٥؛ قا؛ تك ١: ٢، ٦، ٩؛ مز ٢٤: ٢). فقد اشتقت السَّمَاءِ والأرض وجودهما بكلمة الله، عَلَى الْمِيَاهِ وبالمياه، إلى أن هلك العالم الموجود آنذاك في مياه الفيضان.

(ج) كما في اليهودية، فإن القوى الملائكية أو الشَيْطَانية تحتمي تحت الْمَاءِ (رؤ ١٦: ٥). كما أن القوة الشافية للينابيع أو الآبار هي هبة هذه الكائنات الخارقة (يو ٥: ٤، ٧). إن صورة "هدير الْمِيَاهِ" هي وصف رائي للقوى الرُوحَية للأصوات السماوية (رؤ ١: ١٥؛ ١٤: ٢؛ ١٩: ٦). لقد كان مشي بطرس عَلَى الْمِيَاهِ (مت ١٤: ٢٨- ٣١) أمراً ممكناً فقط إن حافظ عَلَى إيمانه وشركته مع يَسُوعَ المنتصر عَلَى القوى الشَيْطَانِيَة المتمثلة في الْمَاءِ والريح (١٤: ٣٠). وبالتباين مع ذلك، فإن الشَيْطَانَ يرمي الفتى الممسوس في النار والماء لكي ما يجرحه (١٧: ١٥)، وَ تدفع الشياطين الخنازير إلى الْمِيَاهِ- كما لو أن الْمِيَاهِ هي موطنها الأصلي- فتغرق الحيوانات فيما هي ذاهبة للعيش (٨: ٣٢).

٢. (أ) أهمية الْمَاءِ كوسيلة يهودية للتطهير مألوف أيضاً في ع. ج (يو ٢: ٦). فالماء يخدم بشكل خاص الغسيل الطقسي للأيدي (مر ٧: ٣- ٤) والأواني (مت ٢٣: ٢٥- ٢٦). غسيل بيلاطس ليديه يتوافق أيضاً مع عادة ع. ق (٢٧: ٢٤- ٢٥؛ قا؛ تث ٢١: ٦؛ مز ٢٦: ٦). ومعمودية يوحنا، تمت بماء نهر الأردن (مت ٣: ٦، ١٣- ١٧)، عَلَى الرغم مِنَ مغزاها الأخلاقي، إلا أنها تحتفظ بصلات رسمية لمعمودية المهتدي.

(ب) مع أن يَسُوعَ قد أعفى تلاميذه مِنَ الالتزام الفريسي بغسل الأيدي قبل وبعد تناول الطعام (مت ١٥: ١- ٢٠)، بل أنه حوّل ماء التطهير اليهودي إلى خمر (يو ٢: ١- ١١)، فإن الممارسة التعميدية ليوحنا المعمدان نرى استمرارها في الْمَعْمُودِيَّةَ الْمَسِيحِية. فهي تتم أيضاً بالماء (أع ٨: ٣٦- ٣٩)، ويوصف تأثيرها كتطهير (أف ٥: ٢٦؛ عب ١٠: ٢٢). فالشخص المُتطهر ينال الرُوحَ القدس (قا؛ أع ٢: ٣٨). يُشير الْمَاءِ التعميدي لعبور إِسْرَائِيلَ البحر الأحمر (اكو ١٠: ١- ٢) ولفيضان نوح (١بط ٣: ٢٠- ٢١).

(ج) يرى يوحنا الأهمية الحاسمة للماء، وبشكل خاص في سماتها الكرستولوجية والرُوحَية. فقد غسل يَسُوعَ أقدام التلاميذ كمثال ليتبعوه (يو ١٣: ١- ١٧). ويقودنا الحمل إلى ينابيع الْمَاءِ الحي (رؤ ٧: ١٧)، والتي تنبع مِنَ عَرْشِ الله والحمل (٢٢: ١، ١٧؛ قا؛ ٢١: ٦). والْمَسِيحَ يسكب هَذَا الْمَاءِ (يو ٤: ١٠- ١٥؛ ٧: ٣٧- ٣٨)، الّذِي هُوَ الرُوحَ القدس (٧: ٣٩). وكل مِنَ يؤمن ويعتمد، يتدفق فيه نهر ماء حي، مجاناً (رؤ ٢١: ٦؛ ٢٢: ١٧).

انظر أيضاً *thalassa*، بحر، بحيرة (٢٤٩٨)؛ *pēgē*، ينبوع، بئر (٤٣٨٠)؛ *kataklysmos*، طوفان، فيضان (٢٨٨٦)؛ *Iordanēs*، نهر الأردن (٢٦٧٤)؛ *limnē*، بحيرة (٣٣٤٩).

٥٦٢٤ (*hyetos*، زخات كثيفة) ← ٨٤٧.

٥٦٢٥ (*huiothesia*، التبني) ← ٥٦٢٦.

٥٦٢٦ υἱός، υἱός، (*huios*)، ابْنَ (٥٦٢٦)؛ υἱοθεσία، (*huiothesia*)، التبني (٥٦٢٥).

***huios* بشكل عام**

ث ي& ع. ق ١. (أ) تدل *huios* عَلى الابْنَ في معناها الأوسع، سواء كان المقصود ابْنَ بشري لأب وأم بشريين أو مِنَ نسل الحيوان والنبات، يُمكن أيضاً أن تعني *huios* سليلاً بشكل عامّ. علاوة عَلى ذلك فإن مفهوم العلاقة العائلية قد ينحسر بالكامل ليفسح المجال لكلمة *huios* لكي تعبر عن نوع آخَرَ مِنَ العلاقات التي تقوم عَلى فكرة المصلحة كعلاقة التلميذ بمعلمه مثلاً؛ كذلك يرتبط بهذه الحقيقة إمكانية التعبير بكلمة *huios* عن عضوية فرد داخل مجموعة أو مجتمع معين. واخيرا فإن كلمة *huios* عندما تأتي ملحقة بالمضاف إليه (قا؛ الْكَلِمَة العبرية *ben* في التركيب) فإنها تشير إلى أشياء معينة او مبادئ معينة تعتمد عَلى بعضها البعض وينتمي أحدها للاخر (مثلاً؛ مثل "أبناء النور" أو "أبناء الظلمة"..ألخ).

(ب) في المجتمع اليوناني القديم، كانِ الأطفال (خاصة البنون) موضع فخر العائلة. فقد كانوا عوناً ساراً في العمل وورثوا كرامة وواجبات أبيهم. برغم هَذا كان الأطفال المشوهون (وبخاصة البنات) يُتركن أحياناً للموت. اتجهت الأجيال اللاحقة، بنظرة فردية للحَيَاةُ، إلى تحديد عدد الأطفال.

(ج) *huiothesia*، التبني، نادراً ما ترد في ث ي.

٢. (أ) في ع. ق، كان الطفل، خاصة الابْنَ، هبة مِنَ اللهُ (تك ١: ٢٨؛ تث ٢٨: ٤- ١١؛ مز ١٢٧: ٣- ٥؛ ١٢٨: ٣؛ أش ٥٤: ١)، عَلى الرغم مِنَ أن كلا مِنَ أعباء الحمل وآلام الولادة كانا يُفهمان عَلى أنهما عقاب مِنَ الله (تك ٣: ١٦). وكان مِنَ العار ألا يكون لديك أطفال (٣٠: ١- ٢؛ ١صم ١: ١١) وإشارة إلى إنعدام الْبَرَكَةِ (٣٣: ٥). والأطفال يحتاجون للتربية ("التَّأديب"، أم ٢٢: ١٥)، لذا كان لزاماً عَلى الآباء أن يُمارسوا مسؤليتهم تجاه أطفالَهُم (تث ٦: ٧). والأطفال، مِنَ جانبهم، كان لزاماً عليهم أن يحترموا أبائهم (خر ٢٠: ١٢)؛ إذ أن عقوبة العنف تجاه الأبوين الْمَوْتِ (٢١: ١٥). لقد كانت فكرة البراءة الفطرية للأطفال، المُنتشرة بيننا، غريبة عَلى ع. ق (أر ٦: ١١؛ ٤٤: ٧). فقد كان يُنظر للأطفال عَلى انهم حمقى وعاجزون.

(ب) فيما يختص بفكرة الإسْرَائِيلِيين كأبناء اللهُ، انظر القسم التالي تحت عنوان "*ho huios tou theou*"، ابْنَ اللهُ.

ع.ج ١. (أ) يُمكن أن تدل *huios* عَلى علاقة ابْنَ (← *prōtotokos*، ٤٧٥٨) بأبيه (مر ١٠: ٤٦)، وبأمه (مت ١: ٢١)، وبكليهما معاً (لو ١: ١٣)، أو بأسلافه في الْجَسَدِ (مت ١: ٢٠؛ لو ١٩: ٩). مِنَ هنا يأتي المعنى الأعم للنسل، أو سلالة (مت ٢٣: ٣١).

(ب) تُستخدم *huios* مجازياً للدلالة عَلى عضوية فئة معينة مِنَ الناس (مثلاً؛ "أَبْنَاءُ الأَنْبِيَاءِ" أع ٣: ٢٥؛ وَ "ابْنُ فَرِّيسِيٍّ" ٢٣: ٦. كما يُمكن أن تدل عبارة "ابْنَ الإِنْسَانِ" يمكن أن يدلَ عَلى العضوية في الجنس البشري (مر ٣: ٢٨؛ عب ٢: ٦؛ انظر القسم التالي تحت عنوان "*ho huios tou anthrōpou*"، ابْنَ الإِنْسَانِ. يمكن أن تدل *huios* عَلى المشاركة أعْظَمْ في كل: "أَبْنَاءُ الْقِيَامَةِ" (لو ٢٠: ٣٦)، وَ "بَنُو الْمَلَكُوتِ" (مت ١٣: ٣٨)، وَ "أَبْنَاءَ النُّورِ" (يو ١٢: ٣٦؛ قا؛ ١تس ٥: ٥)، وَ "بَنُو الشِّرِّيرِ" (مت ١٣: ٣٨)، وَ "ابْنَ إِبْلِيسَ" (أع ١٣: ١٠)، وَ "ابْنَيِ الرَّعْدِ" (مر ٣: ١٧).

(ج) بدعوة يَسُوعَ للتلمذة تُوضع علاقة الآباء بالأبناء في ضوء جديد. فمن ناحية تتضاءل روابط الدم لتصير معدومة المغزى في ضوء الدعوة (مت ١٠: ٣٧؛ لو ١٤: ٢٦- ٢٧) وفي أحداث آخِرَ الزمان تتحول لعداوة (مر ١٣: ١٢). ومِن ناحية أخرى، فإنهم يستعيدون الأهمية التي فقدوها عَلى يدي الْفَرِّيسِيِّينَ (٧: ٩- ١٣). الأطفال في رسائل ع. ج يحتلون مكانة في الإتجاهات الخاصة بالعلاقات الاجتماعية والأسرية (أف ٦: ١- ٤؛ كو ٣: ٢٠- ٢١).

٢. (أ) مِنَ الأهمية الخاصة بتلك الفقرات التي تتكلم عن علاقتنا باللهُ كأطفالهُ (قا؛ *huioi theou*، *huiothesia*، تَردان ٥ مرات عند بُولُسَ). مِنَ خلال قوة الرُوحَ، يقر المؤمنون باللهُ كأبيهم (رو ٨: ١٤- ١٥). وفي غل ٤: ٥، يتكلم بُولُسَ عن إستلامنا "الحقوق الكاملة للأبناء" مِنَ خلال التَّبَنِّي (قا؛ أف ١: ٥) ويرتبط هَذا بالْمَعْمُودِيَّةُ في غل ٣: ٢٦- ٢٧؛ ومع ذلك فالْمَعْمُودِيَّةُ في ع. ج لا تُعامل أبداً كمنسك منفصل عن الإِيمَانِ (قا؛ رو ٦: ٣- ١١؛ غل ٢: ٢٠؛ ٣: ٥- ٩، ٢٣- ٢٥).

يأخذ بُولُسَ هذه الفكرة لمدى أبعد مِنَ ذلك، إذ أنه يفهم البنوة ليس كمجرد حالة حاضرة (مثل أسلافه) لكن أيضاً كهدف الرجاء، مازال واجب التحقيق (رو ٨: ٢٣؛ قا؛ يع ١: ١٨؛ ١بط ١: ٢٣)، وهكذا يأخذ المفهوم مظهراً مزدوجاً فريداً. فَبُولُسَ يضع التبني كأبناء اللهُ ضمن إطاره الخاص لتاريخ الخلاص. أولئك الذين ينتمون للمسيح بالإِيمَانِ هم "نَسْلُ إِبْرَاهِيمَ" (غل ٣: ٧، ٢٩)، الَّذِي يضمن الخلاص. لقد دخل الْمَسِيحَيون إلى ميراثهم، لأَنَّهُمْ ورثة اللهُ والْمَسِيحِ (رو ٨: ١٧؛ غل ٤: ٤- ٧).

(ب) في التطويبة السابعة يعد يَسُوعَ صانعي السلام "أَبْنَاءَ اللهِ يُدْعَوْنَ" (مت ٥: ٩؛ قا؛ رو ٩: ٢٦). إن هذه التطويبة تأخذ أهمية أكبر إذا ما نظرنا لحقيقة أن يَسُوعَ يُدعى ابْنَ اللهُ في كافة أرجاء إنجيل متى، سواء كان ذلك بشكل واضح مباشر أو بمعنى ضمني — رج ٢: ١٥؛ ٣: ١٧؛ ٤: ٣، ٦- ٧؛ ٨: ٩، ٢٩؛ ١١: ٢٥- ٢٧؛ ١٤: ٣٣؛ ١٦: ١٦؛ ١٧: ٥؛ ٢١: ٣٧- ٣٨؛ ٢٦: ٦٣؛ ٢٧: ٤٠، ٤٣، ٥٤). يقف في وجه هذه الخلفية المعنى التضميني المزدوج في هذه التطويبة؛ بأن إِسْرَائِيلَ في حد ذاتها ليست ابْنَ الله بل أولئك الصانعي السلام في إِسْرَائِيلَ، ونحن قد نصبح- بكوننا تلاميذ يَسُوعَ- ما يُمثلُهُ هُوَ في نفسه.

إستخدام مت لـ هُوَ ١١: ١ ("مِنْ مِصْرَ دَعَوْتُ ابْنِي"، قا؛ مت ٢: ١٥) يُرسّخ هَذَا الإستنتاج. إذ أنه يرى رجوع العائلة المقدسة مِنَ مصر كتحقيق لِهذه النبوءة. وهذا لا يعني أن تُفهم هذه النبوءة ببساطة، إذ أن النبي يتحدث عن خروج شعب إِسْرَائِيلَ مِنَ مصر بشكل واضح وليس عن رجوع الطفل يَسُوعَ مِنَ مصر. إلا أن هَذَا يُعدُ تحقيقاً، بالمعنى الأعمق، بأن يَسُوعَ- وليس شعب إِسْرَائِيلَ- هُوَ ابْنَ اللهُ الحقيقي، وما الحدث الأصلي الَّذِي تحدث عنه هوشع ما هُوَ إلا نذراً لحدث قليل الأهمية ليكون مُقدمة للحدث الأهم للبشر.

(ج) يتحدث لو ٢٠" ٣٦ عن "أَبْنَاءُ الْقِيَامَةِ" وهو تعبير عبراني يُشير إلى شعب اللهُ في المستقبل. العديد مِنَ فقرات ع. ج تجعل هذه الإستعارة واضحة بربطها بالقيامة والولادة الثانية. ففي مت ١٩: ٢٨ يتكلم عن "التَّجْدِيدِ" أو التَّجدد (*palingenesia*) "لكل الأشياء"، مقترحاً حدثاً كونياً. الإستخدام الوحيد الآخر لِهذه الْكَلِمَة في ع. ج يربط بينها وبين الْمَعْمُودِيَّة والتجديد الشخصي كحقيقة حاضرة (تي ٣: ٥)، بينما ١بط ١: ٣ يتحدث عن تلقي "وِلاَدَة ثَانِيَةً لِرَجَاءٍ حَيٍّ، بِقِيَامَةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ مِنَ الأَمْوَاتِ"، يوجد هنا عنصر إدراك في الْحَاضر، وفي هذه الحالة قيامة الْمَسِيحَ وليس نحن، بيد أنها ذات سمة مستقبلية (قا؛ ١: ٤، ٢٣؛ ٣: ٢١- ٢٢؛ ٥: ١٠؛ قا؛ كو ٣: ١- ٤).

عادةً ما تؤخذ مناقشة يَسُوعَ مع نيقوديموس عن الميلاد مِنَ جديد كإشارة لخبرات رُوحَية حاضرة، بيد أنه مِنَ الممكن أن يكون لَهَا معنى إضافي بالصلة بين القيامة، والميلاد الثاني، والبنوة الرُوحَية. إذ لا يستطيع المولود مِنَ جسد دخول مَلَكُوتُ اللهُ، لكن المولود مِنَ الرُوحَ فقط (يو ٣: ٥؛ قا؛ ١كو ١٥: ٥). فالبنوة ترتبط بالميلاد مِنَ جديد في يو ١: ١٢- ١٣ (حيث الْكَلِمَةِ اليونانية *tekna*؛ رج ٥٤٥١). لكن يوحنا يُفضل إبقاء تعبير ابْنَ اللهُ قاصراً عَلى يَسُوعَ (٢٠: ٣١؛ قا؛ ١٧: ١)، ويقع تأكيده عَلى الحقيقة الحاضرة للحَيَاةُ الْجَدِيدَةِ (قا؛ ٣: ١٦- ٢١؛

١٥: ٧- ٨).

ابْنُ الإِنْسَانِ، *ho huios tou anthrōpou*

ع.ق ١. <u>المُشكلة اللغوية في ع. ق واليهودية</u>. إن أسبقيات ورود هَذَا المفهوم *ho huios tou anthropou* في ع. ق واليهودية، خاصة في الكتابات الرؤيوية، وفي سبب نعود إلى الكلمتين العبرانية والآرامية، *huios* ابْنَ، وَ لإِنسَانِ (← *anthrōpos*، ٤٧٦).

(أ) في العبرية *ʾādām* أو *ʾnôš* مصطلح جامع للبشر (- يه)؛ مِنَ ثم فالشخص المفرد يُدعى *ben ʾādām*، ابْنَ الإِنْسَانِ، ويُطلق عَلَى عدد مِنَ الأشخاص *bᵉnê ʾādām*، بنو البشر. إنَ إستخدام "ابْنَ الإِنْسَانِ" كلقب في حزقيال لافت للنظر (يرد حوالي ٩٠ مرة) هنا النبي لا يُخاطَب بإسمه بل كمخلوق فرد مأخوذ مِنَ الجنس البشري ومتغاير عن الله. فالله بنفسه يتنازل ليتوافق مع خادمه (قا؛ دا ٨: ١٧).

إن الطريقة التي تظهر بها عبارة "ابْنَ الإِنْسَانِ" في خطاب رفيع تكون بمثل هذه الأهمية، خاصة بالتوازي مع عبارات: "لَيْسَ اللهُ إِنْسَاناً فَيَكْذِبَ وَلاَ ابْنَ إِنْسَانٍ [*ben ʾādām*] فَيَنْدَمَ" (عد ٢٣: ١٩)؛ "فَمَنْ هُوَ الإِنْسَانُ [*ʾnôš*] حَتَّى تَذْكُرَهُ وَابْنُ آدَمَ [*ben ʾādām*] حَتَّى تَفْتَقِدَهُ!" (مز ٨: ٤) فالتباين الشديد بين الله الَّذِي يقدم الطمأنينة والناس المُخاطبين، الذين هم ضُعاف كالعشب، واضح وبيّن في أش ٥١: ١٢. وبقول آخرَ؛ فإن التباين بين الله و"الإِنْسَانِ" / "ابْنَ الإِنْسَانِ" تعبير مُحدد في العبرية.

(ب) في الآرامية الكتابية؛ يجب أن نلاحظ دا ٧: ١٣، الَّذِي أصبح مشكلة أساسية في الدراسات الرؤيوية: "كُنْتُ أَرَى فِي رُؤَى اللَّيْلِ وَإِذَا مَعَ سُحُبِ السَّمَاءِ مِثْلُ ابْنِ إِنْسَانٍ [*kᵉbar ʾᵉnāš*] أَتَى وَجَاءَ إِلَى الْقَدِيمِ الأَيَّامِ فَقَرَّبُوهُ قُدَّامَهُ" هَذَا بالمقارنة مع الوحوش الموصوفة سابقاً، يأتي هنا عَلَى خشبة المسرح شخص مثل ابْنَ الإِنْسَانِ (وبقول آخرَ: عضو مِنَ الجنس البشري).

(ج) مز ٨٠: ٨- ١٥، بصورته للكرمة وغصن الكرمة (بالإشارة لتعاملات الله مع إِسْرَائِيلَ)، هام للغاية فهو يقود إلى صلاة للملك، "لِتَكُنْ يَدُكَ عَلَى رَجُلِ يَمِينِكَ (قا؛ مز ١١٠: ١) وَعَلَى ابْنِ آدَمَ [*ben ʾādām*] الَّذِي اخْتَرْتَهُ لِنَفْسِكَ" (٨٠: ١٧- ١٨). هنا "ابْنَ الإِنْسَانِ" (*ben ʾādām*) مُستخدمة لذلك الشخص المُعيَن المختار، الملك.

٢. <u>تطور التقليد الرؤيوي</u>. (أ) نقطة البداية الأساسية للتقليد الرؤيوي هي رؤية دا ٧: ١٣- ١٤. ففي حين تُصوّر الوحوش بلا قوة، فإن الشخص شبيه ابْنَ الإِنْسَانِ يصعد مع غيوم السَّمَاءِ إلى قديم الأيام. عَلَى ما يبدو أن هذه الرؤية تُشير إلى الحكومة الدينية لإِسْرَائِيلَ، التي تعي بإختلافها عن الممالك والأمم الأخرى، يُشير دا ٧: ١٨ إلى الأزمة الوشيكة للتاريخ وإنتقال القوة إلى شعب إِسْرَائِيلَ المُذَلّ حتى الآن؛ لذا تُنقل سمات الشخص شبيه ابْنَ الإِنْسَانِ إِلَى إِسْرَائِيلَ نفسه (قا؛ جماعة قمران، التي تعتبر نفسها كإِسْرَائِيلَ الأُخروية وكعلاقة بين القديسين عَلَى الأَرْضِ والقوى في السَّمَاءِ).

(ب) (i) يظهر ابْنَ الإِنْسَانِ مرة أخرى، كشكل أخروي، موضوع توقع جالية مُطابقة، في "كتاب الأمثال أو التشابهات" ١أخن (١٧- ٧١). فالمختار، وَ الْبَارّ، مُمثل بر وحكمة الله، الوسيط لِهَذِهِ المباركة لجماعته المختارة. فهوَ "مخفي أمامه" وموجود قبل خلق العالم. وبرغم ذلك، فهو يواجه تحديات المسيا أيضاً مع الملوك والسلطات ويبرز المنتصرين. تُدرك خصائص هَذَا التصوير مِنَ تفسير المزامير والأنبياء (خاصة دا ٧: ٩- ١٠).

أحد الأسئلة الرئيسية هُوَ ما إذا كان تأثير المَسِيحِيّة قد أنجب هَذَا التقليد المتميز لابْنَ الإِنْسَانِ في ١أخن. فبينما يُمكن تأريخ الوثيقة الرئيسية فيما بين ٤٠- ٣٨ ق.م وَ ٧٠ م.، إلا أنه مِنَ المحتمل أن يكون "كتاب الأمثال أو التشابهات" لم يكن جزءاً مِنَ النص الأصلي لكن تمت إضافته لاحقاً. فإذا كان الأمر كذلك، فإن تقليد "ابْنَ الإِنْسَانِ" قد يكون في الحقيقة إنعكاساً للفكر المَسِيحَي.

(ii) إن إنتقال أخنوخ الَّذِي سيكون ابْنَ الإِنْسَانِ وَ ترجمته الَّذِي سيكون مع رب الأرباب (٧٠- ٧١) هامة بشكل خاص. إذ يُعدّ هذان الفصلان الأخيران مِنَ "كتاب التشابهات" رائعين لما يقدمانه مِنَ مشاكل بالنسبة لعلاقة كُلّ منهما بالآخر وللكتاب ككل. فأخنوخ مُحيّا كـ "ابْنَ الإِنْسَانِ"، الَّذِي ولد بالبرارة. لذا، فهو يُقلّد بالوظيفة الأخروية، ابْنَ الإِنْسَانِ، الَّذِي عندنا هنا هُوَ تطوير تفسيري لتقليد أخنوخ لـ تك ٥: ٢١- ٢٤ وَ إشارات "ابْنَ الإِنْسَانِ" في دا ٧: ١٣. مِنَ الواضح أن الطائفة اليهودية المُمثلة هنا، عَلَى ما يبدو، كان لديها تقليد عن ابْنَ الإِنْسَانِ مرتبط بالإنتقال الرؤيوي لمعلم وواعظ التوبة. وهذا لَهُ عدة نقاط إتّصال بمواضيع ع. ج.

(iii) في "كتاب المتشابهات"، تُفسّر رؤية ابْنَ الإِنْسَانِ في دانيال ٧ كرمز مسياني بدون العبارة "ابْنَ الإِنْسَانِ". في ١أخن ٧٠- ٧١ يتحد تقليد أخنوخ مع دانيال ٧ في أنه يصفه كَمُمثل للبر والذي يمنح السلام والخلاص لجماعته.

(ج) الإتصال بين "رؤيا عزرا" (٢ إسد ١٣) مع دانيال مختلفة أساساً عن تلك التي في تقليد أخنوخ، وذلك بأن مصير الأمة ككل أكثر تأكيداً. إذ يؤيد شكل الدين الَّذِي يستند أكثر عَلَى التوراة (١٣: ٥٤). تنشأ المشكلة الحقيقية في التعارض بين التقليد والمواضيع المستخدمة: ابْنَ الإِنْسَانِ وَ المسيا، والرؤية الخاصة بسفر الرؤيا والتوقع المسياني مرتبطة بوحدة غير متساوية، بضرر لكلا العنصرين. في التعابير الرؤيوية "إِنْسَانِ يصعد مِنَ قلب البحر" (١٣: ٢٥) موصوف كـ "الَّذِي هُوَ الأكثرُ سمواً والذي يبقى للعديد مِنَ الأجيال، الَّذِي ستلقى بنفسه خليقته [و] يوجه أولئك المتروكين (١٣: ٢٦). عَلَى أية حال، فالمواضيع المسيانية مُضافة: يتجمع البشر للمحاربة ضد الإِنْسَانِ الَّذِي صعد مِنَ البحر، لكنه بدون سلاح يشن حربه عليهم بسيل نيران تخرج مِنَ بين شفتيه. ثم ينحدر عن الجبل ليجمع جمهوراً مُسالماً مِنَ وسط البلوى المشتتة أو المأساة العظيمة (١٣: ١- ١٣). مِنَ المهم ملاحظة أن هَذَا "الإِنْسَانِ" هُوَ في نفس الوقت "الابْنَ" أو "الخادم" الَّذِي مِنَ خلالَهُ سيعلَن العَلي عن ذاته (١٣: ٣٢، ٣٧، ٥٢). حتى الآن هُوَ مخفي، لكن عندما يأتي يومه سيتجلى (١٣: ٥٢). تختلف هذه الفقرة عن دانيال ٧ في صورتها الأكثر روعة والدور الأكثر فاعلية المعطيا للإِنْسَانِ المسياني.

(د) مِنَ المهم أيضاً ملاحظة كيف أن "الشخص شبيه ابْنَ الإِنْسَانِ" وَ "الشخص السماوي" يفترض سمات تاريخية أساسية: هابيل، وَ أخنوخ، ويظهر ملكي صادق في الأدب الرؤيوي كمختار الله، الَّذِي يُمثّل بره ويُمارس سلطاته. يكشف تفسير ع. ق مؤهلاتهم المعينة لِهَذِهِ، بيد أن ملكي صادق وحده الموهوب بالسمات المسيانية (قا؛ مز ١١٠). في قمران يُعتقد بأن ملكي صادق كائن سماوي وأنه سيدين الكُفار. لا يظهر موضوع ابْنَ الإِنْسَانِ بشكل واضح في هَذَا السياق، لكن مِنَ الواضح أن بعض الوظائف القرارية لابْنَ الإِنْسَانِ يُمكن أن تنطبق بنفس الطريقة عَلَى الملائكة أو الكائنات السماوية.

(هـ) لم تثمر محاولات إلقاء ضوء أكثر عَلَى معنى مفهوم ابْنَ الإِنْسَانِ مِنَ الميثولوجيا الوثنية. مِنَ المؤكد تقريباً أن خلفية هَذَا المفهوم موجودة في ع. ق، حيث يجب أن يُفهم ابْنَ الإِنْسَانِ بشكل إجمالي أنه إِسْرَائِيلَ كوريث آدَمَ. برغم أن ابْنَ الإِنْسَانِ مُقدَر للحكم ويمر بخسران لسيادته ويعاني، لكنه أخيراً سيُبرر مِنَ الله. إن ما يبدو واضحاً جداً، بعيداً عن ذلك، هُوَ سلسلة الإستخدامات التفسيرية المستقلة لـ دانيال ٧ مِنَ قبل كُتّاب ٢ إسد وَ ١أخن، ليس تطوراً مستمراً لتقليد ابْنَ الإِنْسَانِ.

ع.ق ١. تعيين يَسُوعَ كابْنَ الإنْسَانِ والتقليد الأقدم. (أ) التصريحات التي يتكلم فيها يَسُوعَ عن نفسه كَابْنَ الإنْسَانِ تُشير إلى إمتلاكه سلطة مؤكدة (مثل؛ مر ٢: ١- ١٢) أو توطئة لطريق معاناة معين لَهُ (مثل؛ ٨: ٣١- ٣٨؛ ٩: ٣١؛ ١٠: ٣٣- ٣٤). بيد أننا نجد أيضاً تصريحات عن ابْنَ الإنْسَانِ الآتي، وهو ما يعكس التقليد الرؤيوي (مثل؛ ١٣: ٢٤- ٢٧؛ ١٤: ٦٢). إن العبارة اليونانية *ho huios ton anthrōpou* مُشتقة مِنَ سب المترجمة مِنَ الأرامية، *Bar nāšā*ʾ، وهذا يُرينا بأن المُبشرين قد ربطوا الأهمية المسيانية بالترجمة اليونانية.

(ب) رأي أباء الْكَنِيسَةِ بشكل عام في العبارة *ho huios ton anthrōpou* أنها إشارة إلى بشرية يَسُوعَ. بيد أنه إذا رجع أحد إلي العبرية أو الأرامية، نجد مكافيء هذه العبارة، تمييزاً بارزاً لـ"هَذَا الإنْسَانِ" عن كُلّ البشر الآخرين. لذا مِنَ المُستحسن عدم النبذ الكامل لأي صِلة بالرؤيا ولا التركيز عَلَى دا ٧ أو تقليد أخن، عَلَى وجه الحصر، كمصدر تاريخي ديني. يبدو أن يَسُوعَ قد صبغ هَذَا التعبير بطابعه الخاص، إذ يُشير "ابْنَ الإنْسَانِ" إلى فصلٍ تاريخيٍ فريد يقود مِنَ الإذلال إلى الإعلاء، ويشتَمِل ، بلا شك، عَلَى فكرة كلّ مِنَ الإنخفاض الحالي لكونه بشراً وأيضاً إزدهاره بعد تبريره وسلطانه مِنَ قبل الله.

(ج) لا يجب عَلَى الفرد أن يفصل أبداً الأقوال عن "مَلَكُوتُ اللهِ" عن أقوال "ابْنَ الإنْسَانِ" (بما تتضمنه مِنَ إمكانياتها المسيانية). فكل مجموعة مِنَ هذه الأقوال لا تستثني الأخرى، إذ أنهما نمرتبطتين معاً. ولا يجب عَلَى الفرد أن يخلط الموضوع المسياني بفكرة ابْنَ الإنْسَانِ. فالعناصر المرتبطة بالمسيا تهم إسْرَائِيل، كما يوضح ع. ق، لكنّ فكرة ابْنَ الإنْسَانِ تتعلق بتحقيق هدف الإنْسَانِية. ليس مِنَ قبيل الصدفة ألا يرتبط مفهوم ابْنَ الإنْسَان فقط بمهمة تاريخية معينة، لكنه يتضمن أحياناً أيضاً تمييزاً عن البَشر الآخرين.

(د) ليس مِنَ الصَحِيح تاريخياً إنكار إستخدام يَسُوعَ لتعبير "ابْنَ الإنْسَانِ" وأن نحيل هذه المشكلة إلى مراحل لاحقة للجماعة المَسِيحِيَة. في التقليد الإزائي، هَذَا التعبير مُستخدم فقط مِنَ قبل يَسُوعَ وحده، وليس بأسلوب خطابي لَهُ ولا اعتراف لَهُ. لم يكن التعبير "ابْنَ الإنْسَانِ" إسماً ولا لقباً لكنه علامة دور إسخاتولوجي خاص. ومع ذلك؛ فهناكً إرتباط بين الأقوال الحالية ليَسُوعَ (راجع ما سيلي) والأقوال المستقبلية (مر ٨: ٣٨؛ لو ١٢: وما يوازيهما).

مِنَ المهم ملاحظة أن طريق يَسُوعَ عبر المعاناة إلى المجد لَهُما ما يوازيهما في التقليد الرؤيوي: سلطة هابيل للحكم (وص أب ١٣: ٢- ٣)، وإرتفاع أخنوخ، وترجمة إيلِيَّا وخادم اللهِ (أش ٥٣)كلهُا تزوّد وقوداً وفيراً لرجاء تمجيدهم مِنَ قبلَ اللهِ، في طريق وَاحِدٌ عبر المعاناة (لو ٢٢: ٦٩). وهكذا يتبع يَسُوعَ طريقَ ابْنَ الإنْسَانِ إلى القديم الأيام (دا ٧: ١٣) وَ لا ينزل مِنَ السَمَاءِ إلى الأرْضِ.

٢. تصريحات آنية في الأناجيل الازائية. نبدأ الآن تحليل أقوال "ابْنَ الإنْسَانِ" في الاناجيل، (أ) يقدم مر ٢: ١٠ يَسُوعَ كـ "ابْنَ الإنْسَانِ" الَّذِي لَهُ سلطان عَلَى مغفرة الخطايا عَلَى الأرْضِ؛ وأنه يُمكن أن يتصرف بسلطة فريدة في هذه الساعة الأخروية. تفيد عبارة "ابْنَ الإنْسَانِ" هنا أيضاً تقديم الصراع مع المُعَلِّمِينَ المعادين للشريعة إلى المقدمة. ربما تُشير ضمناً مت ٩: ٨ إلى أن يَسُوعَ يمنح نصيباً مِنَ هَذَا "السلطان للناس"، إلى جماعته. مِنَ ثمّ فإن هذه المادة لَهُا مكان في المناقشات بين الجماعة المَسِيحِيَة واليهودية، مُثيرة قضية إن كان يَسُوعَ يقترب بعناية جداً مِنَ إمتيازاته اللاهوتية.

(ب) في مت ١١: ١٨- ١٩ يقارن يَسُوعَ مجيء يوحنا المعمدان بمجيء "ابْنَ الإنْسَانِ". هذان الشاهدان يظهران بطرق مختلفة، فابْنَ الإنْسَانِ يأكل خبزاً ويشرب خمراً (مت ١١: ١٩؛ لو ٧: ٣٤). لاحظ أنه ليس مجرد أي إنْسَانِ الَّذِي يأكل ويشرب، لكنه الإنْسَانِ الإسخاتولوجي المُرسل مِنَ الله، مِنَ ثَم، لا يمكن أن يكون هناك أي بَدِيل للعبارة "ابْنَ الإنْسَانِ" كتعيين إنفعالي منه.

(ج) الوضع المُعقّد في مت ٨: ٢٠ عَلَى الأرجح عبارة "ابْنَ الإنْسَانِ" الَّذِي ليس لَهُ مأوى، فهي تعني يَسُوعَ نفسه الَّذِي يُشدد تلاميذه إستعداداً للتلمذة واللا مأوى. يوجد هنا سؤال، ليس بشأن وجود إنْسَانِ، لكن المصير الأخروي الَّفِي يُميز وجود "ابْنَ الإنْسَانِ".

(د) بينما يُمكن النظر لـ مر ٢: ٢٧- ٢٨ عَلَى أنه تعليق مِنَ مرقس لقرائه، إلا أنه عَلَى الأرجح أن يَسُوعَ يُعبّر هنا عن سلطانه الخاص كرب السبت الَّذِي أعطاه الله لشعبه.

(هـ) مت ١٦: ١٣ ("مَنْ يَقُولُ النَّاسُ إِنِّي أَنَا ابْنُ الإِنْسَانِ؟") يُعطي تلاقي لافت للنظر للمسألة الأبسط لِيَسُوعَ الَّتِي سجلهُا مرقس هنا بعبارة "ابْنَ الإنْسَانِ" التي هي مِنَ المحتمل أن تكون تعييناً صافياً لِيَسُوعَ الَّذِي فقد أيّة إشارة أخروية. عَلَى أية حال، فهي تجيء عَلَى نحو قريب رائع مِنَ أن تكون إسهاباً لـ "أنا".

٣. إعلاَنات "ابْنَ الإنْسَانِ" طريق الآلام. يلفت النظر مدى تأكيد رسوخ فكرة "ابْنَ الإنْسَانِ" في التنبوات العامة للآلام (مر ٨: ٣١؛ ١٠: ٣٣) وفي الأقوال الرّؤيوية مِنَ ٩: ١٢ وَ لو ١٧: ٢٥. يجب أن تدين الجذور القوية لمفهوم "ابْنَ الإنْسَانِ" هنا إلى المواضيع في أشعياء ("الفدية" لإسْرَائِيل، أش ٤٣: ٣- ٧؛ تقديم الرَّبّ "نَفْسَهُ ذَبِيحَةَ إِثْمٍ" ٥٣: ١٠). وهو ما يجب أن يفرض بأن "ابْنَ الإنْسَانِ" يجب أن يجابه بمعارضة شعبه (تقليد ربط بحالة التعيين *bar nāšā*ʾ).

معاناة يَسُوعَ تُقدّم مشاكل خاصة للباحثين: هل كان مفاجأة عندما وجد نفسه مقبوضاً عليه دون سابق إنذار في صراع وألم في أورُشَلِيمَ؟ أو هل دخل يَسُوعَ عمداً طريق الآلام الموضوع عليه مِنَ قبل أبيه؟. إذاً؛ كما يبدو أن الأرجح هُوَ الحالة الثانية، فالصراع الَّذِي انتظره والمعاناة الموجهة إليه يجب أن تثبت بشكل تفسيري.

(أ) مر ٩: ٣١ يخون الأرامية، أو يتلاعب بالكلمات العبرية ("ابْنَ الإنْسَانِ..الناس")، الَّذِي يمكن أن يكون مرجعه لِيَسُوعَ نفسه. فالله نفسه أسْلم "ابْنَ الإنْسَانِ" إلى أيدي الناس (قا؛ لو ٩: ٤٤). بينما ينوه فقط هَذَا النص بكونه "يُسَلَّمُ إِلَى أَيْدِي النَّاسِ" (دون ذكر القتل)، فمن المحتمل علينا أن نقبل الكلام عَلَى وجهين: الله أسلمه - الناس سلموه للموت.

(ب) يسجل مر ٨: ٣١؛ ٩: ١٢؛ لو ١٧: ٢٥ قول آخرَ "ابْنَ الإنْسَانِ" هُوَ مِنَ ناحية يتحدث عن قضاء إلَهُي (*dei*، يجب أن، مر ٨: ٣١؛ لو ١٧: ٢٥)، ومن ناحية أخرى، يؤكد توليفة "يَنْبَغِي أَنْ يَتَأَلَّمَ كَثِيراً وَيُرْفَضَ مِنَ الشُّيُوخِ وَرُؤَسَاءِ الْكَهَنَةِ وَالْكَتَبَةِ" (مر ٨: ٣١، يُلمّح إلى الرفض مِنَ قبل "بناؤون" مز ١١٨: ٢٢).

صوّر ع. ق حَيَاةُ "الْبَارّ" أو "خادم الرَّبّ" (أش ٥٣: ٨، ١٠؛ حك ٢: ١٧، ٢٠) كنهاية ليس بالمعاناة لكن في جواب أخروي مِنَ الله. فالأبرار سيُرفعون (تث ١٨: ١٥) أو يتساءمون (أش ٥٢: ١٣). ولكي نفهم يَسُوعَ يجب علينا، بقدر الإمكان، أن نبحث عن المكافيء في العبرية والأرامية.

(ج) يبرز لو ٢٢: ٢١- ٢٣و ٤٨ بين إعلاَنات يَسُوعَ النبوية عن المعاناة. يجب أن نفترض خلف كلتا الفقرتَين نسخة آرامية أو عبرية والتي تؤكد عَلَى خيانة "رفيق المائدة" أو "صديق". فالتعبير "ابْنَ الإنْسَانِ" يعطي هذه الكلمات نغمة جدية وتوكيدية؛ وهما يُشيران إلى أذلّ وأحقر ما يمكن حدوثه في إطار الثقة والصداقة الإنْسَانِية.

(د) في ترجمة مر ١٠: ٤٥، يجب أن نأخذ في الإعتبار علاقته الوثيقة بـ لو ٢٢: ٢١. تؤكد هذه النصوص خدمة يَسُوعَ وتشير في

السياق لعنصرين مِنَ عناصر الخدمة وتسليم الشخص حياته وكيف يكونان معيارية للتلمذة. فاللهُ هُوَ النموذج، لأنه هُوَ نفسه يخدم شعبه بدلاً مِنَ أن يجعلَهُم يخدمونه (أش ٤٣: ٢٢- ٢٤)؛ ولا يجب أن نهمل هنا الإشارة إلى خادم الرّبّ الّذِي أسلم حياته للموتِ (٥٣: ١٢).

٤. خلاصة تقليد "ابْنَ الإِنْسَانِ" الرؤيوي. (أ) مِنَ بعض نواحي التمييز بين التحقيق الذاتي "أنَاَ" وَ المطابقة الرؤيوية "ابْنَ الإِنْسَانِ" في مت ١٠: ٣٢- ٣٣؛ مر ٨: ٣٨؛ لو ١٢: ٨- ٩جسور بياناتُ الحَاضر والمستقبل. هَذَا يفترض خلق جماعة تكون خاضعة للشريعة النبوية للتلمذة. إن الحدث النبوي بمثابة تحديد لمستقبل أولئك الذين يقرون وأولئك الذين ينكرون. فـ "ابْنَ الإِنْسَانِ" كيان مستقبلي يُعتبر بديهياً كموضوع إعتراف. يواجه التلاميذُ هنا بالمآسي التي تدعو إلى القرار العتيد. ويَسُوعَ نفسه يُشارك في هذه المأساة ويواجه كُلّ تلميذ بقرار فردي.

(ب) يتعلق مت ١٠: ٢٣- الّذِي يتقارب بشدة مع ١٠: ٥- ٦- باضطهاد أتباع يَسُوعَ داخل فلسطين. عَلَى الرغم مِنَ هذا/ فإن المهمة يجب أن تنحصر في مدن إِسْرَائِيلَ، ولا تستبق بالكرازة في المقاطعات الهَلِينية. تعرض هذه النصوص تعزية لأتباع يَسُوعَ في زمن الاضطهاد الأخروي.

(ج) يشكل لو ١٨: ٨ الخاتمة لمثل ويطرح سؤال: "مَتَى جَاءَ ابْنُ الإِنْسَانِ أَلَعَلَّهُ يَجِدُ الإِيمَانَ [الإخلاص] عَلَى الأَرْضِ؟». " يعني ذلك، هَلِ العهد الّذِي قَطعه ابْنَ الإِنْسَانِ مع شعبه سيبقى محفوظاً بالإخلاص، والتناغم، والتواضع؟. في أحدَ التقاليد، يرى إِبْرَاهِيمَ الخطايا عَلَى الأَرْضِ ولديه القدرة عَلَى إقامة القضاء، غير أنه لا يستطيع أن يوقع القضاءَ خشية أن يدمر الخليقة (قا؛ وصِ أب ١٢). لذلك يبدو أنه- طبقاً لإحدى وجهات النظر اليهودية- في كُلّ جيل يوجد "بار" الّذِي يكون مِنَ نصيبه السلطة عَلَى تقرير مصيرهم. يجب أن نلاحظ مدى إحتمال تقارب وجهات النظر هذه مع المثل في لو ١٢: ٣٦ ؛ فمتى أتى السيد قارعاً، فهو يريد أن يجد خدامه مستمرين ساهرين.

(د) الإنذار التحذيري في لو ٢١: ٣٦ يُظهر "ابْنَ الإِنْسَانِ"كشخصية أخروية تمتلك السلطة الكاملة للقضاء. وللتأكد يمكن أنْ تُشتَقّ مادة ١٨: ٨ وَ ٢١: ٣٦ مِنَ يَسُوعَ، مع ذلك فبعض الدارسي يرجعونها لتقليد الجماعة مثل الّذِي طوّر في ١أخ (رج ما سبق).

(هـ) قولِ يَسُوعَ أثناء محاكمته ("مُنْذُ الآنَ يَكُونُ ابْنُ الإِنْسَانِ جَالِساً عَنْ يَمِينِ قُوَّةِ اللهِ" لو ٢٢: ٦٩) يحمل علاقة برؤيوية "ابْنَ الإِنْسَانِ"، مثل الشّعب البَارّ لـ ع. ق (هابيل، أَخْنُوخ، نوح، إِبْرَاهِيمَ، ملكي صَادَق) مُمجّد ليكون مَعَ الله. إنه البَارّ للأَزْمِنَةَ الأخيرةَ والأخير في سلسلة الشهود.

(و) فيما يتعلق بالأماكن التي يرد فيها تعبير "ابْنَ الإِنْسَانِ" في الأناجيل الازائية، في بعض الحالات قد يرجع إستخدامها بسببٍ عمل كُتّاب الوحي الإِلَهي. فيُعتقد أن مت ١٣: ٣٧- ٤٣ بشكل عام أنه تفسير متى الخاص لمثل الزوان. الإضافة، في مت ١٦: ٢٨ يبدو أن متى أعاد صياغة القول الصعب في مر ٩: ١ لكي ما يوضحه لقرائه. في لو ٦: ٢٢، حين يتكلم يَسُوعَ عن إمكانية الاضطهاد "مِنْ أَجْلِ ابْنِ الإِنْسَانِ"، يقدم متى عرضاً موازياً لَهَا "مِنْ أَجْلِي" (مت ٥: ١١)، مِنَ المَفترض أن لوقا قد احتفظ بالشكل الأصلي لتصريح يَسُوعَ الّذِي أشار فيه إلى نفسه كرمز للرفض ودعا أتباعه للإستعداد لمواجهة نفس المصير.

القول عن التجديف وَ ابْنَ الإِنْسَانِ (مت ١٢: ٣١- ٣٢؛ لو ١٢: ١٠؛ قا؛ مر ٣: ٢٨- ٢٩) صعب فهمه جداً (← *diabolos*، ١٣٣٣). في مرقس، يَسُوعَ في الواقع يقول بانه يُمكن أن يُغفر للبشر كُلّ خطية إلا التجديف عَلَى الرُّوحِ، الّذِي تظهر قوته في أعمال النعمة ليَسُوعَ. وفي لو ١٢: ١٠، أن التجديف عَلَى ابْنَ الإِنْسَانِ (يَسُوعَ) يمكن أن يُغفر، لكن ليس التجديف ضد النشاط الظاهر للرُّوحِ. يقف هَذَا القول في علاقة متوترة مع ١٢: ٨- ٩، حيث أن ابْنَ الإِنْسَانِ شخصية ممجدة لا يُمكن أن يُجدف عليها بحصانة؛ ربما تم قول هذه الأقوال في مناسبات مختلفة.

لو ١٩: ١٠ يُضيف لصورة السلطان الحاضر لابْنَ الإِنْسَانِ بتخصيص مهمه لَهُ كراعي يسعى ويُخلّص الخراف الضالة (قا؛ مت ١٨: ١١، راجع ملاحظة ت.ي). الأقوال الأخرى تُشير إلى نشاط ابْنَ الإِنْسَانِ في المستقبل (وبقول آخَرَ: مِنَ وجهة نظر يَسُوعَ الزمنية). القول الّذِي يقارن بين ابْنَ الإِنْسَانِ مع يونان (مت ١٢: ٣٩- ٤٠؛ لو ١١: ٢٩- ٣٠) مِنَ المحتملَ أنه يجب أخذه كمقارنة بين نجاة يونان الأعجوبية مِنَ المَوْتِ وتبرير اللهُ ليَسُوعَ بإقامته مِنَ بين الموتى (كما يوضحها متى).

يحتوي مت ٢٤: ٣٧- ٤٤ وَ لو ١٧: ٢٢- ٣٧ عَلَى إشارات ليوم أو مجيء ابْنَ الإِنْسَانِ، الّذِي يُقارن بالطوفان ودار سدوم وعمورة، حيث كلاهما تم بشكل فُجائي عَلَى الذين أخفقوا في الإستعداد لما يكمن في المستقبل. ومع ذلك لا يجب عَلَى أتباع يَسُوعَ ألا يكونوا مستعدين. إنهم سيشتهون التحقيق (١٧: ٢٢)، ويجب أن يكون سهل التمييز جداً عندما يأتي. فمازال هناك وجود خطر ضلال مِنَ الأنبياء الكذبة أو الأتعاب المقبلة، لذا يجب عَلَى الأتباع أن يكونوا متيقظين وغير مشغولين بهموم الحَيَاةُ الدنيا.

ترقب مجيء ابْنَ الإِنْسَانِ، المفترض مسبقاً في هذه الأقوال، يجد تعبيراً في التقليد الرؤيوي، خاصة في دا ٧: ١٣. وهذه الإشارات ستتضح في النص الوارد في مر ١٣: ٢٦ وَ ١٤: ٦٢؛ يجمع النصِ الأخير بين مز ١١٠: ١ وَ دا ٧: ١٣مصوراً تبرير ابْنَ الإِنْسَانِ مِنَ الله ومجيئه للدينونة (لربما يكون هناك بعض التأثير مِنَ زك ١٢: ١٠). الهُدف مِنَ القول في مر ١٤: ٦٢ إظهار كيف يُعيد يَسُوعَ تفسير الأمور المتعلقة بالمسيا بمعنى ابْنَ إِنْسَانِ دا ٧: ١٣ (قا؛ مر ٨: ٢٩- ٣١). مجيء ابْنَ الإِنْسَانِ في ١٣: ٢٦ يرتبط بتجميع شعب الله ونجاتهم مِنَ محنة الدينونة.

(ز) في ضوء المادة الازائية يتضح شيئان: (i)لا يجب علينا ترجمة مفهوم "ابْنَ الإِنْسَانِ" بالمعنى الضيق جداً كريستولوجياً، بل بالحري، ليخدم تأسيس البر الأخروي، (ii) أوجد المعلمون المَسِيحيون والأنبياء في وقت أبكر نماذج متنوعة يلعب فيها "ابْنَ الإِنْسَانِ" دوراً. لذا؛ دا ٧ ليس بالعامل الوحيد في تقرير أهمية هذه النصوص.

٥. ابْنَ الإِنْسَانِ في الإِنْجِيلِ الرابع، (أ) إنجيل يوحنا، يبدو أنه أحد آخَرَ كُتب ع. ج تدويناً، وهو يعكس تطوراً للاهوت ابْنَ الإِنْسَانِ. يجب أن يعتبر هَذَا التطوير ليس فقط كتعبير عن عقيدة مؤكدة لكن أيضاً كنتيجة صراعات الكَنِيسَةِ الداخلية والخارجية. يقدم هَذَا الإِنْجِيلِ يَسُوعَ كالشخص "المُرسل" مِنَ السَّمَاءِ والذي يُمثّل الله في كلٍ مِنَ "ابْنَ الله" وَ "ابْنَ الإِنْسَانِ".

بقدر تعلق الأمر في يو ١٣: ١٦، ٢٠ بتقليد إستخدامات المادة الازائية (مت ١٠: ٢٤، ٤٠). كلا الشاهدين يتكلمان عن تنفيذ مهمة مكلف بها مِنَ قبل الله. حتى الإسناد الممنوح ليَسُوعَ، "ابْنَ الله"، يُصان مِنَ الإدعاءات التجديفية في إشارة إلى تقليد ع. ق حول مثل هذه المهام (يو ١٠: ٣٤- ٣٦؛ قا؛ مز ٨٢: ٣، ٦).

(ب) يحتوي مفهوم "ابْنَ الإِنْسَانِ" عَلَى عناصر رؤيوية، لكنه في حد ذاته يُعطي إعادة تقييم kerygmatic. تُقرر مهمة اللهُ "نزول" وَ "صعود" (يو ٣: ١٣، ٣١؛ ٦: ٦٢). يحدد هَذَا الإرسال "طريقة" ويشكل مصيره منه الذي- في مهمة الشخص الّذِي أرسلَهُ- يمضي في هَذَا الطّرِيقَ بنفسه ويأخذ آخرين معه عَلَى إمتداده. تحدث الراؤون عن رحلة إلى السَّمَاءِ وَ الصعود الغنوسي للعالم السماوي؛ برغم هذا،

بالنسبة ليوحنا السؤال الحاسم هُوَ الَّذِي يُعطي الشهادة الحقيقية، التي تخولهُ لجلب هذه الرسالة، والذي يمتلك حق أن يكون سامياً لكي يكون مع اللهِ. يقابل "الصعود" السمو، وَ "النزول" التجسد (قا؛ يو ٣: ١٣ مع ٣: ١٤؛ أيضاً ١: ١٤؛ ← *hypsoō*، ٥٧٣٨). يَسُوعَ الَّذِي أتي في جسد (١يو ٤: ١- ٣؛ ٢يو ٧) هذه التصريحات، المعادية للغنوسية، التي تؤكد عَلَى الطبيعة الفريدة لإرسالية يَسُوعَ. إن المفهوم اليوحناوي لـ "ابْنَ الإِنْسَانِ" يُمكن أن يُرى في شهادة للاهوت يَسُوعَ نفسه.

إن الوعد الَّذِي في يو ١: ٥١ لَهُ صدى يهودي- مسيحي مبكر؛ إذ يستعيد قصة يعقوب (تك ٢٨: ١٠- ١٧). لقد أخذ التقليد الرباني الكلمات "وَهُوَذَا مَلاَئِكَةُ اللهِ صَاعِدَةٌ وَنَازِلَةٌ عَلَيْهَا" للإحالة إلى سلم أو إلى يعقوب نفسه. الآن يحل ابْنَ الإِنْسَانِ محل السلم، كما يرى يوحنا، عَلَى ما يبدو، ابْنَ الإِنْسَانِ كبديل مكانيٍ يعقوب: إما أن يصبح يعقوب رمزاً أخروياً لابْنَ الإِنْسَانِ أن تتطابق هوية ابْنَ الإِنْسَانِ مع إِسْرَائِيلَ الحقيقي. في تاريخ الخلاص يعادل ابْنَ الإِنْسَانِ إِسْرَائِيلَ الأرضي والآن يُمثِّلهُ.

(ج) يخبرنا يو ٥: ٢٧ أن الآب أعطى الابْنَ سلطاناً ليدين لأنه "ابْنَ الإِنْسَانِ" (ينعكس هنا في المقالة غياب قواعد اليونانية الصحيحة). والسؤال المفتوح هُوَ إذا ما كان هَذَا النص يُشير إلى الوجود الإِنْسَانِي الفريد ليَسُوعَ أو إلى المنزلة المُشار إليها في دا ٧: ١٠، ١٤. ربما ترتبط هذه المادة بـ "وص أب"، لأنه يوجد إنكار ضمني بأن اللهَ نفسه سيدين، عَلَى أساس أن البشر يجب أن يُدانوا مِنَ قبل بشر (١٣: ١٣). عَلَى ضوء هذه الفكرة سيفهم بأن بعض الناس الأبرار مختارون كقضاة.

(د) الرسول السماوي عند يوحنا نظير موسى. يهتم هَذَا الإِنْجِيلِ بمهمة وسلطان يَسُوعَ، ليس في الفكر الرؤيوي. فالذي يأتي مِنَ السَّمَاءِ، يفوق موسى (يو ١: ١٧؛ ٥: ٤٥). فموسى الَّذِي صعد ونزل عندما جاء مِنَ سيناء (خر ٢٤: ١٢؛ ٣٤: ٢٩). فإن يَسُوعَ قد صعد ونزل بطريقة أخرى، ونال مجداً آخَرَ غير الَّذِي نالَهُ موسى. يحتوي المفارقة بين موسى ويَسُوعَ عَلَى مجادلة إنفعالية ضد المفهوم الرباني للخلاص.

يتضح هَذَا التباين في الفقرة الخاصة بالخبز الَّذِي مِنَ السَّمَاءِ في يو ٦. يحتوي هَذَا القسم عَلَى ثلاثة أقوال "ابْنَ الإِنْسَانِ"، والتي تكشف التقسيم البنائي للفقرة (٦: ٢٧، ٥٣، ٦٢)؛ ويأتي سلطان ابْنَ الإِنْسَانِ واضحاً في ٦: ٢٧ب. الإسنادات الثنائية "سماوي/ أرضي" أو "خالد/ فانٍ" تصوغ شخصية الرسول وعطاياه. هناك تغيير جذري في طريقة التفكير الأخروي، للمسيح كالرسول السماوي، ابْنَ الإِنْسَانِ، يمنح طعاماً باقياً، الجالب حَيَاةً أَبَدِيَّةً. رسالته صحيحة.

(هـ) بالكلمتين "أَنَا كَائِنٌ" (خاصة في يو ٨: ٥٨)، يعلن الرسول السماوي بطريقة عمل إِلَهِ ع. ق (قا؛ خر ٣: ١٤؛ أش ٤٣: ٢٥). يتخذ ابْنَ الإِنْسَانِ صفات اللهِ وَ يهوه. بشكل تدريجي سندرك الحقيقة، طريقة الدور الفريد مِنَ سياق تاريخ الخلاص (يو ٣: ١٤؛ ٨: ٢٨؛ ١٢: ٢٣؛ ١٣: ٣١). هذه العملية، التي تتأصل في التاريخ وتصوغ التاريخ حتى الآن مِنَ البداية، تعتمد عَلَى فكرة ابْنَ الإِنْسَانِ. بقدر تعلق الأمر بالحشد غير المُؤْمِنِ، فالادعاء للمنزلة المسيانية وإرتفاعه فوق ابْنَ الإِنْسَانِ يبدو متعارضاً (١٢: ٣٤). عَلَى أية حال، يعرف يوحنا بأن الَّذِي "يبقى" وعملية تاريخ الخلاص ليستا متعارضتين، بل بالحري تفترض إحداهما الأخرى.

تطرح أقوال ابْنَ الإِنْسَانِ في يوحنا مشاكل متنوعة متى اعتبرت مرتبطة بالتقاليد الازائية. يُستخدم اللقب، في بعض النقاط، بنفس الطريقة التي في الأناجيل الأخرى حين يُشير لموت وقيامة يَسُوعَ (يو ٣: ١٤؛ ٨: ٢٨؛ ١٢: ٢٣، ٣٤؛ ١٣: ٣١- ٣٢) وإلى فعاليته كديّان (٥: ٢٧؛ قا؛ ٩: ٣٥- ٣٩). بيد أن المفردات التي في هذه التصريحات تبدو مختلفة. سـ "يُرفع" يَسُوعَ عَلَى الصليب، تلك الكَلِمَة تُحيل إلى كلّ مِنَ الوجود المرفوع جسدياً بالموت وإلى الوجود "تَمَجّدَ" مِنَ اللهِ في موته وفي قيامته. كابْنَ الإِنْسَانِ الَّذِي مات عَلَى الصليب، فيَسُوعَ هُوَ مصدر الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ (٦: ٢٧، ٥٣).

عَلَى أية حال، فإن الفقرات الأخرى تؤكد عَلَى أن ابْنَ الإِنْسَانِ قد نزل مِنَ السَّمَاءِ (يو ٣: ١٣؛ ٦: ٦٢)؛ هَذَا الفكر عن أسبقية وجوده يغيب عن الأقوال الازائية، وهو ما يُثير مسألة إن كان هَذَا الفكر قد تأثر به يوحنا مِنَ جهات أخرى. وعلى ذلك فقد ربط بعض الكُتّاب بين هَذَا المفهوم والتأمل الغنوسي، إلا أنه مِنَ المهم ملاحظة أن مواد الصورة اليوحناوية لابْنَ الإِنْسَانِ يُمكن أن قد وردت بشكل كبير في ع. ق والتقليد المَسِيحي. (i) "ابْنَ الإِنْسَانِ" لقب الجلالة في دا ٧ والاناجيل الازائية، (ii) نزول ابْنَ الإِنْسَانِ مِنَ المحتمل ضمني في دا ٧. (iii) وصف يوحنا لإرتفاع ابْنَ الإِنْسَانِ مُقدّم مِنَ جهة خادم يهوه (أش ٥٢: ١٣) وفي ضوء القيامة، (iv) يؤكد يوحنا عَلَى التحقيق الحدسي الحاضر لتوقعات أخروية. هذه العناصر تُفسَّر بتوسع استخدام يوحنا المميز للقب.

٦. <u>مفهوم"ابْنَ الإِنْسَانِ" في باقي ع. ج</u>. (أ) في التقليد البُولُسِي نجد فكرة "الإِنْسَانُ ..مِنَ السَّمَاءِ" كنموذج مناقض لـ"الإِنْسَانُ .. تُرَابِيٌّ" (١كو ١٥: ٤٧- ٤٨)، أو بشكل تفسيري، "آدَمُ الأَخِيرُ" كنموذج مناقض لـ "آدَمُ الأَوَّلُ" (١٥: ٤٥). ربما هنا أيضاً- كما كان الحال مع فكرة ابْنَ الإِنْسَانِ- اعتنق مفهوماً رؤيوياً وقتياً تُكيّف مع شكل عقيدة الخلاص المستندة عَلَى شخصية *anthrōpos*. يمكننا أن نكتشف آثار تقليد ابْنَ الإِنْسَانِ الرؤي الأقدم في إستخدامات مز ٨: ٦ في ١كو ١٥: ٢٧. رغم ذَلِكَ نُلاحظ كيف أن بُولُسَ يتفادى هذه الفكرة الرؤيوية في وسط محيطه الهُليني. فهو يهتم بالأحرى لوضع الإِنْسَانِية الجَدِيدَةَ في مكانها ضمن حدث الخلاص بدلاً مِنَ كونها تحت الخَطِيَّة والموت (قا؛ رو ٥: ١٢- ٢١). إن رؤيته للتاريخ تأخذ خواص تجريدية وَ حقيقية الوجود.

(ب) عب ٢: ٦- ١٠ يستخدم مز ٨: ٤- ٦ لإثبات أن هَذَا "الإِنْسَانَ" وَ "ابْنَ الإِنْسَانِ" يجب أن يجتازا عملية في تاريخ الخلاصقبل أنَ يحكما العالم الآتي. أن الصلة بين "الإِنْسَانِ" وَ "ابْنَ الإِنْسَانِ" ضرورية هنا؛ وهي تُشير إلى المراحل المختلفة لحَيَاةُ يَسُوعَ وهَكذا يؤكد أن هدفه النهائي لم يُبلغ حتى الآن (عب ٢: ٨). كما في يو ١: ٥١، "ابْنَ الإِنْسَانِ" هنا يتضمن جماعة المُؤْمِنِينَ.

عب ٢: ٥- ٩ يزودنا بالدليل الأول لحل الترابط بين المسيا والقوات الملائكية، والتي تطورت في الرؤيا. ذلك يعني أن ابْنَ الإِنْسَانِ والبشر في تاريخ الخلاص، بيد أنهما عَلَى مستوى مختلف عن الملائكة. كما يُلقي ضوءاً جديداً أيضاً عَلَى مز ٨: ٥- ٧. الإقرار في ع. ق الَّذِي حدد كرامة الإِنْسَانِية الخلقية بالإشارة إلى قدرة اللهِ الخلاقة تُشير هنا للمجد المنسوب تناقضياً للواحد الَّذِي يُلحق به العار.

(ج) بالرغم مِنَ أن فكرة ابْنَ الإِنْسَانِ مُرسّخة بشكل قوي في إنجيل لوقا في الأقوال عن الدينونة والمجيء الثاني، إلا أن نفس الشيء لا ينطبق عَلَى الأقوال المتوافقة مع سفر أعمال الرسل. لذا؛ فشهادة إستفانوس في أع ٧: ٥٦، بأن ابْنَ الإِنْسَانِ واقف (غير جالس) عن يمين إِلَهِ بارزة بدرجة أكبر. هَذَا يرينا بشكل واضح بأن فكرة ابْنَ الإِنْسَانِ أحيطت بتفسير هليني أيضاً في تعبيرات رؤيوية.

تم تقديم خمس طرق لتفسير أع ٧: ٥٦؛ (١) قام يَسُوعَ لاستقبال إستفانوس في المجد السماوي؛ (٢) قام يَسُوعَ كمدافع أو شاهد عن استفانوس في المحكمة السماوية (قا؛ لو ١٢: ٨)؛ (٣) قام يَسُوعَ بأخذ ميراثه المسياني؛ (٤) أعتقد بأن يَسُوعَ قائم (منتصباً مثل الملائكة) أمام اللهِ؛ أو (٥) قام يَسُوعَ، كما يقوم اللهِ ليواجه أعداءه (قا؛ مز ٣: ٧؛ ٧: ٦؛ اش ١٤: ٢٢).

(د) الإستخدام اللغوي لـ رؤ ١: ١٣؛ ١٤: ١٤ يكشف صلات بـ دا ٧: ١٣. فكلتا الفقرتين تتكلمان عن "شِبْهُ ابْنِ إِنْسَانٍ" يسير "وَسْطِ الْمَنَايِرِ" أو يَجْلِسُ عَلَى سحب السَّمَاءِ. لاحظ أيضاً كيفَ يختلف سفر الرؤيا عَن الأناجيل في إهمال الأداة. عَلَى ما يبدو أن هَذَا محاكاة لنص دا ٧: ١٣؛ "ابْنَ الإِنْسَانِ" في سفر الرؤيا هُوَ الشكل الوارد في دا ٧: ١٣، بيد أنه الآن كحَاكمٍ وقاضي مُمجّد. إنه في كُلّ مظاهرة كملاك (دا ١٠: ٥؛ قا؛ رؤ ١: ١٣؛ ١٤: ١٥).

ho huios tou theou، ابْنَ اللهِ

ث.ي ١. في ث ي ترد *huios* في الإشارات إلى "أبناء زيوس" وآلِهَة أخرى. صورت الأساطير اليونانية القديمة عالم الآلَهَة كعائلة واحدة كبيرة. حيثُ زيوس " أب الناس والآلِهَة"، وهناك فكر واضح بأن الآلِهَة يجب أن تتعايش مع النساء الفانيات وبذا تنجب الأطفال.

٢. كانت عبادة الحاكم المصري في غاية الأهمية، وهي التي أثرت في الإسكندر الكبير. لقد لُقِّبَ كـ "ابْنَ أمون" في الصحراء الليبية، أو كما بحسب التعبيرات اليونانية "ابْنَ زيوس". تبنى ورثته، خاصة بطليموس، النسخة اليونانية للقب. لقد إنتشرت فكرة ابْنَ الله، في ظل الإمبراطورية الرومانية، بيد أنها كانت مؤسسة عَلَى النظرية السياسية الرومانية. وبعد قتل القيصر سنة ٤٤ ق.م. وإعْلاَنِ ألوهيته، سمح أوكتافيوس لأن يُعرف بذلك، عَلَى أساس تبنيه في ٤٥ ق.م.، فقد كان *divi filius*، ابْنَ الإِلَهُ. لقد أسست هذه الاسماء التعريفية نفسها ببطئ، كذلك الجزء مِنَ إسم الَّذِي يُشير إلى التسلسل النسبي. لقد ظل ذلك صحيحاً لكل الأباطرة.

٣. تفاخرت نقابات معينة بالإرتباط بإِلَهُ مُعيّن وبذا يُمكنهم أن يدعوا أنفسهم *huioi*، أبناء، أو *paides tou theou*، أولاد الإِلَهُ (مثل؛ الأطباء "أبناء الإِلَهُ" أسكليبيوس). كان سهلاً عَلَى الرواقيين أن يُفكروا في البشر كأولاد الآلِهَة، مؤيدين بذلك الوحدة النهائية لله والبشر. ثمة تعبير مميز للتفكير الرواقي وهو إمكانية إدراك الحرية وَ الْبَرَكَةِ المقدمتان مِنَ زيوس. كما تكلمت عن نظام عالمي وعن دماره، كما تكلمت الرسالة الْمَسِيحَية عن الإِنْسَانية والعالم، وعن الفداء منه.

٤. تقتضي مشكلة خاصية إستخدام *theios* أو *theos* لوصف الناس التي أفعالهُم أو موهبتهم تتجاوزان الناس العاديين. ينطبق هَذَا عَلَى وجه الخصوص عَلَى الشعراء أو العرافين، لكن أيضاً عَلَى القادة مثل ليساندر Lysander، ذو الْهَيبة الإِلَهِية أو الصفات الإِلَهِية التي يُحتفى بها. كما جاءت الأساطير لتحيط ولادات الناس المشهورين بهالة إِلَهِية. فأبولونيوسمن تيانا ، عَلَى وجه الخصوص أحيطت ولادة بكلِ خصائص الْهَبة الإِلَهِية، وأيضاً البنوة الإِلَهِية، يبدو أنها منفصلة عن الْهَبة.

٥. عَلَى الرغم مِنَ هذا، يجب ألا نُزيد مِنَ قدر الأهمية اليونانية والخلفية الْهِلينية للـ ع. ج. فمن الطبيعي أن المفكرين الْمَسِيحَيين الأوائل لم يستطيعو المساعدة بكونهم قد تأثروا بالبيئة الْهِلينية، بيد أنه مِنَ الأولى أن يتأثروا أكثر بـ ع. ق- كتابهم- والبيئة اليهودية التي زودتهم بالمفاهيم والمفردات التي بها تطور فهمهم لشخص يَسُوعَ. يعترف الأغلبية أن إستخدام مع أناس موهوبين يفوقون البشر لا يحمل بالضرورة أي علاقة بمفهوم يَسُوعَ كابْنَ الله.

ع.ق ١. إِسْرَائِيلَ والبنوة أحد العناصر التأسيسية لتقليد ع. ق هُوَ أن إِسْرَائِيلَ قد أُختيرت (← *eklegomai*، ١٧٢١) وذلك لموضع البنوة. وهذا يُعطي تعبيراً، مِنَ جهة، إلى تبعية الابْنَ والإدعاء الشرعي بالله كأب (← *patēr*، ٤٢٥٢) (مل ١: ٦)، ومِن جهة أخرى، إلى العناية والْمَحَبّة الممتدان لإِسْرَائِيلَ كـ "ابْنِ بِكْرٌ" لله (خر ٤: ٢٢- ٢٣؛ أر ٣١: ٩). بهذا السياق فقط تكون رسائل الدينونة والإعتراف بتأديب الله لَهُم تكون معقولة. وهذا زود إِسْرَائِيلَ بنمط تاريخي للإختيار ولمفهوم البنوة الَّذِي لا يُفسّر في الفئات الطبيعية عَلَى نحو نقي.

لا يجب أن ننسى أن تك ٦: ٢، ٤ يتكلم عن "أَبْنَاءَ اللهِ" الذين اتخذوا لأنفسهم "بَنَاتِ النَّاسِ" وأصبحوا أباء لـ "الْجَبَابِرَةُ Nephilim" (قا؛ "بَنُو اللهِ" السماويين في أي ١: ٦؛ ٢: ١؛ ٣٨: ٧؛ مز ٢٩: ١؛ ٨٢: ٦؛ ٨٩: ٧). هنا دليل عَلَى الفكرة التصويرية لمحكمة سماوية. عَلَى أية حال، فإن فكرة "أَبْنَاءَ اللهِ" تُستبدل بعبارات أخرى، مثل "أبناء السَّمَاءِ"، "الأشياء المقدسة مِنَ السَّمَاءِ". التَّعَالِيمَ البشرية في كُلّ فن وعلم تعود للملائكة (١أخن ٦- ٨). وسقوطهم هُوَ الكارثة الحقيقية للتاريخ.

٢. الملك كابْنَ لله الرجاء الحاسم للمسيانية لاحقاً (← *Christos*، ٥٩٨٦) يجيء في نبوءة ناثان في ٢صم ٧: ١٢- ١٦؛ حيث سيؤسس الله بيتاً ومَلَكوتاً أبدياً لدَاوُدَ. وسيكون الله أباً لابْنَ دَاوُدَ، الَّذِي سيكون ابْنَاً لله. مِنَ ثم فالتغييرات السلالية في بيت دَاوُدَ خوّلت للشرعية الإِلَهِية للتعاقب. واستبدل العهد الأصلي بين الشعب وملكهم بعهد أعطاه الله نفسه، ألا وهو الَّذِي كان بينه وبين البيت الملكي.

في مز ٨٩ هناك إنطباعات عَلَى هذه الشرعية الإِلَهِية، حيث حيث يستأنف ناظم المزامير بالتشفع للملك، البكر، الأكثر سمواً مِنَ كُلّ ملوك الأَرْضِ (٨٩: ٢٧- ٢٨). كان هناك أيضاً مراسم تتويج مستندة إلى ٢صم ٧: ١٢- ١٦، إذ يُمكن للملك أن يبدأ حكمه فقط بعد أن يعترف به يهوه كابْنَه (مز ٢: ٧)، ويقلده بالتاج الملكي (٢مل ١١: ١٢؛ مز ٢١: ٣) والصولجان (١١٠: ٢). صيحة الفرح في أش ٩: ٦ ("يُولَدُ لَنَا وَلَدٌ وَنُعْطَى ابْنًا") ربما تكون قد نشأت عن صيغة شكر دينية (قا؛ مز ٢: ٧).

يُصور أش ٩: ٢- ٧؛ ١١: ١- ٩ تتويج الملك الآتِي للخلاص وتجهيزات الغصن الجديد لسلسلة دَاوُدَ بمواهب رُوحَ الله. في إعلانه للبنوة، يتلقى الاسماء التي تعد بالخلاص وتصوّر تأسيسها. وبمجيئه، سيكون نهاية تاريخ الإِنْسَانِية الحزين، فهو مِنَ سيجلب خلاص العالم كلّهُ.

٣. التأثيرات الخاصة بهذه البدايات في أواخر ع. ق في اليهودية (أ) وصف الحدث الأخروي وضع عَلَى شفاه الله في يوب ١: ٢٢- ٢٥ حيث يفترض إرتداد إِسْرَائِيلَ، ورجوع الشعب بكل إخلاص، بقلب ونفس متحمسين. فاللهُ نفسه سيختن قلوبهم يومنحهم الرُوحَ القدس: "يُدعون كلّهُم أولاد اللهُ الحي، فيعرفهم جميع الملائكة وجميع الأرواح، ويعلمون أنهم أولادي وأني أبوهم الحقيقي والشرعي" (قا؛ ٢: ٢٠؛ ١٩: ٢٩).

في قمران تأخذ هذه العملية الأخروية شكلاً متميزاً. وبشكل محدد، توصف الصلات بين جماعة المختارين كبنوة (أبناء النور: نج ١: ٩؛ ٢: ١٦؛ أبناء رضاه: مد ٤: ٣٢- ٣٣؛ أبناء النعمة: مد ٧: ٢٠). في إِسْرَائِيلَ، تحدث العودة وتحويل شعب الله في جماعة التي تدعي لنفسها تحقيق وعود ع. ق.

في ٢ إسد ٧: ٢٨- ٢٩؛ ١٣: ٣٢، ٣٧، ٥٢؛ ١٤: ٩ نجد العبارة "ابْنِي" التي يُمكن أن تتبع *pais* اليونانية (← ٤٠٩٠) أو التقليد العبري *ebed*ͤ. تتوافق هذه الإشارات مع مز ٢: ٧؛ أش ٤١؛ فتأكيداتهم الرئيسية عَلَى النضال الرؤيوي مع الأمم.

(ب) يضع التقليد الحكمي اليهودي قيمة عظيمة للحَيَاةُ الفردية للشخص الْبَارّ. سي ٤: ١- ١٠ (النص العبري) ينتهي بالوعد، "فتكون كابْنَ للعلي وهو يحبك أكثر مما تُحبك أمك". كما تكمن صورة الشخص الْبَارّ أيضاً في خلفية حك ٢: ١٣- ١٨ (رج ملاحظة رقم ٨ ت.ي)، حيثُ يدعي معرفة خاصة باللهُ ويدعو نفسه ابْنَ اللهُ وأن اللهُ أباه. فإن كانت طريقة حياته تختلف عن الآخرين، فيُمكن اعتباره خادم الله بمعنى أش ٥٣. وفي حك ٥: ٥يُحسب الشخص في عداد الأبرار "بني الله" وينال نصيباً بين القديسين (قا؛ أش ٥٣: ١٢؛ دا ٧: ١٨).

(ج) احتفظت اليهودية الْهلينية بسرعة باللهِ كخالق وأب وَ رأت في التاريخ، شهادة لتدبيره، وصلاحه، وبره. اعتقد يوسيفوس، مثلاً؛ أن الله "أبو الكل"، وبقول آخَرَ: هُوَ لم يُميّز بين الناس، فليس هناك شعب عَلَى نحوٍ خاص "أبناء الله". وهو يرى الآباء كمنشأ عن الله نفسه، وكأمثلة لعملهِ الخاص.

لقد إنكبّ إهتمام فيلو عَلَى المشكلات الفلسفية والتفسيرية بالتأكيد، وهو ما تسببَ في التأويل النظري. ففي اعتقاده، مثلاً؛ أن *Logos* هُوَ الابْنَ الأقدم للهِ والكون هُوَ الأصغر. وإبْرَاهِيمَ ليس فقط خليل الله، الَّذِي لا يخفي عنه شيئاً، لكنه أيضاً ابْنَ الله (*huios*). فهو نبيل المولد، لأنه اختار الله أباً لَهُ وهو الوحيد الَّذِي تبناه الله كابْنٍ.

ع.ج ١. (أ) الاعتراف الْمَسِيحي الْمُبكّر بيَسُوعَ كابْنَ اللهِ يتفق أساساً مع أسلوب يَسُوعَ في خطابه مع الله (في الآرامية، *ᵓabbāᵓ*، أب، مر ١٤: ٣٦؛ رو ٨: ١٥؛ غل ٤: ٦؛ ← *proseuchomai*، ٤٦٦٧). ثمة شيء جديد عندما يُخاطب يَسُوعَ اللهَ بصفة "أبي"؛ فنمط هَذَا اللقب في الصلاة مُشتق مِنَ اللغة في محيط الأسرة. هكذا؛ حين يتحدث يَسُوعَ، بشكل مفهوم، عن نفسه كـ "الابْنَ" ويدعي بأن لَهُ معرفة خاصة مع الآب (مت ١١: ٢٧؛ لو ١٠: ٢٢)، فإن هذه التصريحات تتضمن إنتخاباً، وَ معرفة، ورؤية.

(ب) "ابْنَ اللهِ" الصيغة الإعترافية الأساسية للمسيحية الْمُبكّرة. وهي متجذرة بحزم بالْمَعْمُودِيَّةُ، والكرازة، والاعترافات (أع ٩: ٢٠؛ ١٣: ٣٣؛ رو ١: ٣- ٤) وفعاليتها تعود إلى تأسيس الجماعة وحدث يوم الخمسين. إن ارتباطها وثيق الصلة بإعتراف يَسُوعَ كالمسيا، وأنها تُحيل هذه البنوة لـ ٢صم ٧: ١٢، ١٤. بذا؛ فإن العنصر المسياني في وعظ يَسُوعَ يمكن إراجاعه للتقليد الدَاوُدَي.

مِنَ جهة أخرى، يُرينا لو ٤: ١٨- ١٩ (قا؛ أش ٦١: ١- ٢) بأن العنصر المسياني في رسالة يَسُوعَ يتعلق أيضاً بهبة خاصة مِنَ الرُوحَ. يرتبط هَذَا التقليد بـ مز ٢ وَ أش ١١: ١- ١٠، فهذان النصان تركا أثرهما في وعظ يوحنا المعمدان. فعطايا الرُوحَ لَهُا غاية آنية مِنَ الإتصال بـ ١١: ٢؛ فالمسيا يُهَب تماماً مِنَ رُوحَ الله. ثم يتشعب التقليد: (١) سيدين المسيا بنفخة مِنَ فمه أو بنار (١١: ٤)؛ (٢) صوّر يَسُوعَ نفسه كخادم الله، الَّذِي يحل عليه رُوحَ الرّبّ (بمعنى ٤٢: ١؛ ٦١: ١- ٢).

كلٌ مِنَ عنصري المسياني والتبني لـ مز ٢: ٧ والتقليد في أش ٤٢: ١؛ ٦١: ١- ٢ المتعلقين بالخادم والرُوحَ أهمية كرستولوجية في ع. ج. يَسُوعَ "ابْنَ" في علاقته الفريدة باللهِ وحياته الفريدة في الصلاة؛ فهو خادم الله كحامل رسالة الصوت السماوي الَّذِي دعاه. تُعيّن كلا المفهومين: وظيفة ومهمة، كيان في حضور الله.

١. مفهوم البنوة في تقليد مت ١١: ٢٥- ٢٧؛ لو ١٠: ٢١- ٢٢. لدينا في مت ١١: ٢٥- ٢٧؛ لو ١٠: ٢١- ٢٢ صلاة شكر يَسُوعَ المشتملة عَلَى تسبيح وكلمة وَ وحي. يقترح القسم الأوسط (مت ١١: ٢٧؛ لو ١٠: ٢٢) أن الآب سلم الابْنَ الوحي كاملاً، إذ أن الآب وحده مِنَ يعرف ابْنَه حقاً، كذلك الابْنَ هُوَ مِنَ يعرف حقاً أباه. ذلاً؛ فيَسُوعَ وحده في موقع المتوسط لِهَذه المعرفة بينه وبين الآخرين. لِهَذا القول المأثور ما يوازيه في الكتابات الرؤيوية (دا ٢: ٢٠- ٢٣؛ منج ١١: ١٥- ٢٠).

إن فحوى هَذَا القول المأثور سام، إذ أن المعرفة التي تفترضه ليست بنظرية وَ لا صوفية لكنها شخصّية. لاحظ أيضاً استخدام البنود المتوازية للتعبير عن علاقة متبادلة، فاللغات السامية تفتقر للضمير التبادلي، "أحدهما الآخر". الخلفية التصويرية يمكن أن تكون قد وردت في التَعْلِيمَ الحكمي اليهودي، والذي تباعاً مستنداً عَلَى ع. ق (قا؛ خر ٣٣: ١٢- ١٣؛ أي ٢٨: ٢٥- ٢٨؛ أم ٨: ٢٢- ٣٠؛ سي ١: ١- ١٠؛ حك ٨: ٣- ٤). أرضيات القول بأن يَسُوعَ حق لأن يكون وسيط معرفة اللهِ للإِنْسانية في العلاقة الحصرية التي لديه كابْنٍ مع أبيه، وهكذا يدعي يَسُوعَ ضمنياً منزلة بنوية فريدة. وهي تتناسب بشكل جيد مع إشارات يَسُوعَ الأخرى لله كأبيه.

إن الدليل عَلَى إستخدام يَسُوعَ الخاص للتعبير المحدد "ابْنَ" صغير نسبياً (بشكل رئيسي مت ١١: ٢٧ وما يوازيه) يرد اللقب عموماً في التصريحات حين يخاطب الآخرين يَسُوعَ، مثل الصوت السماوي (مر ١: ١١؛ ٩: ٧)، والقوى الشريرة (مت ٤: ٣، ٦؛ مر ٣: ١١؛ ٥: ٧). في قصة التجربة، يرفض يَسُوعَ إساءة إستخدام علاقته باللهِ لأهدافه الخاصة.

٣. الصوت أثناء معمودية يَسُوعَ (مر ١: ١١ وما يوازيه؛ لو ٣: ٢٢). سجلت كلمات في روايات الْمَعْمُودِيَّةُ في كُل الأناجيل (مر ١: ١١ وما يوازيها) وهي تُشكّل المدر الحقيقي لكل التصريحات عن الابْنَ، والخادم، وَ المحبوب، أو المختار. هنا دُعي يَسُوعَ، مختار الله والمُعيّن لمهمة خاصة. مِنَ المهم أن الصوت السماوي يرتبط بعطية الرُوحَ. إذا كان تقليد *ᶜebed* حاضر هنا، إذاً *ᶜebed* العبرية في أش ٤٢: ١ تمثلُها *huios* وَ *bāḥır* بـ *agapētos*، محبوب (ملاحظة، برغم أن سبب لـ أش ٤٢: ١تستخدم *pais*، خادم، طفل، وَ *eklektos*، المختار، ← *eklegomai*، ١٧٢١). لقد كانت معمودية يَسُوعَ علامة عَلَى موته، الَّذِي خاضه مِنَ أجل الأمة كلّهُا.

في نفس الوقت، يجب أن ألا ننسى أنه وراء قول الْمَعْمُودِيَّةُ مز ٢: ٧ (راجع أيضاً أع ١٣: ٣٣؛ عب ١: ٥)، الَّذِي يستحسن تقليد الابْنَ. ويؤكد النص مِنَ البداية عَلَى اعتراف اللهِ بيَسُوعَ كابْنَه هَذَا بالإضافة إلى أنه خادمه.

٤. مثل الكرامين الأشرار (مر ١٢: ١- ٢ وز). يُقرّ هَذَا المثل بمظهر الابْنَ في تباينه مع الإرسال الأبكر للخدام (الأنبياء). فبعد أن أرسل المالك عدة مرات، يُرسل ابْنَه للمستأجرين الْعُصاة. بيد أنهم تصلبوا مقاومين، فقبضوا عَلَى الابْنَ، وقتلوه، وألقوه خارجة الكرم. نظراً لتعذر تمييز تفويض الخدام عن ذلك الَّذِي للابْنَ، فيكمن معنى المثل في الازمة المتطرفة بلا شك للموقف التاريخي عندما قال يَسُوعَ المثل لأول مرة، ولو أن يَسُوعَ أيضاً كان لديه معنى أعمق في الذهن.

شاهد زمن يَسُوعَ الطابع الثوري للقرويين الجليليين تجاه أصحاب الأَرْض الغرباء (لاحظ أن المالك عاش خارجاً). لقد كان لدى المستأجرون، في ذهنهم، التشريع القانوني، تحت ظروف معينة، بأن تركة إِنْسانٍ ميت تُعتبر ملكية بدون مالك، وهو ما يعني بأن لأي شخص أن يستولىّ عليها؛ مِنَ ثم كان بِالْحَقّ الأسبَقْ للمطالبة بالإستيلاء عَلَى الملكية. بيد أن يَسُوعَ كان يؤكد عَلَى معارضته لمستأجري الكرم وَ قادة الأمة، بقولِهُ أنهم كانوا يتصرفون، مراراً وتكراراً، بشكل متمرد وعاصٍ ضد الله، حتى أنهم يرفضون الرسول النهائي لله.

٥. قصص ميلاد يَسُوعَ (مت ١: ١٨- ٢: ١٨؛ لو ٢: ١- ٢٠). فمع أن لو يُشير إلى يَسُوعَ كـ "ابْنَ الْعَلِيّ"، إلا أنه يُركّز عَلَى يَسُوعَ كابْنَ دَاوُدَ، الَّذِي يُحقق ٢صم ٧: ١٢- ١٦ (لو ١: ٣٢- ٣٣). بينما يدعو متى الابْنَ المسياني (ابْنَ الله)، مُقتبساً هُوَ ١١: ١ (مت ٢: ١٥). فهو الْمُخلّص، كموسى الثاني، يجب أن يخرج مِنَ مصر (← *plēroō*، ٤٤٤٤). يقدم كُل مِنَ مت وَ لو فكرة بنوة يَسُوعَ اللاهوتية، بكونه مولوداً (← *gennaō*، ١١٦٤) مِنَ اللهِ بدون أي أب أرضي.

٦. التقاليد ما قبل البُولُسية والرسالة البُولُسية. يجب أن نُميّز بين "ابْنَ اللهِ" التي صيغت واقتبسها أو تبناها بُولُسُ (رو ١: ٤؛ ٨: ٣، ٣٢؛ غل ٢: ٢٠؛ ٤: ٤- ٥؛ ١تس ١: ١٠) وصياغاته هُوَ (رو ١: ٣، ٩؛ ٥: ١٠؛ ٨: ٢٩؛ ١كو ١: ٩؛ ١٥: ٢٨؛ ٢كو ١: ١٩؛ غل ١: ١٦؛ ٤: ٦). فالعبارات التي تتضمن "الْمَسِيحَ" أو "الرّبّ" (*kyrios*) تسود. حيث تستمر عبارات الابْنَ متضمنة شرعية يَسُوعَ، وعلاقته باللهِ، وتمثيلهُ للهِ كمبعوثه الشخصي. خلف هذه التصريحات ع. ق والخلفية اليهودية لـ

"الابْنَ" الشخص الَّذِي حقق القصد الإلَهي.

(أ) الجملة المزدوجة في رو ١: ٣- ٤ تتحدث عن **تتويج** وتفترض مز ٢: ٧ وَ ١١٠: ١. وهكذا؛ تتزامان، القيامة والتتويج في التاريخ. تصف صيغتي الوجود المذكورتين في هَذَا النص، "نَسْلِ [ابْنِ] دَاوُدَ" وَ "ابْنَ اللهِ"، حياته عَلَى الأَرْضِ وفِي السَّمَاءِ؛ الصيغة الثانية تفوق الأولى.

(ب) التصريحات حول **إرسال** يَسُوعَ في رو ٨: ٣ وَ غل ٤: ٤- ٥ يبدو أيضاً أنها تعود لما قبل البُولُسِيَّة. ويمكن لشخص أن يُدرك هنا خطة صياغية يُمكن إكتشافها في الأدب اليوحناوي، ولو أنها في شكل مُعدّل (يو ٣: ١٧؛ ايو ٤: ٩، ١٠، ١٤). الفقرات النهائية اللاحقة (*hina*، لذلك، لكي، فـ) تُحدد الهدف الرئيسي مِنَ الإرسال. وراء هَذَا يكمن الرسول الآتي الَّذِي سيفوق موسى (تث ١٨: ١٥؛ يو ١٧: ٣).

(ج) تسليم الابْنِ. (رو ٤: ٢٥؛ ٨: ٣٢؛ ← *paradidōmi*، ٤١٤٠) مِنَ المحتمل أنها تعود أيضاً إلى مادة ما قبل بُولُسِيَّة، لربما تُفسّر *paradidōmi* ، في هَذَا السياق عَلَى أساس قصة الآلام كصيغة إرسال بديلة ("أَسْلَمَ" تعني "أرسل"). ربما لعب مثال إِبْرَاهِيمَ، الأب الَّذِي لم يُمسك ابْنَه (تك ٢٢: ١٢، ١٦)، دوراً هنا أيضاً. فمازال عندنا هنا *kerygma* متأثرة بالأفكار السامية لحقوق الرسول. إنه يختص بعمل الله الحاسم بينما يُكلّف وَ يُخوّل ابْنَه للآلام — تعبيراً عن حبه الأبوي.

(د) خلاصة الْمَسِيحِيَة- الأممية القديمة لـ *kērygma* في ١تس ٩ب- ١٠، عَلَى ما يبدو أنها تعود لما قبل البُولُسِيَّة أيضاً. مِنَ المحتمل أنها تُبنى عَلَى الدعوة للتوبة، والتوقع الخلاصي، متذكراً عناصر وعظ يوحنا المعمدان المُهدد بالغضب (مت ٣: ٧؛ قا؛ رو ٥: ٩). تعمل القيامة كتعهد خلاص مستقبلي.

(هـ) عَلَى نفس النمط، ترد مادة ما قبل بُولُسِيَة في ١كو ١٥: ٢٣- ٢٨. حيث فقرات مثل مز ٨: ٦ وَ ١١٠: ١ تُشكّل هنا أساس التأكيدات الكرستولوجية. إن الإستخدام المُطلق لـ "الابْنَ" أساسي، كما أن فرضيته مِنَ الممزات التي في مكان آخَرَ نُسبت إلى "ابْنَ الإِنْسَانِ" (قا؛ مز ٨). فما هُوَ مهم هنا هُوَ طاعة الابْنَ للـ "الآب".

(و) تقودنا هذه التصريحات الما قبل بُولُسِيَة المتعلقة بابْنَ اللهِ، ليس فقط إلى قلب صياغات راديكاليتية عتيقة، بل أيضاً إلى *kērygma* الرسالة الْمَسِيحِيَة في الشتات. فبُولُسُ نفسه لم يُسلّم فقط تصريحات سابقة عليه، لكنه أيضاً أعطاهم تفسيراً لاهوتياً خلاصياً وأخضعها لتَعْليمِه عن الصليب.

(ز) الإشاراتان الوحيدتان للابْنَ في أع (٩: ٢٠؛ ١٣: ٣٣ [مز ٢: ٧ ترجمة سبعينية]) كلاهما مُشارك للتعبير في وعظ بُولُسَ. مِنَ الواضح أنه لو نُظر إليه كتعبير مميز لكرستولوجيا بُولُسَ. فقد استخدمه بُولُسُ ليبلغ ذروة تصريحاته اللاهوتية ولعرض الرابطة الوثيقة بين يَسُوعَ والله في الفضيلة التي بها يُمثّل يَسُوعَ وسيطاً للخلاص. فهكذا الابْنَ الَّذِي هُوَ موضوع الإِنْجِيلِ (قا؛ رو ١: ٣، ٩)، وعن طريق هَذَا اللقب يؤكد بُولُسُ القيمة الْفَائِقَةَ لموت الَّذِي وقف بالقرب مِنَ اللهِ كوسيلة مصالحة البشر مع اللهِ (٥: ١٠؛ ٨: ٣٢؛ غل ٢: ٢٠؛ كو ١: ١٣- ١٤). مِنَ المُلاحظ أن يَسُوعَ عند بُولُسَ كان ابْنَاً للهِ أثناء حياته الأرضية، وبأنه كان ابْنَاً للهِ الَّذِي مات. بالتالي، فإن يَسُوعَ لم يتوقف عن أن يكون إِلَهاً حين كان في الْجَسَدِ، ولا إفراغه لذاته يعني بأنه تخلى عن طبيعته الإِلَهِية ليتخذ طبيعة بشرية (قا؛ في ٢: ٥- ٨).

مِنَ ثَمَّ، فمن الرائع جداً أن يستطيع بُولُسَ التكلم عن الْمُؤْمِنِينَ كـ "أبناء الله" (رو ٨: ١٤، ١٩؛ ٩: ٢٦؛ ٢كو ٦: ١٨؛ غل ٣: ٢٦؛ ٤: ٤- ٧) ودعوتهم بأن يُشابهوا صورة ابْنَ الله (رو ٨: ٢٩). وهم أيضاً يشتركون في مجد الابْنَ المُمجّد ويجب عليهم أن يُحاكوا حياتهم بحياته في الطهر والقداسة.

٧. ابْنَ اللهِ في الأدب اليوحناوي. تُعد التصريحات عن ابْنَ اللهِ في الأدب اليوحناوي، خاصة في الرسائل، هامة. في الإِنْجِيلِ الرابع، يُمثّل إرسال يَسُوعَ دعامة قوية لعقيدة الخلاص. فالَّذِي يؤمن ويعرف الله وأنه مِنَ أرسلهُ (يو ١٧: ٣؛ قا؛ عد ١٦: ٢٨). لِهَذَا التصريح، حول أنه أرسل، هدف واضح في عرض مكانة يَسُوعَ كابْنَ اللهِ. وهو موضوع فعل اللهِ الحاسم بتكليف وتخويل ابْنَه — بيد أن للابْنَ نفس المتطلبات ومن ثم لَهُ نفس الحقوق كالآب (يو ٥: ٢٣).

(أ) يصف يو ٣: ٣٥ سلطة الابْنَ فِي التَّعْلِيمِ وَ الفعل، فَالآبُ يُحِبّ [وبقول آخَرَ: اختاره] الابْنَ وَقَدْ دَفَعَ كُلَّ شَيْءٍ فِي يَدِهِ. فهذه السلطة (← *exousia*، ٢٠٢٦) تعود لمن يُكلّف ويُطبّق العدالة. والابن مِنَ ذاته لا يستطيع أن يفعل شيئاً بل ينظر دائماً لما يفعلهُ الآب (٥: ١٩؛ ٧: ١٨). وعملُهُ هُوَ تنفيذ ما فوض مِنَ أجلهُ عَلَى ألا يحيد عن أقل شيء منه. مِنَ ناحية، فإن سلطان الآب هُوَ عمل الوَاحِدُ مِنَ أجل الجميع في الماضي، ومن جهة أخرى عمل مستمر في الحاضر، يستند التأكيد الأساسي عَلَى الأخير، لـ يو ٦: ٤٠ حيث يقول بشكل واضح بأن هدف اللهِ هُوَ جذب كُلّ البشر إلى لقاء بالابْنَ، ومن ثم إلى الإِيمَانِ به. وبذا فقط تتحقق الحَيَاةُ الحقيقية.

(ب) يعكس يوحنا الاعتراف المعمداني المُبكر للكنيسة بأن "يَسُوعَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ اللهِ" (يو ٢٠: ٣١؛ قا؛ أع ٨: ٣٧ في ملاحظة ت. ع. م). هَذَا الإعتراف التعميدي منظور أيضاً عندما يتكلم يوحنا عن الإِيمَانِ "بِاسْمِ ابْنِ اللهِ الْوَحِيدِ" (يو ٣: ١٨؛ قا؛ ١: ١٢). فالقول المتعمّد بأن يَسُوعَ كإعتراف وشهادة، هُوَ جزء مِنَ الإِيمَانِ _راجع أيضاً ايو ٤: ١٥؛ ٥: ٥). إن الإستخدامات المُطلقة لـ "الابْنَ" مثالية في يوحنا (مثل؛ يو ٣: ٣٦)، مع أنه يستخدم "ابْنَه" أيضاً (مثل؛ ايو ١: ٣، ٧)، بمعنى "ابْنَ الآب". التعبير "لَهُ الابْنَ" (يو ٣: ٣٦، حرفياً) طريقة شرقية لإبداء المُشاركة في كيان اللهِ.

(ج) لقب "ابْنَ اللهِ" أساسي بشكل واضح في كرستولوجية يوحنا ويُعبّر عن عدد مِنَ المعتقدات حول يَسُوعَ (i) يُظهر هَذَا اللقب العلاقة الفوق طبيعية أو الجوهرية بين يَسُوعَ وأبيه. لذا فإن أي إنكار للابْنَ هُوَ إنكار للآب وهو ما يُنهي العلاقة بينهما (ايو ٢: ٢٢- ٢٣). فالآب والابْنَ يتلازمان كُلّ منهما مع الآخر (يو ١: ١٨؛ ٥: ٢٣؛ ايو ١: ٣؛ ٥: ٢٠). والابْنَ موجود مُسبقاً (يو ٣: ١٧؛ ١١: ٢٧؛ ايو ٣: ٨؛ ٤: ٩- ١٤). وهو ابْنَ اللهِ "الوحيد"، وهو التعبير الَّذِي يُظهر الْمَحَبَّةِ الخاصة بين الآب ويَسُوعَ.

(ii) ع. ج بشكل عام لا يتفكر في أصل الابْنَ، واستخدام المصطلح الفني للبنوة غير مُصمم لتشجيع مثل هَذَا التأمل، لكن للتقريب في طبيعة العلاقة بين يَسُوعَ واللهِ: علاقة حب متبادل (يو ٣: ٣٥؛ ٥: ٢٠) وللطاعة البنيوية (٥: ٩).

(iii) يشترك الابْنَ في وظائف الآب، خاصة كالديان وَ مانح الحَيَاةُ (يو ٥: ١٧- ٣٠).

(iv) يتوسط الابْنَ بين اللهِ والبشر. فقد أُعطي مِنَ قبل اللهِ لكي يُمكننا مِنَ أن نخلص (يو ٣: ١٦). وبينما هُوَ في العالم، فقد بقي في شركة ثابتة مع الآب (١: ١٨؛ ٣: ١٣؛ ٨: ٢٩؛ ١٦: ٣٢) وبذا فهو قادر عَلَى كشف الآب لنا. إنّ لقب "ابْنَ" يُظهر، وقبل كُلّ شيء، حقيقة أن يَسُوعَ هُوَ المخلص. ففي ايو يقترب "الابْنَ" في المعنى مع "المسيا"، لكن بالنسبة ليوحنا فإن يَسُوعَ هُوَ المخلص بسبب علاقته فوق الطبيعية مع اللهِ (يو ١١: ٤١؛ ١٢: ٢٨؛ ١٧: ١). لِهَذَا يهتم يوحنا جداً بالتأكيد عَلَى الطبيعية الحقيقية للتجسد (٢يو ٧- ١١).

(د) يُشير يوحنا أيضاً إلى الْمُؤْمِنِينَ كـ "أبناء اللهِ" أو "أَوْلادَ [*tekna*] اللهِ". يظهر الفرق، في التقليد الهُليني فقط، بين "ابْنَ" لجمل عقيدته وَ الأولاد الذين يُصبحون كذلك مِنَ خلال الإيمَانِ والْمَعْمُودِيَّةِ. يتحدث يو ١: ١٢ عن "الْحَقّ [ت.ع.م]" في أن يصبحوا أولاد الله (*tekna theou*)، وَ ايو ٣: ١ عن هبة أن نكون "أَوْلادَ اللهِ". ومن هذه الهِبة ينبثق "كيانا" ("وذلك ما نَحْنُ عليه"). هَذَا الْحَقّ أو هبة الطفولية مُقدّم مِنَ جهة عملية ولادة (يو ١: ١٣؛ ٣: ٣؛ ايو ٢: ٢٩؛ ٣: ٩- ١٠؛ ٤: ٧؛ ٥: ١، ٤، ١٨)، الناتجة عن "الرُوحِ" أو قبول الْمَعْمُودِيَّةِ ("الْمَاءِ وَالرُوحِ"، يو ٣: ٥). فالمولودون هكذا يعيشون حَيَاةُ طاعة وبر.

٨. ابْنَ اللهِ في الرسالة إلى العبرانيين. تُقابل الإستخدام المُطلق لـ"ابْنَ" الإسم في (عب ١: ٢، ٥، ٨؛ ٣: ٦؛ ٥: ٨؛ ٧: ٢٨). كما تُقابل أيضاً "ابْنَ اللهِ" كمرتبة رسمية، حيث ترك الإعتراف التعميدي الْمَسِيحي القديم أثره (٤: ١٤؛ ٦: ٦؛ ٧: ٣؛ ١٠: ٢٩). يصمت هَذَا السفر، عَلَى نحو مُفاجيء عن موقع اللهِ كآب (قا ١: ٥؛ ١٢: ٧، ٩).

يضع عب ١: ١- ٤عناصر تاريخية وفوق طبيعية عن يَسُوعَ، الابْنَ. فقد عُيّن وريثاً (← *klēros*، ٣١٠٢) لكل شيء ووسيطاً للخليقة، وهو الآن "رَسْمُ جَوْهَرِهِ" للهِ غير المنظور (قا كو ١: ١٥- ١٦). فالعملية التاريخية موصوفة في الماضي البسيط وَ الفوق طبيعي في المضارع.

٩. ابْنَ اللهِ في سفر الرؤيا. يظهر مفهوم "ابْنَ اللهِ" فقط في رؤ ٢: ١٨، حيث أنه اسم الْمَسِيحَ لنفسه. ووفقاً لـ ٢: ٢٣ فهو يُشارك في عمل دينونة اللهِ (← *krima*، ٣٢١٠؛ قا أر ١٧: ١٠)؛ حيث يمنح الْمَسِيحَ الْمُؤْمِنِينَ نصيباً في سلطانه عَلَى الأُمَمِ (رؤ ٢: ٢٦- ٢٧؛ قا مز ٢: ٨- ٩). مِنَ المهم أن سلطان ابْنَ اللهِ موصوف بمفاهيم ع. ق.

١٠. الصيغة الثالوثية. تستدعي الصيغة الاعترافية الثالوثية لـ مت ٢٨: ١٩ ("بِاسْمِ الآبِ وَالابْنِ وَالرُّوحِ الْقُدُسِ") الإستخدام الْمُطلق للاسم "ابْنَ". فالصيغة الكاملة هي خُلاصة قصيرة لحدث الخلاص، وللتَعْلِيمَ الشفهي قبل الْمَعْمُودِيَّةِ، والتفويض لمعمودية الأمم. يُقدّم متى ممارسة الْمَعْمُودِيَّةِ التي لَهَا السلطة العليا.

إجمالاً، التعيين الذاتي "الابْنَ" مهم وبشكل خاص بين التصريحات الكرستولوجية لأنه يتبع الدعوة، والإختيار، وإدعاءات يَسُوعَ للهِ نفسه وهكذا يوثق بهم.

huios Dauid **ابْنَ دَاوُدَ**

ع.ق ١. "ابْنَ دَاوُدَ" هُوَ إعْلاَنٍ ع. ج ليَسُوعَ مستنداً عَلَى تقليد طويل خلفه في ع. ق وفي التقاليد اليهودية (أ) وعد ناثان في ٢صم ٧: ١٢- ١٦ أساسي: إقامة وريث لدَاوُدَ مِنَ نسلهُ وتثبيت "بيته" ومملكته إلى الأبد. وهو القعدة لـ مز ٢: ٧؛ ٨٩: ٤؛ ١٣٢: ١١ (صنع عهداً وقسماً).

(ب) يفترض أيضاً بعض أنبياء ع. ق هَذَا الوعد لدَاوُدَ ويعطونه تفسيراً مستقبلياً مِنَ جهة رجاء إِسْرَائِيلَ المسياني (راجع أش ٩: ٦- ٧؛ ١١: ١- ١٠). كما أن رُوحَ اللهِ قد استقر مرة عَلَى دَاوُدَ، فإن الحاكم الجديد، دَاوُدَ الثاني، سيُكسى برُوحَ يهوه. فحكمته وفهمه مؤكدان، والعدل والبر هما نتيجة ظهور هَذَا الملك. يذكر أر ٢٣: ٥ بأن "غُصْنَ بِرٍّ " مِنَ دَاوُدَ، سيتصرف بحكمة، وعدل، وبر (٣٠: ٩؛ ٣٣: ١٥).

يستخدم حز ٣٤: ٢٣ صورة الرّاعِيَ لوصفهم النبوي: "وَأُقِيمُ عَلَيْهَا رَاعِياً وَاحِداً فَيَرْعَاهَا عَبْدِي دَاوُدُ. هُوَ يَرْعَاهَا وَهُوَ يَكُونُ لَهَا رَاعِياً" (قا؛ ٣٧: ٢٤). يشير أش ٥٥: ٣ إلى "عَهْداً أَبَدِيّاً" وإدراك هبات النعمة الموعودة لدَاوُدَ؛ هكذا يُعطي جواباً ملياً بالوعد عَلَى شكى الأمة التي لم يعد تاريخها مشهوداً بعناية اللهِ المُفضلّة المُترفة (مز ٨٩). هَذَا العهد الأبدي بداية أيضاً لخلاص الأمة. وعود زك ٣: ٨ بـ "بِعَبْدِي [الْغُصْنِ]" الَّذِي "مِنْ مَكَانِهِ يَنْبُتُ وَيَبْنِي هَيْكَلَ الرَّبِّ" (٦: ١٢). إنَ بركة بيت دَاوُدَ وسكان أُورُشَلِيمَ تنضمان هنا معاً (١٢: ٨، ١٠؛ ١٣: ١).

(ج) المعنى المسياني شديد الوضوح في تك ٤٩: ٩- ١٠ (أسد يَهُوذَا) وَ عد ٢٤: ١٧ (كوكب يعقوب)، ومع ذلك فهناك صلة بوعد "مملكة دَاوُدَ" وإن كانت غير مباشرة في أحسن الأحوال. ويُلاحظ أن اش ١١: ١- ١٠ وَ مي ٥: ١- ٥ يفترضان بأن يهوه سيبدأ عملَهُ المسياني مرة أخرى، وكلا النبيين ينظران للبيت الَّذِي أتى منه دَاوُدَ متوقعين بداية جديدة تماماً بدلاً مِنَ سلالة دَاوُدَ.

٢. فيما بعد، اتخذت اليهودية أيضاً الوعد بابْنَ دَاوُدَ لكي ما يمكنها مِنَ تحمل الظلم السياسي والضيقات الواقعة عليها مِنَ خلال علاقتها باللهِ.

(أ) في الأدب الحكمي؛ سي ٤٧: ١١ وَ ١مك ٢: ٥٧ يُلمحان إلى ثبات العَرْشِ أو الكرسي الثابت للأبد. والأكثر أهمية هي مزسل ١٧التي تستخدم "ابْنَ دَاوُدَ" كتعبير مسياني ثابت (قا؛ ٢صم ٧: ٤؛ مز ٢: ٩؛ أش ٩: ٦؛ ١١: ١، ١٠). أثناء فترة الحشمونيين، حيث نسبوا لأنفسهم الإدعاءات المسيانية، وكذا مجد الرتبة الكهنوتية، قد إنتعشت الوعود الدَاوُدية القديمة. لقد كان وقت حزن، فالشخص الَّذِي قدم هذه الصلاة الموجهة للهِ متمسكاً بوعده. لقد توقع تغييراً ستُكسر فيه سطوة الأمميين وَ زوال نجاسة الخطاة. ظهور المسيا يُميز ببدء جمع الأمة المقدسة، والسيادة عَلَى الأمميين، وتأسيس البر.

مزسل ١٧ تكشف عن وجهة نظر الْفَرِّيسِيِّينَ قبل ٦٣ ق.م. حيث يجب عَلَى "ابْنَ دَاوُدَ" أن يجدد سيادة دَاوُدَ لكن بالطريقة التي يُفكر بها الحزب الفريسي عن مجيء العصر المسياني: "لأنه يضرب الأَرْضِ بكلمة فمه، إلى الأبد. يبارك شعب الرَّبِ بالحكمة والفرح. يملك عَلَى شعب عظيم، نقي، بلا خطأ. يوبخ الأمراء ويُدمّر الخطاة بقوة كلمته." (١٧: ٣٥- ٣٦).

(ب) ومع أن الدعاوى المسيانية يُمكن أن تُجعل لرجال مِنَ غير الأصل الدَاوُدَي، إلا أن الرابانيين لم يؤكدوا فقط عَلَى "الملك، المسيا" بل أيضاً "ابْنَ دَاوُدَ".

(ج) توقعت جماعة قمران ثلاثة أشخاص مُستقبليين الذين يجلبون الخلاص: نبي (إِيلِيَّا أو موسى)، المسيا الدَاوُدي، وَ كاهن، والذي يبدو أنه يحتل المكانة الأولى في هَذَا الثلاثي. سيظهر غصن دَاوُدَ الآتي مع مُفسّر الشريعة وسيؤسس خيمة دَاوُدَ (مترجمة في أماكن أخرى: أسفار الشريعة). في الأدب القمراني نرى التقليد المسياني مُشابه لذاك الَّذِي في مزسل.

(د) يُمكن أن قد فهم اللقب "ابْنَ دَاوُدَ"، عَلَى نحو خاص مِنَ جهة شخصية سليمان، الَّذِي كان لديه سُمعة طيبة بالحكمة، إضافة إلى القدرة عَلَى الأرواح الشريرة (← وص سل). إن هَذَا الدليل ضعيف، لكنه يُساعد عَلَى توضيح لماذا يرتبط لقب "ابْنَ دَاوُدَ" بطرد الأرواح الشريرة في الاناجيل.

ع.ج يفترض ع. ج، في العديد مِنَ المناسبات، أن يَسُوعَ الناصري يعود نسبه إلى نسل دَاوُدَ وأن هَذَا الأصل مِنَ دَاوُدَ كان العنصر المسياني في تاريخه.

١. الصيغ العقائدية لـ رو ١: ٣- ٤ وَ ٢تي ٢: ٨ تفترض أن النسل مِنَ دَاوُدَ والبنوة الإلَهية، مُستند عَلَى القيامة مِنَ بين الأَمْوَاتِ، وأنهما مرحلتان الكرستولوجيا المُبكرة. كما هُوَ مُشار إليه في قسم "ابْنَ اللهِ"، في رو ١: ٣- ٤ يقتبس بُولُسَ إعترافاً مُسلم لَهُ مِنَ الجماعة الفلسطينية. يتعلق بإنجيل "ابْنَ" (مر ١: ١١؛ ٩: ٧)، المنحدر مِنَ نسل دَاوُدَ بحسب الْجَسَدِ، والمُعيّن كـ "رب" بالقوة مِنَ جهة القداسة بقيامته مِنَ بين الأَمْوَاتِ. وهذا يصف حلقتين متتاليتين في تاريخ يَسُوعَ وفقاً لخطة إلَهُ الخلاص: فهو عَلَى الأَرْضِ يظهر كابْنَ دَاوُدَ، قبل القيامة، وهو مُمجّد كالمسيا السماوي (رج مز ١١٠: ١).

٢. تميز الأحاديث في أعمال الرسل بين دَاوُدَ الَّذِي مات وَ "القدوس" الَّذِي قام مِنَ بين الأَمْوَاتِ ولم يرى فساداً (رج أع ٢: ٢٧؛ ١٣: ٣٧؛ مقتبساً مز ١٦: ١٠). يُحيل الإقتباس مِنَ عا ٩: ١١- ١٢ في أع ١٥: ١٦- ١٨ إلى تجديد "خَيْمَةَ دَاوُدَ السَّاقِطَةَ" وعهد جديد لخلاص بقية إِسْرَائِيلَ. إن وعد ابْنَ دَاوُدَ مُفترض هنا، ولو أنه لم يُذكر بشكل واضح.

٣. (أ) يتوافق تركيب إنجيل مرقس مع إعتراف رو ١: ٣- ٤؛ فالمسيا (وبقول آخَرَ: ابْنَ دَاوُدَ) هُوَ "ابْنَ اللهِ" الَّذِي يشهد لَهُ الداعية الإنجيلي. (مر ١٢: ٣٥- ٣٧ وما يوازيه) يُسجِّل مُناقشة تثير قضية علاقة "ابْنَ دَاوُدَ" برب دَاوُدَ (طبقاً لـ مز ١١٠: ١؛ ← *kyrios*، ٣٢٦١). تتوافق الإجابة مع رو ١: ٣- ٤؛ حيث يجب أن يُقام ابْنَ دَاوُدَ. مرقس يرى يَسُوعَ كابْنَ دَاوُدَ وهو موضّح بأسلوب الخطاب في مر ١٠: ٤٨. يضع مر ١٢: ٣٥- ٣٧ تصريحين متعارضين، عَلَى ما يبدو، بجانب بعضهما بناء عَلَى الكتاب المقدس ويسأل عن الطريقة التي يجب بها أن يتوافقا. ما هُوَ الجواب؟ يُمكن للمسيا أن يكون مِنَ نسل دَاوُدَ ورب دَاوُدَ إستناداً لسموه، ذلك يعني أن المسيا ليس مجرد سليل بيت دَاوُدَ لكنه أيضاً ابْنَ اللهِ (قا؛ ٢صم ٧: ١٢- ١٦)، أو مِنَ المحتمل ابْنَ الإِنْسَانِ.

(ب) يعطي متى ثقلاً خاصاً لأصل يَسُوعَ الدَاوُدِي ويُصعّد الطريقة التي يُخاطب بها هكذا ويُنادى (٩: ٢٧؛ ١٢: ٢٣؛ ١٥: ٢٢؛ ٢٠: ٣٠؛ ٢١: ٩، ١٥؛ ٢٢: ٤٢، ٤٥). في مقدمته يُوصف يَسُوعَ كـ "الْمَسِيحُ" (*Christos*، أي المسيا)، "ابْنَ دَاوُدَ"، وَ "ابْنَ إِبْرَاهِيمَ" (١: ١)؛ وهذا يُشير إلى كلٍ مِنَ مكانة نسب يَسُوعَ وموقعه في تاريخ الخلاص موضوع السفر.

في مت ١: ٢٠ يوسف أيضاً هُوَ أبو يَسُوعَ، "رَجُلَ مَرْيَمَ"، وَ يُدعى "ابْنَ دَاوُدَ" وهذا يُرينا بأن المعنى السُلالي للعبارة لم يُترك. لقد كان للأنساب أهميتها الشرعية في اليهودية: حيث يُقرر اعتراف الأب التوارث. الدرجة التي تُظهر لسلسلة نسب يَسُوعَ ثلاث مجموعات وكل مجموعة منها مُكونة مِنَ أربعة عَشَرَ عضواً. وهو ما يُرينا بأن متى لائم، عن عمد، مكانة يَسُوعَ المسيانية في تاريخ خلاص إِسْرَائِيلَ، وبذا يؤكد عَلَى صحة دعواه.

(ج) تفترض قصة الميلاد في لوقا تقليد بنوة يَسُوعَ الدَاوُدِيَة ("مِنْ بَيْتِ دَاوُدَ"، ١: ٢٧، ٦٩؛ ٢: ٤؛ "مَدِينَةِ دَاوُدَ" ٢: ٤، ١١؛ "كُرْسِيَّ دَاوُدَ أَبِيهِ" ١: ٣٢). يعترف لوقا بسلسلة النسب الرسمية وهو واضح تماماً مِنَ شجرة النسب (٣: ٣١). وهو يُميز كيف أن يَسُوعَ يُحترم كـ "ملك" مِنَ شفاه اليَهُود (١٩: ٣٨؛ ٢٣: ٢)؛ وهذا ما يرسم المتضمنات الكاملة لباعث البنوّة الدَاوُدِيَة (قا؛ يو ١٢: ١٣).

٤. يطرح التقليد اليوحناوي أسئلة يهودية مسيانية عَلَى التقليد عن يَسُوعَ (أ) "وَلكِنَّ هذَا نَعْلَمُ مِنْ أَيْنَ هُوَ، وَأَمَّا الْمَسِيحُ فَمَتَى جَاءَ لاَ يَعْرِفُ أَحَدٌ مِنْ أَيْنَ هُوَ" (يو ٧: ٢٧)؛ (ب) "أَلَمْ يَقُلِ الْكِتَابُ إِنَّهُ مِنْ نَسْلِ دَاوُدَ وَمِنْ بَيْتِ لَحْمٍ الْقَرْيَةِ الَّتِي كَانَ دَاوُدُ فِيهَا يَأْتِي الْمَسِيحُ؟" (٧: ٤٢). إعتراضات مثل هذه ساوت بإمكانية مُناشدة ع. ق أصلهُ في بيت لحم، مي ٥: ٢) أو بتقليد مُعطى (إخفاء المسيا). فهي ليست بتقاليد باطلة، لكن تصريحات التقليد لا تستطيع أن تلائم بشكل كاف الْمَسِيحَ الَّذِي يعترف به يوحنا. فلقب "ابْنَ دَاوُدَ" لا يرد في إنجيل يوحنا حرفياً: بل بالأحرى يُشير إلى إعتراف الْمَسِيحِيَة اليهودية بـ "مَلِكُ إِسْرَائِيلَ" (١: ٤٩؛ ١٢: ١٣؛ ١٩: ١٩؛ قا؛ ١٨: ٣٧).

٥. هناك إطار قديم عن رؤ ٥: ٥ (قا؛ تك ٤٩: ٩- ١٠؛ أش ١١: ١، ١٠) وَ رؤ ٢٢: ١٦ (قا؛ عد ٢٤: ١٧؛ أش ١١: ١، ١٠)، الَّذِي يُشبّه المسيا كابْنَ دَاوُدَ. لاحظ أيضاً رؤ ٣: ٧، حيث يحمل الْمَسِيحَ مِفْتَاحَ دَاوُدَ (قا؛ أش ٢٢: ٢٢) التي تحكم الدخول إلى قاعة المأدبة السماوية.

٦. هكذا يُلخص اللقب "ابْنَ دَاوُدَ" إعتراف ع. ج بيَسُوعَ كسليل بيت دَاوُدَ الَّذِي يُحقق وعد مجيء الملك الممسوح والذِي يُمثّل المجيد المرموز إليه لكل مِنَ دَاوُدَ وابْنَه سليمان. لقد تحقق هَذَا الرجاء المسياني في مبلاد يَسُوعَ كالابْنَ المُتبنى ليوسف في بيت لحم، وفي أعمال الحمة والشفاء، وفي دخولهُ الإنتصاري إلى أُورُشَلِيمَ. كما أن هَذَا اللقب غير كاف لنقل الحالة السامية للشخص الَّذِي يُمثّل رب دَاوُدَ (وكل شخص)، لكنه يبقى لقباً ملائماً لابْنَ اللهِ السامي الحائز عَلَى الْمِفْتَاحُ للمأدبة السماوية.

انظر أيضاً *nēpios*، رضيع، قاصر (٣٧٥٨)؛ *pais*، طفل، غلام، ولد، ابْنَ، خادم (٤٠٩٠)؛ *teknon*، طفل (٥٤٥١).

٥٦٣٠ (*hymneō*، مجّد، يُمجّد، يُنشدُ) ← ٥٦٣١.

٥٦٣١ ὕμνος، ὕμνος (*hymnos*)، أغنية، تسبيحة، أغنية مديح، ترتيلة، قصيدة (٥٦٣١)؛ ὑμνέω (*hymneō*)، مجّد، يُمجّدُ، يُنشدُ (٥٦٣٠).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي *hymnos* هي شيء يُغنّي، أغنية. متضمنةً أشكالاً شعرية مختلفة، وكلتاهما مقروءة ومُغنّاة. تُشير هذه الْكَلِمَةَ، بشكل عام، إلى أغاني الآلِهَةَ. خاصة أغنية تمجيد الألوهية، كمتميزة عن *epainos*، إعطاء المديح للناس (← *aineō*، يُسبح، ١٤٠). يُقصد بـ *hvinneō* الغناء، يحتفل، في شعراً أو نثراً، للمناقشة، يُخبر مراراً وتمراراً، يرتل، (في المبني للمجهول) حلقة (في آذانه).

٢. في سب *hymneō* ترد ٦٩ مرة وَ *hymnos* ترد ٢٨ مرة. كلاً مِنَ الاسم والفعل يترجم كلمات متنوعة مِنَ العبرية للتسبيح والترنيم. مزامير التسابيح (مز ١١٣- ١١٨) تحتل موقعاً بارزاً في طقوس العيد الفردي عندما كان العمل في الْهَيكل الأول قائماً، وقد واصلوا عمل ذلك في العبادة التالية للْهيكل اليهودي. في عيد الفصح كان ذبح الحملان مصحوباً بالغناء المتكرر بهذه المزامير. وفي عشاء عيد الفصح نفسها تتبع القسم الأول مِنَ التسابيح عشاء الفصح نفسها، الْهجاداه، ويتبع القسم الثاني الصلاة الختامية للعشاء وَ شرب الْكَأسُ الثالثة (← *pascha*، الفصح، ٤٢٤٧).

٣. مجموعة مِنَ التراتيل غير القانونية أتت إلينا مِنَ دوائر يهودية مختلفة في فلسطين، فمن جماعة قمران لدينا مجموعة عظيمة مِنَ تراتيل الشكر (هودايوت)، وهي تراتيل المديح، ومن المحيط الفريسي لدينا مزسل.

ع.ج ١. ترد *hymnos* في ع. ج فقط في أف ٥: ١٩ وَ كو ٣: ١٦؛ وَ *hymneō* فقط في مت ٢٦: ٣٠؛ مر ١٤: ٢٦؛ أع ١٦: ٢٥؛ عب ٢: ١٢. (أ) في الماضي البسيط، جزء مِنَ *hymneō* "رتلوا بعض التراتيل" [ت.ع.م] (مت ٢٦: ٣٠؛ مر ١٤: ٢٦) تُفهم عموماً كإشارة إلى ترتيل مزامير الـ"هلل" الَّتِي كانوا ينشدونها صلاة شكر في نهاية عشاء الفصح، وقبل شُرب الْكَأسُ الرابعة. وكانت هذه المزامير القسم الثاني مِنَ الـ "هلل"، وهو سلسلة مزامير تبدأ بالـ "هللويا"= سبحوا الرّبّ! يعتمد هَذَا المشهد جزئياً عَلَى أن وجبة عشاء يَسُوعَ مع تلاميذه كانت في الحقيقة إحتفالاً بعيد الفصح (← *deipnon*، وجبة طعام رئيسية، عشاء، مأدبة، ١٢٧٠).

(ب) يُسجّل أع ١٦: ٢٥ كيف أنه، بعد أن ضُربا وسُجنا في فيلبي، "كَانَ بُولُسُ وَسِيلاَ يُصَلِّيَانِ وَيُسَبِّحَانِ [*hymneō*] اللهَ". تُرينا هذه القصة كيف كانا يُسبحان الله برغم ظروفهما الصعبة. لقد كان عملهُما، في ذات الوقت، شهادة لزملائهم المسجونين. وعلى الرغم مِنَ إن اللهَ قد برأهم بزلزلة (وهو ما لم يستغلوه كمناسبة للْهرب)، إلا أنهم أطلقا بعد هداية السجّان، بكرامة.

(ج) يُقدّم عب ٢: ١٢ مغزى كرستولوجي لـ مز ٢٢: ٢٢ كإيضاح تضامني للمتكلم مع شعب الله: "وَفِي وَسَطِ الْكَنِيسَةِ أُسَبِّحُكَ[*hymneō*]".

ويَسُوعَ نفسه يستشهد بهذا المزمور عَلَى الصليب (مت ٢٧: ٤٦؛ مر ١٥: ٣٤). في الواقع، كانت الكَنِيسَةِ الأولى ترى في القسم الأول، كلّه، مِنَ هَذَا المزمور كشهادة عَلَى صلب المَسِيحَ (قابل مز ٢٢: ١٨ مع مر ١٥: ٢٤؛ يو ١٩: ٢٤). مِنَ ثمّ، كان طبيعياً أن يكون القسم الثاني مِنَ هَذَا المزمور أيضاً كصوت المَسِيحَ المُمجّد (لاحظ أن "الجَمَاعَةِ *ekklēsia*" مز ٢٢: ٢٢ في سبعينية هي الكَلِمَةَ القياسية لـ "الكَنِيسَةِ" في ع. ج← ١٧١١). لذا، فإن ابْنَ اللهِ يُسرّ بدعوة أعضاء كنيسته "إِخْوَةً" (٢: ١١).

٢. الإستخدام لـ في أف ٥: ١٩ وَ كو ٣: ١٦، ← ، أغنية (٦٠٤٦).

انظر أيضاً *psalmos*، أغنية مقدّسة، مزمور (٦٠١١)، *ōdē*، أغنية ترنيمة [ندب، أو شكوى، أو فرحة] (٦٠٤٦).

٥٦٣٣ (*hypakoē*، طاعة) ← ٥٦٣٤.

٥٦٣٤ ὑπακούω، ὑπακούω (*hypakouō*)، يسمع، يطيع (٥٦٣٤)، ὑπακοή (*hypakoē*). طاعة (٥٦٣٣)، ὑπήκοος (*hypēkoos*)، مطيع (٥٦٧٥).

ث ي& ع. ق تعني *hypakouō* يستمع لـ، يُجيب، يُطيع (مُشتقة مِنَ *akouō*،← ٢٠١)، تُستخدم في ث ي مع حالة النصب تكون فيها الكَلِمَةَ مفعول به غير مباشر لشخص أو لشيء، وأحياناً مُضاف إليه لشخص. أما الاسم *hypakoē*، طاعة، فنادر وروده. بينما الصفة *hypēkoos*، مُطيع، مُصدّق عليها مِنَ القرن الخامس ق.م.

في سب؛ تدل *hypakouō* عَلَى الطاعة البينة للناس (تك ١٦: ٢؛ ٢٢: ١٨)، وللحكمة (سي ٤: ١٥؛ ٢٤: ٢٢)، ولله (مثل؛ أر ٣: ١٣، ٢٥). في العديد مِنَ الأماكن يُقصد بالفعل الرد، أو الجواب أش ٥٠: ٢؛ ٦٥: ٢٤؛ ٦٦: ٤)، وَ تعني *hypakoē* أيضاً رد، جواب (٢صم ٢٢: ٣٦). تُستخدم *hypēkoos* في تث ٢٠: ١١ عَلَى الشعوب المُستعبدة، وفي أم ٤: ٣؛ ١٣: ١ الطاعة الابْنَ لأبيه.

ع.ج ١. ترد *hypakouō* في ع. ج ٢١ مرة، وَ *hypakoē* ترد ١٥ مرة؛ وَ *hypēkoos* ثلاث مرات في أع ١٢: ١٣ يعني الفعل يفتح ليقصد فتح الباب. في مكان آخَرَ تدل فئة هذه الكَلِمَةَ عَلَى الطاعة. نموذج هذه الطاعة هُوَ يَسُوعَ المَسِيحَ الَّذِي "أَطَاعَ [*hypēkoos*] حَتَّى الْمَوْتَ" عَلَى الصليب (في ٢: ٨). فمِن خلال طاعته، التي تتباين مع عصيان آدَمَ، "سَيُجْعَلُ الْكَثِيرُونَ أَبْرَاراً" (رو ٥: ١٩). وكاتب العبرانيين لديه فكر مُشابه، فمن خلال مُعاناة يَسُوعَ تعلّم الطاعة، وبذا صار مصدراً لخلاص أبدي لأولئك الذين يُطيعونه (٥: ٨- ٩، كل مِنَ الفعل والاسم مستخدمان). كما أن طاعته للآب لا تمنع كونه رباً، حتى أن السلطات الشَيْطَانِيَة وقوى الطبيعة يُطيعانه (مر ١: ٢٧؛ ٤: ٤١).

٢. وعظ بُولُسُ بالأخبار السارة وعلّم "جَمِيعُ الأُمَمِ بِالْكُتُبِ النَّبَوِيَّةِ حَسَبَ أَمْرِ الإِلَهِ الأَزَلِيِّ لإِطَاعَةِ الإِيمَانِ" (رو ١٦: ٢٦؛ قا؛ ١٥: ١٨؛ ١٦: ١٩). فالطاعة للمَسِيحَ تتضمن خضوعاً للرسول الَّذِي مِنَ خلاله يتكلم المَسِيحَ (٢كو ٧: ١٥؛ ١٠: ٥- ٦؛ قا؛ أع ٦: ٧). فقد وجد مِنَ كَنِيسَةِ فيلبي إتجاهاً للطاعة (في ٢: ١٢)، وهو يُحذّر التسالونيكيين مِنَ ألا يكون لَهُم علاقة مع أولئك الذين لا يطيعون تعاليمه الرسولية (٢تس ٣: ١٤؛ قا؛ رو ١٠: ١٦؛ ٢تس ١: ٨). فالطاعة لتعاليمه تُجلب براً (رو ٦: ١٦- ١٧). يُميز عب ١١: ٨ إِبْرَاهِيمَ كمثال للطاعة الصادقة (قا؛ تك ١٢: ١- ٨). والمَسِيحيون "كَأَوْلاَدِ الطَّاعَةِ" (١بط ١: ١٤)، ويجب أن تكتنف هذه الطاعة كل جوانب حياتهم. كما يتضمن هَذَا الخضوع إرادياً للسلطات الأرضية، مثل الآباء والرياسات؛ وهو تباعاً يجب أن يُقرّ بالمَسِيحَ كالسلطة الأعلى.

٣. يتوافق استخدام الاسم مع استخدام الفعل؛ فالرسول بُولُسُ سعى ليُجلب كُلّ فكر مأسوراً لطاعة المَسِيحَ (٢كو ١٠: ٥؛ قا؛ رو ١٦: ٢٦). يكمن تحت كُلّ هَذَا فهم الإِيمَانِ كفعل طاعة للمسيح (١: ٥). مثل هذه الطاعة لا يُمكن فصلها عَنِ الطاعة لرُسُلَهُ والرسالة التي يُنادون بها (١٥: ١٨؛ ٢كو ١٠: ٦؛ فلي ٢١). تُعاق طاعة المَسِيحيون بسبب الأهواء الخاطئة للجسد (١بط ١: ١٤، ٢٢؛ قا؛ رو ٦: ١٢).

انظر أيضاً *akouō*، يسمع، يُنصت، يهتم، إستماع (٢٠١).

٥٦٣٦ (*hypantaō*، يُلاقي) ← ٢٩١٨.

٥٦٣٧ (*hypantēsis*، لقاء، إستقبال) ←٢٩١٨.

٥٦٣٨ (*hyparxis*، مقتنى)، ← ٥٩٧٥.

٥٦٣٩ (*ta hyparchonta*، ما يخص شخص ما، مقتنيات، سلع، أملاك) ← ٥٩٧٥.

٥٦٤٢ ὑπέρ، ὑπέρ (*hyper*)، لأجل، عوضاً عن، لـ، فوق (٥٦٤٢).

ث ي& ع. ق ١. المعنى المحلي الأصلي لـ *hyper* (أعلى، فوق) وهي ترد في ث ي ومِن حين لآخر في البرديات، بيد أنها لا ترد في سب أو ع. ج. المعنى الهِلِيني الأكثر شيوعاً نيابة عن) يبدو أنه نشأ عن صورة شخص وَاحِدٌ ليحمي شخص آخَرَ، أو رفع تُرس عَلَى الرأس ليحمل ضربة عن الشخص. إن إستخدام *hyper* بمعنى تبادل أو بديل نادر في ث ي، لكنه يرد كثيراً جداً في سب (مثل؛ تث ٢٤: ١٦؛ أش ٤٣: ٣- ٤؛ يه ٨: ١٢).

ع.ج ١. في حالة النصب *hyper* في ع. ج تعني تفوق عَلَى، وفوق، وَ ما بعد (مثل؛ ٢كو ١: ٨؛ أف ١: ٢٢؛ فلي ١٦؛ عب ٤: ١٢). في ١كو ٤: ٦ عَلَى أو فوق (أداة حيادية) التي تسبَقَ "لاَ تَفْتَكِرُوا فَوْقَ [*hyper*] مَا هُوَ مَكْتُوبٌ" هي مِفْتَاحِ إرشادي لأن العبارة موضوع المناقشة مِنَ المحتمل إقتباسها لشعار بُولُسي أو (مِنَ المعقول) نبذ بُولُسُ لشعار أهل كورنثوس.

٢. عندما تُستخدم *hyper* مع اسم أو ضمير شخصي في حالة المضاف إليه فإنها تُعبّر عن ميزة أو فضل يصبح حقاً لأشخاص، وهكذا تعني "نيابة (تمثيل) عن" أو "محل" (بديل). عندما تُكسب المنفعة بالأشياء، سيكون المعنى "لأجل" الَّذِي يقترب مِنَ المعنى السببي (بسبب).

أن نتصرف نيابة عن شخص غالباً ما يتضمن ذلك التصرف محل ذلك الشخص. لذلك *hyper* نادراً ما تعني ضد (بدلاً من) في الحقيقة، في زمن ع. ج، تتجاوز *hyper* أكثر فأكثر معنى ضد. عَلَى سبيل المثال يقولو بُولُسُ لفليمون عن أُنِسِيمُسَ: "الَّذِي كُنْتُ أَشَاءُ أَنْ أُمْسِكَهُ عِنْدِي لِكَيْ يَخْدِمَنِي عِوَضاً عَنْكَ [*hyper sou*] فِي قُيُودِ الإِنْجِيلِ". فبُولُسُ يُريد أُنِسِيمُسَ كمساعد بدلاً عن المساعدة التي كان يُريد فليمون تقديمها لَهُ مِنَ جهة أخرى.

في يو ١١: ٥٠ يحتج قيافا مع قادة الْيَهُودِ: "ولاَ تُفَكِّرُونَ أَنَّهُ خَيْرٌ لَنَا أَنْ يَمُوتَ إِنْسَانٌ وَاحِدٌ عَنِ [*hyper*] الشَّعْبِ وَلاَ تَهْلِكَ الأُمَّةُ كُلُّهَا" (يو ١١: ٥٠؛ قا؛ ١٨: ١٤). مِنَ الواضح أن *hyper* تدل عَلَى البديل هنا، ولا تُفيد ببساطة أو تمثيل، إذ أن قيافا يُشير إلى أن مثل هَذَا الْمَوْتِ "عَنِ الشَّعْبِ " يتضمن عم مَوْتِ "الأُمَّةُ كُلُّهَا" (١١: ٥٠ ب). مِنَ ثمّ؛ فموت الوَاحِدٌ سياسياً (ككبش فداء) سيكون بدلاً عن مَوْتِ الْكَثِيرِينَ. كما رآها يو ١٠: ٥١- ٥٢؛ ١٨: ١٤، بأن مقولة قيافا ذات عُمق ديني وإن كانت هنا غير عمدية: فآلام المَسِيحَ كانت نيابياً وفدائياً. كما أن تأكيد بُولُسُ مُشابه لذلك: "" (٢كو ٥: ١٤- ١٥). فموت المَسِيحَ كان بمثابة مَوْتِ الكل، إذ أنه مات موتهم. فب بقائه هدفاً للغضب الإلهي ضد الخَطِيَّة البشرية، فالمَسِيحَ كان يتصرّف بشكل نيابي، في مكاننا (قا؛ ٥: ٢١؛

غل ٣: ١٣).

برغم أنه في بعض الأماكن حيث "أن تموت" أو ما يساويها ترد مع *hyper*، إلا أنه مِنَ الصعب تحديد ما إذا كان حرف الجر يُشير إلى بدل أم لا (مثال عَلَى ذلك: رو ٨: ٣٢؛ غل ٢: ٢٠؛ أف ٥: ٢، ٢٥؛ ١تس ٥: ١٠؛ تي ٢: ١٤). في رو ١٤: ١٥ "لأَجْلِ [*hyper*] ـهِ" لا تُظهر هنا أية فكرة بديلة، نظراً لأن موازياً لـ ١كو ٨: ١١ حيث يستخدم المجرور *dia*. مِنَ المثير أن، بالإضافة إلى تأكيدات أن المَسِيحَ قد مات مِن أجل [*hyper*] أشخاص (رو ٥: ٦، ٨؛ ٢كو ٥: ١٤- ١٥؛ ١تس ٥: ١٠؛ ١تي ٢: ٦)، يمكن أن يقول بُولُسُ إنه مات أو بذل نفسه "مِنْ أَجْلِ [*hyper*] خَطَايَانَا" (١كو ١٥: ٣؛ غل ١: ٤؛ عب ٥: ١؛ ٧: ٢٧)، بمعنى أنه بالإشارة إلى خَطَايَانَا أو ليُكفِّرَ عن خَطَايَانَا. لا يستخدم بُولُسُ أبداً ضد فيما يتعلق بموتِ المَسِيحِ، مِنَ المحتمل لأن ضد كانت تفقد شعبيتها كحرف جر وأيضاً لأن *hyper* يُمكن أن تعبر عن كُلٍّ مِنَ التمثيل وَ البدل في وقت وَاحِدٍ.

٣. الأكثر حيرة هُوَ استخدام *hyper* مع فعل *baptizō* (يُعمّد) في ١كو ١٥: ٢٩ ("يَعْتَمِدُونَ مِنْ أَجْلِ الأَمْوَاتِ"). إن أي تفسير لِهُذه الفقرة لاَ بُدَّ أن يقابل متطلبين: (أ) *hyper* لا يجب إعطاؤها معنى غير مواز في الكتاب المُقدّس اليوناني، وَ (ب) المعنى الناتج مِنَ الآية لاَ بُدَّ أَنْ يساهم في مجادلة بُولُسُ في ١كو ١٥. بالتالي، تبدو احتمالية أن بعض الكورنثيين المُعمدين كان لديهم نظرة نصف سحرية للمعمودية وكانوا يعتمدون ثانيةً بالتأكيد نيابةً عن المتوفي مِنَ الكورنثيين الَّذِي يعتقدون بأنهم في موقف ضعيف لأَنَّهُمْ لم يُعمدوا قبل أن يجتاز المَوْتِ إليهم. عَلَى هَذَا التفسيرِ يستخدم بُولُسُ مجادلته الشخصية (كما في ١٥: ٣٠- ٣٢) مُستنداً عَلَى إستنتاج قائم (يعني، أن الموتى في المَسِيحِ سيقومون) ويلجأ إلى ممارسة ضالة (عادة غير معروفة لنا مِنَ القرن الأول)، دون إعطائها استحسانه.

٥٦٤٤ **ὑπέρακμος**، ὑπέρακμος، (*hyperakmos*). تجاوز، ناضج أكثر مِنَ اللازم، يبدأ بالخبو، أو إنفعالي أكثر مِنَ اللازم (٥٦٤٤).

ث ي& ع. ق الكَلِمَةَ مِنَ *hyper*، بعيد، وَ *akmē*، ذروة، التي تستخدم بمعنى ذروة أو نقطة عالية في التطور البشري. لذا، فالكَلِمَةَ تدل عَلَى شخص، ذكراً كان أم أنثى، تجاوز وقته، أو يتجاوز العمر الزيجي. لا ترد الكَلِمَةَ في سب.

ع.ج *hyperakmos* ترد فقط في ١كو ٧: ٣٦، حيث يُمكن أن يكون لها تفسيران. موضوع الآية أخذ عَلَى نحو تقليدي ليُشير إلى أب بنت عذراء، الَّذِي لا يريدها أن تتجاوز العمر الَّذِي ربما تتزوج فيه عادة البنات (*hyperakmos*؛ *gameō*، ١١٣٨). بقدر إهتمام بُولُسُ به، مثل هَذَا الإِنْسَانِ لا يفعل خطأً إذا ما أعطى ابْنَتَه للزواج (الفعل *gamizō* يُستخدم مرّتين في ٧: ٣٨).

بيد أن ١كو ٧: ٣٥- ٣٨ قد يُشير أيضاً إلى إِنْسَانٍ في علاقة ما مع عذراء. قد يدل عَلَى خطوبة تم فيها تأجيل الزواج في نطاق الاعتبارات الرُوحية التي يناقشها بُولُسُ في هذه الفقرة. ربما يُشير أيضاً إلى زواج رُوحي لم يكتمل جسدياً، رغم أن البرهان عَلَى مثل هذه الزيجات لاحق في ع. ج. في هذه الحالة تقول الآية: "وَلَكِنْ إِنْ كَانَ أَحَدٌ يَظُنُّ أَنَّهُ يَعْمَلُ بِدُونِ لِيَاقَةٍ نَحْوَ عَذْرَائِهِ إِذَا تَجَاوَزَتِ الْوَقْتَ [*hyperakmos*] وَهَكَذَا لَزِمَ أَنْ يَصِيرَ فَلْيَفْعَلْ مَا يُرِيدُ. إِنَّهُ لاَ يُخْطِئُ. فَلْيَتَزَوَّجَا". أو يُمكن لِهَذا الإِنْسَانِ أن يظل بأخذ موضوع هذه الآية ليُمثّل الرجل لكن يُشير بـ *hyperakmos* إلى العذراء، بمعنى أنه يجب عَلَى الرجل أن يتقدّم ويتزوجها عَلَى أساس عمرها.

عَلَى أية حال مِنَ الأحوال، النغمة السائدة لوصايا بُولُسُ تبقى واضحة. فليس مِنَ الخطأ أن تتزوج، إلا أنه مِنَ نبع اعتبارات شخصية ربما يكون مِنَ الصّحِيحَ فعل ذلك، لكن الأوقات الحالية تجعل العزوبة مُفضّلة.

انظر أيضاً *gameō*، يتزوج، زواج، متزوج (١١٣٨)؛ *moicheuō*، يزني (٣٦٥٨)؛ *nymphē*، عروس (٣٨١١)؛ *koitē*، فراش، سرير، فراش الزوجية، حبلى (٣١٣٠).

٥٦٤٧ (*hyperauxanō*، ينمو بوفرة) ← ٨٨٩.

٥٦٤٨ (*hyperbainō*، يتطاول، يتجاوز) ← ٤١٢٦.

٥٦٥٥ (*hyperekperissou*، إلى الغَايَةِ) ←٤٣٥٥.

٥٦٥٩ (*hyperentynchanō*، يشفع في، يدافع عن) ← ١٩٦١

٥٦٦١ (*hyperēphania*، كبر) ← ٥٦٦٢.

٥٦٦٢ **ὑπερήφανος**، ὑπερήφανος، (*hyperēphanos*)، متكبّر، مُتَعَظِّم (٥٦٦٢)، ὑπερηφανία، (*hyperēphania*)، كبر (٥٦٦١)؛ ἀλαζών، (*alazōn*)، مُتبجّح (٢٢٥)؛ ἀλαζονεία، (*alazoneia*)، التَبَجُّحُ (٢٢٤).

ث ي& ع.ق ١. (أ) الفعل *hyperēphaneō* في ث ي يُقصد به يفتخر، يتكبر. استخدم فيها بعد كفعل متعد: أن تعامل بتكبر، تزدرى. الصفة *hyperēphanos* تعنى عادة متكبراً، فخوراً؛ لَهُا أيضاً استخدام إيجابي: فخم، أما الاسم *hyperēphania* فيعنى فخراً، تكبراً، تبجحاً، إحتقاراً.

(ب) الـ *alazōn* الدجّال الطواف أو المُتبجّح؛ كان شخصية كوميدية مفضّلة. السوفسطاني لُقّبَ أيضاً السوفسطائي المتجول بـ *alazōn* بشكل مُحتقر. الاسم المجرد المُطابق *alazoneia*، ويعنى تبجح، دجل.

٢. (أ) فى ع. ق ثمة موضوع رئيسي للرسالة النبوية (مثل: إش١٣: ١١) وللأدب الحكمي (مثل: أم ٣: ٣٤). هُوَ أن دينونة اللهُ تُحطّم كُلّ الفخر البشري. عدد الكلمات العبرية المترجمة بالكلمات الأربع المذكورة عاليا(بالإضافة لـ *hybris*، ٥٦١٥) كبير، برغم أن أكثرمن نصفها مشتقات مِنَ الجذر *gā'â*، ممجد. الحقيقة هى أن *hybris* و*hyperēphaneia* هما مرادفان يقترحان أن مترجمي سب لم يروا تميزاً جوهرياً بينهما .

(ب) ترد *hyperēphania* في فقرات كـ مز١٧: ١٠؛٣١: ١٨،٢٣؛ أم ٨: ١٣؛ إش ١٦: ٦؛ عا ٨: ٧. ترد *hyperēphanos* في مز١١٩: ٢١، ٥١، ٦٩، ٧٨، ١٢٢؛ أم ٣: ٣٤؛ أش ٢٩: ٢٠؛ حك ١٤: ٦؛ سي ٣: ٢٨. وبالنسبة للظرف *hyperēphanos*، رج ١مك ٧: ٣٤؛٢مك ٩: ٤.

(ج) توجد *alazoneia* فى حك ٥: ٨؛ ١٧: ٧؛ ٢مك ٩: ٨؛ ١٥: ٦؛ ٤مك ١: ٢٦؛ ٢: ١٥؛ ٨: ١٩؛*alazōn* فى أى ٢٨: ٨؛ أم ٢١: ٢٤؛ حب ٢: ٥.

٣. (أ) فى الأدب الحكمي أولئك الذين *hyperēphanos* يُشكّلون فئة مُتميّزة، تتعارض مع الأبرار والمتواضعين. لاتستخدم *hyperēphanos* أبداً لإِسْرَائِيلَ فى الأدب الحكمي. وطبقاً لـ سب أم ٣: ٣٤ "كَمَا أَنَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِالْمُسْتَهْزِئِينَ هَكَذَا يُعْطِي نِعْمَةً لِلْمُتَوَاضِعِينَ". بينما مخافة الرَّبِّ هى بداية الحكمة كذلك فإن الانفصال عن الرَّبِّ هُوَ بداية التكبر (سي ١٠: ١٢). لذا؛ فإن الذين يُصلّون يُطهرون أنفسهم مِنَ الكبرياء (أس ٤: ٧ سب) وُشيرون لانخفاضهم بينما يتوقعون معونة اللهُ (يه ٦: ١٩).

(ب) تتهم الرسالة النبوية- عَلَى النقيض- إِسْرَائِيلَ نفسها بالتكبر

(أستخدام كلمات مِنَ هذه الفئة، حز٧: ٢٠؛ ١٦: ٥٦ ؛عا ٨: ٧؛ بشكل عام ، قا؛ هُوَ ٥: ٥؛ ٧: ١٠؛ عا ٦: ٨؛ صف ٢: ١٠). وهكذا تحتل موضعاً في المعارضة أكثر حدّة تجاه المفاهيم الراسخة.

ع . ج ١. ترد *hyperēphania* فقط في مر٧: ٢٢، و*hyperēphanos* ترد ٥مرات. (أ) سياق لو١: ٥١ الشعرى (تسبحة مريم، إنشودة مبنية عَلَى أنشودة حنه في ١صم ٢: ١ - ١٠):"صَنَعَ [الله] قُوَّةً بِذِرَاعِهِ. شَتَّتَ الْمُسْتَكْبِرِينَ بِفِكْرِ قُلُوبِهِمْ" وهذه الآية هي أيضاً صدى لـ مز٨٩: ١٠ (حيث سب لَهُ: "أذللته كرجل مُتكبّر جريح"). تُعبّر تسبحة العذراء عن إمتنان مريم السعيد لبركتها الشخصية (لو١: ٤٦ - ٤٨)، لأَنَّ الْقَدِيرَ صَنَعَ بِي عَظَائِمَ وَاسْمُهُ قُدُّوسٌ وَرَحْمَتُهُ إِلَى جِيلِ الأَجْيَالِ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَهُ (١: ٤٩ - ٥٠)، ومحبته الخاصة للمتواضعين (١: ٥١-٥٣) ولإِسْرَائِيلِ (١: ٥٤-٥٥).

(ب) ترد الحالات الباقية لفئة كلمات *hyperēphan* في سياقات تحذيرية، حيث وجودها مُتضمّن في قوائم النقائص التي استُخدِمت في التَّعْلِيمِ الْمَسِيحي القديم. مثل؛ يستخدم يَسُوعَ *hyperēphania* في قائمة الأشياء التي تخرج مِنَ قلب الإِنْسَان، التي يجب التعامل معها عند ذلك المستوى ولايمكن معالجتها بالغسلات الخارجية (مر٧: ٢١-٢٢):"لأَنَّهُ مِنَ الدَّاخِلِ مِنْ قُلُوبِ النَّاسِ تَخْرُجُ الأَفْكَارُ الشِّرِّيرَةُ: زِنًى فِسْقٌ قَتْلٌ سِرْقَةٌ طَمَعٌ خُبْثٌ مَكْرٌ عَهَارَةٌ عَيْنٌ شِرِّيرَةٌ تَجْدِيفٌ كِبْرِيَاءُ [*hyperēphania*] جَهْلٌ" توجد أيضاً قوائم مشابهة مِنَ الفضائل والرذائل في أدب مابين العهدين (مثل: حك ١٤: ٢٥-٢٦؛ وص را ٣: ٣-٦؛ وص يه ١٦: ١). استمر كتبة ع. ج عَلَى هَذَا التقليد الحكمي ع. ق (رج مثل؛ اكو ٥: ١٠-١١؛ ٦: ٩-١٠؛ غل ٥: ١٩-٢١؛ اف ٥: ٣؛ ١بط ٤: ٣).

(ج) في رو١: ٣٠ ترد*hyperēphanos* في دليل النقائص التي يراها بُولُس كنتيجة الوثنية، التي هي نفسها تعبير عن دينونة الله (قا؛ ١: ٢٨). تضمّن هذه القائمة الـ"مُفْتَرِينَ [*hybrisrex*] ثَالِبِينَ [*hyperēphanos*] مُتَعَظِّمِينَ [*alazōn*]". في ٢تي ٣: ٢ينضم التعجرف إلى قائمة تصف سمات المُلحدين في الأيام الأخيرة:"لأَنَّ النَّاسَ يَكُونُونَ مُحِبِّينَ لأَنْفُسِهِمْ، مُحِبِّينَ لِلْمَالِ، مُتَعَظِّمِينَ [*alazōn*]، مُسْتَكْبِرِينَ [*hyperēphanos*]..."، فبُولُسُ يَحثّ تيموثاوس "فَأَعْرِضْ عَنْ هَؤُلاَءِ" (٣: ٥).

(د) أم ٣: ٣٤(مِنَ سب) يُستشهد به مرتين في الفقرات التحذيرية للـ ع.ج الذي يَحثُّ عَلَى الأتضاع (يع ٤: ٦؛ ١بط ٥: ٥). الفقرة الأولى تهتم بالشئون الدنيوية، والأخيرة بعلاقات داخل الْكَنِيسَةِ في السياق الأوسع للعيش في الأَزْمِنَةِ الأخيرة.

٢. ترد كُلّ مِنَ *alazōn* وَ *alazoneia* مرتين في ع. ج. (أ) ترد *alazōn* في قائمة رو١: ٣٠ ؛ ٢تي ٣: ٢ (رج ما سبق). فهي تدل عَلَى أولئك الذين يحاولون إثارة إعجاب الأخرين بإدعاءات كبيرة. *alazōn* هُوَ المُتبجّح أو الدجّال. فمثل هؤلاء الناس غالباً ما يُضلّون أنفسهم بأنهم أعْظَمُ مماهم عليه في الواقع .

(ب) يع ٤: ١٦ يقتبس الفكرة مِنَ ٤: ٦ (رج ما سبق): "وَأَمَّا الآنَ فَإِنَّكُمْ تَفْتَخِرُونَ فِي تَعَظُّمِكُمْ [*alazoneia*]. كُلُّ افْتِخَارٍ [*kauchesis*، ← *kauchēma* ٧١٠٣] مِثْلُ هَذَا رَدِيءٌ". يستخدم يع الجمع هنا، ربما مقترحاً أمثلة عديدة مِنَ الثقة في ذكاء الشخص، أوحظه، أو قوته، أو مهارته في كسب الأمور المادية، والتي يتعامل السياق مع وضع خطط لكسب مادى دون النظر الى الله. يقابل الكاتب هَذَا مع معالجة قول:"إِنْ شَاءَ الرَّبُّ وَعِشْنَا" قبل أن نفعل هَذَا أو ذاك (٤: ١٥). علاوة عَلَى ذلك؛ إذا كنا نعرف ما هُوَ خير ولانفعلهُ فإننا نخطئ (٤: ١٧).

(د) *alazoneia* أيضاً في ١يو٢: ١٦:" لأَنَّ كُلَّ مَا فِي الْعَالَمِ شَهْوَةَ الْجَسَدِ، وَشَهْوَةَ الْعُيُونِ، وَتَعَظُّمَ [*alazoneia*] الْمَعِيشَةِ، لَيْسَ مِنَ الآبِ بَلْ مِنَ الْعَالَمِ". تتضمن *alazoneia* هنا رغبة لمنفعة ومنزلة رفيعة . التعبيرات المستخدمة هنا ليست عَلَى الأكثر تصنيفاً لأنواع الشر الذى ينجم عن الطبيعة الساقطة، بل هى في محاولة مِنَ يو لتعرية تركيب العالم الأناني الطمّاع، الذى يُمكن التغلب عليه فقط بالْمَحَبَّةِ (رج ٢: ١٥).

انظر أيضاً *hybris*، وقاحة، تكبّر، إهانة، معاملة سيئة (٥٦١٥).

٥٦٦٤ (*hypernikaō*، يكون أعظم مِنَ منتصر) ←٣٧٧١.

٥٦٦٨ (*hyperperisseuō*، يزداد لدرجة أكبر) ←٤٣٥٥.

٥٦٦٩ (*hyperperissōs*، إلى الغَايَةُ) ←٤٣٥٥.

٥٦٧٠ (*hyperpleonazō*، يتفاضل) ←٤٤٢٩.

٥٦٧١ (*hyperypsoō*، يرتفع فوق كُلّ عالي) ←٥٧٣٨.

٥٦٧٥ (*hypēkoos*، مطيع) ← ٥٦٣٤.

٥٦٧٦ (*hypēreteō*، يخدم، يكون مفيداً) ←١٣٥٤.

٥٦٧٧ (*hypēretēs*، خادم، مساعد، معاون) ← ١٣٥٤ .

٥٦٧٨ (*hypnos*، نوم) ←٢٧٦١.

٥٦٧٩ ὑπό، ὑπό (*hypo*)، من، تحت (٥٦٧٩).

ث ى المعنى الأساسى لحرف الجر هَذَا في ث ي هُوَ تحت. لكنه يُستخدم أيضاً بعد لفظ المبني للمجهول ليدل عَلَى العامل المضارع الذى قام بالفعل(بالمقارنة مع العامل غير الشخصى، الذى يُعبّر عنه عادة بحالة النصب تكون فيها الْكَلِمَةَ مفعولاً به غير مباشر لوسيلة أو أداة).

ع . ج ١. هناك عدة طرق تُعبر فيها الواسطة في ع. ج: *hypo* (مت ٤: ١ [مرتان])؛ *dia*، عبر، بواسطة، مِنَ خلال ٢كو١: ١٩؛ ← ١٣٢٨)، *apo* (مِنَ٣: ١٨؛← ٦٠٨)، *ek* (لـ مِنَ قبل غل ٤: ٤؛← ١٦٦٦)، *en* مع حالة النصب تكون فيها الْكَلِمَةَ مفعولاً به غير مباشر (في ، مت ٩: ٣٤؛← ١٨٧٧)، أو حالة نصب تكون فيها الْكَلِمَةَ مفعولاً به غير مباشر بسيطاً (مت ٦: ١).

٢. حيث يتم استخدام كُلّ مِنَ *dia* وَ *hypo* ويمكن تمييز هما، تتوسط *dia* أداة وسيطة و*hypo* أداة نهائية أو أصلية. هكذا في مت ١: ٢٢ الرَّبّ كالمؤلف النهائى (*hypo kyriou* حرفياً "مِنَ قِبل الرَّبّ") للكلمة النبوية مميزاعن النبى إش الذى هُوَ عامل كأداة وسيطة ("بـ [*dia*]النَّبِيّ") في النطق بالْكَلِمَةَ الإِلَهِيَّة.

٣. بنفس الطريقة كما مع *dia* أحياناً ما ترد *para* (مِنْ قِبَلِ؛← ٤١٢٣) حيث قد يتوقع أحد *hypo*. في لو١: ٤٥، في العبارة "فَطُوبَى لِلَّتِي آمَنَتْ أَنْ يَتِمَّ مَا قِيلَ لَهَا مِنْ قِبَلِ [*para*] الرَّبِّ" (حرفيا)، قد تُشير *para* إلى الأداة الوسيطة للملاك. فبينما *para* تتبع عمل إلى نقطة رحيلَهُ أو مصدره، فإن *hypo* تربط بين عمل وسببه النهائى.

٤. يرد الفارق الدقيق المعاكس فيما يتعلق بـ *apo* وَ *hypo* (← *apo*، من، ٦٠٨)

٥٦٨١ ὑπογραμμός ὑπογραμμός، (*hypogrammos*)، نموذج، نسخة، مثال (٥٦٨١).

ث ى&ع. ق هذه الْكَلِمَة متأخرة. يستخدمها فيلو بمعنى خلاصة. استخدامها الأكثر شيوعاً للخطوط العامة الباهتة للرسائل التي تتبعها التلاميذ فيما يتعلمون الكتابة، ثم أيضاً لمجموعة الحروف المكتوبة عَلَى رَأْسَ الصفحة التي ستُنسخ مراراً وتكراراً مِنَ قبل المُتعلّم عَلَى باقى الصفحة.

ع . ج *hypogrammos* تُطبّق مجازياً في ١بط ٢: ٢١ عَلَى المثال الذى تركه الْمَسِيحُ لتلاميذه كي يتبعوه، خاصة في تحملهُ الصبور

للمعاناة الغير مُستحقة.

انظر أيضاً *eidōlon*، صورة، صنم، وثن (١٦٣١)؛ *eikōn*، صورة، شبه، شكل، مظهر (١٦٣٥)؛ *charaktēr*، ختم، نسخة طبق الأصل، الشكل، صورة، هيئة، ظهور خارجي (٥٩١٧)؛ *apaugasma*، بهاء، تألق، إنعكاس (٥٧٥)؛ *hypodeigma*، دليل، مثال، نموذج، شِبْهِ (٥٦٨٢)؛ *typos*، صورة، مثال (٥٥٩٦).

٥٦٨٢ ὑπόδειγμα، ὑπόδειγμα، (*hypodeigma*)، دليل، مثال، نموذج، شِبْهِ (٥٦٨٢).

ث ى & ع. ق فى الْهَلينية اليونانية تعنى *hypodeigma* مثال، بمعنى منقول للإظهار، عيّنه ، [أو نموذج (مرادف *typos*). وتُستخدم إما فى المفهوم الحسن كنموذج لأتباعه أو كتحذير مِنَ مثال لتجنبه. يقوم فيلو بمناقشة هامة لخيمة الأجتماع اللاوية كنموذج للخطة الإلٰهية التى المح بها موسى وبناها بَصَلْئِيل. وورود هَذا الاسم فى حز ٤٢: ١٥ ("منطقة الْهَيكل"، حيث في سب" التصميم الأساسي للبيت") سي ٤٤: ١٦ (أخنوخ كان"مثالاً للتوبة ")؛ ٢مك ٦: ٢٨،٣١ (الشهداء المكابيون "مثال نبيل").

ع. ج يُقسّم أستخدام ع. ج بين المعنيين المُسلمين مِنَ سب. قد تعني تعنى صورة أو نسخة. فالمفروشات والخدمة اللاوية "نسخة" مِنَ نظرانهم السمائيين، التى لَهُا وحدها الحقيقة الأساسية (عب ٨: ٥؛ ٩: ٢٣). *hvpodeigma* يمكن أيضاً أن تعنى "مثال" أما بهدف التقليد (يو١٣: ١٥؛ يع ٥: ١٠) أو بالمعنى السيئ للعمل كتحذير (عب ٤: ١١؛ ٢بط ٢: ٦).

انظر أيضاً *eidōlon*، صورة، صنم، وثن (١٦٣١)؛ *eikōn*، صورة، شبه، شكل، مظهر (١٦٣٥)؛ *charaktēr*، ختم، نسخة طبق الأصل، الشكل، صورة (٥٩١٧)؛ *apaugasma*، بهاء، تألق، إنعكاس (٥٧٥)؛ *hypogrammos*، نموذج، نسخة، مثال (٥٦٨١)؛ *typos*، صورة، مثال (٥٥٩٦).

٥٦٩٣ ὑποκρίνομαι، ὑποκίνομαι، (*hypokrinomai*)، يجيب، يتظاهر، ينافق (٥٦٩٣)؛ ὑπόκρισις (*hypokrisis*)، تظاهر، نفاق (٥٦٩٤)؛ ὑποκριτής (*hypokritēs*)، مرائي، منافق، إنْسَانٍ سيء (٥٦٩٥)؛ συνυποκρίνομαι (*synypokrinomai*)، مرتبط بالنفاق (٥٣٤٧)؛ ἀνυπόκριτος (*anypokritos*)، صادق، بلا رياء (٥٣٧).

ث ى & ع. ق ١. *hypokrinō* (عادة فى المبني للمتوسط) هُوَ فعل مركب مبنى عَلَى *krinō*، يحكم، يدين. معناه الأساسي يُجيب، يشرح، يُفسّر(مثل؛ أحلام). فى ث ي كان للكلمات التى تتبع هذه المجموعة مصدر أولي فى عالم المسرح. ظهرت *hypokrites* علىالمسرح وحولت محادثات الجوقة إلى حوار، أو أوضحت للجمهور ما كان يجرى. *hypokrisis* تعنى إجابة، تفسيراً، تمثيلاً، ثم أيضاً ظهوراً، نفاق. *anypokritos* كان شخصاً ما عديم الخبرة كممثل، وبمفهوم مجازى بسيط الأصيل الصادق.

٢. فى سب يرد الفعل نادراً وفي الغالب في الكتابات المتأخرة (سي ١: ٢٩؛ ٣٣: ٢= سب ٣٦: ٢؛ ٢مك ٥: ٢٥؛ ٦: ٢١، ٢٤؛ ٤مك ٦: ١٥، ١٧). *hypokritēs* تعنى شخصاً مُبتعداً عن الله (فقط فى أى ٣٤: ٣٠؛ ٣٦: ١٣)، فمثل هؤلاء الناس لَهُم إلَهُ "عَلَى شفاههم"، لكنهم يُبقونه "بعيداً عن قلوبهم" (أر ١٢: ٢). يصف أي ٣٦: ١٣ إنْسَاناً غاضباً وصموتاً، متكبراً جداً حتى أنه لا يستطيع طلب المساعدة حين يحتاجها. مثل هَذا الإنْسَان لا يجب أن يكون فى موقع سلطة، لأنه يوجه كل جهوده إلى ظلم رعيته (٣٤: ٣٠).

صرّح قول رابانى أن الـ ٩٠٪ مِنَ كُلّ نفاق العالم يوجد فى أُورُشَلِيمَ. كان هَذا إحدى الخطايا الرئيسية المشجوبة فى اليهودية، الفريسيون يقعون تحت إدانة خاصة.

ع. ج يستخدم ع. ج الكلمات التى مِنَ هذه الفئة ضمنياً فىالمعنى المجازى للنفاق. وترد بشكل رئيسى فى الأناجيل الازائيّة، ترد *hypokrinomai* فقط فى لو٢٠: ٢٠، و*synypokrinomai* فىغل ٢: ١٣فقط يستخدم الاسم *hypokrisis* يرد ٦مرات، و*hypokritēs* ترد ١٧مرة(أغلبها فى مت). و*anypokritos* ترد ٦مرات.

١. *hypokrinomai* فى لو٢٠: ٢٠ تعنى أن يَسلك أو يدّعى، فالجواسيس المُرسلون إلى يَسُوعَ "يَتَرَاءَوْنَ أَنَّهُمْ أَبْرَارٌ" لكنهم في الحقيقة كانوا يحاولون إيجاد ذرائع لاتهامه. بنفس الطريقة فى غل ٢: ١٣ تصف *synypokrinomai* كيف أن بطرس لم يبق صادقاً لما عرف أنه صحيح. "لأَنَّهُ قَبْلَمَا أَتَى قَوْمٌ مِنْ عِنْدِ يَعْقُوبَ كَانَ يَأْكُلُ مَعَ الأُمَمِ، وَلكِنْ لَمَّا أَتَوْا كَانَ يُؤَخِّرُ وَيُفْرِزُ نَفْسَهُ، خَائِفاً" وهكذا صار منافقاً.

٢. يدعو يَسُوعَ محاولات معارضيه ليوقعوه بـ "الرياء" بشراك الأسئلة المُخادعة (*hypokrisis*، مر١٢: ١٥؛ قا؛ مت ٢٣: ٢٨). تتضمن زعماً متعمداً؛ مشابه لذلك بالأداء المسرحى. تحذيرات فى رسائل ع. ج (مثل؛ ١تى ٤: ٢؛ ١بط ٢: ١١) تضع *hypokrisis* فى قائمة مع الكذب والإفتراء. وتدل عَلَى محاولات لتغطية الْخَطِيّة بوضع شخص فى ضوء مُناسب عَلَى حساب الحقيقة.

٣. (أ) يرد الاسم *hypokritēs* بشكل خاص عَلَي شفاه يَسُوعَ. فى مت ١٥: ٧- ٩ يقتبس إش ٢٩: ١٣ كنبوءة عن الْفَرِّيسِيِّينَ ومعلمي الشريعة: "يَا مُرَاؤُونَ! حَسَناً تَنَبَّأَ عَنْكُمْ إِشَعْيَاءُ قَائِلاً: يَقْتَرِبُ إِلَيَّ هذَا الشَّعْبُ بِفَمِهِ وَيُكْرِمُنِي بِشَفَتَيْهِ وَأَمَّا قَلْبُهُ فَمُبْتَعِدٌ عَنِّي بَعِيداً" (قا؛ مر ٧: ٦- ٧). هؤلاء القادة أمثلة رئيسية لعدم الإيمَان (قا؛ لو ١٢: ٥٦). ظاهرياً يبدون أتقياء، لكن فى الواقع هم خُطاة، أثَمه فى نظر الله لأنَّهُمْ يفعلون كُلّ شيئ ممكن كى يصدوا الخلاص الذى يجيء بيَسُوعَ. يعلن يَسُوعَ ضد هؤلاء "المرائين" سلسلة مِنَ سبعة "ويلات" حادة (مت ٢٣: ١-٣٢).

(ب) ومع ذلك؛ فإن هؤلاء القادة الْيَهُود ليسوا الوحيدين الموجه إليهم الخطاب، فيَسُوعَ يُطبق الكَلِمَة عَلَى أى شخص يسعى كي يضع مقدماً مظهراً خارجياً مِنَ الدين دون أن يكون لديه قلب مكرساً لله حقاً. فمثلاً، فى العظة عَلَى الجبل الـ *hypokritēs* هُوَ الشخص الذيُحاول أن يُزيل القشة مِنَ عين شخص أخر فى حين أن في عينه خشبة (مت ٧: ٣- ٥؛ قا؛ لو ١٦: ٤١-٤٢). ومرةأخرى؛ أى شخصٍ يُصلى علانية كي يراه الأخرون بدلاً مِنَ أن يدخل في علاقة مع الله *hypokritēs*. يجب عَلَى هؤلاء الناس أن يُصلوا فى السر ويُعطون الصدقة فى الخفاء (مت ٦: ٢-٦).

٤. ترد *anypokritos* فقط فى رسائل ع. ج. وتُستخدم ٣مرات لتصف: الْمَحَبَّةِ *agapē* (رو ١٢: ٩؛ ٢كو ٦: ٦) و*Philadelphia* ("الْمَحَبَّةِ الأَخَوِيَّةِ" ١بط ١: ٢٢). تنبع مثل هذه الْمَحَبَّةِ مِنَ قلب مفتوح وصادق ليس لَهُ دوافع خفية؛ إنه لايستعرض متعمداً. نفس الكلام يُقال عن الإيمَان فى ١تى ١: ٥؛ ٢تى ١: ٥. فالإيمَان لا يؤثر عليه بإعتبارت ذرائعية لكَي ما ينمو خارج اتحاد المَسِيحَى بِالْمَسِيحِ الحى ويجد تعبيره فى حَيَاةٍ شفافة. هذه الحقيقة أيضاً تنطبق عَلَى الحكمة التى تجيء مِنَ فوق (يع٣ : ١٧).

انظر أيضاً *pseudomai*، يكذب يخدع بالكذب (٦٠١٧).

٥٦٩٤ (*hypokrisis*، تظاهر، نفاق) ← ٥٦٩٣.

٥٦٩٥ (*hypokritēs*، مرائي، منافق، إنْسَانٍ سيء) ← ٥٦٩٣.

٥٦٩٦ (*hypolambanō*، يقبل، يعتقد، يظن، يفترض، يجيب) ← ٣٢٨٤.

٥٦٩٨ (*hypoleimma*، بقية) ← ٣٣٠٩.

٥٦٩٩ (*hypoleipō*، يبقى) ← ٣٣٠٩.

٥٧٠٢ ὑπομένω، ὑπομένω (*hypomenō*)، يكن صابراً، يثابر، يتحمّل، يصمد (٥٧٠٢)؛ ὑπομονή (*hypomonē*)؛ صبر، صمود، تحمّل (٥٧٠٥).

ث ى & ع. ق ١. فى ث ي *hypomenō* تعني ينتظر، يظل خلفاً، يُصرُّ عَلَى موقفه، يبقى عَلَى قيد الحَيَاةُ، يبقى صامداً، يُثابر. تُستخدم كثيراً فى السياقات العسكرية وفى باديء الأمر محايدة بشكل أخلاقي. فيما بعد دخل الاسم *hypomonē* حيز الاستخدام، ومنذ ذلك الحين تدّل كلتا الكلمتين عَلَى التقييم الذاتي لكل مِنَ السلبى والإيجابى، بين أكثر الفضائل نبلاً للرسوخ، والثبات، والمثابرة؛ فالرجل الحُرّ اليونانى يتكبّد أعباء اوصعوبات فِخاره مِنَ أجل كرامته. وبصورة سلبية، هناك موقف غير مُشرّف للأستسلام السلبى فى وجه الإهانة، أو الإساءة، أو النبذ، أو العبودية، أو الإستبداد.

٢. تستخدم سب *hypomenō* بالدرجة الأولى بمعنى ينتظر ويترقب. يبدو هَذَا التوقع الشخصى موضعاً فى علاقة العهد، لأن إسْرَائِيل كأمة غالباً ماتدعى لأن تنتظر الله (مز٢٧: ١٤؛ ٣٣: ٢٠)؛ بينما الله، المتسلط عَلَى كُلّ الأمم؛ يدُعى "رجاء أسرائيل" (أر١٤: ٨؛ ١٧: ١٣؛ وأيضاً مز٥٢: ٩؛ ١٣٠: ٥). ثبات إسْرَائِيل لايحتوى شيئاً للأتجاه المستسلم لعبد لكنها تمدّ يدها لله فتستمد منه قوة (إش٤٠: ٣١). وهكذا تُعبّر *hypomonē* عن موقف لحَيَاةُ شخص فى ضوء الأيام الأخيرة (دا ١٢: ١٢ثيود؛ حب٢: ٣، صف٣: ٨).

يستخدم أيوب والكُتّاب التوراتيون فيما بعد *hypomenō* فى مفهومها اليونانى أن يكون ثابتاً، يصمد ، يُثابر فى المحنة (أى ٦: ١١؛ سي٢٢: ١٨). هَذَا الأستخدام يمر عبر أدب مابين العهدين اليهودى (خصوصاً ٤مك) ويقتبسه بُولُس فى ع. ج.

ع. ج ١. الأناجيل الازائية، ترد *hypomenō* فى المعنى الحرفى البقاء (مثل؛ بقى الصبى يَسُوعَ فى أورُشَلِيمَ، لو٢: ٤٣) وفي تَعْلِيمَ يَسُوعَ حول الثبات كشرط للخلاص: "الَّذِي يَصْبِرُ إِلَى الْمُنْتَهَى فَهَذَا يَخْلُصُ" (مت ٢٤: ١٣؛ مر١٣: ١٣؛ وز فى لو٢١: ١٩يستخدم الاسم بدلاً مِنَ الفعل). السياق هُوَ الحديث الأخروى ليَسُوعَ؛ حيث تم تحذير التلاميذ مِنَ محاكمات واضطهادات، بما فى ذلك كراهيتهم مِنَ قبل الجميع لأجل اسم يَسُوعَ. تتطلب المعاناة موقفاً أحتمالياً. يرد تحذير مشابه فى مت ١٠: ٢٢؛ حين يرسل يَسُوعَ تلاميذه الاثنى عَشَرَ. يسكر هم الجميع:"الَّذِي يَصْبِرُ إِلَى الْمُنْتَهَى فَهَذَا يَخْلُصُ" تسترجع سعادة أولئك الذين يتحملون دا ١٢: ١٢.

يستخدم لو الاسم فى مثل الزارع، حيث تمثل البذور الجيدة أولئك الذين يسمعون الْكَلِمَة ويحفظونها "وَيُثْمِرُونَ بِالصَّبْرِ" (لو٨: ١٥؛ قا؛ مت ١٣: ٣؛ مر ٤: ٢٠). إن الاهتمام بالعالم، والغنى، والمتعة قد تمنعنا مِنَ الإستمرار بحَيَاةُ مثمرة، وهكذا، نحتاج إلى تحمل صبور لكى نحمل ثمر الْكَلِمَة.

٢. بُولُس (أ) يرد كلّ مِنَ الاسم والفعل فى مجادلة رو *hypomonē* يمثلان صفة مطلوبة مِنَ البشر إن كانت حياتهم تسُر الله :"أَمَّا الَّذِينَ بِصَبْرٍ [*hypomonē*] فِي الْعَمَلِ الصَّالِحِ يَطْلُبُونَ الْمَجْدَ وَالْكَرَامَةَ وَالْبَقَاءَ فَبِالْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ" (٢: ٧). إن كُلّ مِنَ المعنى المعلوم للإصرار الثابت فى عمل الصَّالِحُ والمعنى في المبني للمجهول لإحتمال صبور تحت ثقل الصعوبات ممكنة هنا. فى رو ٥ يُظهر بُولُس كيف يمكن لمؤمنين متبررين أن يحولوا حتى الألم إلى خير. إنهم لا يفرحون فقط عَلَى رجاء مشاركة مجد اللهّ (٥: ٢) لكن أيضاً يطورون شخصيتهم عبره، ضمن أشياء أخرى، "الصَّبْرُ" (*hypomonē*، ٥: ٣- ٤).

فى رو٨: ٢٥ يصور الرجاء كانتظار "بالصَّبْرُ" لما لا نراه. السياق هنا هُوَ أنين وإحباط الخليقة "نَحْنُ أَنْفُسُنَا أَيْضاً نَئِنُّ فِي أَنْفُسِنَا مُتَوَقِّعِينَ التَّبَنِّيَ فِدَاءَ أَجْسَادِنَا" (٨: ٢٣). يرد هَذَا المفهوم أيضاً فى النصائح العملية فى نهاية رو"فَرِحِينَ فِي الرَّجَاءِ صَابِرِينَ [*hypomenō*] فِي الضِّيْقِ مُوَاظِبِينَ عَلَى الصَّلاَةِ " (١٢:١٢، ق الترابط بين *hypomonē* وَ *thlipsis* [اضطهاد، ← ٢٥٦٨] هنا، كما في ٥: ٣). إنّ هدف هذه الآيات هُوَ التشجيع عَلَى "الاحتمال" (*hypomonē*)، الذى يعكس شخصية الله (١٥: ٤ ـ ٥؛ لاحظ تكرار الموضوعات ٢: ٧؛ ٥: ٣- ٤).

(ب) بينما تمثل *hypomonē* خاصية الرجاء فى رو، إلا أنها خاصية الْمَحَبَّةِ فى ١كو؛ إذ أن الْمَحَبَّةِ "تَصْبِرُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ" (١٣: ٧). فى ٢كو يُطوّر بُولُس موضوع الصبر، خاصة فى خدمته أو الْكَنِيسَةُ؛ فحدث ألمه وراحته لكى يساعد عَلَى الإثمار فى الكورنثوسيين "الْعَامِلِ فِي احْتِمَالِ نَفْسِ الآلاَمِ الَّتِي نَتَأَلَّمُ بِهَا نَحْنُ أَيْضاً" (١: ٦)، بينما يُشير في ٦: ٤؛ ١٢:١٢ إلىَ احتمال بُولُس الرسولى.

(ج) "الأحتمال"(*hypomonē*) و"الصبر" (*rnakrothymia*،← ٣٤٢٩). صفات يصلى مِنَ أجلها بُولُس لكى تنمو فى مسيحيي أهل كولوسي (كو١: ١١). فى ١تس ١: ٣ "صَبْرَ رَجَائِكُمْ" التساولونكيين هُوَ سبب لشكر خاص، وفى ٢تى١: ٤ يكتب بُولُس عن فخره ب"صبرهم و"إيمان" هم بين كنائس الله. فى ٣: ٥ يصلى الرسول لأجل أن يهدى الرَّبِّ قلوبهم إلى " محبة الله وصبر الْمَسِيحَ" (قا؛ عب ١٢: ٢-٣).

(د) فى الرسائل الرعوية، يُذكر "الصبر" كصفة مطلوبة مِنَ العاملين المسحيين (١تى٦: ١١؛ قا؛ ٢تى ٣: ١٠) ومِنَ الشيوخ (بط ٢: ٢). مِنَ الضرورى أن "أَصْبِرُ [*hypomenō*] عَلَى كُلِّ شَيْءٍ لأَجْلِ الْمُخْتَارِينَ" (٢تى ٢: ١٠). والصبر هُوَ شرط مُسبَق لأن نملك (٢: ١٢)، كما فى اقتباس بُولُس لإنشودة فى هذه الرسالة، التى تتضمن الكلمات :"إِنْ كُنَّا نَصْبِرُ فَسَنَمْلِكُ أَيْضاً مَعَهُ".

٣. يُعدُ موضوع الصبر والسقوط موضوعاً رئيسياً فى عب (قا؛ استخدام مز ٩٥: ٧ - ١١ فى عب ٣: ٧-١١، ١٥؛ ٤: ٣-١١؛ أيضاً مناقشة ص١٢). تبرز كُلّ مِنَ *hypomenō* (١٠: ٣٢؛ ١٢: ٢- ٣، ٧)، وَ *hypomonē* (١٠: ٣٦؛ ١٢: ١) فى النصائح المتعلقة بالصبر. يقف هَذَا متعارضاً مع الأرتداد (١٠: ٣٩). يحث الكاتب عَلَى الصبر فى ضوء إحتمال قُراءة السابق، الذى تضمن خسارة بضائع أرضية (١٠: ٣٢، ٣٤). يجب أن يتحملوا ليعملوا مشيئة الله وبذا "تَنَالُونَ الْمَوْعِدَ"(١٠: ٣٦)؛ فمثل هَذَا الصبر دليل عَلَي البنوّة (١٢: ٧)، كما أوضحه يَسُوعَ نفسه "الَّذِي مِنْ أَجْلِ السُّرُورِ الْمَوْضُوعِ أَمَامَهُ احْتَمَلَ الصَّلِيبَ مُسْتَهِيناً بِالْخِزْيِ، فَجَلَسَ فِي يَمِينِ عَرْشِ اللهِ. فَتَفَكَّرُوا فِي الَّذِي احْتَمَلَ مِنَ الْخُطَاةِ مُقَاوَمَةً لِنَفْسِهِ مِثْلَ هَذِهِ لِئَلاَّ تَكِلُّوا وَتَخُورُوا فِي نُفُوسِكُمْ" (١٢: ٢-٣).

٤. كُلّ مِنَ الاسم (يع ١: ٣- ٤؛ ٥: ١١) والفعل (١: ١٢؛ ٥: ١١) بميزان في رسالة يع. هنا دور"الصبر" فى إثمار الشخصية الْمَسِيحَية (١: ٣- ٤) قد يكون بالمقارنة مع مناقشة بُولُس فى رو٥: ٣- ٥ وَ ٢بط ١: ٦). الصبر تحت التجربة ضرورى لنوال إكليل الحَيَاةُ (يع ١: ١٢؛ قا؛ رو٢: ٧؛ ٨: ٢٥). يقدم يع ٥: ١١. مثال صبر أيوب (قا؛ أى ١: ٢١-٢٢؛ ٢: ١٠).

٥. يتعارض الألم مِنَ أجل الْمَسِيحَ مع أحتمال العقوبة الْمُنزلة شرعياً لأفتراق جريمة فى ١بط ٢: ٢٠. لا يوجد فضل فى النوع الأخير مِنَ الأحتمال، ولا يجب عَلَى الْمُؤمِنِينَ أن يجعلوا أنفسهم عُرضة لمثل هذه

العقاب. يحث بط عَلَى أن الألتزامات الأرضية مثل الخضوع للسلطات الحكومية وَ (للعبيد) أن يُطيعوا سادتهم مازال حسناً، نظراً لأن هؤلاء الناس قد عينهم الله. علاوة عَلَى ذلك، فى الخضوع دون شبٌ، فلدى الْمَسِيحين مثال الْمَسِيحَ أمامهم (٢: ٢١-٢٥). فى ٢بط ١: ٦ ترد *hypomonē* مرتين فى قائمة فضائل بطريقة تسترجع رو ٥: ٣-٥ وَ يع ١: ٣- ٤.

٦. فى رؤ الاحتمال الصبور هُوَ نصيب يو نفسه فى منفاه فى بَطْمُسَ "مِنْ أَجْلِ كَلِمَةِ اللهِ وَمِنْ أَجْلِ شَهَادَةِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ"(١: ٩). وبالمثل، تُوصى كَنائس أفسس وثياتيرا مِنَ قبل الرُّوحَ لِأَجلَ "صبر"هم (٢: ٢-٣، ١٩). والْكَنِيسَةِ التى فى فيلادلفيا تُشجع:"لأَنَّكَ حَفِظْتَ كَلِمَةَ صَبْرِي [*hypomonē*]، أَنَا أَيْضاً سَأَحْفَظُكَ مِنْ سَاعَةِ التَّجْرِبَةِ الْعَتِيدَةِ أَنْ تَأْتِيَ عَلَى الْعَالَمِ كُلِّهِ لِتُجَرِّبَ السَّاكِنِينَ عَلَى الأَرْضِ"(٣: ١٠). الصراع مع التفاخر يُعطى المزيد مِنَ الحَثّ: "هُنَا صَبْرُ الْقِدِّيسِينَ وَإِيمَانُهُمْ" (١٣: ١٠؛ قا؛ ١٤: ١٢).

انظر أيضاً *anechomai*، يحمل، يتحمّل (٤٦٢)؛ *kartereō*، يكون قوياً، يتشدد، يُثابر (٢٨٤٦)؛ *makrothymia*، صبر، طول أناة (٣٤٢٩).

٥٧٠٣ (*hypomimnēskō*، يُذكّر، يُنبه) ← ٣٦٣٠.

٥٧٠٤ (*hypomnēsis*، تذكرة) ← ٣٦٣٠.

٥٧٠٥ (*hypomonē*، صبر، صمود، تحمّل) ← ٥٧٠٢.

٥٧١٢ ὑπόστασις، ὑπόστασις (*hypostasis*) (١) جوهري، طبيعة، جوهر، حقيقي؛ (٢) ثقة، إيمان، ثبات (٥٧١٢).

ث ى & ع. ق *hypostasis* لَهَا مجموعة واسعة مِنَ المعانى فى كُلَ مِنَ اليونانية العلمانية وَ سب.(أ) فى ث ي تستخدم بشكل أساسي لقاعدة شيئ، والقاع تحت الْمَاءِ الذى يمكن للفرد يوطئ قدمه عليه؛ ولقيمة الملكية أو أرض؛ نقطة بداية الحَيَاة؛ المادة؛ الجوهر.

(ب) بينما الموقف الإِنْسَانِي، يعنى الاسم وضع ذات شخص بين، الصمود، التحمّل؛ المجازفة؛ الدخول لتعهّد خطير؛ الثبات.

(ج) فى الفلسفة *hypostasis* يمكن أن تدل عَلَى *Logos* (الْكَلِمَةَ) الباطنى فى حدث، معطياً إياه شكل. تختلف هنا *hypostasis* عن *hypokeimenon*، الحدث الرئيسى الأساسى الذى لم يتشكل حتى الأن. هكذا الله، كعقل *Logos* العالم، هُوَ *hypostasis* العالم. بدون*hypostasis* لا يمكن أن يكون هناك وجود شيئ تجريبى وغير حقيقى، لأنها تجعل جسداً واقعياً . تعنى *hypostasis* مادى ملموس لكونه بين الواقع فحسب لكن محتمل والحقائق العقلية فحسب. الفكر والمظهر لَهُمَا وجود (*hyparxis*)، لكن ليس حقيقياً (*hypostasis*).

٢. فى ضوء ما سَبَقَ، تبرز العناصر الأساسية التالية فى هذه الْكَلِمَةَ: (أ) ذلك الذى يشُكّل عَلَى نحو دائم؛ (ب) العلاقة الثابتة لشيئ معين فى الواقع؛ (ج) فعليا نفس الجوهر (*ousia*) خاصة بين الرواقيين.

٣. تُظهر سب كيف أنه فى الفترة الْهَلينية كلمة معقّدة مثل *hypostasis* قد صارت تعبيراً عصرياً بالمقارنة بالْكَلِمَةَ "وجود" اليوم. ترد *hypostasis* عشرين مرة؛ ممثلة ١٥ مُكافيء عبرانى مختلف، الذى يختلف إلى حد كبير فى المعنى.

(أ) فى معنى أكثر عمومية، تعنى الْكَلِمَةَ الأَرْض تحت الْمَاءِ التى يُمكن لوقوف عليها (مز ٦٩: ١٢)؛ كائن حى (تث ١١: ٦)؛ فترة حَيَاة (مز ٣٩: ٥؛ ٨٩: ٤٧)؛ طعام أو القوت (قض ٦: ٤)؛ حمل حزمة (إر ١٠: ١٧)؛ حفظة (١صم ١٤ : ٤)؛ عمود (حز ٢٦: ١١)؛ جنين مسْعوج (مز ١٣٩: ١٥)؛ ترتيب (حز ٤٣: ١١).

(ب) تستخدم *hypostasis* بمفهوم أكثر تفلسفاً لتعنى: مجلس، مجموعة مِنَ الأصدقاء الحميمين (إر ٢٣: ٢٢)؛ عبء (تث ١: ١٢)؛ توقع، رجاء (را ١: ١٢؛ مز ٣٩: ٧؛ حز ١٩: ٥). يُعطي هَذَا المعنى الأخير *hypostasis* تركيزاً جديداً داخل محيط الكتاب المقدّس. تعد عناصر الرجاء والثقة مهمة جداً لفهم أستخدام ع. ج.

ع. ج *hypostasis* ترد ٥ مرات فقط فى ع. ج. ربما يكون السبب في ذلك، يعود حتى وقت الكُتّاب العبرانيين، لم يكن كُتّاب ع. ج مهتمين بتسلسل الأفكار الفلسفية.

١. فى ٢كو ٩: ٤ يُعبّر بُولُسَ عن الرجاء بأن الكورنثيين سيشاركون في المجموعة. فيما عدا ذلك، إذا جاء معه بعض المقدونيين ووجد بُولُسَ أن الْمُؤْمِنِينَ فى كورنثوس ليس لديهم رغبة فى المشاركة فإنه سيشعر بالخجل "الكونه واثقاً جداً"(حرفياً ، فى هَذَا *hypostasis*). إنه يستخدم نفس الْكَلِمَةَ فى ١١: ١٧، حيث فى حديث بُولُسَ بمعنى فإنها تُترجم حرفياً : "فِي جَسَارَةِ الِافْتِخَارِ". لكنه سأل فيما إذا المعنى فى كلا الفقرتين لا يجب أن يكون "جَسَارَةِ" أو "مجازفة".

٢. بالمقارنة مع بُولُسَ، فإن أستخدام *hypostasis* فى عب أكثر أهمية لاهوتيا. (أ) التعبير هام كرستولوجياً فى ١: ٣؛ الذى يعلن أن الْمَسِيحَ يعكس جوهر الله وَ "رَسْمُ جَوْهَرِهِ [*hypostasis*]". فالابْنَ ليس فقط مثل الآب، بل بالحري، جوهر الله هُوَ بالحقيقة في الْمَسِيحَ. إن مايُمثّلهُ الله عَلَى نحو أساسى قد تجلى فى الْمَسِيحَ، *hypostasis* تعنى "جوهر" أو"جوهر حقيقى" بعكس ما يبدو فحسب.

(ب) عب ٣: ١٤ يعلن :"لأَنَّنَا قَدْ صِرْنَا شُرَكَاءَ الْمَسِيحِ، إِنْ تَمَسَّكْنَا بِبَدَاءَةِ الثِّقَةِ [*hypostasis*] ثَابِتَةً إِلَى النِّهَايَةِ" : فكر الفقرة يتعلّق بالثقة، مشابه للفكر المتعلق بالصبر فى ٦: ١٢ والمُثابرة فى ١٢: ١.

(ج) مِنَ هاتين الحالتين يبدوا مِنَ الواضح أختلاف أستخدام *hypostasis* في عب. يرد المعنى الأكثر جدلاً فى ١١: ١:"وَأَمَّا الإِيمَانُ فَهُوَ الثِّقَةُ [*hypostasis*] بِمَا يُرْجَى وَالإِيقَانُ [*elenchos*] بِأُمُورٍ لاَ تُرَى" يجب أخذ التفسيرات التالية لآلية فى الأعتبار كاحتمالات.

(i) الثقة المؤكدة بما يُرجى تفهم كمضاف إليه فى "بِمَا يُرْجَى" فى هذه الحالة كمفعول به مُضاف إليه" لمصلحة هَذَا التفسير عب ١٠: ٣٨- ٣٩ حيث الإِيمَانِ والأرتداد متعارضان.

(ii) ضمان، أمان، تأمين، تأكيد، بمعى آخَرَ، تأكيد واثق بأننا سنختبر حقيقة مانرجوه.

(iii) إدراك، تحقيق، جوهر. وفقاً لَهَذا المعنى يُدرك الإِيمَانِ جوهر ما يُوعد به. إلا أن مشكلة هَذَا التفسيرهو أنه يُعطي الإِيمَانِ حضوراً حالياً لما نتمنى فقط في المستقبل، ويصبح الإِيمَانِ مُرادف عملياً للوهم.

مِنَ بين هذه الخيارات الثلاثة، الثانى أفضل. عب ١١ يواصل تراكم سلسلة أمثلة للمعنى المقصود مِنَ الحَيَاة بالإيمان. الإيمَانِ لايدرك فقط حدثا، قدرياً مثل الخلق (١١: ٣)، بل أيضاً يظهر نفسه فى الأحداث. الذبيحة الأكثر سروراً لْهَابيل، وبناء الفلك بواسطة نوح، وطاعة إبْراهِيمَ بترك وطنه، وحياته كنزيل، وأضحيته الوشيكة بإسحق، وبركة الآباء، ومعاناة موسى مع المصريين، وفداء بكر إسْرَائِيلَ بدم الفصح، وعبور البحر الأحمر، وغزو أريحا، وَ خلاص راحاب - كانت هذه كلّهَا أعمال خلاص الله فى تاريخ إسْرَائِيلَ، الشئ الجديد والفريد عَلَى الأَرْض. في الحقيقة، إن غاية أو تحقيق كُلّ رجاء كان سيأتي. كان هؤلاء الناس ضامنين للأدراك النهائى لشعب الله. لَهَذا السبب يُحذر أولئك المخاطبون بألا يُهملوا إجتماعهم معاً (١٠: ٢٥) وأن يبقوا مع شعب الله، الذى فيهم يجلب الإِيمَانِ حقيقة جديدة، ومن خلالهُ أعمال الله معمولة.

لاحظ أيضاً كيف في ١١: ١ أن "الثِّقَةُ بِمَا يُرْجَى" تتوازى مع "الإيقان [elenchos] بِأُمُورٍ لاَ تُرَى". لا يكون هَذَا التوازى فعالاً إذا كانت hypostasis تعنى مجرد الثِّقَة. لذا يجب أن نُفسر hypostasis فى ضوء elenchos.

فى كافة أرجاء عب ١١ يُحدد الإيمَانِ مِنَ قبل حالة نصب تكون فيها الكَلِمَة مفعول به غير مباشر ذو دور فعّال ("بالإيمَان"). يُرى هَذَا الإيمَان كالعلاقة بوصايا ووعود الله التى جعلت أعمال وسلوك الشخص المَقصود ممكناً. مكّن الإيمَان ما كان موجوداً مِنَ أن يصبح حقيقة قطعة بعد قطعة. بقول آخَرَ، إن العبارة "بِمَا يُرْجَى" ليست مضافاً إليه متعلقاً بالمفعول به، كما لوكان مَا يُرْجَى صار حقيقة بل بالأحرى هُوَ فاعل مضاف إليه، فى أن مَا يُرْجَى يعمل مِنَ خلال الإيمَان وينتج عملاً وأتجاهات. هكذا كان إبْرَاهِيمَ تمنّى المدينة المستقبلية وأختار حَيَاةَ النزيل.

٥٧١٧ (hypotagē، طاعة، خضوع) ← ٥٧١٨.

٥٧١٨ **ὑποτάσσω**، ὑποτάσσω، (hypotassō)، يخضع، يكون خاضعاً (٥٧١٨)؛ ὑποταγή، (hypotagē)، طاعة، خضوع (٥٧١٨).

ث ى & ع. ق ١. hypotassō كلمة يونانية هيلينية تدل عَلَى الخضوع أو التبعية. فى المبني للمعلوم تعنى وضع الأشياء فى ترتيب صحيح، أى أن تكون مُتتابعة. فى المبني للمجهول عادة ما تعنى أن يكون خاضعاً لشخص ما، والتى تدل غالباً عَلَى الطاعة. فى المبني للمتوسط فإن الفعل يعنى إما لإخضاع نفسه لشخص ما أو أن يصبح خاضعاً، يمكن أن يحدث هَذَا طوعاً أو بدافع الخوف.

٢. معنى hypotassō فى سب هُوَ فى الأساس نفس المعنى فى اليونانية الهيلينية، فالرّبّ أخضع الأمَم تحت دَاوُدَ (صيغة المبني للمعلوم؛ مز١٨: ٤٧؛ ١٤٤: ٢؛ قا؛ ٤٧: ٣؛ صيغة المبني للمجهول (١أخ ٢٢: ١٨؛ مز١٠٨: ٩[سب حرفياً "أمم أجنبية أخضعت لى"]). لقد وضع الله كُلّ شيئ مُخضعاً للبشر (٨: ٦)، وكعقاب للعصيان، أخضع الله شعبه لأعدائهم (٣مك ٢: ١٣). فى كُلّ هذه الأمثلة، هذه المواضيع كان لديها أختيار صغير.

إلا أن صيغة المبني للمتوسط، مع بعض أستخدامات الماضي البسيط والمستقبل المبني للمجهول، غالباً ما تدل عَلَى عنصر طوعي. عَلَى سبيل المثال؛ أخضع جنود دَاوُدَ ورجالُهُ الأقوياء أنفسهم لأبنه سُلَيْمَانَ (١أخ ٢٩: ٢٤). يُقرأ مز ٣٧: ٧أ فى سب كلى :"كن خاضعاً للرب وتضرع لَهُ ". بنفس الطريقة، يُقرأ ١: ٦٢ "ألا تخضع نفسي للرب؟ لأن مِنَ قبلَهُ يأتى خلاصى" (قا؛ ٦٢: ٥). وفقاً لـ ٢مك ٩: ١٢، قال أنطيوخس إبيفانيوس الرابع عَلَى فراش موته: "حقٍ عَلَى الأنسان أن يخضع لله وأن لايحسب نفسه، وهو فان، معادلاً لله". مِنَ الواضح أن هذه الأيات تتضمن دوراً بشرياً فى الخضوع للرب.

ع. ج ١. كُلّ استخدم فى ع. ج لـ hypotassō وَ hypotagē يتضمن بعض معنى التدرج، لكن وكما هُوَ الحال فى سب، فإن السياق وحده هُوَ الذى يُمكنه أن يُحدد إن كان الخضوع إلزامياً أم طوعاً. مثل؛ مِنَ المتوقع أن يكون الأطفال خاضعين لوالديهم (١تى ٣: ٤ يستخدم hypotagē قا؛ تي ١: ٦؛ قا؛ أيضاً أف ٦: ١؛ كو ٣: ٢٠، يستخدم كلاهما hypakouō، يطيع ← ٥٦٣٤). ومع ذلك فعندما يكتب لو عن يَسُوعَ "كَانَ خَاضِعاً (المبني للمجهول مِنَ hypotassō) لَهُمَا" (لو ٢: ٥١). لا يجب أن نفهم أنه أجبر عَلَى الطاعة ضد إرادته،إذا جاز التعبير. بل بالإحرى، لقد كان أبن الله خاضعاً طوعا لوالديه الأرضيين.

٢. ترد صيغ hypotassō فى صيغة المعلوم فى رو ٨: ٢٠("إِذْ أُخْضِعَتِ الْخَلِيقَةُ")، ١كو ١٥: ٢٧ ("لأَنَّهُ أَخْضَعَ كُلَّ شَيْءٍ تَحْتَ قَدَمَيْهِ [يَسُوعَ]")، ١٥: ٢٨(حرفياً" الَّذِي أَخْضَعَ لَهُ الْكُلَّ")؛ أف١: ٢٢("وَأَخْضَعَ كُلَّ شَيْءٍ تَحْتَ قَدَمَيْهِ [يَسُوعَ]")؛ فى ٣: ٢١ ("يُخْضِعَ لِنَفْسِهِ كُلَّ شَيْءٍ")، عب ٢: ٥ ("فَإِنَّهُ لِمَلاَئِكَةٍ لَمْ يُخْضِعِ «الْعَالَمَ الْعَتِيدَ»")، ٢: ٨ ("أَخْضَعْتَ كُلَّ شَيْءٍ تَحْتَ قَدَمَيْهِ"). فى كُلّ الحالات الله هُوَ العامل المعّبر عنه أو المتضمن للفعل، وفى كلّها ماعدا رو ٨: ٢٠ الموضوع هُوَ أن كُلّ الأشياء جُعلت خاضعة للمسيح المُمجّد والكوني، بما فى ذلك القوى الملائكية والموت (١كو ١٥: ٢٧-٢٨؛ ١بط ٣: ٢٢).

٣. فى لو١٠: ١٧ يُبلّغ التلاميذ عن تلك الشياطين التي أخضعت نفسها لَهُم (مِنَ المحتمل تلقائياً). وفقاً لبُولُسَ، العقل الخاطئ لا يُخضع نفسه لناموس الله (رو ٨: ٧). بالمثل فإن الْيَهُود الذين رفضوا تدبير الله للخلاص فى الْمَسِيحِ "لَمْ يُخْضَعُوا لِبِرِّ اللهِ" (١٠: ٣). تتضمن هاتان الأيتان الأخيرتان رفضا طوعياً للخضوع.

٤. باقى أستخدام (المتوسط والمجهول) hypotassō تتضمن سلوكاً مسيحياً فى سياق هياكل سلطة قائمة. وهكذا فإن كُلّ الْمُؤْمِنِينَ يجب أن "يخضعوا للأب"طوعاً (عب ١٢: ٩). يجب أيضاً أن يكونوا خاضعين للسلطات الحاكمة، سواء كانت علمانية (رو ١٣: ١، ٥؛ تي ٣: ١؛ ١بط ٢: ١٣) وفى الْكَنِيسَةِ (٥: ٥). بنفس الطريقة، يجب أن يخدم العبيد الْمَسِيحِيون سادتهم بحرية (تي ٢: ٩؛ ١بط ٢: ١٨)، ويجب أن تكون الزوجات خاضعات لأزواجهن (أف ٥: ٢٤؛ كو ٣: ١٨؛ ١بط ٣: ١، ٥).

نظراً لأن هَذَا النموذج الأخير يوجد فى أف ٥: ٢٢- ٢٤ فى سياق كُلّ الْمَسِيحِيين "خَاضِعِينَ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ فِي خَوْفِ اللهِ"(٥: ٢١)، لاَ بُدّ أن يكون التأكيد هنا عَلَى خضوع متبادل: كما يُطلب مِنَ الأزواج أن يحبوا زوجاتهم بمحبة باذلة للذات (٥: ٢٥-٢٨). كذلك الزوجات يُطلَبُ منّهن أن يضعن جانباً أعمالّهن فى خضوع لأزواجهن. الْهَدف بالطبع، هُوَ أن هَذَا سيكون طوعاً بشكل تبادلى. عندئذٍ فقط سيؤدى البيت الْمَسِيحِى وظيفته كإرادة الله لَهُ.

٥. تفسير hypotagē فى ١تى ٢: ١١ قابل إلى حد كبير للجدال. هل بُولُسَ يبنى مبدأ عالمياً أو يعرض تَعْلِيماً معينا يدعو" النساء عَلَى الْكَنِيسَةِ كى يتعلمن فى سكوت" و" كُلّ خضوع " وأن يسكتن أمام الرجال فى الْكَنِيسَةِ؟ وهل يضع بُولُسَ فى ذهنه هنا حالة البيت (لذلك anēr تعنى زوجاً بدلاً مِنَ رجل،← ٤٦٧)، أم انه يشير ألى الرجال بوجه عام؟ مِنَ المحتمل أن الفهم الكامل لهَذَا النص وسياقه الثقافى، مع موازيه فى ١كو ١٤: ٣٤-٣٥ سيستمر في مراوغتنا.

٥٧٢٧ (hypotypōsis، نمط، نموذج، مثال، نموذج معياري) ← ٥٥٩٦.

٥٧٢٤ (hypōpiazō، الضربة تحت العين، يقمع، يُسيء المعاملة) ← ٣٤٦٣.

٥٧٢٨ (hysterēō، يجيء متأخراً جداً، يفتقد، يخفق في الوصول؛ يعتاز، ينقص، أقل من، أدنى من) ← ٥٧٣١.

٥٧٢٩ (hysterēma، إحتياج، عوز، نقصان) ← ٥٧٣١.

٥٧٣٠ (hysterēsis، إعواز، إفتقار، فاقة) ←٥٧٣١.

٥٧٣١ **ὕστερος**، ὕστερος، (hysteros)، ما هُوَ خلف، بعد، لاحقاً (٥٧٣١)؛ ὑστερέω (hysterēō)، يجيء متأخراً جداً، يفتقد، يخفق في الوصول؛ يعتاز، ينقص، أقل من، أدنى مِنَ (٥٧٢٨)؛ ὑστέρημα (hysterēma)، إحتياج، عوز، نقصان، نقص (٥٧٢٩)؛ ὑστέρησις (hysterēsis)، إعواز، إفتقار، فاقة (٥٧٣٠).

ث ي& ع.ق ١ - (أ) تعنى *hysteros* فى ث ي ما هُوَ خلف أوبعد، خاصة فيما يتعلق بالوقت. ظرفياً *hysteron* تعنى ثانيا، بعد، مؤخراً، تمّ صياغة *hystereō* مِنَ الصفة ويُقصد بها يجيء بعد أو متأخراً جداً. مِنَ هَذَا المعنى الأولى فإن الأستخدام المجازى للفعل قد تطوّر، ليُقصد به التخلف وراء أو أن يكون دون المستوى، وفارقاً دقيقاً ثانوياً، مفيداً الفشل فى شيئ ما. فى الفترة الهيلينية *hystereō* يُقصد بها نقص شيئ ما.

(ب) الاسم *hysterēma* عوز، نقص، حاجة، يظهر أولاً في سب. يعلن أحد الكتاب الهيلينين القدامى أنه لا يوجد ألقاب كانت تستثنى قيصر، اى أن مانقصه أى لقب فردى كتعبير تام للشرف كان يُقدم مِنَ قبل ما ساهم به الأخرون.

٢. (أ) فى سب *hysteros* (٤مرات) *hysteron* (١٤مرة) يستخدمان دائماً فىالمفهوم المؤقت: بعد، مؤخراً، لاحقاً. ترد *hystereō*، ٢١ مرة وتعنى بشكل أولى ينقص، يحتاج. فى سنة الإطلاق فإن الإسْرَائيلى يجب أن يقرض بسخاء أخوه الإسْرَائيلي الفقير مِنَ لديه أحتياج (تث ١٥: ٨). كان إسْرَائيليون جيل البريَّة مسنودين مِنَ قبل الله ولم ينقصهم شيئ (نح ٩: ٢١؛ قا؛ جا ٦: ٢). إلا أن القلب الغبى يَنْقُصُ فَهْمُهُ (١٠: ٣). وزنت مملكة بَيْلْشَاصَّرُ بموازين الله فوُجدت ناقصة (دا ٥: ٢٧ ثيود). أبن سيراخ يتأمل فى الشخص الذى يكد لكن يجد أنه مازال فى عوز (سي ١١: ١١- ١٣).

يرتبط بمفهوم مواجهة النقص عَلَى نحو محكم ذلك الخاص بالمجئ متأخراً جداً أو الفشل. أولئك الذين يفشلون في ملاحظة الفصح سيُقطعون (عد ٩: ١٣). برغم تحقيق ماوعد به الله يبدو أنه يُعطّل إلا أن أسرائيل يجب أن تنتظر الله بشكل واثق لاتصرّف (حب٢: ٣).

(ب) يرد الاسم *hysterēma*، ٦مرات فى سب، حيث يعنى نقص أو احتياجاً لأرض جيدة حيث لا يوجد نقص فى أى شيئ (قض ١٨: ١٠). وفقاً لـ جا ١: ١٥، ما ينقص لا يمكن عدّه. فى حالتين تظلل *hysterēma* فى معنى الحاجة أو الفاقة:"ليس عوز لمتقيه [الرّبِ]" (مز ٣٤: ٩)، الإستعجال يؤدى إلى الفقر (أم ٢١: ٥ ثيود).

ع. ج ١. تُستخدم *hysteros* بشكل أساسى فىع. ج. فى المُفرد الحيادى كظروف، مؤخراً (مت ٢١: ٢٩؛ ٢٥: ١١؛ يو ١٣: ٣٦)، أخيراً، آخِرَ الكل (مت ٤: ٢؛ ٢١: ٣٧؛ ٢٢: ٢٧؛ ٢٦: ٦٠). عب ١٢: ١١يقول إن كُلّ تأديب أبوى في الحاضر المقام فيه مؤلم لكن"فيما بعد" يُثمر حصاد البر. مرة وحيدة تُستخدم *hysteros* كصفة: فى ١تى ٤: ١ تعنى "فِي الأَزْمِنَةِ الأَخِيرَةِ"- موازيه للصيغة الأخروية "فِي الأَيَّامِ الأَخِيرَةِ" (قا؛ ٢تى ٣: ١).

٢. *hystereō* ترد ١٦ مرة فى ع. ج ولَهَا تشكيلة واسعة مِنَ الفروق الدقيقة (أ) المعنى الأساسى هُوَ أن يأتى متأخراً جداً عبر خطاه ومن ثم يُحرم مِنَ الأمتياز. بعد الإشارة إلى جيل البرية، الذى فقد مكانه فى أرْضَ الموعد لسبب التذمر وعدم الإيمان (عب ٣: ٧- ١٩)، يلتمس كاتب عب مع قراءه لأخذ الحذر خشية إن أيّ منهم، لسبب نقص الإيمان بكلمة الله، قد يخفق في بلوغ راحة الله الموعودة (٤: ١). قُرب نهاية الرسالة، يُكرر الكاتب تذكيره، موظفاً التعبير الموازى "يَخِيبَ أَحَدٌ مِنْ نِعْمَةِ اللهِ" (١٢: ١٥). يستنتج بُولُسُ فى رو ٣: ٢٣ بأن كُلّ البشر "أَخْطَأُوا" فى المشاركة فىالمجد الإلهي؛ نعمة الله هى رجاؤنا الوحيد لحَيَاةُ أَبَدِيَّةٌ.

(ب) بالإشارة ألى الظروف *hystereō* يُقصد النقص فى مت ١٩: ٢٠ يؤكد شاب ثرى ليَسُوعَ أنه حفظ وصايا الله ويسأل :"فَمَاذَا يُعْوِزُنِي بَعْدُ؟" إنه غافل عن نقصه المُطلق، وهو ما استثناه، الذِي يحرمه مِنَ الحياه الأبديه، لكنه عَلَى وعى بباقى غير محقق التي يُمكنه أن يُكملَهُا برغم ذلك. فى الوصف الموازى فى مر١٠: ٢١، يَسُوعَ هُوَ الوحيد الذى يتحدث عن النقص:"يُعْوِزُكَ شَيْءٌ وَاحِدٌ. اذْهَبْ بِعْ كُلَّ مَا لَكَ وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ فَيَكُونَ لَكَ كَنْزٌ فِي السَّمَاءِ وَتَعَالَ اتْبَعْنِي حَامِلاً الصَّلِيبَ" إن الشيئ الذى ينقص الرجل هُوَ التكريس المُضحي بالذات الذى يُميّز كُلّ تابع حقيقى ليَسُوعَ.

(ج) الفكرة الأكثر شيوعاً لَهَذا الفعل فى ع. ج يُعبّر عنها فى المقارنة بين الوفرة والقلة. عندما حلت المجاعة، أختبر الأبن الضال نقصاً وكان جائعاً (لو ١٥: ١٤؛ قا؛ في ٤: ١٢). برغم أن يَسُوعَ أرسل تلاميذه فى إرسالياتهم التَّعْلِيمِيَّة دون حافظة نقود أو مؤن، إلا أنه لم ينقصهم أى شئ (لو ٢٢: ٣٥). كان الكورنثوسيين أغنياء بنعمة الله لذا لم ينقصهم أي شيء فى مملكة المواهب الرُوحَية (١: ٥- ٧). عندما كان بُولُسُ فى كورنثوس وأختبر أحتياجاً، فإن ما نقصه سُدد مِنَ قبل سخاء المُؤْمِنِينَ فىمكدونية (٢كو ١١: ٩). يستطيع بُولُسُ أن يتكلم- بعد أن تعلّم سر التمتع بالوفرة أو أختبار النقص بالقناعة (فى ٤: ١٢).

(د) أخيراً، يرد الفعل فى المعنى القابل للإشتقاق ليكون أقل شأناً من، أدنى من. يؤكد بُولُسُ بأنه "أَحْسِبُ أَنِّي لَمْ أَنْقُصْ شَيْئاً عَنْ فَائِقِي الرُّسُلِ" (٢كو١١: ٥؛ ١٢: ١١)؛ بمعنى أنه لايحتاج لشيئ عوضاً عن بعض العوز المُقدم مِنَ قبيل المقارنة معهم. فى مقارنة الْكَنِيسَةِ بالْجَسَدِ البشري يُلاحظ بُولُسُ أن الله نظّم الْجَسَدِ جداً حتى أن كرماً أَعْظَمُ يُمنح إلى "النَّاقِصَ" (١كو ١٢: ٢٤).

٣. (أ) الاسمان المتشابهان *hysterēma* و*hysterēsis* قابلان للتبادل (قا؛ مر ١٢: ٤٤ مع لو ٢١: ٤). يَسُوعَ يكشف أوجه أختلاف بين عطايا الأثرياء في خزينة الهيكل، الذين يعطون مِنَ فائضهم وبين عطاء الأرملة الفقيرة، التى اعطت كُلّ ما تمتلكه. فى هَذا السياق فإن أيا مِنَ الاسمين يعني العوز بوجه عام، أى الفقر (قا؛ تباين مُشابه فى ٢كو ٨: ١٤؛ ٩: ١٢). إن المفهوم العام للحاجة أو النقص واضح فى استجابة بُولُسُ للعطية التى نالَهَا مِنَ أهل فيلبي. إنه لايشكو من"احتياج" لأنه تعلم سر الأكتفاء الذاتى فى كُلّ الظروف (في ٤: ١١-١٢).

(ب) ترد *hysterēma* مرتين فى التعبير الأسلوبى "ليملأ نقص شخص ما"، حيث يتم تعويض غياب ما بتتميل الأخر(ين) الذِي لا يمكن أن يكون حاضراً. عوضت زيارة مِنَ شيوخ كورنثوس عن غياب الكورنثوسين، وهو ما جعل بُولُسُ يشعر بالمودة والأهتمام (١كو ١٦: ١٧). لقد كان المَسِيحِيون فى فيلبى أيضاً مهتمين ببُولُسُ حقاً، لكن مبعوثهم الرسولي أبفرودتس الذى زود ما كان ينقص عن الجماعة (في ٢: ٣٠).

(ج) يستخدم بُولُسُ فى مناسبتين *hysterēma* فى الجمع (i) يكتب إلى التسالونيكيين عن رغبته العميقة فى الرجوع إلى تسالونيكى لكى يُكمّل العمل الذى قد بداه هناك (اتس٢: ١٧- ٣: ١٣). إنه يصلى بجدية ليلاً ونهاراً مِنَ أجل أن يراهم مرة أخرى حتى يمكنه أن يزود "نقائص" إيمانهم (٣: ١٠). الجمع هنا يتضمن مجالات خاصة يحتاج فيها إيمانهم إلى أن ينضج (قا؛ مثلاً؛ ٤: ١٣- ٥: ١١، ١٤). يستخدم الرسول بدلاً عن زيارة، رسالته لمُخاطبة هذه النقائص فى أختبار الإيمان.

(ii) كو١: ٢٤، صعب ومعناه يستمر فى المناقشة. بينما يعلن بُولُسُ نصيبه فى عمل مُصالحة المَسِيحِ، يؤكد أنه يفرح فى الالام التى تحملَهُا، لأنه يكمل "نقائص" شدائد المَسِيحِ مِنَ أجل الْكَنِيسَةِ. لا يمكن أن يشير هَذا النقص إلى ألام المَسِيحِ النيابية عَلَى الصليب فى تحقيق الفداء. يوضح بُولُسُ أن المصالحة قد تحققت حقاً وعلى نحو صحيح بموت المَسِيحِ (قا؛ ٢: ١١- ١٤).

إن مِفْتَاح تفسير العبارة "نَقَائِصَ شَدَائِدِ الْمَسِيحِ" وهي المرة الوحيدة التى ترد فيها هنا فى ع. ج. تبدو هذه العبارة أنهَا تشير إلى تحيد مؤكد للويلات المسيانية التى قررها الله (قا؛ مر١٣: ٥-٢٧؛ قا؛ ١أخن ٤٧: ١- ٤). عند بلوغ ذلك المقياس فإن الدهر العتيق، الذى يتصف بالخطية

والمعاناه، سيزول وسيبدأ عصر جديد. ومع ذلك مازال ينقص شئ ما فى تلك الالام المحددة للحاضر. فى خبرات بُولُس كرسول للأمميين فإنه يفعل الجزء الخاص به كى يُكمّل ما ينقص فى هذه الشدائد المسيانية. وهكذا فإنه يجلب لتقريب بزوغ العصر الجديد الذى سيعود فيه الْمَسِيحَ فى مجد (كو ١: ٢٨-٢٩؛ ٣: ٤). إن هَذا المشهد هُوَ السبب فى فرح بُولُس.

انظر أيضاً *chreia*، حاجة، ضرورة، قلّة، عوز (٥٩٧٠).

٥٧٣٤ (*hypsēlos*، علاء، علو، إرتفاع، يفتخر) ← ٥٧٣٧.

٥٧٣٦ (*hypsistos*، العلي، الأكثر سمواً، العالي) ← ٥٧٣٧.

٥٧٣٧ ὕψος، ὕψος (*hypsos*)، عال (٥٧٣٧)؛ ὑψηλός (*hypsēlos*)، علاء، علو، إرتفاع، يفتخر (٥٧٣٤)؛ ὕψωμα (*hypsōma*)، الإرتفاع، العلو، السمو (٥٧٣٩)؛ ὕψιστος (*hypsistos*)، العلي، الأكثر سمواً، العالي (٥٧٣٦).

ث ى & ع. ق ١. (أ) فى ث ي تدل *hypsos* عَلَى أمتداد أولى لأعلى فى الفضاء، أرتفاع (للأشياء فقط، وليس للناس)، مجازياً تعنى السمو وإعتلاء شئ أو شخص عَلَى الأخر. فى حالة الناس يمكن لِهَذا المصطلح السلبى للفخر. فى الاقتران بـ *bathos* تدل عَلَى الأبعاد التامة وَ سمات جسم، (ب) الصفة *hypsēlos* كانت أيضاً مكانية فى المعنى عَلَى نحو أصلى (مثل؛ بنايات عالية، النباتات، مركز)؛ كما أستخدمت مجازياً فى معنى إيجابى (سامى) وسلبى (مغرور، طنان). (ج) *hypsōma* تستخدم دائماً فى معان مجازية، مثال؛ كتعبير تنجيمي للنظرة الأقرب لنجم إلى الذروة.

٢. (أ) فى سب *hypsos* تستخدم حرفياً لتدل عَلَى ارتفاع شئ (مثل؛ ٢مل ١٩: ٢٣؛ مز ٩٥: ٤؛ الْهَيكل، عز٦: ٣؛ شجرة، حز ٣١: ١٤). غالباً مستخدمة بشكل مطلق- لتدل عَلَى المملكة السماوية أو مَمْلَكُوتَ الله (مز ٦٨: ١٨؛ ١٠٢: ١٩؛ إش٤٠: ٢٦). وهي هكذا نقيض *bathos* (عميق، عمق، ← ٩٥٨). فى الحقيقة يمكن لكل مِنَ *hypsos* و*hypsistos* (مثل؛ تك ١٤: ١٨- ١٩؛ مز ١٨: ١٣)، يُمكن أن تكون ببساطة بديل لأجل الله نفسه. فيما يتعلق بالناس، *hypsos* في إش٢: ١٧، تشير إلى الفخر البشري؛ فى ١مك١٠: ٢٤ تحمل معنى التشجيع.

(ب) الصفة *hypsēlos* ترد فى سب فى معانى متنوعة، مستخدمة كاسم، فإنها توكيدية أكثر من *hypsos* لتدل عَلَى مِمَلْكُوتَ الله (مز ٩٣: ٤؛ قا؛ مرا ١: ١٣)، المكان الذى يعيش فيه الله (إش ٣٣: ٥، ١٦؛ ٥٧: ١٥). الرُوح مِنَ العلاء (٣٢: ١٥) هُوَ رُوحَ الله. لكن فى تعارض ملحوظ لِهَذا الأستخدام فهي تُستخدم أيضاً للمذابح الكنعانية والمُرتفعات الوثنية (٢أخ ١٤: ٣؛ ١٧: ٦؛ إر ١٩: ٥؛ حز ٦: ٣).

ع. ج ١. *hypsos* فى المعنى المكانى ترد فقط فى رؤ ٢١: ١٦ في قياسات أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ. عَلَى نحو مُشابه تُستخدم *hypsēlos* حرفياً فى مت ٤: ٨؛ ١٧: ١؛ مر ٩: ٢ وَ رؤ ٢١: ١٠، ١٢ للجبال والحوائط. فى هذه السياقات، المظهر البُعدى هُوَ الأعلى، ولو أن هناك معاني إضافية رمزية.

٢. (أ) تدل كُلّ مِنَ *hypsos* و*hypsistos* فى توافق مع أستخدام ع. ق، عَلَى مَلَكُوتَ الله أو مسكنه (لو ١: ٧٨)، الذى يمُجّد لَهَا يَسُوعَ (أف ٤: ٨، مستشهداً بـ مز ٦٨: ٩؛ *anabainō*، ← ٣٢٦)، لكى يَجْلِسُ عن يمين الله ويتشفع لنا (قا؛ عب ٩: ٢٤). حتى مع المعنى المجازى مازال المفهوم المكانى باقياً فى الخلفية (← *ouranos*، ٤٠٤١).

فى عب ٧: ٢٦، *hypsēlos* تدل عَلَى المكان الذى صعد إليه يَسُوعَ، البعيد عما يمكن أن يتصوره البشر. استخدمت مِنَ الأنظمة الغنوسية *hypsos* للمكان البعيد عن الأجواء السماوية المملوئة بالملائكة والقوات. قا؛ هَذا عب ٩- ١٠، حيث يصُور مجد الْمَسِيحَ فى مصطلحات طقس يوم الكفارة (قا؛ لا ١٦). لكونه اخترق هذه الأرتفاعات، فإنه يَسُوعَ الْمَسِيحَ الكاهن الاسمى قد نُصّبَ ليمارس سيادتة بعد ذبيحة مِنَ أجل الجميع عَلَى الصليب. إن اللحظة الحاسمة هى صعوده الإلَهِي إلى السَمَاءِ، الذى يُقابل دخول الكاهن الأعظم إلى قدس الأقدس. بقول آخَرَ، فإن الذبيحة عَلَى الصليب تفتح الطَرِيقُ للكاهن الأعظم الجديد الطَرِيقُ إلى السَمَاءِ.

(ب) لو٢٤: ٤٩ يتحدث عن قوة مِنَ الأعالى. هنا أيضاً *hypsos* إطناب لله. نفس الكلام يصحّ عَلَى *hypsistos* "العلى" (مثل؛ لو ١: ٣٢، ٣٥، ٧٦؛ أع ٧: ٤٨). أع ١٣: يعكس ١٧أيضاً أفكار ع. ق (قا؛ خر ٦: ٦). الـ"ذراع ممدودة" ("ذراع قوية" رج ملاحظة ت. ي) هُوَ تعبير عن قدرة وقوة الله. إن وصف هذه الذراع كـ *hypsēlos*، مرفوعة، ممدودة، هُوَ طريقة شديدة الوضوح للتعبير عن فكرة أن قوة الله ليست فى السكون لكنها عاملة .

٣. (أ) فى يع ١: ٩ *hypsos* تبدو فى بالمقارنة مع *tapeinos* (←٥٤٢٤)، ومن ثم تُصير عَلَى نحو ملائم "موضع عال". تشير الفقرة إلى الخلاص المُعطى ومع ذلك مازال سيأتى فى الْمَسِيحَ، الذى يعكس كُل العلاقات البشرية للمفارقة. إن الشخص الفقير (الذى فى يع مرادف عملياً مع الْمَسِيحَى) يجب أن يحمل بسرعة هنا والآن إلى هَذا الإعلاء الأخروى بالإيمان.

(ب) نظراً لأن هَذا الإعلاء ليس شيئاً يكسبه الْمَسِيحَيون، لكنه عطية الميسح لَهُم، يأمر هم بُولُسُ بألا يعتبروا أنفسهم كـ *hypsēlos* ("تكبرٌ"؛ رو ١١: ٢٠) بل أن يرتبطوا بالمتواضعين (١٢: ٦). الإعلاء هُوَ عمل الله؛ وهكذا، فإن كُل رغبة شخصية للعلو هى شئ بغيض لَهُ (لو ١٦: ١٥).

٤. استخدام ع. ج *hypsōma* مِنَ المحتمل، يدل عَلَى قوى كونية. كُلّ مِنَ رو ٨: ٣٩ وَ ٢كو١٠: ٥ مهتمتان بالقوات المُعارضة لله، وتسعى للتدخل بيننا وبين الله. إنها قد تكون مرتبطة بالـ *stoicheia ton kosmou*، القوى العنصرية لِهَذا العالم (قا؛ كو٢: ٨، ٢٠). برغم أنها قد تبدو عالية وقوية، إلا أنها يجب أن تُقاوم بشدة (٢كو١٠: ٥) فى معرفة أنها حتى لايمكنها أن تفصل الْمَسِيحَى عن الميسح (رو ٨: ٣٩).

انظر أيضاً *bathos*، عميق، عمق (٩٥٨)؛ *hypsoō*، يرتفع، مرتفع (٥٧٣٨).

٥٧٣٨ ὑψόω ،ὑψόω (*hypsoō*)، يرتفع، مرتفع (٥٧٣٨)، ὑπερυψόω (*hyperypsoō*)؛ يرتفع فوق كُل عالي (٥٦٧١).

ث ى & ع. ق ١. لعبت فكرة الإرتفاع دوراً هاماً فى الأساطير التى شكّلت جزءاً مِنَ الخلفية الثقافية للـ ع.ق. (أ) ملحمة الخليقة البابلية، إينوما أليش *Enuma Elish*، تصف الإعلاء كعمل الآلَهَة. الأَلَهَ البابلي ماردوك يتصارع مع آلَهَة التشويش (تنين البحر، وتيامات، مُغتصب السلطة الإلَهِية، كينجو). بعد هزيمتهم يخلق ماردوك العالم المادى مِنَ أشلاء تيامات المتناثرة (تنين البحر)، والبشر مِنَ دم كينجو. ثم يرتفع ماردوك إلى موقع السيادة عَلَى العالم، عندئذ يرفع ممثلَهُ الدنيوي، حمورابي، ويُنصّبه كحاكم.

(ب) الأساطير البابلية لأدابا Adapa وإتيانا Etana يُشيران إلى المحاولات البشرية للعلو الذاتى. أدابا رجل يشقّ طريقه إلى السَمَاءِ جاهداً لكنه لم يستطيع الحصول عَلَى طعام الحَيَاةَ هناك. ينهار حب المغامرة عَلَى العدل العقابي للآلَهَة، اللذين يخفضونه إلى الحدود المعينة لَهُ. يحاول إيتانا بلا جدوى في الوصول إلى عَرْش عشتار فى

السَمَاءِ ممتطياً ظهر نسر، آملاً في التوصل إلى الخلود بدون الْمَوْتِ.

٢. ترد *hypsoō* أكثر مِنَ ١٥٠ مرة فى سب. المعنى الأساسى هُوَ يرتفع (مثل؛ مز١٨: ٤٦؛ حز ٢٨: ٢)، يكون مرتفعاً (مز ٨٩: ١٣)، ثم بامتداد مدلولها، يكون عالياً (وبقول آخَرَ: يعلو الصوت، إش ٣٧: ٢٣؛ ٥٢: ٨). ينمو (حز ٣١: ٤، ١٠)، ويسبح (مز ١٠٧: ٣٢). فى ع. ق الله وحده مِنَ لَهُ الْحَقّ فى أن يرتفع (وأيضاً مِنَ يُخفِض، ١صم ٢: ٧، ١٠). يخوض البشر مخاطرة تجاوز أنفسهم بالعلو الذاتي. وهكذا فإن *hypsoō* فى بُضع فقرات تعنى أن يكون فخوراً، متكبراً، صلفاً، متعجرفاً (مز ٣٧: ٢٠؛ ١٣١: ١؛ حز ٢٨: ٥). استخدامات سب التالية هامة لاهوتياً.

(أ) رفعة الْبَارّ، بمعنى كُلّ أولئك الذين فى احتياجهم الماس عبر الفقر، الظلم، أو الحرمان مِنَ الحقوق يطلبون المساعدة مِنَ يهوه وحده (قا؛ مز ٣٧: ٣٤؛ ٨٩: ١٧).

(ب) رفعة اللهُ مِنَ قبل الْمُتعبّد أو الجماعة. مثل هَذَا الإعلاء هُوَ صيغة طقسية يُعطى بها الْمُعبّدون إجلالاً لله (مثل؛ مز ٩٩: ٥، ٩)، وفيه يعترفون بإخلاصهم لَهُ كالرّبّ الذى فوق كُلّ الآلِهَة الأخرى (قا؛ ٩٧: ٩). يستخدم الشخص التقى هذه الصيغة الطقسية، بنفس الطريقة: "عَظِّمُوا الرّبّ مَعِي وَلْنُعَلِّ اسْمَهُ مَعاً" (٣٤: ٣). في ع. ق يتضمن إعلاء يهوه إعلاء شعبه.

(ج) رفعة الذات، بمعنى إعلاء شخص لذاته بشكل مستقل عن اللهُ، الذى يرغب في الطاعة ويُدبّر احتياجات الناس (قا؛ مز ٧٥: ٤ - ٥). برفع ذاته وفي الإرضاء الذاتى اعتماداً عَلَى قوته، وبذا يضع الشخص نفسه معارضاً لله ويتسبب في إذلال ذاته (٧٥: ٧؛ أش ٢: ١١، ١٧).

٣. كانت الكتابات الرؤيوية ما بعد القانونية، كانت الأكثر تقبلاً للأفكار الأسطورية. تذكر إرتفاع موسى عَلَى جبل الله، صار الإرتفاع المؤقت وسيلة الوحي الإلَهِي (قا؛ ١أخن ٣٩: ٣؛ ٥٢: ١٠؛ ٨٩: ٥٢؛ ٢إسد ١٤: ٩، ٤٩). يُوعد الأبرار بمكان فى السَمَاءِ فى الإعلاء النهائي (قا؛ دا ٧: ٢٢؛ ٢بار ١٣: ٢). كما ارتفع أخنوخ كابْنَ إِنْسَانٍ إلى السَمَاءِ العليا (١أخن ٧٠: ١ - ٤).

إن طريق الأبرار كما هُوَ موصوف فى حك ٢: ١٠-٢٠؛ ٣: ٧-١٠؛ ٤: ١٠؛ ٥: ١-٥ هى أيضاً جديرة بالذكر. الأشرار يؤذى الْبَارّ لأن الأخير يعرف اللهُ. والأبرار يُعاملون بطريقة سيئة ويُقتلون حتّى يظهر الله إذا كانوا أولاده، فى النهاية يرفعهم. فى الدينونة الأخيرة سيعارضون خصومهم لرعبهم وينالون مَلَكوتُ المجد.

ع. ج ١. *hypsoō* ترد ٢٠مرة فى ع. ج، وهي تعني يعظم،" يرفع" (أع ١٣: ١٧) أو يرتفع.

٢. الفقرات الْهَامة لاهوتياً هى تلك التى تدل فيها *hypsoō* عَلَى إرتفاع يَسُوعَ (يو٣: ١٤؛ ٨: ٢٨؛ ١٢: ٣٢؛ ٣٤؛ أع ٢: ٣٣؛ ٥: ٣١) وإرتفاع المتواضعين.

(أ) خلف أقوال يَسُوعَ إذلال الذات وإعلاء الذات (مت ٢٣: ١٢؛ لو ١٤: ١١؛ ١٨: ١٤) يكمن الشكل الأساسى لأقوال ع. ق المنقسم إلى جزئين (قا؛ أي ٢٢: ٢٩؛ أم ٢٩: ٢٣؛ سي ٣: ١٨). يُوعد الشخص الْبَارّ، المتواضع، والمتألم بالإرتفاع كمكافأة. يكتسب هَذَا التَعْلِيمِ مغزى جديداً في إطار محتوى رسالة يَسُوعَ. يضع يَسُوعَ كُلّ الحَيَاةُ البشرية مرة أخرى عَلَى أساس الطاعة نحو الله. إلى حد بعيد كما ينسب الفريسيون الاحترام والكرامة لأنفسهم (لو ١٨: ٩-١٢)، فإنهم كانوا ينكرون عن الله طاعة الخدمة. فالتلميذ الحقيقي لاَ بُدّ أن يكون مستعداً لاتباع يَسُوعَ عَلَى طول المسار مِنَ الاتضاع للألم (قا؛ ١٤: ٢٧)، بإنكار الذات في خدمة الْمُحتقرين. مثل هؤلاءِ الناس يُوعدون بالإرتفاع فى القيامة (١٤: ١٣-١٤) وتحقيق وعود الله في الدينونة الأخيرة (مت ٥: ١-١٢).

لكن الحاضر الحالي يأخذ شكل جديداً للتلميذ تحسباً لما سيحدث. أولئك الذين يرفعون أنفسهم سيخسرون حياتهم فى دينونة اللهُ (قا؛ لو ١٧: ٣٣؛ قا؛ أيضاً ١: ٥٢؛ ١٠: ١٢، ١٥). لذا ١بط ٥: ٦و يع ٤: ١٠ في نصائحهم يحذرون الْمَسِيحَيين كي يخضعوا لله لكي يمكنهم أن يشاركوا فى الأرتفاع في المجد المستقبلي.

(ب) العبارات الكرستولوجية المبكرة فى أع تُرى بوضوح، القيامة وإرتفاع يَسُوعَ معاً (رج ٢: ٣٣؛ ٥: ٣١). هَذَا الإرتفاع يدل عَلَى كمال عمل الله في ممسوحه والبداية، والاستمرار، والتحقيق المتوقع لربوبية الْمَسِيحَ عَلَى الْكَنِيسَةِ والعالم (قا؛ ٢: ٣٦).

(ج) ترد فكرة إرتفاع يَسُوعَ أيضاً فى الترتيلة التي أقتبسها بُولُسَ في (في ٢: ٥-١١، رج خاصة *hyperypsoō* في ٢: ٩)، إذلال يَسُوعَ يتعارض مع إرتفاعه (٢: ٩-١١)، الذى هُوَ نتيجة طاعته في معاناة ينسجم فى تصميمه كملك عَلَى العالم كلّهُ. في منح يَسُوعَ الاسم الجديد ("الرّبّ" رج، *kyrios*، ٣٢٦١) يعترف المؤمنون بإنتصاره (قا؛ كو ١: ١٩-٢٠). ترد تصريحات مشابهة مُعبرة في لغة مختلفة في أماكن أخرى في ع. ج (مثل رو ١: ٤؛ ١تى ٣: ١٦).

(د) يلعب مفهوم الإعلاء دوراً هاماً في كرستولوجيا يوحنا، حيث يُستخدم في شكلٍ متواز مع التمجيد، *doxazō* (مثل؛ يو ١٧: ٥← *doxa*، ١٥١٨). في يو هناك إعلاء وَاحِدٌ فقط، ذلك الخاص بالْمَسِيحَ (٣: ١٤؛ ٨: ٢٨؛ ١٢: ٣٢، ٣٤). إذا استخدم يَسُوعَ تعبير "ابْنَ الإِنْسَانِ" كي يتضمن الطبيعة المزدوجة لعملَهُ كما لهُذا العالم في إذلال ومعاناة (قا؛ "ابْنَ إِنْسَانٍ" في حز) وكمتسام في السلطان والمجد الكامل (قا؛ "ابْنَ الإِنْسَانِ" في دا ٧: ١٣)، ثم يستخدم يو هذه الفكرة بثبات. لاحظ بشكل خاصّ كيف يصف صلب يَسُوعَ كإرتفاع (٣: ١٤؛ ٨: ٢٨؛ قا؛ ١٢: ٣٤). إنه يُرفع عَلَى الصليب، لكن في نفس الوقت يُرفع إلى مجده السماوي كابْنَ الأنسان. في ذات اللحظة التي يظن فيها أعداؤه أنهم أصدروا حكماً عليه يصبح هُوَ قاضيهم. برغم هَذَا فإن إرتفاع يَسُوعَ عَلَى الصليب لايقلل مِنَ احتمالية إرتفاعه النهائى إلى أبيه (٢٠: ١٧).

انظر أيضاً *bathos*، عميق، عمق(٩٥٨)؛ *hypsos*، عال (٥٧٣٧).

٥٧٣٩ (*hypsōma*)، الإرتفاع، العلو، السمو) ← ٥٧٣٧.

φ phi

٥٧٤٣ φαίνω، φαίνω، (phainō)، (في المبني للمعلوم) لمعان، (في المبني للمتوسط) يضيء، يظهرُ، يتراءى، يَظْهرُ للعيان (٥٧٤٣).

ث ي & ع. ق المعلوم مِنَ *phainō* يُقصد به الإشراق (مثل: الشَّمس، أو القمر، أو مباح)، بينما المتوسط والمبني للمجهول يُقصد بهما أكثر الظهور، أو يظهر للعيان.

ع.ج ١. المعلوم مِنَ *phainō* يرد ٩ مرات في ع.ج، البعض منهم في كتابات يوحنا. تُشير عامةً إلى ضوء النجوم الطبيعية، مثل: الأجرام السماوية (في ٢: ١٥)، والشمس (رؤ ١: ١٦؛ ٢١: ٢٣؛ قا؛ ٨: ١٢)، والقمر (٢١: ٢٣)، بيد أنها قد تُشير إلى ضوء المصباح أيضاً (يو ٥: ٣٥؛ ٢بط ١: ١٩؛ رؤ ١٨: ٢٣). في كُلّ هذه الفقرات، يتغاير الضوء المعني بمصدر أقوى مِنَ الضوء؛ مثلاً؛ لن يكون لضوء الشَّمس والقمر حاجة عندما يُنير مجد الله أورُشَليمَ السماوية (٢١: ٢٣). ولا تُشير *phainō* إلى النور "الحقيقي"، شخص المَسيح، إلا في مكانين فقط (يو ١: ٥؛ ١يو ٢: ٨).

٢. *phainō* في المبني للمجهول والمتوسط ترد ٢٢ مرة في ع. ج، منها ١٧ مرة في الأناجيل الازائيَّة. وهي مُستخدمة لظهور نجم (مت ٢: ٧) وللزوان بين الحنطة (١٣: ٢٦). أيضاً ترد *phainō* لظهور الملائكة في الأحلام (١: ٢٠؛ ٢: ١٣، ١٩)، وفي الشائعة القائلة بظهور إيليَّا (لو ٩: ٨)، ولظهور المَسيحَ المُقام (مر ١٦: ٩). كما أن بعض الظواهر ستظهر متى يعود (مت ٢٤: ٢٧، ٣٠). وتوجد فكرة أن يصبح الشيء مرئياً في حضوره (٩: ٣٣ عن أعمال المَسيحَ)؛ أما يع ٤: ١٤ (فهو يقارن حَيَاةُ الإنْسَانِ القصيرة بالبخار الَّذِي يظهر ثم يضمحل)، وَ ١بط ٤: ١٨ (الفاجر في يوم الدينونة الأخير). وفي مت ٦: ٥، ١٦، ١٨ وَ ٢٣: ٢٧- ٢٨ يتناول طبيعة الناس وأعمالهُم السرية التي تتعارض مع مظهرهم الخارجي (قا؛ ٢كو ١٣: ٧). أما مر ١٤: ٦٤ وَ لو ٢٤: ١١ فيشير إلى الطريقة التي "يظهر" بها شيء ما لشخص (قا؛ رو ٧: ١٣).

تحمل عب ١١: ٣ مغزىً لاهوتياً رئيسياً. حيث نرى أن السبب الأساسي "لما يُرى" هُوَ عمل كلمة الله الخالق. وبهذه الطريقة فإن عقيدة الخلق مِنَ العدم مأمونة مِنَ هجوم المذهب المادي، الَّذِي يُعلّم بأن الأشياء المادية تطورت مِنَ *phainomena* "مما هُوَ مرئي".

انظر أيضاً *lampō* يضيء (٣٢٩٠)؛ *lychnos*، مصباح، سراج، نور (٣٣٩٤)؛ *emphanizō*، يكشف، يُعلن، يظهر (١٨٧٢)؛ *phōs*، ضوء، تألق، سطوع (٥٥٩٠).

٥٧٤٥ (*phaneros*، منظور، ظاهر، يستعلن) ← ٢٢١١.

٥٧٤٦ (*phaneroō*، يكشف، يُعلن، يُظهر، يَظهر) ←٢٢١١.

٥٧٤٧ (*phanerōs*، علني، ظاهر) ← ٢٢١١.

٥٧٤٨ (*phanerōsis*، كشف، إظهار، توضيح) ← ٢٢١١.

٥٧٥١ (*phantazō*، يُجعل مرئياً) ←٢٢١١.

٥٧٥٣ (*phantasma*، خيال، شبح) ← ٣٤٠٤.

٥٧٥٧ φαρισαῖος، φαρισαῖος، (*Pharisaios*)، فريسي (٥٧٥٧).

ع. ق *Pharisaios* هي الشكل الْهِليني لكلمة آرامية تعني "المنعزلين"، وهي تُشير إلى جماعة دينية يهودية مؤثرة. كانت هذه الدلالة مقبولة في الفكر اليهودي الْهِليني حتى زمن ع. ج (بالرغم مِنَ انها لم تظهر في سب). وأول استخدام لهَذه الكَلِمَة يرجع إلى زمن هيركانوس الأول (حوالي ١٣٥ ق.م.). وبحلول القرن الأول ق.م. أصبح الفريسيون يتمتعون بأعلى احترام وتقدير مِنَ الشعب مما وضع في أيديهم، كجماعة، قيادة الأمة اليهودية وقتئذ.

١. (أ) تحدث يوسيفوس، الَّذِي كان هُوَ نفسه فريسياً، عن هذه الحركة بطرق مختلفة. إذ عدّهم كإحدى الفرق "الفلسفية" اليهودية (جنباً إلى جنب مع الأسينيين والصدوقيين). ولأن الْفَرِّيسِيِّينَ لم يُلقبوا أنفسهم أو مِنَ يمثلهُم بكلمة "فريسي" وإن كانوا يُنادون بعضهم البعض بالكَلِمَة *ḥᵃbērîm* حَبربيم (رفيق *ḥᵃbûrâ* الجماعة)، مِنَ ثم مِنَ الممكن أن نطرح سؤالاً حول ما إذا كانت هذه التسمية بمثابة لقب أطلقه معارضوهم عَلَى كُلّ مِنَ تبع هَذَا المذْهَبِ التقوي المحافظ.

(ب) إن كان اسم هذه الجماعة يدل عَلَى الانفصال والانعزال، فهذا يدعو للسؤال: انفصال عن ماذا؟ (i) يرتبط الفريسيون بشكل ما بالحسيديم، أولئك الذين انفصلوا عن يَهُوذا المكابي (قا؛ ١مك ٢: ٤٢؛ ٧: ١٣)، خاصة عندما بدأ الحشمونيون بادعاء الهُيمنة السياسية. (ii) لقد فصلوا أنفسهم عن بقية الشعب الَّذِي لم يحفظ الناموس، ساعين بذلك إلى اتباع قواعد صارمة في ممارسة الناموس. (iii) تحمل هذه التسمية تورية بسبب التمييز والتفريق الَّذِي ظهر في تناولهُم للتصورات الفردية للناموس. مِنَ بين التفسيرات الثلاثة السابقة يُعدّ الثاني أفضلَهم.

٢. فيما يلي نسرد بعض سمات الْفَرِّيسِيِّينَ، (أ) الحرص عَلَى ممارسة الوصايا والتشريعات الواردة في ع. ق باهتمام شديد بالتفاصيل الدقيقة (مثل: تقديم العشور عن كُلّ شيء، الالتزام بكل تَعْلِيمَات الطهارة، الخ.). كما التزم الْفَرِّيسِيِّينَ بالْهالاكاه (وبقول آخر: مجموعة القرارات التشريعية التي تُفسّر الناموس، وقد يُطلق عليها غالباً التوراة الشفهية، حيث أنها لم تُدوّن مِنَ قبل موسى) والتي اعتبرت ملزمة عَلَى حد سواء كالتقليد التوراتي. وأعطى الخبراء الفريسيون الذين لُقبوا بـ "مُعلمي الناموس" تفسيرات ملزمة لأحكام الناموس في صورة تفسيرات إفتائية. أدى هَذَا الإتجاه، جزئياً، إلى الإفتائي بدوره إلى مجادلات ومناظرات بين مختلف العلماء (خاصة بين مدرستي شاماي Shaminai وهليل Hillel). لقد أعطى الفريسيون للشعب نموذجاً طيباً في حفظ الناموس، إذ قد الزموا أنفسهم بطقوس التطهير الصارمة والتي لم تكن ملزمة إلا للكهنة.

(ب) وهم بعكس الأسينيين، الذين ركزوا عَلَى عجز الإرادة البشرية الكامل أمام الله، والصدوقيين الذين ركزوا عَلَى حرية الإرادة غير محدودة، فإن الْفَرِّيسِيِّينَ قد تمسكوا بمفهوم الحرية المشروطة للإرادة البشرية. فليس للبشر القدرة عَلَى التدخل في إرادة الله وتغييرها، بيد أنه يمكن للإنْسَان، ضمن إطار الخطة الإلَهية، أن يفعل الخير والشر.

(ج) تمسّك الفريسيون بمفهوم القيامة، والدينونة بعد الْمَوْتِ، وبالكائنات فوق الطبيعية كالملائكة والشَّيْطَان. بينما رفض الصدوقيون

هذه الأفكار واعتبروها متعارضة مع الكتاب المقدس (قا؛ أع ٢٣: ٨).

(د) بعكس الغيوريين، استنكر الفريسيون استخدام أي شكل مِنَ أشكال العنف، منذ سقوط الحشمونيين. بل آمنوا بأن الله بنفسه، سوف يتدخل بشكل حاسم لتحرير شعبه.

(هـ) انتظر الفريسيون المسيا، فيما لم يتوقعه الصدوقيون.

وهكذا كان الفريسيون عَلَى قدر كافٍ مِنَ المرونة في مذْهَبِهم، وهو ما مكنهم مِنَ أن يكيفوا أنفسهم وفقاً لظروف الحَيَاةُ المتغيرة، فقد كان مذْهَبِهِم هُوَ أقوى مشكلة رُوحَية لليهودية في زمن المَسِيحَ، بل وكان مسئولاً بشكل رئيسي عن إعادة تنظيم اليهودية بعد خراب الهُيكل سنة ٧٠م. بيد أن انشغالُهم المُبالغ فيه بتنفيذ وصايا الناموس جعل مذْهَبِهِم يأخذ شكلاً صارماً وضيقاً ويهتم بالمظاهر.

ع.ج ١. يرد ذكر الْفَرِّيسِيِّينَ ٩٨ مرة في ع. ج: في الاناجيل، وأعمال الرسل، ومرة عند بُولُسَ (غل ٣: ٥). في مقابلة يَسُوعَ مع الْفَرِّيسِيِّينَ، واجه إِسْرَائِيلَ في جهادها نحو الإِيمَانِ والطاعة الحقيقية لله، بيد أنه بحالة الصرامة الشديدة والكاملة التي سببها اهتمامهم بالشكل والمظهر وهو ما شغلهُم عن البحث الحقيقي عن رجاء الله. وبشكل عام تصور لنا اناجيل: متى ومرقس ويوحنا العداء الواضح بين يَسُوعَ والْفَرِّيسِيِّينَ (قا؛ ١٢: ١٤، ٢٤؛ مر ٣: ٦؛ ١٢: ١٣؛ يو ٧: ٤٥- ٥٢؛ ١١: ٤٦- ٤٧، ٥٧).

٢. مِنَ المُلفت للنظر أن لوقا لا يقدم لنا الْفَرِّيسِيِّينَ في حالة عداء ليَسُوعَ. فهو يُبرز لنا يَسُوعَ ضيفاً عَلَى فريسيين بارزين ويأكل معهم (لو ٧: ٣٦- ٣٧؛ ١١: ٣٧؛ ١٤: ١)، بل ويذكر في ١٣: ٣١ أن فريسيين قد حذروا يَسُوعَ مِنَ محاولات هيرودوس لقتلهُ. والفريسيون كانوا مِنَ ضمن أعضاء الجماعة المَسِيحَية (أع ١٥: ٥). وأثارت دعوة الفريسي ليَسُوعَ (لو ١١: ٣٨) العديد مِنَ التساؤلات؛ إذ كيف يدعو ذلك "الكارز الجوال" الَّذِي انتهك قواعد التطهير والاغتسال، علانية. بيد أنه عَلَى الجانب الآخر نرى فريسيين آخرين (مثل نيقوديموس في يو ٣) قد انجذبوا ليَسُوعَ، فبالرغم مِنَ أن خلفية نيقوديموس لم تُمكنه مِنَ أن يعلن علانية تبعيته وقبولَهُ ليَسُوعَ، إلا أنه تقاه متحدياً قوانين الْفَرِّيسِيِّينَ التي كانت تمنع قبول أي شخص مِنَ خارج دائرتهم والتعامل معه. لذا؛ فلم يكن مِنَ الغريب أن نرى بعضاً منهم يتفاعل مع يَسُوعَ في وليمة عشاء بدون قبول كامل لَهُ.

٣. (أ) أدت معادلة التقليد الشفهي بشريعة ع. ق إلى اختلافات خطيرة. تظهر طبيعة هذه الخلافات بوضوح فقط عَلَى ضوء طريقتين متعارضتين في فهم الله. فالله بالنسبة للفريسيين شخص يفرض عَلَى الإِنْسَان أوامر وطلبات، أما بالنسبة ليَسُوعَ فهو مُحب وعطوف. بالطبع لم ينكر الفريسيون محبة الله وصلاحه، بيد أن هذه المَحَبَّة تتمثل في منحه إياهم التوراة وفي إمكانية تحقيق متطلباتها منهم. كما رأى الفريسيون في التمسك بالتقليد الشفهي طريقاً لتحقيق التوراة (قا؛ مت ١٢: ٢- ٥؛ ١٥: ١- ٢؛ مر ٧: ٣، ٥). أما يَسُوعَ، فعلى النقيض مِنَ ذلك، ففي مت ١٢: ٧ يقتبس مِنَ هُوَ ٦: ٦ "إِنِّي أُرِيدُ رَحْمَةً لاَ ذَبِيحَةً" واضعاً وصية المَحَبَّة كأساس لتفسير الناموس (قا؛ مت ٢٢: ٣٤- ٤٠؛ مر ١٢: ٢٨- ٣٤؛ لو ١٠: ٢٥- ٢٨).

(ب) لم يقبل يَسُوعَ أسلوب الْفَرِّيسِيِّينَ الَّذِي كان يميل إلى استبعاد واحتقار غير المتعلمين والخطاة (قا؛ مت ٩: ١١؛ مر ٢: ١٦؛ لو ٥: ٣٠) بسبب عدم المَحَبَّة. كان الفريسيون يعنون للغاية بديْنونة الله وغفرانه، وبفكرة إِسْرَائِيلَ كأمة مقدسة، بيد أن موقفهم كان سلبياً حيث دفعهم إلى الانعزال والتركيز عَلَى التفاصيل الدقيقة للناموس. أما يَسُوعَ، عَلَى الجانب الآخر، فقد كان يَطْلُبُ أن يشفي جرُوحَ شعبه بجلب محبة الله للضعفاء والمرضى (قا؛ مت ٩: ١٢- ١٣؛ مر ٢: ١٧).

(ج) قاد هَذَا الانفصال، عَلَى نحو فعلي، الْفَرِّيسِيِّينَ إلى صراع بين ما تتطلبه التوراة وسلوكهم (رج مت ٢٣). فتفسيراتهم الإفتائية، بما تحملُهُ مِنَ نتيجة حتمية تتمثل في الانعزال عن كُلِّ ما هُوَ غير طاهر، قادتهم إلى التفكير بأنهم نظام فكرى أساسه الاسْتِحْقَاق (← misthos، ٣٦٣٥) الَّذِي يميزهم عن كُلِّ شيء آخَرَ دنس. لذا جلبُوا لأنفسهم الاتهام بالرياء (← hypokrinomai، ٥٦٩٣) والكبرياء (قا؛ مت ٦: ٥، ١٦؛ ٢٣: ١٣، ١٥، ٢٣، ٢٥، ٢٧، ٢٩؛ ١٨: ١- ١٤).

قد تسبب فهم الْفَرِّيسِيِّينَ لله وللناموس في عمى عيونهم عن رؤية العطية والدعوة الحَقِيقِيَّة التي ظهرت في تقابل الله معهم في شخص يَسُوعَ (قا؛ مت ٢٣: ٢٦). فالمأساة الحقيقية هي أنهم برغم سعيهم بلجاجة نحو الله، إلا أنهم بسبب نظرتهم القاصرة التي كونوها عن الله، قد قسّت قلوبهم بتقليدهم، وقرروا أن يتخذوا موقفاً مُعادياً ليَسُوعَ وبالتالي ضد الله (قا؛ مت ١٢: ٢٤- ٣٢؛ لو ١١: ٤٣- ٥٤).

٥٧٥٨ (pharmakeia، سحر، شعوذة) ← ٣٤٠٤.

٥٧٦٠ (pharmakon، سم، جرعة سحرية، سحر، طب، علاج، مخدّر) ← ٣٤٠٤.

٥٧٦١ (pharmakos، ساحر، مشعوذ) ←٣٤٠٤.

٥٧٦٥ (phaulos، سيء، شر) ← ٢٨٠٥.

٥٧٧١ φεύγω، φεύγω (pheugō)، يهرب، هروب، يتفادى (٥٧٧١)؛ ἀποφεύγω، (apopheugō)، يهرب من، يتفادى (٧٠٩)؛ φυγή، (phygē)، هروب (٥٨٧٠).

ث ي & ع.ق منذ زمن هوميروس استخدمت هذه الْكَلِمَة ومشتقاتها، لتعني يهرب أو يلوذ بالفرار، سواء بشكل مُطلق أو مِنَ شخص أو شيء ما. ولأن الشخص يمكن أن يهرب مِنَ بلده أو مِنَ جزء منها، فهي تُستخدم أيضاً للإشارة إلى السبي والنفي أو الْهُروب مِنَ سلطة ما، والفعل نفسه يمكن أن يُشِير إلى الطرد. وتتشابه معها أيضاً phygē والتي تعني سبياً أو نفياً أو إبعاداً. أما pheugōn فهي كمصطلح قانوني يعني "الدفاع" (مقابل diōkōn والتي تعني "المدعي")، وتعني pheugein graphēn خضوع شخص لمحاكمة. لذا؛ فالْهُروب مِنَ الادعاء الموجه نحو شخص يعني أنه قد تبرأ.

أما في سب فلا تُستخدم pheugō ومشتقاتها استخداماً قانونياً، وإنما ترد في مواقع تعبر عن الْهُروب في سياق أخلاقي؛ مثل؛ الْهُروب مِنَ صديق لا يُطاق (سي ٢٢: ٢٢)، أو مِنَ الْخَطِيَّة (٢١: ٢)، أو الْهُروب إلى الرَّبّ أو إلى المذبح (١مل ٢: ٢٩)، أو الْهُروب بسبب الْخَوْفَ مِنَ الْخَطِيَّة التي ارتكبها شخص (أم ٢٨: ١). أما عندما يكون المقصود مِنَ الأصل العبري شيء أقل مِنَ الْهُروب السريع فيتم تجنب استخدام pheugō. ويُشِير الاسم phygē دائماً إلى الْهُروب والفرار بالرغم مِنَ أن المقصود في مز ١٤٢: ٤ يُشِير أكثر إلى "اللجوء".

ع. ج ١. أُمِرَ يوسف بالْهُرب إلى مصر مع مريم والطفل يَسُوعَ (مت ٢: ١٣). وعندما كان التلاميذ يتعرضون للاضطهاد في مدينة ما كانوا يهربون إلى أخرى مُكملين خدمتهم (١٠: ٢٣). ولا يوجد خطأ في أن تهرب الخراف مِنَ الرَّاعِيَ المزيف (يو ١٠: ٥)، أو لهُروب أبطال الإِيمَان وطلبهم النجاة مِنَ السيف (عب١١: ٣٤). بل إن الْمُؤْمِنِينَ في زمن يَسُوعَ أُمِروا بالْهُرب إلى الجبال عندما يُخيّم الخطر عَلَى أورُشَلِيمَ (مت ٢٤: ١٦ وز؛ ٢٤: ٢٠ حيث الذكر الوحيد لـ phygē في ع. ج).

ارتبط الْخَوْفَ بهروب الخنازير (مر ٥: ١٤ وز) وكذا هروب موسى (أع ٧: ٢٩)؛ وهروب الأجير الجبان (يو ١٠: ١٢)، وبعدم الشعور بالمسئولية والشك لدى البحارة الذين قادوا المركب التي كانت تحمل

بُولُسَ إلى روما (أع ٢٧: ٣٠)؛ ويجلب الخزي بسبب ترك التلاميذ للمسيح في بستان جثسيماني (مر ١٤: ٥٠، ٥٢ وز). كما أن الشَّيْطَانَ سيهرب منا إن قاومناه (يع ٤: ٧).

٢. يقدم كلٌّ مِنَ يوحنا المعمدان ويَسُوعَ تحذيرا لنا لكي نهرب مِنَ الغضب الآتي ومن دينونة الجحيم (مت ٣: ٧ وز؛ ٢٣: ٣٣). ومن ثم تصبح التوبة هي الدليل عَلَى هَذَا الْهُروب.

٣. ترتبط بهذا أيضاً الدعوة التي تقدمها الرسائل لِلْهُروب مِنَ الشر الأخلاقي. حيث يُخبر أهل كورنثوس بِالْهُروب مِنَ الزنا (١كو ٦: ١٨) ومن عبادة الأوثان (١٠: ١٤)؛ ويحث بُولُسُ تيموثاوس عَلَى أن يهرب مِنَ الشهوات الشبابية (٢تي ٢: ٢٢) ومن نقائض مختلفة (١تي ٦: ١١) ويحثه عَلَى أن يتبع فضائل كالبر والتقوى والإيمَانِ والْمَحَبَّةِ. وفي ٢بط ١: ٤؛ ٢: ٢٠، ١٨تُستخدم apopheugō بمعنى "ابتعاد" [ت. ي+ ت. م + ت. ت بينما في ت.س& ف، استخدمت هروب]، بدلاً مِنَ الْهُروب، والْهُروب يكون مِنَ فساد العالم.

٤. تُستخدم pheugō بصورة مجازية في البانوراما الرؤيوية المهيبة. لذا؛ ففي رؤ تُصوّر المرأة التي تهرب إلى البرية (١٢: ٦). ويهرب الْمَوْتِ ممن يطلبونه في تلك الأيام (٩: ٦). حتى أن الجزر أيضاً تهرب والجبال تختفي أمام غضب الله العظيم (١٦: ٢٠). فحقيقةً؛ أنه أمام جلال وجه الله تهرب السَّمَاءِ والأرض (٢٠: ١١).

٥٧٧٨ (phthartos، عرضة للتلف، هالك) ←٥٧٨٠.

٥٧٨٠ φθείρω، φθείρω، (phtheirō)، يحطّم، يُخرّبُ، يُفسدُ، يُتلف (٥٧٨٠)؛ φθαρτός، (phthartos)، عرضة للتلف، هالك (٥٧٧٨)؛ φθορά، (phthora)، خراب، دمار، فناء، فساد، هلاك (٥٧٨٥)؛ ἀφθαρσία، (aphtharsia)، عدم فساد، خلود (٩١٤)؛ ἄφθαρτος، (aphthartos)، عديم الفساد، لا يفنى (٩١٥)؛ διαφθειρω، (diaphtheirō)، يبلى، يفنى، يهلك (١٤٢٥)؛ διαφθορά، (diaphthora)، فساد، هلاك (١٤٢٦).

ث ي & ع. ق تعني phtheirō في ث ي: يُفسدُ، يُخرّبُ، يُحطّمُ، يقتل. فالتعبير لَهُ ظلال مختلفة عَلَى المعنى: للفساد الأدبي، يُقلل مِنَ شأن سيادة القانون، يرشو، يغوي امرأة، يُدنّس عذراء. وفي المبني للمجهول فهي تعني: التخريب، وَ الإهلاك، والتدمير والإفساد. أما phthartos المُركّبة فهي تعني: عرضة للتلف والفساد، فاسد؛ وتعني phthora دماراً، فساداً. وdiaphthora المُركّبة يمكن أن تعني: التدمير، والقتل، والفوضى، diaphtheirō فتعني إحباط محاولات للمساعدة أو تغيير فكر شخص.

في سب، تعني مشتقات هذه الْكَلِمَةَ إهلاك الشعب (٢صم ٢٤: ١٦)، وتخريب أَرْضِ في بلد (١أخ ٢٠: ١) أو مدينة (١صم ٢٣: ١٠)، أو تدمير الأسلحة (إش ٥٤: ١٦). وفي تك ٦: ١١ وهو ٩: ٩ تصف phtheirō العالم الساقط الخاطئ. والله وحده القادر عَلَى استرداد الْحَيَاةُ وفدائها مِنَ الدمار (phthora مز ١٠٣: ٤). والذبيحة الحيوانية التي بها عيب موصوفة بـ"الفساد" (phthartos، لا ٢٢: ٢٥).

ع. ج غالباً ما تُستخدم مشتقات هذه الْكَلِمَةَ في بيئة هلينية ملقية ظلالاً مختلفة عَلَى المعنى: فبداية مِنَ لو ١٢: ٣٣ استخدمت diaphtlieirō للعثّ المُفسد للملابس، إلى رؤ ١١: ١٨، حيث تُظهر الْكَلِمَةَ إبادة البشر عن طريق دينونة الله.

١. (أ) يكتب بُولُسُ في مواجهة النقائض الأخلاقية في كَنِيسَةِ كورنثوس: "إِنْ كَانَ أَحَدٌ يُفْسِدُ phtheirei هَيْكَلَ اللهِ فَسَيُفْسِد[phtheirei]هُ اللهُ" (١كو ٣: ١٧). الدينونة الإلَهِيَّة مُعلنة في صورة دينونة شرعية. وبهذه الطريقة يحمي الله كنيسته. ويعلن بُولُسُ مِنَ جانبه: "لَمْ نَظْلِمْ أَحَداً. لَمْ نُفْسِدْ [phtheirei] أَحَداً" (٢كو ٧: ٢). لذا؛ فهو يجد نفسه في مكانة تخولهُ بأن يُطالب كَنِيسَةِ كورنثوس بأن تفسح المجال لَهُ ولرسالته. ثم يُعبّر، فيما بعد، عن تَخَوّفه مِنَ أن تصل الْكَنِيسَةِ إلى العصيان والتمرد بسبب معارضيه وَ "وَلكِنَّنِي أَخَافُ أَنَّهُ كَمَا خَدَعَتِ الْحَيَّةُ حَوَّاءَ بِمَكْرِهَا، هكَذَا تُفْسَدُ [phtheirei] أَذْهَانُكُمْ عَنِ الْبَسَاطَةِ الَّتِي فِي الْمَسِيحِ" (٢كو ١١: ٢- ٣).

ولكي يُبين بُولُسُ أن التَّعْلِيمَ الكاذب والإرتداد يؤثران عَلَى العلاقات الإِنْسَانِية فهو يُشير إلى قول يوناني مأثور صار مثلاً: "فَإِنَّ الْمُعَاشَرَاتِ الرَّدِيَّةَ تُفْسِدُ [phtheirō] الأَخْلاَقَ الْجَيِّدَةَ" (١كو ١٥: ٣٣). وقد استخدم بُولُسُ هَذَا القول لتحذير أهل كورنثوس مِنَ معاشرة أولئك الذين ينكرون القيامة.

(ب) أما بطرس فيصف الْهَراطقة "كَحَيَوَانَاتٍ غَيْرِ نَاطِقَةٍ، طَبِيعِيَّةٍ، مَوْلُودَةٍ لِلصَّيْدِ وَالْهَلاَكِ[eis ... phthoran]، يَفْتَرُونَ عَلَى مَا يَجْهَلُونَ، فَسَيَهْلِكُونَ فِي فَسَادِ[phtheirō] هِمْ" (٢بط ٢: ١٢ قا؛ يه ١٠). أما أولئك الذين يخدمون الْمَسِيحِ فعليهم أن "يَخْلَعُوا مِنْ جِهَةِ التَّصَرُّفِ السَّابِقِ الإِنْسَانَ الْعَتِيقَ الْفَاسِدَ [phtheirō] بِحَسَبِ شَهَوَاتِ الْغُرُورِ" (أف ٤: ٢٢). فالمؤمنون بذلك يُمكن أن يكونوا "هَارِبِينَ مِنَ الْفَسَادِ [phthora] الَّذِي فِي الْعَالَمِ بِالشَّهْوَةِ" ويحيون الْحَيَاةَ الْجَيِّدَةَ بقوة الْمَسِيحِ (٢بط ١: ٤). وفي مكَانٍ آخَرَ يُحذّر بُولُسُ الْكَنِيسَةِ مِنَ ألا تزرع للطبيعة الشريرة لئلا يحصدوا فساداً (phthora، غل ٦: ٧- ٨).

(ج) يُصوّر رؤ بابل الزانية كمثال للإرتداد ضد الله، حيث أنها "أَفْسَدَتِ plitheirō الأَرْضَ بِزِنَاهَا" لكنها الآن قد حُوكمت، أو بمعنى أخر: قد تم استعلان انتصار الله عَلَى خطية العالم. (رؤ ١٩: ٢).

٢. يستخدم بطرس تضاداً لكي يؤكد أن خلاصنا لم يتم "بِأَشْيَاءَ تَفْنَى phtliartos" كَالْفِضَّةِ وَالذَّهَبِ بل بدم الْمَسِيحِ الثمين (١بط ١: ١٨). ثم يعيد صياغة الفكرة ذاتها في نفس الأصحاح مؤكداً عَلَى ولادتنا ثانية "لاَ مِنْ زَرْعٍ يَفْنَى [عُرضة للتلف] phthartos" بل "مِمَّا لاَ يَفْنَى، بِكَلِمَةِ اللهِ الْحَيَّةِ الْبَاقِيَةِ إِلَى الأَبَدِ" (١: ٢٣).

٣. (أ) تصف aphthartos لا يفني، شخص الله ذاته. فنقرأ في ١تي ١: ١٧ تسبيحة التمجيد التي ترفعها الْكَنِيسَةِ قائلة: "وَمَلِكُ الدُّهُورِ الَّذِي لاَ يَفْنَى وَلاَ يُرَى، الإِلهُ الْحَكِيمُ وَحْدَهُ". لذا فإن خطية الوثنيين كانت في انهم "أَبْدَلُوا مَجْدَ اللهِ الَّذِي لاَ يَفْنَى بِشِبْهِ صُورَةِ الإِنْسَانِ الَّذِي يَفْنَى" (رو ١: ٢٣).

(ب) ويُنسب عدم الفناء أيضاً للمسيح كرب. ففي أف ٦: ٢٤ السلام واضح عَلَى أولئك الذين "يُحِبُّونَ رَبَّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحَ فِي en aphtliamia عَدَمِ فَسَادٍ [أو "يحبون ربنا يَسُوعَ الْمَسِيحَ في الْحَيَاةُ الخالدة" رج حاشيَةُ ت. ي]". فسمو الْمَسِيحَ الَّذِي يُشارك الآب في عدم الفساد والفناء. وتعترف الْكَنِيسَةِ بأنه ذاك الَّذِي "أَبْطَلَ الْمَوْتَ وَأَنَارَ الْحَيَاةَ وَالْخُلُودَ [aphlharsia] بِوَاسِطَةِ الإِنْجِيلِ" (٢تي ١: ١٠). فبالرغم مِنَ تأخير المجيء الثاني، إلا أن الْكَنِيسَةِ تعيش مُدركة أن خلاصها شيء حقيقي في الحاضر، وقد حصلت عليه فعلاً. فقد تم رفعها إلى عدم الفساد في شخص الْمَسِيحِ.

لذا؛ يمتلك المؤمنون ميراثاً "لاَ يَفْنَى aphthartos وَلاَ يَتَدَنَّسُ وَلاَ يَضْمَحِلُّ" (١بط ١: ٤). يأمرنا بطرس أيضاً بمحبة أحدنا الآخر، مُدركين أننا مولودون ثانية مِنَ زرع "لاَ يَفْنَى، بِكَلِمَةِ اللهِ الْحَيَّةِ الْبَاقِيَةِ إِلَى الأَبَدِ" (١: ٢٣). ويجب أن يكون هَذَا ظاهراً حتى في الأمور الْخارجية. فالوداعة والْهُدوء، وليس الزينة الخارجية يُحسبان مِنَ الأشياء "عديمة الفساد aphthartos" التي يجب عَلَى الْمَسِيحَي أن يتصف بها (٣: ٣- ٤).

(ج) في ١كو ٩: ٢٤- ٢٧ يقارن بُولُس بين الحَيَاةُ المَسِيحَية والمسابقة الرياضية (قا؛ رو ٩: ١٦؛ غل ٢: ٢؛ ٥: ٧). ففي كلاهما يسعى الشخص إلى الانتصار بعد جهاد طويل، وكلاهما يتطلب التزاماً وتكريساً وإنكاراً للذات. ويحظى المنتصر بالمكافأة التي تتصف بأنها "تفنى *phthartos*" بيد إن إكليل المُؤْمِنِ "لاَ يَفْنَى *aphthartos*"، إذ أنه سيكون بالتحديد مع الله إلى الأبد (قا؛ رو ٢: ٧).

٣. (أ) في ١كو ١٥: ٤٢- ٥٤ يستخدم بُولُسُ إيضاح البذور التي في الأَرْضِ تُزْرَعُ فِي فَسَادٍ *phthora* وَتُقَامُ فِي عَدَمِ فَسَادٍ *aphtharsia*. فلا يمكن أن تأتي حَيَاةٌ دون أن يسبقها مَوْتٍ؛ أي أنه بدون أن تقع حبة الحنطة في الأرض وتتحلل لن تتحول إلى حَيَاةٌ جديدة، في شكل متجدد (١٥: ٣٥- ٤٢). هكذا الأمر مع قيامة الأَمْوَاتِ، وإن كانت هناك اختلافات بالطبع فالجَسَدِ الَّذِي يُزرع في "فساد" يُقام في "غير فساد" (١٥: ٤٢ ب)، جسداً رُوحَياً (١٥: ٤٤). وهكذا يحذر بُولُسُ مِنَ الاعتقاد بالفكر القائل بأن هناك أي شيء في أجسادنا البشرية غير قابل للفساد. فكل شيء ينتهي ويموت، حيث أن البشر خاضعون للخطية ومن ثم للموت (رو ٦: ٢٣). فـ "إِنْسَانُنَا الْخَارِجُ يَفْنَى" ([*diaphtheirō*] ٢كو ٤: ١٦). أما القيامة فهي حالة جديدة للوجود، وجود نحصل عليه بأن نُقام إلى عدم فساد لأن "لَحْماً وَدَماً لاَ يَقْدِرَانِ أَنْ يَرِثَا مَلَكُوتَ اللهِ وَلاَ يَرِثُ الْفَسَادُ *phthora* عَدَمَ الْفَسَادِ *aphtharsia*" (١كو ١٥: ٥٠). كما أن الفاسد يجب أن يلبس "عَدَمَ الْفَسَادِ *aphtharsia*"، (١كو ١٥: ٥٣).

(ب) ويُركز بُولُسَ عَلَى نفس الحقيقة عندما يتحدث عن أولئك الذين سيكونون قد ماتوا وقت الباروسيا المجيء الثاني. فهؤلاء لن يستمروا في حياتهم في حالة عدم الفساد، بل سيتغيرون (١كو ١٥: ٥٢). فالأمر الحقيقي بالنسبة لَهُم تماماً كما بالنسبة للأموات، فالفاسد لا يمكن أن يصل ويحقق عدم الفساد. لكن عندما تأتي النهاية سيتم التغيير العظيم في الجميع. لذا؛ فالصورة التي يستخدمها بُولُسُ هنا هي ارتداء ملابس جديدة (← *endyō*، ١٩٠٧) "وَتَلْبَسَ هَذَا الْمَائِتُ عَدَمَ مَوْتٍ" (١٥: ٥٤).

(ج) يَسُوعَ هُوَ بَاكُورَةُ مِنَ أقامهم اللهُ مِنَ الأَمْوَاتِ، لذا فهو المسيا. ولن "يرَى جَسَدُهُ فَسَاداً" (*diaphthora*، أع ٢: ٣١؛ ١٣: ٣٥- ٣٧)، تم اقتباسها مِنَ مز ١٦: ١٠. كما أن نُصرة المَسِيحَ عَلَى المَوْتِ تؤثر عَلَى الكون كلّهُ. إذ أن إفتداء الإِنْسَانِية يعني أيضاً إفتداء الخليقة، التي "سَتُعْتَقُ مِنْ عُبُودِيَّةِ الْفَسَادِ *phthora*" (رو ٨: ٢١).

انظر أيضاً *apōleia*، دمار، هلاك (٧٢٤)؛ *olethros* دمار، خراب، مَوْتٍ (٣٨٩٧)؛ *exaleiphō*، يمسح، يمحو (١٩٨١).

٥٧٨٣ φθονέω، φθονέω، (*phthoneō*)، يحسد (٥٧٨٣)؛ φθόνος، (*phthonos*)، حسد (٥٧٨٤).

ث ي & ع. ق في الكتابات اليونانية العلمانية *phthoneō* يُمكن أن يُقصد بها الاتصاف بإرادة شريرة عامةً، لكنها غالباً ما تُشير، بشكل محدد، إلى الحسد الَّذِي يجعل شخصاً ما يحقد ويحسد شخصاً آخَرَ بسبب ما يمتلكه. ويُستخدم الاسم *phthonos* عَلَى نحو مماثل. كثيراً ما تظهر هذه الكَلِمَةَ مع *zēlos* غيرة، هَذَا برغم أن العديد مِنَ الكُتَّاب الكلاسيكيين يميزون بين استخدام هذين المترادفين.

ترد *phthoneō* في سب فقط في طو ٤: ٧، ١٦، لتُشير إلى الحسد عَلَى ما يُقدم مِنَ تبرعات، أما *phthonos* فترد في ١مك ٨: ١٦و حك ٢: ٢٤ (حيث يتم إرجاع وجود المَوْتِ في العالم إلى حسد *phthonos* الشَّيْطَانِ).

ع. ج ترد *phthoneō* في ع. ج فقط في غل ٥: ٢٦ "وَنَحْسِدُ بَعْضُنَا بَعْضاً" حيث تأتي في تعارض تام مع السلوك بالرُوحِ. وترد *phthonos* تسعة مرات.

١. في رسائل ع. ج، ترد *phthonos* عدة مرات في قوائم الصفات الشريرة التي يتصف بها غير المُؤْمِنِينَ. فتأتي في قائمة "أَعْمَالُ الْجَسَدِ" المتعارضة مع "ثَمَرُ الرُّوحِ" (غل ٥: ١٩- ٢٣؛ رو ١: ٢٩). وهي سمة الحَيَاةُ الطبيعية قبل التَجديد (تي ٣: ٣)، ويجب أن يطرحها جانباً أولئك الذين يرغبون في "إتمام خلاصهم" (١بط ٢: ١- ٢). وتأتي أيضاً كغرض ونتيجة للمباحثات ومماحكات الكلام التي يتصف بها التَعْلِيمِ الكاذب الَّذِي أخذ شكلاً مسيحياً مزيفاً (١ تي ٦: ٤).

٢. العبارة *dia phthonon* "حسداً، بسبب الحسد" تصف الدوافع الشريرة لأولئك الذين أسلموا يَسُوعَ إلى بيلاطس البنطي (مر ١٥: ١٠ وز). يظهر نفس التعبير ثانية في ١٥: ١ (حيث صُنّف مع *eris* تنافس، وفي تعارض مع *eudokia* "نية حسنة") وذلك لكشف دوافع أولئك الذين يُبشرون بالإنجيل مِنَ منطلق رغبتهم في أن يُقللوا مِنَ شأن جهود بُولُسُ الكرازية، ويشوهوا سمعته بدلاً مِنَ أن يشاركوه في الموهبة.

٣. يع ٤: ٥ قد يزودنا بالمثال الوحيد لاستخدام *phthonos* بمعنى جيد، بيد أن الفِعل المتعدّي في هذه الآية صعب جداً. بعد ملاحظة [ت.ي] "إن اللهَ يشتاق شوق الغيرة *pros phthonon* إلى الرُوحَ الَّذِي أسكنه فينا؟". فوصف اللهُ عَلَى أنه مُحب غيور لا يستطيع تقبّل منافس لَهُ بارز في ع. ق، بيد أن الكَلِمَةَ في سب استخدمت لترجمة كلمة عبرية *qin'â* والتي تُشير في هَذَا السياق إلى معنى *zēlos*، (← ٢٤١٩) وليس (قا؛ زك ١: ١٤). أما النص كما هُوَ في [ت. س& ف + ت. ت + ت. م] يُفضّل الأخذ برُوحَ الإِنْسَانِ كموضوع للجملة في يع ٤: ٥، ويُعطي *phthonos* المعنى السيء المعتاد عن الحسد.

٥٧٨٤ (*phthonos*، حسد) ←٥٧٨٣.

٥٧٨٥ (*phthora*، خراب، دمار، فناء، فساد، هلاك) ← ٥٧٨٠.

٥٧٨٩ (*Philadelphia*، مودة أخويى، محبة أخوية - تجاه أخ أو أخت)، ←٨١ وَ ٥٧٩٧.

٥٧٩٠ (*philadelphos*، ذو محبة أخوية - تجاه أخ أو أخت) ← ٨١ وَ ٥٧٩٧.

٥٧٩٢ (*philanthrōpia*، محب للبشر، كرم، ضيافة) ← ٥٧٩٧.

٥٧٩٤ φιλαργυρία، φιλαργυρία، (*philargyria*)، حبُ المال، جشع (٥٧٩٤)؛ φιλάργυρος، *(philargyros)* مُحب للمال (٥٧٩٥).

ث ي & ع. ق في ث ي تعني *philargyria* محبة المال، أو إشتهاء ما للغير، والبخل؛ وقد اعتبرها العديد مِنَ الكُتَّاب نقيصة. تظهر هاتان الكلمتان بشكل نادر في سب: فترد *philargyria* فقط في ٤مك ١: ٢٦؛ ٢: ١٥ (سب س)؛ و *philargyros* فقط في ٢: ٨. يرد الفعل *philargyreō* في ٢مك ١٠: ٢٠، حيث يعني الجوع للمال.

ع.ج ١. في ١ تي ٦: ١٠ توصف *phthoneō* كـ "أَصْلٌ لِكُلِّ الشُّرُورِ" أو "جذر كُل أنواع الشر". ويأتي ما يتضمنة هَذَا النص مِنَ واقع الخبرة، حيث يمكن للحلم بالثروة والسعادة أن يتسببا في سقوط شخص أو أمة في القبضة الشَّيْطَانِية. فحتى اليونانيون القدامى كانت لديهم فلسفة سلبية تدين الرغبة في امتلاك الأشياء المادية.

بيد أن هَذَا يأخذ أهميته مِنَ تطبيقه عَلَى علاقة الفرد باللهِ. فقد كانت الرغبة الأنانية في الحصول عَلَى الممتلكات المادية، متمثلة في نموذج آدَمَ وحواء، هي السبب الَّذِي دفعهما للأكل مِنَ ثمر الشجرة المحرمة

في جنة عدن. فهذه الرغبة تُشير إلى أن الإنسان لم يعد يقبل بشكر منحة الحَيَاة مِنَ الله بسبب محدوديتها الزمنية، وظروفها المختلفة، وضرورة اهتمامه بالآخرين، وعدم طلبه ما لنفسه فقط. إن محبة المال تقيم جداراً عازلاً أنانياً بين الإنسان والله والآخرين، فهي تؤدي بأولئك الذين تسيطر عليهم إلى العزلة الشديدة. مِنَ ثم تبقى محبة المال جرثومة الانعزال الكلي عن الله.

٢. يُلاحظ لو أن الفَرّيسيين كانوا "مُحِبُّونَ لِلْمَالِ" (لو ١٦: ١٤). كما يُحذِّرُ بُولُس تيموثاوس بأن مِثل هؤلاء الناس الحاملين لهذه الصفة سيكونون منتشرين "فِي الأيَّامِ الأخِيرَةِ" (٢تي ٣: ١-٢).

انظر أيضاً pleonexia، طمع، جشع، إشتهاء (٤٤٣٢).

٥٧٩٥ (philargyros)، مُحب للمال) ←٥٧٩٤.

٥٧٩٧ φιλέω، φιλέω (phileō)، يحب، مولع بـ (٥٧٩٧)؛ φίλος (philos)، قريب، صديق (٥٨١٣)؛ φιλια (philia)، صداقة، محبة (٥٨٠٢)؛ καταφιλέω (kataphileō)، يقبّل (٢٩٦٨)؛ φίλημα (philēma)، قبلة (٥٧٩٩)؛ φιλαδελφία (Philadelphia)، مودة أخوية، محبة أخوية (٥٧٨٩)؛ φιλάδελφος (philadelphos)، ذو محبة أخوية (٥٧٩٠)؛ φιλανθρωπία (philanthrōpia)، محب للبشر، كرم، ضيافة (٥٧٩٢).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي تتكرر phileō لتُشير إلى إظهار الحنين، والحب، والكرم،..الخ. وتعني أيضاً: أن يكون معتاداً عَلَى شيء ما. هناك العديد مِنَ الكلمات المركبة التي تبدأ بالمقطع -phil، مثل: philoxenia والتي تعني حسن الضيافة، وَ Philadelphia التي تعني محبة أخوية، أما philos فكانت في الأصل صفة بمعنى: عزيز، ثمين، لكنها أصبحت فيما بعد الكَلِمَة المعتادة لوصف صديق أو قريب. وبنفس الطريقة تعني philē "صداقة، حب، ولاء، إحسان"؛ وَ philēma علامة الحب، قُبلة.

٢. نادراً ما ترد phileō في سب (رج ← agapaō، ٢٦). ومثلُها مثل agapaō عندما تُستخدم فتأتي ترجمة للكلمة العبرية ʾāhēb (مثل؛ تك ٢٧: ٤، ٩، ١٤؛ إش ٥٦: ١٠؛ أم ٨: ١٧؛ ٢١: ١٧). وphilia ترد ٣٨ مرة فقط، أما philos فهي الأكثر شيوعاً حيث ترد ١٨١ مرة.

ع. ج يرد في ع. ج الفعل phileō في مت (٥ مرات) وَ يو (١٣ مرة)؛ و٧ مرات أخرى في مواضع مختلفة. ولا يبدو هناك تمييز واضح بينه وبين agapaō. إن الاسماء philos، (٢٨ مرة) أو philē (مرة واحدة) تستخدم للإشارة إلى الأصدقاء بالإضافة إلى الناس الذين يربطهم معاً الإيمان. تظهر الكَلِمَة philēma، قبلة، في رسائل ع. ج كشكل مسيحي للتحية.ويرد الاسم philia فقط في يع ٤: ٤.

١. (أ) نجد النموذج المثالي للمعنى الأصلي لـ phileō في مت ٦: ٥ حيث المنافقون "يُحِبُّونَ" أنْ يُصَلُّوا قَائِمِينَ فِي الْمَجَامِعِ وَفِي زَوَايَا الشَّوَارِعِ لِكَيْ يَظْهَرُوا لِلنَّاسِ (قا؛ ٢٣: ٦؛ لو ٢٠: ٤٦). ويبين لنا استخدام كلٍ مِنَ agapaō في لو ١١: ٤٣ وphileō في ٢٠: ٤٦ أن الكاتب لم يلتفت دائماً للاختلاف بين الكلمتين. لاحظ أيضاً مت ١٠: ٣٧، حيث نقطة البداية هي الحب الطبيعي بين الأقرباء: "مَنْ أَحَبَّ [ho philōn] أباً أَوْ أُمّاً أَكْثَرَ مِنِّي فَلاَ يَسْتَحِقُّنِي وَمَنْ أَحَبَّ [ho philōn] ابْناً أوِ ابْنَةً أكْثَرَ مِنِّي فَلاَ يَسْتَحِقُّنِي". (بالطبع؛ يجب هنا مُلاحظة الإنتقال للمعنى اللاهوتي لنقاط أسلوب كلام ضمني لمحبة يَسُوعَ، وقد وصف في مكان آخَرَ كـ agapē) لكنه يؤكد وبشكل واضح، بأنه عندما يختص الأمر بمَلَكُوتُ الله فحتى الروابط الأسرية الطبيعية تذوب لصالح الشركة الْجَدِيدَةَ مع عائلة الله.

(ب) يُميز يو محبة العالم (← kosmos، ٣١٨٠) طبقاً لمنظورين: كخليقة الله أو كمجال العداوة تجاه الله. فبحسب المنظور الأول للعالم كخليقة الله فمحبته طبيعية ولَها مكانة مشروعة. لذا يو ١١: ٣، ٣٦ يتكلم عن علاقة الصداقة بين يَسُوعَ ولعازر. بيد أن يو يرى العالم kosmos أيضاً كمجال الظلمة الذِي يُعادي الله. مِنَ ثم نُظر إلى محبة شخص (phileō) للعالم لتعني نفس الدرجة مِنَ الكراهية لإعلان الله (١٥: ١٩؛ قا؛ يع ٤: ٤). في ايو ٢: ١٥ ترد فكرة مماثلة بالرغم مِنَ إستخدام agapaō، (← ٢٦) "لاَ تُحِبُّوا الْعَالَمَ وَلاَ الأَشْيَاءَ الَّتِي فِي الْعَالَمِ" وبذا يحب الله خليقته التي تكرهه حتى أنه عمل عَلَى خلاصها (يو ٣: ١٦، agapao)، كما يحمل أولوية أخرى أيضاً: "أَنَّ مَنْ يُحِبُّ الله يُحِبُّ أَخَاهُ أَيْضاً" (ايو ٤: ٢١، حيث يستخدم في المرتين agapao).

وعندما ننظر إلى مشهد المحادثة بين يَسُوعَ وبطرس في يو ٢١: ١٥- ١٩ ندرك أنه لم يتم استخدام phileō وَ agapaō لتُشيرا لمفهومين مختلفين عَلَى طول الخط. يبدأ في ٢١: ١٥- ١٦ أولياً بالتمييز بين استخدام يَسُوعَ لـ agapaō واستخدام بطرس لـ phileō، لكن في ٢١: ١٧ يتوقف هَذَا التمييز. ومن غير المحتمل إستنتاج أية نتائج تفسيرية مِنَ هَذَا المشهد. وفي يو ٥: ٢٠ وَ ١٦: ٢٧ نجد phileō لتكونا المرتين الوحيدتين التي تُسن فيها هذه الكَلِمَةَ لله، وفي المرتين كان الحديث عن الله الآب.

(ج) هناك مثال آخَرَ هام في كتابات بُولُسَ لاستخدام phileō، في اكو ١٦: ٢٢ حيث محبة الرَّبِّ شرط للخلاص. ومن استعراض التاريخ الكامل للكلمة قد نتوقع استخدام agapaō هنا، إلا أن استخدام phileō يؤكد عدم إمكانية وجود فارق واضح ومميز بين الكلمتين بشكل قاطع. وَ phileō في تي ٣: ١٥ لا يمكن فهمها بشكل صحيح أيضاً إلا إذا وضعنا في الاعتبار أنه مِنَ خلال محبة الله في إعلانِه الظاهر في الابْنَ، يمكن فهم الحب الإنْسَانِي كحب في الإيمَانِ يتطلب تفسيراً جديداً. لاحظ أيضاً الترجمة المختلفة للإقتباس مِنَ أم ٣: ١٢ في عب ١٢: ٦ (phileō) وَ رؤ ٣: ١٩ (phileō).

٢. تُستخدم أيضاً philos في ع. ج لتشير إلى صديق يربطنا به التزام أساسي (قا؛ لو ٧: ٦؛ ١١: ٥- ٤٦؛ ١٤: ١٠، ١٢؛ ١٥: ٦، ٩، ٢٩؛ ٢٣: ١٢؛ يو ١١: ١١؛ أع ١٠: ٢٤؛ ١٩: ٣١؛ ٢٧: ٣). يذكر الأقرباء والأصدقاء، في أغلب الأحيان، بجانب بعضهم البعض، بيد أنه في مناسبات أخرى، الأقرباء متضمنة مع phileō. في لو ١٦: ٩ يربط الناس بعضهم البعض بعلاقة، وينصح يَسُوعَ الناس هنا لكسب الأصدقاء لأنفسهم عن طريق تنازلهُم عن الثروة الدنيوية. وفي يو ١٩: ١٢ تثار نقطة مماثلة عندما تهدد بيلاطس بخسران لقبه الفخري "صديق القيصر" وما يحملهُ هَذَا اللقب مِنَ مميزات. وعلى النقيض مِنَ ذلك، فإن philos يمكن أن تُعبّر عن محبة الله للخطاة، ففي مت ١١: ١٩؛ لو ٧: ٣٤ يُدعى يَسُوعَ "مُحِبٌّ لِلْعَشَّارِينَ وَالْخُطَاةِ"، فهو يحبهم عَلَى الرغم مِنَ كونهم أعداء، تماماً كما أحب الله مِنَ يكرهونه.

هَذَا أيضاً ما عناه يَسُوعَ عندما خاطب تلاميذه بصفة "أحباء" أو "أصدقاء" (لو ١٢: ٤؛ يو ١٥: ١٤- ١٥). يأتون إلى يَسُوعَ كخطاة فيصبحون أصدقاءه مِنَ خلال حبه القرباني (١٥: ١٣). فهم الآن ينتمون لعائلة الله، كأخوة وأصدقاء ليَسُوعَ وكأولاد للآب (لو ٢١: ١٦؛ قا؛ أيضاً يع ٢: ٢٣، حيث دُعى إبْرَاهِيمَ "خَلِيلَ الله" لسبب إيمانه). لذا نرى يو في ٣ يو ١٤ يُحيي الإخوة والأخوات بـ philoi.

٣. philēma قُبلة. للفعل تقبيل، phileō وkataphileō وقد إستخدم كلاهما في ع. ج. لقد كانت القُبلة تحية مجاملة شائعة بين الرابيين، وقُبلة يَهُوذَا كان لَهَا نفس هذه السمة (مت ٢٦: ٤٨؛ مر ١٤: ٤٤؛ لو ٢٢: ٤٧). وفي قصة المرأة الخاطئة (لو ٧: ٣٦- ٥٠)، فقد

كانت القُبلة علامة احترام.

كانت القُبلة في العالم القديم تُستخدم في إظهار الْمَحَبّةِ عند التحية، وعلامة عَلَى المشاعر المتأججة في الوداع (لو ١٥: ٢٠؛ أع ٢٠: ٣٧). لقد أصبحت في التجمعات الْمَسِيحِية القديمة "قُبْلَة مُقَدّسَةٍ". فأولئك الذين دخلوا في شركة محبة الله يصبحون مقدسين (← *hagios*، ٤١) ويمكن أن يُحيّ أحدهما الآخر بنفس الطريقة (رو ١٦: ١٦؛ ١كو ١٦: ٢٠؛ ٢كو ١٣: ١٢؛ ١تس ٥: ٢٦؛ ١بط ٥: ١٤).

٤. هناك عَلَى الأقل ٢٤ كلمة في ع. ج متضمنة الجذر *phil*. (بالإضافة لسبعة أسماء، مثل: فليمون، وَ فِيلِبُّسُ، لكل كلمات ← *phil* ٥٧٨٧-٥٨١٩). وعلى رَأسِ هذه الكلمات فيلاديلفيا *Philadelphia*. يحث كُتّابُ رسائل ع. ج كُل المؤمنون، الذين هم إخوة وأخوات في الْمَسِيحِ، عَلَى محبة أحدهم للآخر كأفراد عائلة واحدة (رو ١٢: ١٠؛ ١تس ٤: ٩؛ عب ١٣: ١؛ ١بط ١: ٧؛ قا؛ *philadelphos* ذات الصلة في ١بط ٣: ٨). تُنسب *philanthrōpia*، محبة الإِنْسَانِية، أولاً لله في شفقته بإرسال مخلصنا (تي ٣: ٤) ولسكان جزيرة مالطة الذين أظهروا كرم الضيافة في إستقبال ركاب السفينة الغارقة (أع ٢٨: ٢؛ قا؛ *philanthrōpōs*، بلطف، في أع ٢٧: ٣).

انظر أيضاً *agapaō*، يحب، محبوب، حب، محبة (٢٦).

٥٧٩٨ (*philēdonos*، محب للّذة) ← ٢٤٥٤.

٥٧٩٩ (*philēma*، قبلة) ← ٥٧٩٧.

٥٨٠٢ (*philia*، صداقة، محبة) ← ٥٧٩٧.

٥٨١٠ (*philoxenia*، إضافة الغرباء) ← ٣٨٢٨.

٥٨١١ (*philoxenos*، مضيف للغرباء، مضيف) ← ٣٨٢٨.

٥٨١٣ (*philos*، قريب، صديق) ← ٥٧٩٧.

٥٨١٤ φιλσοφία φιλσοφία، (*philosophia*)، محبة الحكمة، فلسفة (٥٨١٤) φιλόσοφος، (*philosophos*)، فيلسوف (٥٨١٥).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي تعني *philosophia* محبة الحكمة، والعلوم، والتطلع نحوها. (وهي مُركبة مِنَ *philos* صديق، و*sophia* الحكمة). (أ) كانت *philosophia* فيما قبل سقراط تعني الجهاد نحو أي نوع مِنَ أنواع النشاط العلمي. وكانت محددة بالبحث في أصل العالم مِنَ مادة أساسية واحدة.

(ب) بالنسبة لسقراط كان النصف الأول مِنَ الْكَلِمَةَ يحمل الثقل الأساسي لفهمها، فقد اهتم بالتوجه والانشغال نحو الحكمة، عموماً، عَلَى الرغم مِنَ ارتباط ذلك بفهمه أنه لا يمكن الحصول عَلَى الحكمة كاملةً. وطبقاً لأفلاطون؛ فقد كانت تعني معرفة الحقيقة، والأفكار الأَبَدِيّةِ والخالدة. وبالنسبة لَهُ كان السفسطائيون هم أولئك الذين إعتقدوا بأنهم امتلكوا الحكمة وإدّعوا بأنهم قادرون عَلَى تَعْلِيمَها. الفيلسوف *philosophos* الحقيقي، عَلَى أية حال، هُوَ الإِنْسَانِ المتواضع الّذِي يدرك أنه لا يعرف شيئاً، لكنه مسبي بحب الحكمة ويبحث عنها طوال حياته دون أن يحصل عليها كاملة. أما *soplios*، حكيم، فهي تناسب الآلهة وحدها. لقد فهم أرسطو الفلسفة في معناها الأضيق لتعني الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة)، وتحقيق السبب ومبادىء الأشياء أو عالم الظواهر.

(ج) لقد إكتسبت *philosophia* في الفلسفة الْهَلِينية أهمية دينية، تقريباً. فقد كان هدفها هُوَ السعادة. وهذا ما نادى به الرواقيون والأبيقوريون. فبالنسبة للرواقيين، يكمن معنى الفلسفة في صراع الإِنْسَانِ للوصول إلى التمييز النظري وَ العملي، فتلك هي الفضيلة.

أما الأبيقوريون، فيرون أن الفلسفة *philosophia* هي السعي نحو السعادة عن طريق العقل والسماح لقدراته بالعمل. لذا؛ نرى هنا أن الفلسفة العملية (الأخلاق) كانت هي السائدة لديهم، أما العقلانية (المنطق) وعلوم الطبيعة فتأتي في مرتبة ثانوية.

(د) في الديانات السرية والغنوسية لم تعد *philosophia* مرتبطة فقط بالفهم العقلاني للعالم، لكنها تصورت الحقيقة مِنَ وجهة النظر الدينية. مِنَ ثم توجهت نحو ما وراء الطبيعة والتأمل فيها. لقد عرّفوا الفلسفة الحقيقية كالمسعى للمعرفة الدينية. لذا يجب عَلَى الفلسفة أن تحقق وظيفة العبادة الرُوحَية.

٢. (أ) ترد *philosophia* (بالإضافة للفعل *philosopheō*) في سب فقط في ٤ مك (مثل؛ ١: ١؛ ٥: ١٠- ١١، ٢٢؛ ٧: ٩، ٢١). كما ترد *philosophos* في دا ١: ٢٠، حيث يجب أن تعني، بحسب السياق، المشعوذين أو السحرة (رج ٤ مك ١: ١؛ ٥: ٣٥؛ ٧: ٧).

(ب) قدمت اليهودية الْهَلِينية نفسها كفلسفة. وعند فيلو *philosophia* مرادفة للدين. فالشريعة الموسوية هي الفلسفة السلالية، ويدعو فيلو كُل الْيَهُود بالفلاسفة. وعلى نفس النمط يرى يوسيفوس أن الديانة اليهودية والفلسفة هما أمر وَاحِدٌ. ويمكن قول نفس الشيء عَلَى استخدام الطاغية أنطيوخوس وهو يسخر مِنَ اليهودية كـ "فلسفة حمقاء" (٤ مك ٥: ١١)؛ وعلى الرغم مِنَ هذا، فإن الشهداء يظهرون كممثلي "الفلسفة الإِلَهِية" (٧: ٩).

ع. ج ١. ترد *philosophia* في ع. ج فقط في كو ٢: ٨، حيث يحذر بُولُسُ منها. فهي بالنسبة لَهُ، تعتمد الفلسفة عَلَى التقاليد البشرية وَ "حَسَبَ ارْكَانِ [*stoicheia*، ← ٥١٢٢] الْعَالَمِ" وليس عَلَى الْمَسِيحِ. لقد تعاملت مبادىء هَذَا العالم ليس عَلَى المكونات الطبيعية للوجود، بمعنى التحليل العلمي والمعرفة الفلسفية لقوانين هَذَا العالم، لكن بالقدرات الشخصية (قا؛ ٢: ١٨)، وهي الّتِي تُقيّد الناس بمفاهيم جامدة. ويُجسّد شخص الْمَسِيحِ بالنسبة لِهَؤُلاءِ الْهَراطقة في كولوسي تلك الأركان *stoicheia* لذا؛ فقد رأوا أنه يُصادق عَلَى التقييد الحرفي بالناموس والزهد. وهكذا فإن خلفية هذه الفلسفة تنبع مِنَ يهودية غنوسية.

يدحض بُولُسُ هذه الفلسفة في كو، إذ كان المؤمنون يبحثون عن الخلاص وتحقيقه بعناصر العالم، وليس بعمل الْمَسِيحِ الخلاصي. لذا كان تحذيره مِنَ الفلسفة في ٢: ٨ وهو لا يُشير إلى الفلسفة اليونانية القديمة، بل إلى العقيدة الْمُنحرفة التي جاءت كتعبير كامل عن الغنوسية.

٢. يُستخدم الاسم *philosophos* فقط في أع ١٧: ١٨ في خطاب بُولُسُ حين واجه "الْفَلاَسِفَةِ الأَبِيكُورِيِّينَ وَالرِّوَاقِيِّينَ" في أَرِيُوسَ بَاغُوسَ بأفكاره حول عن الإِلَهُ الْجَدِيدُ مبتدئاً بالإِعْلاَنِ عن ("يَسُوعَ وَالْقِيَامَةِ"). وما يبدو لنا مع نهاية خطابه بأن كلتا المجموعتين قد رفضتا مقولته هذه (١٧: ٣٢).

انظر أيضاً *mōria*، غباوة، حماقة (٢٠٧٣)، *sophia*، حكمة (٥٠٥٣).

٥٨١٥ (*philosophos*، فيلسوف) ← ٥٨١٤.

٥٨١٦ (*philostorgos*، محبة برقة، حنون) ← ٢٦.

٥٨٢١ φιμόω φιμόω، (*phimoō*)، يكمّ، يسكت (٥٨٢١).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي ترتبط *phimoō* بـ *phimos* والتي تعني "كمّامة"، الآداة التي تُبقي فم الحيوان مُغلقا. لذا؛ يُقصد بهذا الفعل التكميم أو الإسكات. ومن هذه الْكَلِمَة تطوّر المعنى المجازي لإبقاء الشخص صامتاً، سواء كان ذلك بالوسائل الطبيعية أو بالتهديد.

٢. في سب يرد الفعل phimoō في تث ٢٥: ٤، في أمر الرّبّ: "لا تَكُمَّ الثّوْرَ فِي دِرَاسِهِ". مِنَ المفترض أن السبب لِهَذا الأمر هُوَ أنه مِنَ حق الثور أن يأكل مادام يعمل.

ع. ج ١. يرد phimoō في ع. ج ٧ مرات. يقتبس بُولُسُ الوصية الواردة في تث ٢٥: ٤ في ١تي ٥: ١٨، مطبقاً مبدأ ع. ق المُعطى للحيوانات عَلَى الشيوخ الذين يَعظون ويُعلِّمون في الكَنِيسَةِ؛ فمثل هؤلاء الناس لَهُم الحَقّ في أخذ أجور عملِهُم مِنَ الكَنِيسَةِ.

٢. أعطى يَسُوعَ أمراً مباشراً للريح والأمواج في عاصفة بحر الجليل: "اسْكُتْ. ابْكَمْ" (مر ٤: ٣٩؛ رج أيضاً siōpaō، يسكن، يسكت، ٤٩٩٥). ويرتبط قول المَسِيحَ هنا بأمر آخَرَ مُشابه حيث أمر يهوه البحر العاصفة في مز ١٠٧: ٢٩، عَلَى الرغم مِنَ أن سب تستخدم sigaō (← ٤٩٦٧) هناك بدلاً مِنَ phimoō.

٣. استخدمت phimoō مرتين حين أمر يَسُوعَ الرُوحَ الشريرة بالسكوت وأن تخرج مِنَ الشخص الَّذِي كانت تسكنه (مر ١: ٢٥؛ لو ٤: ٣٥).

٤. بعدما أسكت يَسُوعَ الصدوقيين بجوابه الحكيم المتعلق بالزواج والقيامة، جاءه الفريسيون بسؤال (مت ٢٢: ٣٤). وفي إطار مشابه، يشجعنا بطرس عَلَى أن "تُسَكِّتُ جَهَالَةَ النَّاسِ الأَغْبِيَاءِ" بعمل الخير، فلا يكون لَهُم شيء يمكنهم أن يقولوه عنا (١بط ٢: ١٥).

انظر أيضاً hēsychia، سكوت، هدوء (٢٤٨٤)؛ ēchos، صوت، هتاف، صيت (٢٤٩١)؛ sigaō، يسكت، يصمت، مكتوم (٤٩٦٧)؛ siōpaō، يهدأ، يسكت، يصمت (٤٩٩٥)؛ phōnē، صوت، ضوضاء، قول، لغة (٥٨٨٩).

٥٨٢٨ (phobeomai، يتقي، يحترم، يرهب) ← ٥٨٣٢.

٥٨٢٩ (phoberos، مخيف، مريع، فظيع) ← ٥٨٣٢.

٥٨٣٢ φόβος، φόβος (phobos)، رعب، خَوْفَ، وقار، احترام، رهبة، هيبة (٥٨٣٢)؛ φοβέομαι (phobeomai)، يخاف، يخشى، يهاب، يتقي، يحترم، يرهب (٥٨٢٨)؛ φοβερός (phoberos)، مخيف، مريع، فظيع (٥٨٢٩).

ث ي & ع. ق ١. في ث. ي تعني phobos يضطرب، خَوْفَ، يخاف، يُروِّع، وقار. وأحياناً تدّل هذه الكلمات عَلَى مخافة الآلِهَةِ، والرهبة المقدسة. لكن، وبشكل عام، موقف الوقار أمام الإلَهَ يُشار إليه بالكَلِمَةِ sebō (← ٤٩٣٦)، والكلمات ذات الصلة هي: eusebeia (تقوى)، وعكسها asebeia (فجور، معصية، إلحاد).

٢. بالإضافة لما سبق، فإن الخَوْفَ يمكن أن يعني الخَوْفَ مِنَ شخص أو شيء ما. ويمكن أن ينطبق حتى عَلَى الله ذاته (تك ٣١: ٤٢، ٥٣؛ إش ٨: ١٣). يستخدم الفعل phobeomai في سب وع. ج فقط في حالة المتوسط (باستثناء حك ١٧: ٩). ويستخدم كفعل لازم مع حرف الجر apo بمعنى الخَوْفَ من، والهَيبة (لا ٢٦: ٢؛ تث ١: ٢٩). ويستخدم كفعل متعدٍ لمفعول به بمعنى "يخاف أو يهاب" (لا ١٩: ٣، الوالدين؛ أم ١٣: ١٣، الوصية؛ ٢٤: ٢١، الملك؛ عد ١٤: ٩، شعب أجنبي). أما الصفة phoberos، مخَوْفَ، مهوب، فتطبّق عَلَى الله في أعماله (مثل؛ مز ٦٦: ٥).

هناك اختلاف جوهري بين علاقة إسْرَائِيلَ بالله والموقف الديني لليونانيين. حيث يمكن للإسْرَائِيلي أن يقف أمام الله في خَوْفَ ومحبة، مع التسليم بأن الله عظيم، ومهوب ومخَوْفَ (تث ١٠: ١٧- ١٨؛ قا؛ ١أخ ١٦: ٢٥). لكنه رؤوف عَلَى البشر (تث ٦: ٥، ١٣). لذا؛ كثيراً ما نرى العبارة "لا تَخَفْ" ما تتردد لشعب الله (مثل؛ تك ١٥: ١؛ قض ٦: ٢٣؛ إش ٤٤: ٢). فرحمة الله وإحسانه لا يلغيان أبداً صرامته، فهو يُطالب بالطاعة الكلية (هُوَ ٦: ٦؛ عا ٥: ٦- ٧). فالمَحَبَّةِ ليست مشاعر مجردة، بل يجب تأكيدها بالفعل، تماماً مثلما يؤكد الله محبته وَ يثبتها عملياً (مثل؛ إش ٤١: ١٣).

عَلَى الرغم مِنَ هذا، يسود دافع الخَوْفَ. فمخافة الله هي الدافع الأساسي الأول في شريعة التوراة (لا ١٩: ١٤، ٣٢؛ تث ١٣: ١١؛ ١٧: ١٣). وهي العامل الديني الحاسم للتقوى في ع. ق (مثل؛ مز ١٠٣: ١١- ١٧؛ أم ١: ٧؛ ٢٣: ١٧؛ سي ١: ١١- ٣٠). مِنَ جهة أخرى، فإن أولئك الذين يتقون بالله ليسوا في حاجة لأن يخافوا الأعداء، أو المصيبة، أو الخطر (ومثل؛ مز ٢٧؛ ٤٦).

ع. ج ١. يُلاحظ في ع. ج أسباب عديدة للخَوْفَ: كظهور الملائكة (مت ٢٨: ٤؛ لو ١: ١٢؛ ٢: ٩)، والكوارث في نهاية الأزمِنَةُ (٢١: ٢٦)، والموت (عب ٢: ١٥)، والحكام (رو ١٣: ٣)، واليهود (يو ٧: ١٣؛ ٢٠: ١٩). أما الخَوْفَ بمعنى القلق فيُدّل عليه بالتعبير phobos kai tromos، خَوْفَ ورعدة، والذي يرد في سب (مثل؛ خر ١٥: ١٦؛ قا؛ ١كو ٢: ٣؛ ٢كو ٧: ١٥؛ في ٢: ١٢).

تُستخدم phobos والكلمات المشابهة لَهُا بمعنى الخَوْفَ، والرهبة، والوقار أمام الله (مثل؛ أع ٩: ٣١؛ ٢كو ٧: ١؛ كو ٣: ٢٢). الوقار يجب أن يراه السادة (أف ٦: ٥؛ ١بط ٢: ١٨)، والأزواج (٣: ٢)، وأولئك الذين هم مِنَ خارج الكَنِيسَةِ (٣: ١٥). وphobeomai قد يتلوها حرف apo (مثل؛ مت ١٠: ٢٨؛ لو ١٢: ٤). بيد أنه لربما يستعمل فعل متعد مع شخص أو شيء كمفعول به (مت ١٤: ٥؛ الشعب؛ عب ١١: ٢٣، مرسوم الملك). في مثل هذه الحالات، يكون موضوع الخَوْفَ هُوَ شيئاً أو شخصاً أبعد مِنَ المفعول المباشر. ويستخدم الفعل بالمعنى الَّذِي يظهر الخَوْفَ مِنَ حدوث أمر ما "أَخَافُ عَلَيْكُمْ" (أع ٢٣: ١٠ وَ غل ٤: ١١).

أما التعبير phaboumenos ton theon، الشخص الخائف الله (أع ١٠: ٢، ٢٢؛ ١٣: ١٦، ٢٦)، فيُستخدم لتعيين غير اليهودي الَّذِي لَهُ صلة بالمجمع (← proselytos، ٤٦٧٠). وترد الصفة phoberos (مخَوْفَ، مهوب) في عب ١٠: ٢٧، ٣١؛ ١٢: ٢١.

٢. الخَوْفَ وتوقير الله والمَسِيحَ (أف ٥: ٢١) يعتبران بمثابة الحافز بل والأسلوب الَّذِي يوجّه السلوك المَسِيحَي (لو ١٨: ٢، ٤؛ أع ٩: ٣١؛ ١بط ٢: ١٧؛ رؤ ١١: ١٨). أكّد يَسُوعَ نفسه في حديثه لتلاميذه عَلَى الأهمية القصوى لمخافة الله الَّذِي يستطيع أن يُهلك الجَسَدِ والنفس معاً في جهنم (مت ١٠: ٢٨؛ لو ١٢: ٥ ← ١١٤٧، geenna). ويحذو تَعْلِيمَ التلاميذ حذو تحذير يَسُوعَ (٢كو ٥: ١١؛ ١بط ١: ١٧)، يُشير بشكل واضح إلى إمكانية الدينونة. ويحثُ بُولُسُ أهل فيلبي لأن "يَتَمِّمُوا خَلاَصَكُمْ بِخَوْفٍ وَرِعْدَةٍ" (في ٢: ١٢). بيد أن هَذا مِنَ جانب التحفيز فقط، لذا فهو يضيف: "لأَنَّ اللهَ هُوَ العَامِلُ فِيكُمْ أَنْ تُرِيدُوا وَأَنْ تَعْمَلُوا مِنْ أَجْلِ المَسَرَّةِ" (٢: ١٣).

٣. الخَوْفَ يمر به الناس عندما يصادفون الله أو رُسُلَهُ ويمكن أن يُرى واضحاً في معجزات يَسُوعَ والتلاميذ وأيضاً في ظهورات المَسِيحَ والملائكة. لكن هنا، وكما في ع. ق، نجد الأمر "لاَ تَخَفْ" مراراً وتكراراً، كما ورد في قصة ابْنَةِ يايروس (مر ٥: ٣٦؛ لو ٨: ٥٠)، وصيد بطرس للسمك (٥: ١٠)، وظهور الملائكة لزكريا ومريم (١: ١٣، ٣٠)، ورؤيا بُولُسَ (أع ١٨: ٩؛ ٢٧: ٢٤)، ورؤيا يوحنا في بطمس (ر ١: ١٧)، والنبوءة التي تحققت في أحد السعف الأول (يو ١٢: ١٥؛ قا؛ إش ٤١: ١٠، ١٣؛ زك ٩: ٩- ١٠). وترد بصيغة الجمع في قصة ميلاد يَسُوعَ (لو ٢: ١٠)، ومشي يَسُوعَ عَلَى المَاءِ (مت ١٤: ٢٧؛ مر ٦: ٥٠)، وتجلي يَسُوعَ (مت ١٧: ٧)، وعند كلمات يَسُوعَ والملاك عند القبر الفارغ (٢٨: ٥، ١٠).

٤. أما دعوة القارئ بألا يخاف فنجدها متكررة أيضاً فيما يتعلق بكل

ما يحيط بنا، فلا يجب أن نخاف مِنَ أولئك الذين يُمكنهم أن يقتلوا الْجَسَدِ (مت ١٠: ٢٦، ٢٨؛ لو ١٢: ٤- ٥). وعلى القطيع الصغير ألا يخاف مِنَ العوز والحاجة (لو ١٢: ٣٢)، ولا يجب ألا يخاف الْمَسِيحُيون مِنَ معارضيهم (قا؛ في ١: ٢٨) أو المعاناة (١بط ٣: ١٤؛ رؤ ٢: ١٠). فالله نفسه ينزع منا الْخَوْفَ مِنَ الآخرين مِنَ خلال إحساسنا بالأمان الّذِي لنا في الله (مت ١٠: ٣٠- ٣١؛ عب ١١: ٢٣، ٢٧؛ ١٣: ٦).

٥. تُقدّم رسائل ع. ج الأساس الحقيقي للتغلّب عَلَى الْخَوْفِ. فقد أتى الْمَسِيحُ لكي "يُعْتِقَ أُولَئِكَ الَّذِينَ خَوْفاً مِنَ الْمَوْتِ كَانُوا جَمِيعاً كُلَّ حَيَاتِهِمْ تَحْتَ الْعُبُودِيَّةِ" (عب ٢: ١٥). "لأَنَّ اللهَ لَمْ يُعْطِنَا رُوحَ الْفَشَلِ، بَلْ رُوحَ الْقُوَّةِ وَالْمَحَبَّةِ وَالنُّصْحِ." (٢تي ١: ٧). "لاَ خَوْفَ فِي الْمَحَبَّةِ، بَلِ الْمَحَبَّةُ الْكَامِلَةُ تَطْرَحُ الْخَوْفَ إِلَى خَارِجٍ لأنَّ الْخَوْفَ لَهُ عَذَابٌ. وَأَمَّا مَنْ خَافَ فَلَمْ يَتَكَمَّلْ فِي الْمَحَبَّةِ" (١يو ٤: ١٨؛ قا؛ ٥: ٣).لذا؛ يُقدّم ع. ج الْخَوْفَ وَالْمَحَبَّةَ معاً في علاقة تتصف بالجذب المستمر، حيث يتواجدان معاً دائماً عَلَى نحو متعارض.

٥٨٤٣ (phoros، جزية، ضريبة) ← ٥٠٨٨.

٥٨٤٤ (phortizō، يحمل، ثقيل الحمل) ← ٩٨٣.

٥٨٤٥ (phortion، حمل، ثقل) ← ٩٨٣.

٥٨٤٨ (phragellion، سوط، يجلد) ← ٣٤٦٣.

٥٨٤٩ (phragelloō، يجلد، يضرب بالسوط) ← ٣٤٦٣.

٥٨٥٠ φραγμός φραγμός، (phragmos)، سياج، حائط، سور (٥٨٥٠)؛ φράσσω، (phrassō)، يسد - يوقف، ينهي (٥٨٥٢).

ث ي & ع. ق ١. تعني phragmos في ث ي سوراً، وسياجاً، حظيرة مسيجة. يرتبط الفعل phrassō والذي يعني تسييجاً، وسيّج حول، بشكل خاص للحماية أو الدفاع، ويُحَنُ.

٢. فِي سب phragmos ترد ١٨ مرة. ويمكن أن تُشير إِلَى حائط مدينة أورُشَلِيمَ (١مل ١١: ٢٧؛ قا؛ مز ١٤٤: ١٤). وقد استخدم السياج الشائك حول مزارع الكروم لمنع الحيوانات مِنَ الدخول، مثل: الثعالب وابْنَ آوى (نش ٢: ١٥). كما تستخدم phragmos بصورة مجازية لتُشير إلى "حائط الحماية" الّذِي يمنحه الله لشعبه (عز ٩: ٩؛ قا؛ إش ٥: ٢، ٥؛ ٥٨: ١٢). في مز ٦٢: ٣ يُدعى الشخص الضعيف الّذِي يهاجمه الأعداء "كَجِدَارٍ وَاقِعٍ!" (قا؛ الإشارة المماثلة لكل الأمة الإِسْرَائِيلِيَّة في ٨٠: ١٢).

phrassō ترد ٨ مرات في الترجمة سب بمعاني عديدة. في أم ٢١: ١٣يقصد السد (للآذان)، أي رفض الاستماع. وفي نش ٧: ٢ يُقصد الإحاطة. وفي أي ٣٨: ٨ يُخبر بأن يهوه هُوَ القادر عَلَى غلق البحر. وفي أم ٢٥: ٢٦ تعني phrassō إيقاف الينبوع.

ع. ج ١. تُستخدم phragmos في مت ٢١: ٣٣؛ مر ١٢: ١ للسور أو السياج الّذِي يحمي الكروم في مثل المستأجرين الأشرار (قا؛ إش ٥: ٢). لقد إتخذت هذه الإجراءات الوقائية، وغيرها، مِنَ قبل المالك مؤكدة عَلَى عنايته بكرمه وحماية حقوقه الامتلاكية عليها.

سيُفتتح العصر المسياني بمأدبة (قا؛ إش ٢٥: ٦). وفي مثل يَسُوعَ يُلمّح إلى هَذَا الإحتفال العظيم الّذِي يقيمه السيد بعد أن رفض المدعوون الأولون دعوته (أي الْيَهُود)، وقد أمر خادمه "اخْرُجْ إِلَى الطُّرُقِ وَالسِّيَاجَاتِ phragmous" (لو ١٤: ٢٣؛ "الأماكن المُسيّجة" ت.ي؛ أي الأمم) وأن يُقنع كُلَّ مِنَ يقابلُهُ للمجيء إلى المأدبة.

تُشير phragmos في أف ٢: ١٤ إلى "العائق" العرقي الّذِي يقف بين الأمَمِ واليهود، والذي أزالَهُ الْمَسِيحُ.

٢. ترد phrassō في ع. ج ٣ مرات. يستخلص بُولُسُ أن أحد الأهداف الأساسية للكتاب المقدس هي إعلان أن كُلِّ البشر، سواء الْيَهُود وغير الْيَهُود، سيقفون للدينونة سواسية أمام الله لكي "يَسْتَدَّ كُلُّ فَمٍ" (رو ٣: ١٩). وهذا يعني أنه ما مِنَ أحد يستطيع أن يُعطي أي عُذر أو تبرير لأسلوب حياته عندما يُنظر للمعايير التي يطالبنا بها الله القدوس الكامل. ويعلن بُولُسُ في ٢كو ١١: ١٠ بأنه لا أحد لَهُ القدرة عَلَى أن "يُسَدُّ" عليه افتخاره، وهو هنا يستعين بصورة مجازية مِنَ عملية وضع السدود في مجاري الأنهار، أو قطع الطَرِيقُ بسده. وفي عب ١١: ٣٣ يُشير إلى أولئك الذين بالإِيمَانِ "سَدُّوا أَفْوَاهَ أُسُودٍ" (مثل؛ دا ٦: ٢٢؛ ٤مك ١٦: ٣، ٢١؛ ١٨: ١٣)، ومتحدّون بذلك غرائزهم الطبيعية.

انظر أيضاً teichos، سور حول مدينة (٥٤٤٦)؛ charax، وتد مسنن، حاجز، متراس، سور واق (٥٩١٨).

٥٨٥٢ (phrassō، يسد - يوقف، ينهي) ← ٥٨٥٠.

٥٨٥٨ (phroneō، يفتكر، يُعطي رأيه في، يعقد العزم عَلَى، يعتني، يرتئي، يفطن، يهتم) ← ٥٨٦٠.

٥٨٥٩ (phronēma، طريقة تفكير، عقلية) ← ٥٨٦٠.

٥٨٦٠ φρόνησις φρόνησις، (phronēsis)، أسلوب تفكير، حالة عقلية، ذكاء، فطنة (٥٨٦٠)، φρονέω،(phroneō)، يفتكر، يُعطي رأيه في، يعقد العزم عَلَى، يعتني، يرتئي، يفطن، يهتم (٥٨٥٨)، φρόνημα، (phronēma)، طريقة تفكير، عقلية (٥٨٥٩)، φρόνιμος، (phronimos)، عاقل، حكيم، بصير (٥٨٦١).

ث ي & ع. ق ١. تحمل الكلمات المُدرجة عاليه في ث ي لَهُا المعاني العادية المُباشرة، phronēsis، لَهُا المعنى الأكمل كثيراً للفطنة، والبصيرة المتعقلة.

٢. تظهر كُلّ هذه الكلمات في سب، لتحتمل ترجمتها معاني مختلفة، مثل؛ في أي ٥: ١٣ تعني phronēsis الخداع، والحيلة، بينما تُشير phronimos لَهُا معنى مطابق في تك ٣: ١. وفي أم ٢٤: ٥ تعني phronēsis معرفة المزارع لعملُه، في ترجمة ثيودشن لـ دا ١: ٤؛ ٥: ١٢ تعني تميز ثقافي، أما كمؤهل للتدريب في قصر الملك الفارسي أو في تفسير الأحلام.

غالباً ما ترد هذه الكلمات في الأدب الحكمي، ومكان ورودها يقترح عادة الفطنة. يُستخدم كلّ مِنَ الاسم والصفة بالإشارة إلى البشر ببشكلٍ منتظم، ومع ذلك فإن phronēsis يُمكن أن تدل عَلَى الفهم الخلاق لله (مثل؛ أم ٣: ١٩؛ إش ٤٠: ٢٨؛ أر ١٠: ١٢). في سب يُمكن أن يكتشف القاريء الميل لإضفاء مفهوم هذه الكلمات بمذهَب ع. ق للحكمة (← sophia، ٥٠٥٣).

ع. ج ١. يرد الفعل في ع. ج كثيراً (٢٦ مرة) أكثر مِنَ الاسماء أو الصفة (phronēma، ٤ مرات، كلهُا في رو ٨؛ وphronēsis، مرتين؛ وphronimos، ١٤ مرة). يميل الفعل للاحتفاظ بمعناه العادي، فهو- عَلَى سبيل المثال- أكثر حيادية ويتطلب سياقاً للإشارة إلى معناه الصّحِيحَ. لاحظ أيضاً استخدام phroneō في أع ٢٨: ٢٢؛ ١كو ١٣: ١١؛ في ١: ٧؛ ٤: ١٠، حيث تُحيل ليس إلى عملية التفكير ذاتها بل إلى الفكر مِنَ حيث المحتوى.

يبدو هَذَا الأمر أكثر وضوحاً عندما تُستخدم phroneō بالتأكيد، وتكتسب معناها الصّحِيحَ فقط في سياقها الأني؛ مثل؛ مِنَ استخدام phroneō تكتب كلمات لَهُا بدايات- مثل hyperphroneō "يَرْتَئِيَ فَوْقَ مَا يَنْبَغِي" (رو ١٢: ٣) وَ ١٢: ٣ sōphroneō "يَرْتَئِيَ إِلَى التَّعَقُّلِ"؛ ← ٤٥٠٨، (sōphroxynē) - أو الّذِي لَهُ موضوع (حرفياً:

"لا تذهبوا في الاعتداد بأنفسكم مذهباً يُجاوز المعقول" [ت. ي]، وبقول آخرَ: "لا تكونوا متغطرسين" ١١: ٢٠). هذه الكلمات والعبارات تُشير إلى اتجاه (صاعد أو هابط) وتمنح لـ *phroneō* معناها المحدد في السياق المُعطى.

٢. بقول آخرَ، ليس هناك شيء اسمه التفكير المحايد. دائماً ما يهدف البشر نحو شيء ما، والكفاح والمسعى جزء مِنَ طبيعتنا. تكمن هذه الفكرة وراء *phronēma*، والتي تعني "اهْتِمَامُ" في رو ٨: ٦ (مرتين)، ٧، ٢٧. في هَذَا الأصحاح يصف بُولُسُ الحَيَاةَ الجَدِيدَةَ في المَسِيحِ كحَيَاةٍ في رُوحَ اللهِ. بحسب رأيهِ؛ فذهن الإنْسَانِ يتحكم فيه أمور محددة، وطبيعة هذه الأشياء يُحددها ما إذا كان المتحكم في الذهن "الطبيعة الخاطئة" أم "الرُوحَ". لذلك؛ "فَإِنَّ الَّذِينَ هُمْ حَسَبَ الْجَسَدِ" (٨: ٥) فهم يضعون ذهنهم لخدمة ما تتطلبه هذه الطبيعة "فَبِمَا لِلْجَسَدِ يَهْتَمُّونَ". أي أن كُلَّ تفكيرهم ومسعاهم موجة نحو الأمور الإنْسَانِية الوقتية والعابرة. أما أولئك "الَّذِينَ حَسَبَ الرُّوحِ فَبِمَا لِلرُّوحِ" (٨: ٥)، فإن ما يعنيهم هُوَ الوعد الواضح بالحصول عَلَى "حَيَاةٌ وَسَلاَمٌ" (٨: ٦).

وما تركيز وتمحور تفكير ذهن الإنْسَانِ حول الطبيعة الخاطئة إلا مَوْتٍ، وذلك لَيس ببساطة لسبب وجود علاقة حتمية بين الذهن الشرير وَ المَوْتِ (قا؛ رو ٥: ١٢؛ ٦: ٢٣)، وإنما لأن هذه الطريقة في التفكير تغدو عصياناً ضد اللهِ ولا يستطيع الإذعان للشريعة (٨: ٧). بقول آخَرَ، إن طريقة تفكيرنا تتعلق بشكل وثيق بأسلوب حياتنا، سواء في المَسِيحِ (أي في الرُوحَ بالإيمان) أو في الطبيعة الخاطئة (أي في الخَطِيَّةِ والموت الرُوحَي).

نرى صدى لِهَذَا الارتباط الوثيق بين أسلوب الحَيَاةُ وطريقة التفكير في استخدام *phroneō* في مز ٨: ٣ (قا؛ مت ١٦: ٢٣) حيثُ يوبّخ يَسُوعَ بطرس لكونه يفكر بطريقة ولَهُ رغبات لا تأخذ جانب اللهِ ولكن جانب الأمور والاهتمامات البشرية (التي تُعارض اللهِ). فقد كانت إرادة اللهِ أن يتم تقديم يَسُوعَ كذبيحة، وبمعارضة المشيئة الإلَهِيَّة بمحاولة إقصاء يَسُوعَ عن الصليب والتألم حتى المَوْتِ، يكون بذلك بطرس حليفاً لأعداء اللهِ (لذا نرى التوبيخ حاداً "اذْهَبْ عَنِّي يَا شَيْطَانُ").

٣. ما الّذِي يجب أن يناضل مِنَ أجلهُ الْمَسِيحَي؟ أي نوع مِنَ التفكير يُناسبه؟ الإجابة التي مِنَ الواضح أنها تجذب المَسِيحَيين لأول وهلة هي: يجب أن يناضل المُؤْمِنِ سعياً للمُثل العليا. فاللهِ منحنا المواهب التي علينا أن نسعى لاتقانها واستخدامها في أهداف سامية. إلا أن هَذَا السعي قد يقود إلى الغيرة، والإحباط، والانشقاقات الدينية في الكَنِيسَةِ، كما حدث في كورنثوس. لذا يحث الرسول كُلَ المَسِيحَيين "يَنْبَغِي أَنْ يَرْتَئِيَ ... إِلَى التَّعَقُّلِ كَمَا قَسَمَ اللهُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِقْدَاراً مِنَ الإِيمَانِ" (رو ١٢: ٣)، فـ "كُلُّ مَا لَيْسَ مِنَ الإِيمَانِ فَهُوَ خَطِيَّةٌ" (١٤: ٢٣).

في رو ١٢: ١٦ يُحذّرَ بُولُسُ : "غَيْرَ مُهْتَمِّينَ بِالأُمُورِ الْعَالِيَةِ بَلْ مُنْقَادِينَ إِلَى الْمُتَّضِعِينَ". فإن المتكبرين ينالون دينونة اللهِ "لأَنَّ اللهَ يُقَاوِمُ الْمُسْتَكْبِرِينَ، وَأَمَّا الْمُتَوَاضِعُونَ فَيُعْطِيهِمْ نِعْمَةً" (١بط ٥: ٥؛ مقتبساً مِنَ أم ٣: ٣٤). وسواء كان بُولُسُ يُحذّرَ المُؤْمِنِينَ الموهوبين "الكارزماتيين" مِنَ الكبرياء الرُوحَي (ربما سياق رو ١٢: ١٦) أو يلوم المُؤْمِنِينَ الأمميين عَلَى تعاليهم عَلَى اليَهُودِ (قا؛ ١١: ٢٠)، فإن الرسالة للمؤمن المَسِيحَي واضحة، يجب ألا نهدف للتعالي بل إلى الاتضاع، ونسعى لكي نتواجد مع المتضعين والأدنياء ونجاهد مِنَ أجل وحدة الكَنِيسَةِ.

٤. علاوة عَلَى ذلك، يجب أن ندرك أن أهداف المُؤْمِنِ تتشابك وتتداخل مع الدوافع الواقع تحتها. لذا؛ يحث بُولُسُ المُؤْمِنِينَ دائماً ليكون لَهُم فكر وَاحِدٌ أو نفس الفكر (رو ١٢: ١٦؛ ١٥: ٥؛ ٢كو ١٣: ١١؛ غل ٥: ١٠؛ في ٢: ٢؛ ٤: ٢). مثل هَذَا الحث يرتبط دائماً بالتحذير مِنَ الكبرياء، ولَكن ليس بشكل نفعي، بوضع المنفعة التي تضع وحدة الكَنِيسَةِ فوق كُلَّ شيء، بل بالحري، مؤسسة عَلَى المَسِيحَ الّذِي بُنيت عليه الكَنِيسَةِ. ونرى ذلك واضحاً في ترنيمة المَسِيحَ في (في ٢: ٦-١١) وفي ٢: ٥ حيث نجد مقدمة هذه الترنيمة. ويمكننا أن نفهم هذه الترنيمة بشكل أفضل إذا قرأناها كالتالي: "ليكن لكم نفس الأفكار بينكم كتلك التي لكم في شركتكم مع الْمَسِيحِ"، وليس فقط بالنظر إلى إتجاه يَسُوعَ القلبي كنموذج لنتبعه.

إن كان الأمر كذلك، يمكننا أن نفهم أن دعوة بُولُسُ مؤسسة عَلَى حقيقة أن الكَنِيسَةِ لَهُا حَيَاةٌ جديدة تحت سيادة المَسِيحَ (قا؛ في ٢: ١٠-١١)، حَيَاةٌ جديدة تنبع مِنَ أسلوب حياته الّذِي وضع فيه ذاته. ويدعم هَذَا التفسير ما نجده في (في ٤: ٢) حيث أعضاء الكَنِيسَةِ مُطالبون لـ "أَنْ تَفْتَكِرَا [*phroneō*] فِكْراً وَاحِداً فِي الرَّبِّ"، وهذه هي الوصفة التي تُشكّل حَيَاةُ المُؤْمِنِ الجَدِيدَةَ. مِنَ بين فقرات أخرى حيث يدعو فيها بُولُسُ إلى موقف فكري متناغم، يُلاحظ ذلك في رو ١٥: ٥، حيث يُصلي "وَلْيُعْطِكُمْ إِلَهُ الصَّبْرِ وَالتَّعْزِيَةِ أَنْ تَهْتَمُّوا اهْتِمَاماً وَاحِداً فِيمَا بَيْنَكُمْ بِحَسَبِ الْمَسِيحِ يَسُوعَ"، أي أن يفتكروا بشكل وَاحِدٌ وَ رُوحَ وَاحِدٌ، في توافق مع المَسِيحَ. وبقول آخَرَ، لقد أعطانا اللهِ الفرصة لنحقق الوحدة والتناغم في المَسِيحَ. فمكانتنا الْجَدِيدَةَ في المَسِيحَ تخلق فينا عقلية جديدة، وتطالبنا أن نفكر بموجبها، وتتحقق هذه الطريقة المختلفة في التفكير بشكل عملي في وحدة الكَنِيسَةِ.

٥. ويمكننا أن نصل إلى نتائج مشابهة مِنَ قراءتنا توصية بُولُسُ في كو ٣: ٢؛ "اهْتَمُّوا بِمَا فَوْقُ لاَ بِمَا عَلَى الأَرْضِ" فالأمور التي "فَوْقُ" لا تُشير إلى أي شيء مرتفع بشرياً، وإنما إلَى المجال السماوي حيث يمارس المَسِيحَ المُقام سلطان ربوبيته (قا؛ ٣: ١). وهو قادر عَلَى تحريرنا مِنَ كُلَّ ما يبقينا متدنيين (مقارنة مع في ٣: ١٩، حيث يتهم بُولُسُ معارضيه بأنهم "يَفْتَكِرُونَ فِي الأَرْضِيَّاتِ" وإِلَهُهُمْ "بَطْنُهُمْ").

٥. (أ) نرى في الأناجيل استخدام الصفة *phronimos* في الأمثال أو اللغة المجازية حيث تشير إلى السلوك المتعقل الحكيم الّذِي يجب أن يتميز به شعب مَلَكُوتُ اللهِ. وقد تم أخذ المفردات وَ الأمثال مِنَ الحَيَاةُ اليومية للناس: فالإنْسَانِ الحكيم (*phronimos*) يبني بيته عَلَى الصخر (مت ٧: ٢٤)، والخمس عذارى الحكيمات لديهن زيت كاف (٢٥: ١-٩)، والوكيل الحكيم الأمين مستعد لعودة سيده (٢٤: ٤٥)، ووكيل الظلم تصرف بحكمة (لو ١٦: ٨)؛ وحكمة الحية تُستخدم كنموذج تَعْلِيمَي للتلاميذ (مت ١٠: ١٦). في كُلَّ الأمثلة السابقة يُستخدم مفهوم "التفكير المتعقل" مقابل *mōros*، تفكير أحمق (← ٣٧٠٢، *mōros*)، حيثُ فكرة ع. ق عن الحكمة مُشتركة: فالحكماء هم الذين يعملون إرادة اللهِ (مت ٧: ٢٤)، بينما الحمقى هم مِنَ يرفضون الطاعة.

(ب) استخدامات بُولُسُ لـ *phronimos* يبرز في استخدام أهل كورنثوس "الكرزماتيين" لشعار فيما بينهم، حيث رأوا أنفسهم "حكماء جداً في المَسِيحَ" (١كو ٤: ١٠)، وهو ادعاء يُفنده بُولُسُ (قا؛ ١٠: ١٥؛ ٢كو ١١: ١٩). حيث أن الحكمة التي ادعاها أولئك هي حكمة بشرية خالصة، وهي التي أعاقت بل وأضرّت بوحدة الكَنِيسَةِ، بسبب كبريائهم. لذا، يناقض بُولُسُ هَذَا التوجه سواء بالإشارة إلى آلامه الشخصية كرسول أو بالتحذير الّذِي يدعمه ع. ق، حيث إن كُلَّ مِنَ يرى نفسه حكيماً في عيني نفس يقع تحت دينونة اللهِ (رو ١١: ٢٥؛ ١٢: ١٦).

٧. يأتي الاسم *phronēsis* بشكل أقرب لمفهوم الحكمة في ع. ق. ففي أف ١: ٨ تعني فطنة، بصيرة. وفي لو ١: ١٧ قد تعني ببساطة اتجاهاً فكرياً، أو موقفا عقلياً، ولكن حيث أنها تأتي في سياق سائد في ع. ق "حكمة البَارِّ"، فهذه الحكمة ليست مجرد تمييزاً عقلانياً، وإنما هي نتيجة لطاعة شعب اللهِ بالإيمان، وفقاً لنبوءة ع. ق.

انظر أيضاً *nous*، ذهن، فكر، عقل، فهم (٣٨٠٨).

٥٨٦١ (*phronimos*، عاقل، حكيم، بصير) ← ٥٨٦٠.

٥٨٦٤ (*phroureō*، يحرس، محروس، يحفظ) ← ٥٨٧٥.

٥٨٧٠ (*phygē*، هروب) ← ٥٧٧٧.

٥٨٧٧ (*phylakē*، حراسة، محروس، محبوس) ← ٥٨٧٥.

٥٨٧٣ (*phylaktērion*، تعويذة، عصابة) ← ٥٨٧٥.

٥٨٧٤ (*phylax*، حارس) ← ٥٨٧٥.

٥٨٧٥ φυλάσσω φυλάσσω، (*phylassō*)، يحفظ، يتحفظ، يحافظ، يحرس (٥٨٧٥)؛ φυλακή، (*phylakē*)، حراسة، محروس، سجن، محبوس (٥٨٧١)؛ φύλαξ، (*phylax*)، حارس (٥٨٧٤)؛ φρουέω، (*phroureō*)، يحرس، محروس، يحفظ (٥٨٦٤)؛ φυακτήριον، (*phylaktērion*)، تعويذة، عصابة (٥٨٧٣).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي تعني *phylassō*، فهي فعل لازم (أ) يسهر، يراقب، يحرس؛ (ب) يخدم كحارس أو حامية (لـ أو في مدينة). وهذا يقود إلى استعراض استخدام الفعل المتعدّ: (ج) يحرس، يحفظ أشياء، ممتلكات، أشخاص- وبعد ذلك مجازياً: للحب، والولاء، والاحترام؛ (د) يحرس، يُخزّن (في مكان آمن)؛ (هـ) يُطيع (أمراً، أو قسماً، أو قانوناً)، يصغي. يُصد بـ *phroureō* الإنتباه لشيء، وعندما تُستخدم كفعل متعدي فهي تحمل نفس معنى *phylassō*.

٢. في سب ترد *phylassō* فقط ٤ مرات، كلّها في الأبوكريفا. أما *phylassō* (يحرس، يراقب، يحفظ، يطيع، يتبع) فترد أكثر مِنَ ٤٠٠ مرة، بدون أي اختلافات مميزة في المعنى سواء كان في حالة المعلوم أو المتوسط. وتدل عادةً عَلَى طاعة الناموس وحفظ وصاياه، أو الفرائض الطقوسية، وكلمة الله بشكل عام، أو حفظ العهد. أما الفاعل فيمكن أن يكون كُل شعب إسْرَائِيل، أو فئات منه، أو أفراد (خر ١٢: ٢٤؛ لا ١٨: ٤؛ تث ٥: ١؛ مز ٧٨: ١٠؛ أم ١٩: ١٦؛ حز ١١: ٢٠).

بوجه عام؛ إن مفهوم *phylassō* الّذِي تطور عبر ع. ق مِنَ الفكرة الأصلية المتعلقة بحفظ فرائض العهد (سلباً وإيجاباً) إلى الفكرة التي سادت في فترة ما بين العهدين والتي تقضي بحفظ الناموس كطريقة للخلاص (قا؛ دا ٩: ٤؛ ثم أيضاً ١مك ٢: ٥٣؛ ٨: ٢٦، ٢٨؛ ٤مك ٢: ٢٩؛ ٦: ١٨؛ ١٥: ١٠؛ ١٨: ٧). أما آخر مراحل هَذَا التطور فقد بدت في اعتبار الولاء للعهد مع الله معتمداً عَلَى حفظ الجماعة للناموس. أما المعاني في اليونانية القديمة الأخرى لـ *phylassō* فنجدها في سب لكن بشكل أكثر ندرة. وما يمكن أن نركز عليه هنا هُوَ الاستخدام الّذِي نراه في المزامير حيث يركز عَلَى حماية الله وأعمالهُ الحافظة لشعبه أو أتقياءه (قا؛ ١٢: ٧؛ ١٧: ٨؛ ١٤٥: ٢٠).

ع. ج ١. ترد *phylassō*، في ع. ج ٣١ مرة، أقل بكثير مِنَ *tereō* (← ٥٤٩٨). وتعني: يسهر (لو ٢: ٨)، وَ يحرس (مثل؛ أع ١٢: ٤؛ ٢٣: ٣٥)؛ وَ يُحفظ (بالله أو المَسِيح: يو ١٧: ١٢؛ ٢تس ٣: ٣؛ ٢تي ١: ١٢؛ ٢بط ٢: ٥؛ يه ٢٤، أو مِنَ قبل بشر : يو ١٢: ٢٥)؛ وَ يراقب حافظاً (مثل؛ الشريعة، غل ٦: ١٣؛ وصايا الله، مر ١٠: ٢٠، كلام يَسُوع يو ١٢: ٤٧ أو وصايا الرُسل، أع ١٦: ٤. أما في البناء المتوسط فيمكن أن تعني احترز أو امتنع عن (لو ١٢: ١٥؛ أع ٢١: ٢٥؛ ٢تي ٤: ١٥؛ ٢بط ٣: ١٧؛ ١يو ٥: ٢١).

٢. تُستخدم *phylassō*، مرة وَاحِدٍ في كلا مِنَ متى وَ مرقس (مت ١٩: ٢٠؛ مر ١٠: ٢٠). وهي تشير في كلا الحالتين إلى حفظ الناموس (رج ما سَبَقَ في ع. ق). وبالرغم مِنَ أننا لا نرى في الشاهدين السابقين أو في لو ١٨: ٢١ أي نقد مباشر للحفظ اليهودي للناموس إلا أن الطلب الجذري الّذِي يطلبه المَسِيحَ مِنَ الشاب الغني يتضمن رفضاً غير مباشر لَهُ.

استخدم بُولُسُ *phylassō*، بنفس معناها اليهودي، بيد أن السياق يمكنه أن يُعطي فارق دقيق محدد. ففي رو ٢: ٢٦ هُوَ مُعادٍ للناموس، أما في غل ٦: ١٣، فهو معادي لليهودية. يرد نفس التضمين في أع ٧: ٥٣، حيث يرفض إستفانوس في دفاعه تمكن الْيَهُود مِنَ حفظ الناموس، في أي وقت مِنَ الأوقات. وبقول آخر، إن المَسِيحَية المُبكرة قد رفضت أيّة إمكانية تقول بإن الْيَهُود قد حفظوا الناموس. أع ٢١: ٢٤ يُصدّق عَلَى حفظ الناموس، وهو ما كان لازماً عَلَى المَسِيحِيين الْيَهُود.

يظهر تأثر المَسِيحَية المبكرة بالتراث اليهودي بشكل اكثر أهمية حين تُستخدم *phylassō*، لتُشير إلى "تناقل التقليد"، أي تسليم الرسالة وَ التَّعْلِيمَ المَسِيحي. فنرى بُولُسُ وَ تيموثاوس في أع ١٦: ٤ يُسلمان كنائس آسيا الصغرى قرارات مجمع أورُشَلِيمَ (قا؛ أيضاً المعنى المُشابه في ١تي ٥: ٢١؛ ٦: ٢٠؛ ٢تي ١: ١٤). يعتمد مستقبل الْكَنِيسَةِ عَلَى أولئك المُؤْمِنِينَ الذين يحفظون ويمارسون ويتممون تراثهم الرُوحِي الّذِي تسلموه مِنَ الرسل. ومن الجدير بالملاحظة ما نقراه في ٢تي ٢: ١٢، حيث نرى الرّبّ نفسه يحفظ الوديعة. لقد كان هَذَا التركيز عَلَى تسليم التقليد ضرورياً لبناء وتطور الْكَنِيسَةِ الأولى. وترد *phylassō* في معناها الحرفي مراراً في (لو ٢: ٨؛ ١١: ٢١؛ ١٢: ١٥) وَ (أع ١٢: ٤؛ ٢٣: ٣٥؛ قا؛ أيضاً يو ١٢: ٢٥؛ ٢تي ٤: ١٥؛ ٢بط ٢: ٥).

إن التعبير المستخدم في يو ١٢: ٤٧ للإشارة إلى عدم حفظ كلام يَسُوعَ، يعني ببساطة عدم الإيمَان به عَلَى أنه صاحب الإعْلاَنِ المُرسل مِنَ الله. ويتم استخدام نفس المفردات لوصف كُل مِنَ الإيمَانِ وحفظ كلام يَسُوعَ.

٣. أما في ٢تي ٣: ٣ فإن بُولُسُ يتناول موضوع حفظ إيمان الْكَنِيسَةِ: فالله هُوَ الّذِي يحفظ *phylassō* الْكَنِيسَةِ مِنَ الشرير. والفكرة الأساسية هنا تحمل بُعداً أخروياً؛ فقد كانت الخلفية الفعلية لكتابة هذه الرسالة هي التهديد الّذِي ظهر بسبب ظهور عقائد مُنحرفة داخل الْكَنِيسَةِ. يوجد أيضاً وضع مُشابه لذلك في يه ٢٤ وَ في ٤: ٧ (حيث *phroureō*، يحرس [قا؛ ٢كو ١١: ٣٢]، مستخدمة؛ قا؛ أيضاً مع ١بط ١: ٥) حيث نجد هذه الفقرات تعلن أن الْكَنِيسَةِ تتمتع بحفظ الله لها في جهادها ضد العقائد المُنحرفة. أما ايو ٥: ٢١ فيحمل أمراً للمؤمنين بأن يحفظوا أنفسهم مِنَ الأصنام. ويعالج يو ١٧: ١١ ١٢ الحفاظ عَلَى وحدة الْكَنِيسَةِ ويُنبّر عَلَى علاقتها الوثيقة بالمَسِيحَ. تُستخدم هنا الكلمتان *phylassō* وَ*tēreō* معاً كمترادفتين. وتحمل *phroureō* معنىً خاصاً حول دور الناموس في تاريخ الخلاص.

٤. (أ) يعني الاسم *phylakē* يحرس أو يراقب (مِنَ الرعاة لقطعانهم لو ٢: ٨)، وأيضاً، مكان حراسة أو سجن (مت ٥: ٢٥؛ ١٤: ٣، ١٠؛ ١٨: ٣٠، حيث نرى صورة للدينونة)؛ في لو ٢١: ١٢ نرى تحذيراً مما سيحدث لتلاميذ المَسِيحَ). وفي ١بط ٣: ١٩ "لِلأَرْوَاحِ الّتِي فِي السِّجْنِ" مِنَ المفترض أنها تدل عَلَى عالم الموتى أو مكان العقاب في الجحيم. أما في رؤ ٢: ١٠ فنرى مؤمني سميرنا مزمعين لأن يوضعوا في السجن، ومطالبين بالحفاظ عَلَى ولائهم حتى المَوْتِ لكي ما ينالوا إكليل الحَيَاةُ، ثم في ٢٠: ٧ نرى الشَّيْطَانَ وقد تم إطلاقه لفترة قصيرة مِنَ السجن بعد الألف سنة وقبل خضوعه النهائي. *phylakē*، يمكن أن تعني أيضاً حارساً، أو خفيراً (أع ١٢: ١٠)؛ وَ مراقبة الليل؛ حيث تعكس طريقة الرومان في تقسيم الليل إلى أربعة أقسام مِنَ ٦ مساء إلى ٦ صباحاً (مت ١٤: ٢٥؛ مر ٦: ٤٨). كما تعني *phylax* أيضاً حارس أو خفير (أع ٥: ٢٣؛ ١٢: ٦، ١٩).

(ب) هناك كلمة أيضاً ذات صلة بهذا الأصل وهي *phylaktērion* (حرفياً: حماية، وسائل حماية) لتدل عَلَى صندوق صغير يحتوي عَلَى

نصوص الكتاب المقدس والتي تُربط عَلَى الجبهة وَ الذراع أثناء الصلاة (مت ٢٣: ٥؛ قا؛ خر ١٣: ٩، ١٦؛ تث ٦: ٨؛ ١١: ١٨). يُشير يَسُوعَ إلى هذه التعاويذ ضمن سياق تحذيراته ضد الفَرِّيسِيِّينَ المتظاهرين بالبر الخارجي فقط. إلا أن هذه التعاويذ قد اعتبرت كعلامة ولاء للشريعة بالإضافة إلى أنها تحمي مِنَ التأثير الشَّيْطَانِيّ.

انظر أيضاً *tēreō*، يحفظ، يحرس، يبقي،(٥٤٩٨)؛ *grēgoreō*، يسهر، يراقب، يكون في حالة ترقب (١٢١٣)؛ *agrypneō*،يسهر، ساهر، إستمرّ بالمُرَاقَبَة، حارس، عناية (٧٠).

٥٨٧٦ φυλή φυλή، (*phylē*)، قبيلة، عشيرة، سبط، أمة (٥٨٧٦).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي تُشتق *phylē* مِنَ *phyō* والتي تعني يولد، ينتج، يثمر. وأصبحت *phylē* وحدة هامة في التنظيمات السياسية في مدينة أثينا. في باديء الأمر، كان مُحدداً للإشارة لفئة منحدرة مِنَ أصل وَاحِدٍ، بيد أن عنصر رابط الدم هذا، اختفى تقريباً، لتعني فئة سياسية مِنَ الناس.

٢. ترد في سب *phylē* أكثر مِنَ ٤٠٠ مرة، معظمها مِنَ أصل الكلمتين العبريتين *šebeṭ*، *maṭṭeh*. وبإستثناء إش ١٩: ١٣؛ الَّذِي يتحدث عن قبائل مصر، وينطبق هذان الاسمان العبريان فقط عَلَى أسباط إِسْرَائِيلَ (ولو أن كلا الكلمتين تدلان عَلَى قضيب أيضاً أو عصا). الكَلِمَة العبرية الأخرى لـ *phylē* هي *mišpāḥâ* تترجم أحياناً عشيرة (إلا أن هذه الكَلِمَة تُترجم عادة إلى *dēmos* والتي تعني شعب، ← ١٣٢٢). قُسمت العشيرة إلى أسر وبيوت (رج مثلاً: يش ٧: ١٤).

المعنى العام لـ *phylē* هُوَ فئة مِنَ الناس توحدهم صلة القرابة أو السكن. في ع. ق لا تُستخدم فقط كتعبير تقني عَلَى أسباط إِسْرَائِيلَ الاِثْنَيْ عَشَرَ(عد ٣٤: ١٨- ٢٨)، وإنما يُطبق أيضاً عَلَى أمم العَالَم كما نقرأ في بركة إبْرَاهِيمَ (تك ١٢: ٣). في الكتابات اليهودية اللاحقة تمّ استخدام كلمة سبط لتُشير لمفهوم ع. ق عن الاِثْنَيْ عَشَرَسبطاً، وإلى الرجاء في عودة إِسْرَائِيلَ. ونرى ذلك أيضاً في كتابات قمران التي تتحدث عن إسترداد مَلَكُوتُ الاِثْنَيْ عَشَرَسبطاً.

ع. ج ١. ترد *phylē* في ع. ج ٣١ مرة، أكثر مِنَ نصفها يرد في سفر الرؤيا، ويمكن أن تكون كإشارة إلى أسباط إِسْرَائِيلَ التاريخية (٧: ٤_ ٨، ١٣مرة) أو عالمياً إلى قبائل الأرْض، وبقول آخَرَ: الشعوب والأمم (١: ٧). (أ) "أسْبَاطِ إِسْرَائِيلَ الاِثْنَيْ عَشَرَ" تُستخدم عَلَى إِسْرَائِيلَ الأخروية في مت ١٩: ٢٨؛ لو ٢٢: ٣٠؛ رؤ ٧: ٤؛ رؤ ٧: ٤؛ ٢١: ١٢، وبقول آخَرَ: الجماعة المختارة المجددة خارج أسْبَاطِ إِسْرَائِيلَ التاريخية عبر كُل العصور (قا؛ رو ١١: ٢٦). وما الوعد في مت ١٩: ٢٨، بأن الرسل الاثنا عَشَرَ سيجلسون عَلَى اثنا عَشَرَ عَرْشاً، وسيدينون أسْبَاطِ إِسْرَائِيلَ الاِثْنَيْ عَشَرَ، إلا مكافئة لَهُم عَلَى أمانتهم وولائهم ليَسُوعَ. سيُعطون مواقع السلطة والشرف الملكي في العالم الجديد كقضاة (مفهوم القاضي هنا كما في سفر القضاة). أما لو ٢٢: ٢٩_ ٣٠ فيتحدث عن منح يَسُوعَ مكانة وسلطة ملوكية لَهُم.

(ب) أما تعبير "الاِثْنَيْ عَشَرَ سِبْطاً الَّذِينَ فِي الشَّتَاتِ" (يع ١: ١) فيُستخدم بمعنى مجازي ليُشير إلى المَسِيحِيين كشعب الله الحقيقي. وقد كان أول مِنَ ساوى علانية بين استخدام كلمة "إِسْرَائِيلَ" والكَنِيسَةِ المَسِيحَية هُوَ جاستن مارتير Justin Martyr (حوالي ١٦٠م). وأقرب ما يقابلَهُ في ع. ج ما نجده في غل ٦: ١٦، حيث يصلي بُولُسَ مِنَ أجل السلام والنعمة "كُلُّ الَّذِينَ يَسْلُكُونَ بِحَسَبِ هَذَا الْقَانُونِ عَلَيْهِمْ سَلاَمٌ وَرَحْمَةٌ، وَعَلَى إِسْرَائِيلِ اللهِ"، وبقول آخَرَ: لكل المَسِيحيين، سواء كانوا يهوداً أو أمميين، فاتكالهُم عَلَى الصليب كالأساس الوحيد لوقوفهم أمام الله (← *Israēl*، إِسْرَائِيلِ، ٢٧٠٢).

٢. (أ) في رؤ ٢١: ١٢ هناك اثنتا عشرة بوابة لأورشليم السماوية، تُقابل عدد أسباط إِسْرَائِيلَ، وأسماء الأسباط مكتوبة عَلَى البوابات (قا؛ حز ٤٨: ٣٠_ ٣٤؛ أيضاً مخطوطة الهُيكل في قمران). إعتقدت اليهودية الرابانية برقم أكبر بكثير ١٤٤ بوابة في أسوار المدينة، لكل سبط ١٢ بوابة. يدل العدد ١٢ عَلَى الكمال: الشعب المُجدّد كلّهُ لله، وَ الفرقة الرسولية الكاملة (← *dōdeka*، إثنا عَشَرَ، ١٥٥٧).

(ب) تُسرد أسماء الاِثْنَيْ عَشَرَ سِبْطاً في رؤ ٧: ٥ _ ٨، فيما عدا دان حيث يُستبدل بمنسى، الَّذِي هُوَ جزء مِنَ سبط يوسف. مِنَ المحتمل أن يكون هَذَا التبديل متعمداً بالرغم مِنَ أننا لا نعلم السبب بالتأكيد. إلا أن القديس أريناوس يرى، عَلَى أساس تفسيره لـ تك ٤٩: ١٧، حذف دان عَلَى أساس أن ضد المَسِيحَ سيأتي مِنَ هَذَا السبط. كما ربط التقليد الراباني بين دان وعبادة الأصنام، بناء عَلَى ١مل ١٢: ٢٨_ ٢٩ حيث أن سبط دان هُوَ الوحيد الَّذِي استجاب للإغواء بعمل العجل الذَهَبِي أيام يربعام الأول. وقيل بإن رئيس سبط دان هُوَ الشَّيْطَانَ وص دا ٥: ٦.

وبالرغم مِنَ أن رأوبين هُوَ بكر يعقوب (تك ٣٥: ٢٣)، إلا أن يوحنا يضع يَهُوذَا عَلَى رَأْسَ قائمة الأسباط. ولا شك أن مرجع ذلك لأن المَسِيحَ أتى مِنَ هَذَا السبط (عب ٧: ١٣_ ١٤؛ رؤ ٥: ٥)، ارتباطاً بالتطلع المسياني (تك ٤٩: ٩).

٣. كان العديد مِنَ الْيَهُود في زمنِ ع. ج إما مِنَ عائلات مِنَ الدخلاء أو مِنَ نسل أولئك الذين أكرهوا عَلَى التهود في عصر المكابيين. لذا؛ فلم يكن مِنَ السهل تتبع أنساب الْيَهُود حتى أصل السبط إلا قلّة قليلة مِنَ يهودي القرن الأول. خاصة بعدما قام هيرودس الكبير (بحسب التقليد) بحرق العديد مِنَ السجلات العائلية اليهودية. إلا أنه توجد بعض الأمثلة مثل حنه مِنَ سبط أشير (لو ٢: ٣٦؛ تك ٣٠: ١٣)، وبُولُسَ مِنَ سبط بنيامين (رو ١١: ١؛ في ٣: ٥) التي ترينا أنه إذا كان مِنَ الممكن تتبع الأصل ونسبته لأحد الأسباط كان شيئاً ذا قيمة عالية. وكان إذا تمكن أحدهم مِنَ تأكيد نسبه للأسباط يصبح مميزاً إذا اعتقدوا أن ذلك يؤهلُهُ للمطالبة بوعود العهد التي تضمن كون إِسْرَائِيلَ شعب الله. إلا أن بُولُسَ عندما صار مسيحياً، قام برغبته الشخصية باستبعاد أي ذكر لاعتماده عَلَى الصلة البشرية والأصل بل أنه حسب الكل "نفاية" مقارنة بمعرفته للمسيح (في ٣: ٧_ ٨).

٥٨٧٧ (*phyllon*)، ورقة) ← ٧٢٨٥.

٥٨٧٨ φύραμα φύραμα، (*phyrama*)، مزيج، كتلة (٥٨٧٨).

ث ي & ع. ق ١. في ث ي والهَلِينية *phyrama* تصف شيئاً ممزوجاً أو معجوناً. ولم يتم استخدام هذه الكَلِمَة لتعني بوضوح خليطاً مثل العجين الَّذِي يستخدمه الفخاري في تشكيل الأواني حتى استخدمها بلوتارك.

٢. في سب لا تشير *phyrama* إلى عمل الفخاري بل إلى آنية العجين التي يجهّز فيها (خر ٨: ٣)، والعجين نفسه (١٢: ٣٤) أو الدقيق الَّذِي يستخدم في صنع العجين (عد ١٥: ٢٠_ ٢١). يصف الفعل القريب *phyraō* خلط الدقيق الخالي مِنَ الخميرة بالزيت (مثلاً؛ خر ٢٩: ٢، ٤٠؛ لا ٢: ٤_ ٥؛ ١أخ ٢٣: ٢٩) أو عمل العجين (تك ١٨: ٦؛ ١صم ٢٨: ٢٤).

ع. ج ترد *phyrama* في ع. جد ٥ مرات؛ في ٤ مرات منها تُشير إلى كتلة العجين (رو ١١: ١٦؛ ١كو ٥: ٦، ٧؛ غل ٥: ٩). إلا أن *phyrama* تدل عَلَى تشبيه خليط عجينة الطين التي يشكّل منها الخزّاف بإناء للكرامة وآخر ليخدم غرضاً دنيئاً. بنفس الطريقة خلق الله البشر ليكونوا آنية للرحمة أو الغضب. ويتضح مِنَ السياق أن غضب الله يعمل لخدمة رحمته ويستخدم لجذب الانتباه لرحمته نحو كُل الذين

يقبلون بالإيمان البر الممنوح في المسيح (٩: ٢٢- ٣٣).

انظر أيضاً *keramion*، آنية فخارية، جرّة (٣٠٤٠)؛ *ostrakinos*، خزفي، فخار (٤٠١٧)، *pēlos*، وحل، طين، حمأة (٤٣٨٤).

٥٨٧٩ (*physikos*، طبيعي) ← ٥٨٨٢.

٥٨٨٠ (*physikōs*، بالطبيعة، بالغريزة) ← ٥٨٨٢.

٥٨٨٢ φύσις φύσις (*physis*)، طبيعة، طبع، طبيعي، حالة، نوع (٥٨٨٢)، φυσικός (*physikos*)، طبيعي (٥٨٧٩)؛ φυσικῶς (*physikōs*)، بالطبيعة، بالغريزة (٥٨٨٠).

ث ي & ع.ق ١. (أ) *physis* كلمة مِنَ عالم الفكر اليوناني. تتنوع معانيها وتتغير بحسب الفيلسوف الّذي استخدمها.

(ب) تدل *physis* عَلَى المصدر، والبداية، والأصل، وأيضاً عَلَى خط متواصل مِنَ البالغين أو الأطفال. اعتبر أرسطو *physis* كالمادة الأساسية للعناصر. وانطلاقاً مِنَ هَذَا الفهم الأساسي، فإن *physis* تدل عَلَى الحالة الطبيعية، أو أو الخصلة، أو حالة (مثل: الهَواء)؛ والشكل والمظهر الخارجي، والطابع أو الشخصية. وهي عندما تأتي مع *ethos*، عادة، و*logos*، عقل، فهي تعني طبيعة (إنْسَانِية) أو طبيعة الآلَهة الخالدين- ولكنهم عرضة للفناء. وتستخدم *physis* أيضاً لتشير إلى الطبيعة الجَسَدِية للأفراد أو المؤسسات وأعراف الولايات.

(ج) يمكن أيضاً أن تأتي *physis* بمعنى خليقة أي عالم الطبيعة. فهي القوة المولدة الفعالة التي تتسبب في ظهور النباتات ونمو الشعر. ولقد مُنحت هذه الطبيعة عقلاً، وغاية هي التي تحددها، وهي لا تنتج أي شيء بلا هدف. يميز أرسطو بين *physis*، طبيعة وبين الكلمتين *tychē* قدر أو مصير، وَ *technē*، مهارة. فنحن نرى في النظام الطبيعي للأشياء أن كُل البشر متشابهون بالرغم مِنَ اختلافاتهم الفردية والقومية. فالطبيعة لَهُا قدرة ذاتية، لذا؛ فما يحدد سير حياتنا ويحكمه هُوَ الطبيعة مع القانون، فهذا النظام هُوَ الّذي يحدد الغاية الطبيعية مِنَ الحَيَاة.

(د) بين الرواقيين، أصبحت *physis* إلَهاً للكون، كما نرى في مقولة مشهورة لماركوس أوريليوس Marcus Aurelius: "أيتها الطبيعة؛ منك يأتي كُل شيء، فيك كُل شيء، وإليك يمضي كُل شيء". لقد كان مِنَ المهم عند الرواقيين التأكيد عَلَى أن الإنْسَان يجب أن يعيش مُتبعاً الطبيعة. لقد أدركوا الطبيعة هنا عَلَى أنها الشيء الّذي يعمل في تناغم، وصلاح، وراحة، لذا فهم يُميزون بين الحكمة الأخلاقية وَ الأخلاق.

٢. تفتقر العبرية لمفهوم الطبيعة اليوناني. وهو ما قاد إلى حقيقة أن كُل الأشياء الحاضرة مُحالة للخلق أو إلى إلَهُ خالق، وأيضاً للفكر التاريخي الأقوى لـ ع. ق. لذا؛ *physis* في سب ترد فقط في الأبوكريفا، حيث التأثير الهُليني واضح جداً: ففي حك ترد (٣ مرات)، وَ في ٣مك (مرة واحدة)، وَ في ٤مك (٨ مرات).

(أ) استخدمت *physis* بمعنى موهبة، وَ شخصية (٤مك ١٣: ٢٧)؛ ويُمكنها الإشارة إلى النوعية أيضاً، مثل: قوة المَحَبَة لأطفاله (١٦: ٣). وفي ٥: ٢٥ فنقرأ: "لأننا نؤمن أن الشريعة هي مِنَ الله، ونعرف أن خالق الكون، حين أعطانا الشريعة، جعلَها توافق طبيعتنا". وفي ١٥: ٢٥ تأتي *physis* مع *genesis*، خليقة، وَ *philoteknia*، حب بنوي، للدلالة عَلَى الطريقة المنتظمة للطبيعة. فالطبيعة تعمل بمثابة آلة إنتاج الأشياء الصَالِحة. فبذلك؛ أراد أنطيوخس إقناع أليعازر الشيخ بأكل لحم الخنزير قائلاً: "لماذا تكره أن تأكل اللحم الطيب مِنَ هَذَا الحيوان الّذي منحتنا إياها الطبيعة" (٥: ٨).

(ب) في ٣مك ٣: ٢٩ تعني *physis* الكائنات المخلوقة، وَ كُلّ العالم المخلوق، ومن ضمن ذلك البشر. في حك ٧: ٢٠ تُشير إلى أنواع الكائنات الحية، لكن أيضاً (بالإشارة إلى الأشياء المادية) المَاء كأداة لإطفاء النار (١٩: ٢٠ب). وبالطبيعة، أساساً، كُلّ الناس حمقى (١٣: ١).

٣. فيلو كاتب اليهودية الأول المعروف بسيطرته عَلَى الكَلِمَة بوعي. لكنه قام أيضاً بإجراء تعديل لاستخدامها لشرح الإيمَان اليهودي بأفضل صورة. (أ) بالنسبة لفيلو: اللهُ هُوَ المركز. ولكنه ينسب لـ *physis* الكثير مما يعتبر مِنَ أعمال الله بحسب ع. ق، مثل الحكمة (قا؛ أم ٨)، فهو يرى أن *physis* هي القوة التي شاركت في عمل إلَهُ الخلق، بالرغم مِنَ أن الله نفسه يقف خارج الطبيعة.

(ب) *physis* هي التي تولِّد، مثل؛ كُلّ البشر. وهي خالدة. وهي التي تُعلِّم تقسيم الزمن إلى نهار وليل، وَ استيقاظ ونوم، وهي التي تخلق الفضاء؛ الّذي يبقى محكوماً بأبعاد ثلاثة. وتكشف لنا حقيقة أنفسنا كبشر لنا سلطان عَلَى استخدام النبات والحيوان، كما أنها التي أعطتنا القدرة عَلَى الحديث والعلاقات الجنسية.

(ج) الشريعة هي الكَلِمَة الحقيقية للطبيعة، فالشريعة تتبع الطبيعة وصياغتها يجب أن تتوافق مع الطبيعة. لذلك؛ علينا تتبع الطبيعة وتطورها. وبذا؛ يمكننا أن نرى الأمر كما لو كانت الطبيعة والشريعة قد عقدا معاهدة. يصف فيلو أيضاً الطبيعة بالقدرة عَلَى قبول الفضيلة، كما يمكن للضمير أن يستفيد منها لأنها تكره الشر وتحب الخير، فالصلاح وحب الإنْسَان ينتميان للطبيعة.

٤. (أ) لقد أخذ يوسيفوس الفكرة اليونانية عن *physis* ليقوم بعملية توفيقية بينها وبين الفكر اليهودي. فهو يرى أن *physis* تُشير إلى حالة، وصفات الحيوان والبشر، وحب الذات الطبيعي. فهي تكاد أن تكون مرادفاً لكلمة شخصية، كما يُمكن أن تشير *physis* إلى وجود الله، وكل الأشياء، أو العناصر.

(ب) أحياناً ما تعني *physis* الطبيعة ككل، وكل العالم المخلوق، أو الغرائز الطبيعية. لذا؛ يمكن أن يكون الإنْسَان نشيطاً بطبعه أو محباً للحرية لأن تلك هي طبيعته. وعلى النقيض مِنَ ذلك، يُعتبر الإنحراف الجنسي مُضاداً للطبيعة.

(ج) تشير *physis* أيضاً إلى الصفات الطبيعية. لذا؛ فالإنتحار مثلاً يُعتبر غريباً عَلَى الطبيعة العامة للكائنات الحية، ويمكن أن تعني *physis* أيضاً النظام المألوف للطبيعة، وقوانينها، والتوفيق بينها وبين الشريعة الإلَهية، والقانون الطبيعي.

ع. ج غالباً ما ترد *physis* في ع. ج، في رسائل بُولُس، خاصة في رو (٧ مرات؛ الصفة *physikos* ترد مرتين). ولا ترد هذه الكَلِمَة في أماكن أخرى إلا في فقرات مستقلة، ولَهُا معاني متعددة مرتبطة باستخدامات الكَلِمَة التي استعرضناها سابقاً.

١. في غل ٢: ١٥ تعني *physis* "بالولادة"، أي بحسب النسل البشري، ويرتبط أيضاً بهذا الشاهد ما ورد في رو ٢: ٢٧ حيث يُشير بُولُس إلى أولئك الذين يظلون بحسب الطبيعة "مِنَ الطبيعة"؛ الغُرْلَة، فإنحدار الإنْسَان مِنَ نسل معين هُوَ الّذي يجعلَهُ بلا ختان. بيد أن بُولُس يذكر أيضاً أن الّذي بلا ختان يُمكنه أيضاً أن يتمم الناموس، ويُحقق إرادة الله دون أن يكون منتمياً لإسْرَائيل.

فالله لن يشفق عَلَى الزيتونة البرية المُطعمة (المَسيحَيين الأمميين) إذا لم يشفق عَلَى "الأغصَان الطَبِيعِيَة" (اليَهُود) للزيتونة الأصلية (رو ١١: ٢١). بحسب المثل الّذي يستخدمه بُولُس هنا، تم قطع الأغصان مِنَ الزيتونة البرية التي تنتمي إليها، بالطبيعة، وتطعيمها في شجرة زيتون جديدة، بعكس الطبيعة. ليستخلص بُولُس مِنَ ذلك إمكانية إعادة الأغصان الأصلية التي تنتمي بالطبيعة إلى شجرة الزيتون ليتم وضعها في شجرتها الأصلية مرة أخرى (١١: ٢٤). ويستخدم بُولُس

هنا مفردات لغوية وأسلوباً أدبياً هلينياً، ليتحدث عن الفرق بين اليَهُود وغير اليَهُود. فإذا كان الأمَم بسبب إنتهاكهم للوصية الأولى قد أصبحوا بالطبيعة وثنيين، أي بالوراثة "أَبْنَاءَ الْغَضَبِ" (أف ٢: ٣؛ قا؛ حك ١٣: ١). بيد أن هَذَا الوضع قد إنتهى بنعمة المَسِيحِ في حَيَاةُ أولئك الذين أحياهم الله (أف ٢: ٥- ١٠).

٢. تستخدم *physis* لتصف النظام الطبيعي، الَّذِي يحدد الاختلاف بين الجنسين. ونقرأ في رو ١: ٢٦ توبيخاً لأولئك الذين استبدلوا الإِسْتِعْمَالَ الطَّبِيعِيَّ، بين الرجل والمرأة، بِالَّذِي عَلَى خِلاَفِ الطَّبِيعَةِ [*physikēn*] (رو ١١: ٢٤؛ حرفياً "مناقضاً للطبيعة"). عَلَى الرغم مِنَ أن بعض الوثنيين ليس لديهم نَامُوس لكنهم "بالطبيعة" يفعلون ما يتطلبه الناموس (٢: ١٤). كما لو كانوا يقرأون الناموس مِنَ النظام الطبيعي، فنحن نتعامل هنا، بشكل ما، مع فكر رواقي، الَّذِي يقول بالناموس الأخلاقي الموجود في الطبيعة، والذي أخذه اليَهُود وتمّ نصه في الناموس. أي أن نَامُوس موسى يكون تعبيراً جيداً عن الناموس الأخلاقي الموجود في الطبيعة. وعلى نحو مُشابه، يصر بُولُسَ عَلَي أن "الطَّبِيعَةُ نَفْسُهَا تُعَلِّمُكُمْ أَنَّ الرَّجُلَ إِنْ كَانَ يُرْخِي شَعْرَهُ فَهُوَ عَيْبٌ لَهُ"، بيد أن ذلك هُوَ مصدر فخر للمرأة بطبيعتها (١كو ١١: ١٤).

٣. في ٢بط ١: ٤، يتكلم الرسول عن المُؤمِنِينَ كـ "شُرَكَاءَ الطَّبِيعَةِ الإِلَهِيَّةِ"، التي هي نتيجة "لِمَعْرِفَةِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (١: ٨) وَ "دَعْوَتَنَا وَاخْتِيَارَنَا" (١: ١٠). ليست الفكرة هنا عن تحولنا إلى شِبْهِ آلِهَة، لأن نتائج هذه الشركة تم التعبير عنها بمفردات تصف الصفات البشرية. فالشركة هنا تعني أن الإِنْسَانِ يحتاج لقوة تأتيه مِنَ اللهِ ذاته. ويمكن مقارنة هَذَا التَّعْلِيمَ بتَعْلِيمَ بُولُسَ عن الخليقة الجَدِيدَة، وبتعبير يوحنا عن الولادة الجَدِيدَة، وتأتي المشاركة في الطبيعة الإِلَهِية وتأثيرها الفعلي في حَيَاةِ الإِنْسَانِ كمطلب أساسي لدخول "مَلَكُوتِ رَبِّنَا وَمُخَلِّصِنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ الأَبَدِيِّ" (١: ١١).

وعلى النقيض مِنَ الاستخدام السابق للإشارة إلى الطبيعة الإِلَهِية، يأتي استخدام الصفة *physikos* والتي تُشير إلى الإِنْسَانِ في حالته الطبيعية: "أَمَّا هَؤُلاَءِ فَكَحَيَوَانَاتٍ غَيْرِ نَاطِقَةٍ، طَبِيعِيَّةٍ [*physika*] مَوْلُودَةٍ لِلصَّيْدِ وَالْهَلاَكِ" (٢بط ٢: ١٢). وتُستخدم *physikōs* كحال في نص مرتبط بالنص السابق: "وَلَكِنَّ هَؤُلاَءِ يَفْتَرُونَ عَلَى مَا لاَ يَعْلَمُونَ. وَأَمَّا مَا يَفْهَمُونَهُ بِالطَّبِيعَةِ [*physikōs*]، كَالْحَيَوَانَاتِ غَيْرِ النَّاطِقَةِ، فَفِي ذَلِكَ يَفْسُدُونَ" (يه ١٠).

٤. في يع ٣: ٧ تُستخدم *physis* مرتين بمعنى "نوع"، "جنس": "تُقهر الوحوش والطيور والزحافات والحيوانات البحرية عَلَى اختلاف أجناسها [*physis*]، والنوع الإِنْسَانِي يقهرها" (ت. ي). ويرتبط هَذَا المفهوم بفكرة النظام الطبيعي، وقد تم استخدام الصورة السابقة للتركيز عَلَي النقيض، وهو حقيقة أن "اللِّسَانُ فَلاَ يَسْتَطِيعُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ أَنْ يُذَلِّلَهُ" (٣: ٨).

٥٨٨٤ (*phyteia*، نبات، غُرس) ← ١٢٨٥.

٥٨٨٥ (*phyteuō*، يغرس) ← ٥٠٦٥.

٥٨٨٨ (*phōneō*، ينادي، يدعو، يصرخ) ← ٥٨٨٩

٥٨٨٩ φωνή φωνή (*phōnē*)، صوت، ضوضاء، قول، لغة (٥٨٨٩)؛ φωνέω (*phōneō*)، يصيح، ينادي، يدعو، يصرخ (٥٨٨٨).

ث ي & ع. ق ١. تُشير *phōnē* في ث ي إلى صوت مسموع مصدره كائن حي، متضمنة جميع الحيوانات بأصواتها المختلفة بما في ذلك الصوت الإِنْسَانِي. وعندما يُطبَّق ذلك عَلَى الإِنْسَانِ فهو يُشير إِلَى صوت الإِنْسَانِ، أو قولُه، أو الجملة أو التصريحات التي يُصدرها. وكان الناس يعتقدون بأن للآلِهَة *phōnē* صوتاً فائقاً للطبيعة يختلف عن صوت الإِنْسَانِ (أع ١٢: ٢١- ٢٢). وتستخدم *phōneō* لوصف صوت الأدوات الموسيقية، والأشخاص والحيوانات.

٢. تُستخدم *phōnē* في سب أيضاً لتُشير إلى أي صوت مسموع، بدءاً مِنَ صوت الرعد (خر ١٩: ١٦) إلى صوت الطيور (مز ١٠٤: ١٢)، ولكنها لا تستخدم لوصف عضو الكلام أو الكلام نفسه. في العديدمن المزامير (مثل؛ مز ٢٩: ٣- ٤؛ ١٠٤: ٧) صوت اللهِ الَّذِي يعلن كلمته موصوف بالرعد. فالاستماع، (أي الطاعة) لكلام اللهِ هُوَ الجوهر الأساسي لديانة إِسْرَائِيلَ (١صم ١٢: ١٤؛ قا؛ يش ٢٤: ١٩- ٢٤). ومع القرن الأول كان الرابانيون قد طوروا وجهة نظر ترى أن هناك صدى لصوت مِنَ السَّمَاءِ يسمع عَلَى الأَرْضِ، ويعلن الرسالة الإِلَهِية.

ترد *phōneō* في سب ٢٦ مرة: للحديث الإِنْسَانِي (مز ١١٥: ٧ = سب ١١٢: ١٥؛ ٣مك ٢: ٢٢)، وصوت صراخ الحيوانات (صف ٢: ١٤)، وضرب البوق (عا ٣: ٦).

ع. ج ١. كما في سب، كذا في ع. ج تصف *phōnē* أي صوت مهما كان مصدره، مثل نحيب راحيل (مت ٢: ١٨)، وحفيف الريح (يو ٣: ٨)، أو اضطراب حشد (رؤ ١٩: ١). وترد ١٣٩ مرة في ع. ج.

٢. لا تبدو كُلّ الأصوات الإِنْسَانِية متشابهة (يو ٣: ٢٩؛ أع ١٢: ١٤)، فكل شخص لديه أكثر مِنَ "نبرة" واحدة. يمكن للإِنْسَانِ أن يتكلم بصوت عالٍ (لو ٢٣: ٢٣؛ أع ٧: ٥٧) بما في ذلك أرواح الشُهداء (رؤ ٦: ٩- ١٠)، والأرواح النجسة (مر ١: ٢٦؛٥: ٧؛ لو ٤: ٣٣؛ أع ٨: ٧)، والملائكة (رؤ ٥: ١٢؛ ١٤: ٧، ٩)، ورئيس الملائكة (١تس ٤: ١٦) يمكن أيضاً أن يتكلم بنفس الطريقة.

٣. أما ذلك الصوت المرتفع الآتي مِنَ السَّمَاءِ الَّذِي يتم تصويره في سفر الرؤيا (مثل: ١: ١٠؛ ٤: ١؛ ١٠: ٨؛ ١١: ١٢) أو في حديث بطرس حول ما قدم لَهُ (أع ١٠: ٩- ١٦) فهو صوت الله نفسه (رؤ ١٦: ٧)، أو المَسِيحِ (أع ١٠: ١٣- ١٥؛ ١١: ٧- ٩)، أو ملاك (رؤ ١٨: ١- ٢) أو بعض السكان السماويين (١١: ١٥). وهو مرتبط بمعمودية يَسُوعَ في الأناجيل الازائية (مت ٣: ١٣- ١٧؛ مر ١: ٩- ١١؛ لو ٣: ٢١- ٢٢) وَ في التجلي (مت ١٧: ١- ٨؛ مر ٢- ٨؛ لو ٩: ٢٨- ٣٦) "صَوْتٌ مِنَ السَّمَاوَاتِ" (مر ١: ١١ أو "صَوْتٌ مِنَ السَّحَابَةِ" (٩: ٧). وما كلمة "ابْنِي" بهذا التأكيد المسياني إلا دليلاً واضحاً أن الصوت هُوَ صوت اللهِ الآب.

٤. بالنسبة ليوحنا فالسمع يعني الطاعة، وَ طاعة صوت يَسُوعَ تحديداً (يو ١٠: ٣، ١٦، ٢٧؛ ١٨: ٣٧) فينال حَيَاةُ أَبَدِيَّةُ (٥: ٢٤- ٢٥؛ ٦: ٦٨؛ ١٠: ٢٧- ٢٨).

٥. لقد سمع بُولُسَ أيضاً صوتاً مِنَ السَّمَاءِ أثناء اختبار تجديده (أع ٩: ٤؛ ٢٢: ٧؛ ٢٦: ١٤)؛ كما سمع مرافقيه الصوت ولكنهم لم يفهموا ما قيل (٩: ٧؛ ٢٢: ٩).

٦. ويتكرر استخدام *phōnē* للإعْلاَنِ عن الاعتراف بالإِيمَانِ (أع ١٣: ٢٧؛ ١٩: ٣٤؛ ٢٢: ١٤؛ ٢٤: ٢١؛ ٢بط ١: ١٧).

٧. ترد *phōneō* في ع. ج ٤٣ مرة، ٤ مرات منها فقط في الأناجيل، وَ أع، وَ رؤ ١٤: ١٨. في بعض الحالات (مثل؛ لو ٨: ٨؛ ١٦: ٢٤؛ أع ١٠: ١٨) تحمل نفس معنى *krazō* (يصرخ ← ٣١٨٩)، خاصة عندما تلحقها *megalē phōnē* (حرفياً: صوت مرتفع) مثل: مت ١: ٢٦). لتدل أحياناً عَلَى طلب مُلح (مت ٢٧: ٤٧) أو أمر بسلطان (لو ٨: ٥٤؛ يو ١٢: ١٧)، وتتكرر بمعنى أمر يجب اتباعه (مر ٩: ٣٥؛ لو ١٦: ٢) أو دعوة بلطف (مثل؛ ١٤: ٢١؛ يو ١: ٤٨). في فلسطين يصيح الديك (*phōneō* في مت ٢٦: ٣٤، ٧٤) في الساعة الثالثة (أي ما بين منتصف الليل والثالثة صباحاً).

انظر أيضاً *hēsychia*، سكوت، هدوء (٢٤٨٤)؛ *ēchos*، صوت، هتاف، صيت (٢٤٩١)؛ *sigaō*، يسكت، يصمت، مكتوم (٤٩٦٧)؛ *siōpaō*، يهدأ، يسكت، يصمت (٤٩٩٥)؛ *phimoō*، يكمّ، يسكت (٥٨٢١).

٥٨٩٠ φῶς φῶς، (*phōs*)، ضوء، تألق، سطوع (٥٨٩٠)؛ φωτίζω، (*phōtizō*)، يضيء، ينير، يكشف (٥٨٩٤)؛ φωτισμός، (*phōtismos*)، إضاءة، إنارة (٥٨٩٥)؛ φωτεινός، (*phōteinos*)، نيّر، لامع، مشرق (٥٨٩٣)؛ φωστήρ، (*phōstēr*)، نور، جسم مضيء، لمعان (٥٨٩١)؛ φωσφόρος، (*phōsphoros*)، كَوْكَبُ الصُّبْحِ (٥٨٩٢).

ث ي & ع. ق ١. (أ) المعنى الأساسي في ث ي لـ *phōs* هُوَ نور، إشراق، بيد أنها تُغطي أيضاً معاني مختلفة مثل: شُرُوقِ الشَّمْسِ، وَ نور النهار، شعلة نور، نار، بصر، والشكل المجازي لـ *phōs* يعني نور الحَيَاةُ، وبقولٍ آخَرَ: الحَيَاةُ نفسها، التي تُقيِّم كشيء منير إلى حد كبير. فالشخص الَّذِي يحقق للجماعة الخلاص والانتصار يتم وصفه أيضاً بنفس الكَلِمَةَ *phōs*. يأتي الفعل *phōtizō* بشكل شِبْهِ دائم كفعل متعدِّ، يُقصد به الإضاءة، وينير، ويُجعل مرئياً. أما الاسم المرتبط به فهو *phōtismos* فيُشير إلى الإشراق، والنور الساطع، والإعلان. وكذلك الصفة *phōteinos* فهي تعني مشرقاً، ساطعاً، وهناك اسم مشتق آخَرَ وهو *phōstēr* أي نور أو لمعان، مِنْ يوربيدس Euripides عَلَى كوكب الصبح (كوكب الزهرة)، ثم الاشتقاق *phōsphoros*.

(ب) في الاستخدامات المبكرة نسبياً لـ *phōs* في اليونانية، نراها تأتي بمعنى الصلاح الأخلاقي، حيث ينظر إلى الأفعال الشريرة عَلَى أنها تتم في خفاء بعيداً عن النور. لذا كانت وظيفة القاضي إظهار الأشياء المخبأة ويأتي بها "إلى النور". لقد اتسع نطاق ما تتضمنه الكَلِمَةَ عَلَى يد أفلاطون، حيث أصبح مِنَ الممكن أن تركز عَلَى الصفات المنيرة للمعرفة. فالنور يمتلك القدرات الأساسية للحَيَاةُ الحقيقية. لذا؛ فأن تكون "في النور" فهذا يعني ببساطة "أن تحيا"، بينما تعني أن تكون في الجحيم (← *hadēs*، ٨٧) تدل عَلَى كونك في الظلام.

(ج) في العديد مِنَ الأديان القديمة كانت الصورة المجازية للنور هامة. فقد عاش الآلِهَةُ في عالم مِنَ النور، وكانت الأجناس النارية جزء أساسي مِنَ اعتقادهم وطقوسهم لتوقير الآلِهَةُ. وفي بعض العبادات السرائرية كان للتأثير المُطهّر والمُنقي للنار دور كبير. وأتت الغنوسية لتحتل قمة هذه العملية. فقد رأى الغنوسيون اختلافاً كبيراً بين النور والظلمة، اللذان يقفان كُلّ منهما ضد الآخر في عداء. فعلى البشر الذين هم في الظلمة بطبيعتهم، أن يحرروا عناصر النور داخل نفوسهم. وينطلقوا مِنَ الأمور الأرضية حتى ما يتمكنوا مِنَ الاتحاد بالعالم فوق الطبيعي الَّذِي ينتمون إليه أساساً، ومِن ثم؛ يحصلون عَلَى الحَيَاةُ الحقيقية. وهكذا، لا يمكن الفصل بين الحَيَاةُ والنور.

٢. (أ) كثيراً ما يُشير ع. ق إلى النور وآثاره. فالنور الأكبر (تك ١: ٣) لَهُ الحَقّ لأن يبقى مرتفعاً عن جميع الأنوار الأخرى، فحتى النجوم ما هي إلا حاملة للنور. مِنَ ثمّ؛ عُينت الشَّمْسِ، الأنوار الأكثر إشراقاً، لحكم النهار (تك ١: ١٤- ١٨؛ سي ٤٣: ٢- ٥)، وكل بداية يوم جديد ما هُوَ إلا إشراق لنور الصباح (٢صم ٢٣: ٤). يريد القمر والنجوم اختراق ظلام الليل (تك ١: ١٦؛ سي ٤٣: ٦- ١٠). ففي وسط ثقافات تمتلئ بالمعتقدات التنجيمية، شدد الإِسْرَائِيلِيون عَلَى كون النور، بالرغم مِنَ عظمته، لا يحمل أية صفةً إلَهية. فهناك إِلَهٌ وَاحِدٌ، يهوه، خالق النور والظلام، ولأنه رب عَلَى الظلام أيضاً، فهو القادر عَلَى تحويل الظلام إلى نور (مز ١٣٩: ١١- ١٢).

(ب) كثيراً ما يشير ع. ق إلى النور كصفة مِنَ صفات الله، فهو يتسربل بالنور (مز ١٠٤: ٢)؛ ويوصف القُرب منه بالنور (خر ١٣: ٢١- ٢٢؛ نح ٩: ١٢؛ إش ٦٠: ١٩- ٢٠؛ دا ٢: ٢٢؛ حب ٣: ٤). فالنور تحديداً مستخدم كصفة لإِعْلاَنِ الله عن ذاته (مز ٤: ٦؛ ٤٣: ٣؛ ٨٩: ١٥).

يعني نور يهوه، للإِنْسَانِية، الخلاص، حيث يُعبّر عن هذه الفكرة في مز ٢٧: ١: "اَلرَّبُّ نُورِي وَخَلاَصِي مِمَّنْ أَخَافُ؟" (قا؛ أي ٢٢: ٢٨). النور الَّذِي يأتي مِنَ الله يحل القيود عن حَيَاةُ كُلّ إِنْسَانٍ وينهض ويقيم الجميع (٢٥: ٤٣ سي ٤٢: ١٦). إلا أن الجميع عليهم أنْ يأتوا إلى النور ويعترفوا بمصدره الحقيقي بوعي كامل.

أما نور الأشرار فلا قيمة لَهُ، فهو ينطفيء (أي ٣٨: ١٥)، أو يؤخذ منهم ويُمنع عنهم (٣٨: ١٥). فهم يتلمسون طريقهم في الظلام (قا؛ ١٢: ٢٥؛ أم ٤: ١٩)، حتى بعد موتهم سيحيطهم الظلام (مز ٤٩: ١٩)، بينما سيفدي الرَّبِّ نفوس الأبرار "مِنْ يَدِ الْهَاوِيَةِ" (٤٩: ١٥).

(ج) أما الأنقياء فيستمتعون بنور الحَيَاةُ في حياتهم الأرضية (مز ١١٢: ٤؛ قا؛ أي ٣٣: ٣٠؛ أم ٤: ١٨؛ ١٣: ٩). فهم يختبرون قوة الله المخلصة عندما يفتحون قلوبهم لنور كلمة الله (مز ١١٩: ١٠٥؛ أم ٦: ٢٣؛ حك ٧: ١٠، ٢٦)، فبنور الله نرى النور (مز ٣٦: ٩). لن يُشرق علينا نور الحَقّ إلا عندما نستنير مِنَ الله، ويجب أن نحيا حياتنا في النور، أي في طاعة حقيقية لوصايا الله. تماماً كما كان "عمود النار" علامة في طريق ترحال إِسْرَائِيلَ منذ خروجهم مِنَ مصر (خر ١٣: ٢١- ٢٢)، كذلك يرينا النَّامُوس كيف نسلك في النور (إش ٢: ٥).

يُركِّز الأنبياء بشكل خاص عَلَى السلوك في القداسة والبر. فأولئك الذين يسلكون في النور يصيرون هم أنفسهم نوراً لغيرهم (قيل عن خادم الرَّبِّ، إش ٤٢: ٦؛ ٤٩: ٦). تلحظ وجهة النظر التبشيرية كرجاء عالمي في ع. ق لحقيقة يهوه لتتصاعد وتيرتها "فَتَسِيرُ الأُمَمُ فِي نُورِكِ" (٦٠: ٣). كما نقرأ في الأدب الحكمي لـ ع. ق استخدام التضاد بين النور والظلمة لإبراز الفرق بين الأبرار والأشرار (مثل؛ أم ٤: ١٨- ١٩).

٣. (أ) تظهر هذه الثنائية للنور والظلمة بشكل جذري في مخطوطات قمران. "أبناء النور" (وبقول آخَرَ: أعضاء جماعة قمران) الذين كُتب عليهم الصراع مع "أبناء الظلمة" (نج ١: ٩، ١٨، ٢٤؛ ٢: ٥، ١٦، ١٩؛ ٣: ١٣). تُقابل هذه المُجابهة بشكل مُشابه في عالم الغيب للأرواح، حيث أمير النور (٣: ٢٠؛ وثص ٥: ١٨؛ نظج ١٣: ١٠) كرب العالم مع ملاك الظلمة (نج ٣: ٢٠- ٢١). يتعرض أبناء النور لَهجمات مِنَ ملاك الظلمة وأرواحه الشريرة، ويصبح الوضع مستحيلاً بدون تدخل "إِلَهُ إِسْرَائِيلَ" الَّذِي يضع حداً لقوة الظلمة لأنه خالق أرواح كُلّ مِنَ النور والظلمة.

(ب) الحكمة والمعرفة عند فيلو تدعو نور المعرفة، وبقول آخَرَ: تُضفى نوراً حقيقياً عَلَى الوجود بأكمله. ولأنه يصف الخلاص مستخدماً مصطلحات تتضمن النور، فمن السهل علينا أن نفهم لماذا استخدم الصيغة المجازية ليشرح المفاهيم المعرفية. فالـ *logos* هُوَ النور، كالعقل أو الفكر *nous* الإِنْسَاني. بوصف الضمير *phōs*، يشير فيلو إلى الصلة بين المعرفة والسلوكِ الأخلاقي. لذا؛ فأكبر الفضائل التي يمكن أن نفتخر بها هي تقوى الله وحبه، فهو الإِلَهُ الوَاحِدُ الوحيد، الساكن في سماء النور وَ الإشراق.

ع. ج ترد *phōs* في ع. ج ٧٣ مرة، منها ٣٣ مرة في كتابات يوحنا، و*phōtizō* ترد ١١مرة، و*phōtismos* ترد مرتين (٢كو ٤: ٤، ٦)، و*phōteinos* ترد ٥ مرات، و*phōstēr* ترد مرتين (في ٢: ١٥؛ رؤ ٢١: ١١)، و*phōsphoros* مرة واحدة فقط (٢بط ١: ١٩).

١. (أ) المعنى الأصلي لـ *phōs* مرتبط بنور الشَّمْسِ (رؤ ٢٢: ٥)، الَّذِي يغيب في الليل (يو ١١: ١٠)؛ وَ نور المصابيح (لو ٨: ١٦؛ ١١:

٣٣؛ أع ١٦: ٢٩؛ رو ١٨: ٢٣؛ ٢٢: ٥)؛ والوهج الدافيء للنار (مر ١٤: ٥٤؛ لو ٢٢: ٥٦).

(ب) الـ "سَحَابَةٌ نَيِّرَةٌ" تُشير إلى اللهِ في تجلي ابْنَه (مت ١٧: ٥)، وإلى الله نفسه الَّذِي دائماً ما يصاحب ظهوره هَذَا التَّألق. الابْنَ أيضاً، مُحاط بالتَألق: "وَأَضَاءَ وَجْهُهُ كَالشَّمْسِ وَصَارَتْ ثِيَابُهُ بَيْضَاءَ كَالنُّورِ" (١٧: ٢). هَذَا النور هُوَ توضيح لحضور الله، وفي العديد مِنَ الأماكن الأخرى يُشير إلى ظهور الْمَسِيحَ المُعظم (أع ٩: ٣؛ ٢٢: ٦، ٩، ١١؛ ٢٦: ١٣)، وفي أماكن أخرى تُشير إلى قدوم الملائكة كمرسلين مِنَ عند الله ذاته (١٢: ٧؛ مت ٢٨: ٢- ٣).

وصف التلاميذ أيضاً بأنهم نور أو حاملو النور (مت ٥: ١٤، ١٦؛ لو ١١: ٣٥؛ قا؛ إف ٥: ٨؛ في ٢: ١٥)، حيث أن مهمتهم هي توصيل النور الإلَهِي الَّذِي قبلوه إلى الآخرين. وما سمعوه مِنَ يَسُوعَ في دائرة ألفة وصداقة محدودة، عليهم أن يعلنوه بلا خَوْفٍ "فِي النُّورِ" (وبقول آخَرَ: علناً، مت ١٠: ٢٧؛ قا؛ لو ١٢: ٣). وكمرسلين للمسيح يجب أن ينيروا في كُلِّ العالم ليس بنورهم الذاتي بل بذلك النور الآتي مِنَ السَّمَاءِ، مسكن الله (١تي ٦: ١٦)، أو حتى بنور الله ذاته (١يو ١: ٥).

٢. يصور يوحنا يَسُوعَ بأنه النور الَّذِي اخترق ظلمة هَذَا العالم. وقد ربط يوحنا ١: ٤ بين النور والحَيَاةُ معاً، أي أن الْمَسِيحَ هُوَ العلاج الوحيد لأولئك الذين في الظلمة بطبيعتهم (٨: ١٢). ويتحدث عن يوحنا المعمدان عَلَى أنه قد أتى "لِيَشْهَدَ لِلنُّورِ" (١: ٦- ٩؛ ٥: ٣٥- ٣٦). "كَانَ النُّورُ الْحَقِيقِيُّ الَّذِي يُنِيرُ كُلَّ إِنْسَانٍ آتِياً إِلَى الْعَالَمِ" في شخص الْمَسِيحَ (١: ٩).

يعبر أيضاً عن أن النور الحقيقي مقصور عَلَى الْمَسِيحَ وحده في قوله: "أنا"، في قائمة "أنا": "أَنَا هُوَ نُورُ الْعَالَمِ. مَنْ يَتْبَعْنِي فَلاَ يَمْشِي فِي الظُّلْمَةِ بَلْ يَكُونُ لَهُ نُورُ الْحَيَاةِ" (يو ٨: ١٢؛ قا؛ ٩: ٥؛ ١٢: ٤٦). وإذ ينير لنا العالم، من الممكن لنا كبشر ان نرى. ومعرفة الطَّرِيقُ ليست كافية في حد ذاتها، بل علينا أن نسير فعلياً في هَذَا الطَّرِيقُ، لأن نور طريقنا هُوَ يَسُوعَ، وهو لا يريد معجبين به، بل تابعين مؤمنين. لذا؛ يضع يَسُوعَ أمامنا هَذَا التحدي ليشجعنا عَلَى اتباعه: "مَا دَامَ لَكُمُ النُّورُ آمِنُوا بِالنُّورِ لِتَصِيرُوا أَبْنَاءَ النُّورِ" (١٢: ٣٦).

يا لَهُ مِنَ تحذير ضروري، إذ أن الإنْسَانِ بطبيعته محباً للظلمة أكثر مِنَ النور (يو ٣: ١٩). فعلى الرغم مِنَ أنه منذ مجيء الْمَسِيحَ "وَالنُّورَ الْحَقِيقِيَّ الآنَ يُضِيءُ" (١يو ٢: ٨)، إلا أن الْمَسِيحَيين الذين يأتون إلى النور مازال عليهم أن يحفظوا وصية الْمَحَبَّةِ الأخوية (٢: ٨- ١٠)، لأن "مَنْ يُحِبُّ أَخَاهُ يَثْبُتُ فِي النُّورِ وَلَيْسَ فِيهِ عَثْرَةٌ" (٢: ١٠؛ قا؛ ١: ٦- ٧). ولكي نتمكن مِنَ ذلك علينا أن نكون في شركة معه، فهو نور العالم، يَسُوعَ الْمَسِيحَ.

٣. بالرغم مِنَ أن بُولُسَ قد استخدم هذه الْكَلِمَةَ أقل كثيراً مِنَ يوحنا، إلا أنه يعطيها محتوى دينياً مُشابهاً. فالنور والظلمة لا يتوافقان معاً، كما لا يتوافق البر مع الْخَطِيَّة (٢كو ٦: ١٤). ومحتوى النور كرستولوجياً، يرتبط بشخص الْمَسِيحَ. فإلَهُ هَذَا الدهر قد أعمى أذهان غير الْمُؤْمِنِينَ "لِئَلاَّ تُضِيءَ لَهُمْ إِنَارَةُ إِنْجِيلِ مَجْدِ الْمَسِيحِ، الَّذِي هُوَ صُورَةُ اللهِ". بيد أن الله الَّذِي قال: "أَنْ يُشْرِقَ نُورٌ مِنْ ظُلْمَةٍ، هُوَ الَّذِي أَشْرَقَ فِي قُلُوبِنَا، لإِنَارَةِ مَعْرِفَةِ مَجْدِ اللهِ فِي وَجْهِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (٢كو ٤: ٤، ٦؛ قا؛ تك ١: ٣؛ ٢تي ١: ١٠). في الْمَسِيحَ أيضاً نشارك في "مِيرَاثِ الْقِدِّيسِينَ فِي النُّورِ" (كو ١: ٢٢). لذا؛ فالمؤمنون هم "أبناء النور" وَ "نور في الرَّبِّ" (أف ٥: ٨؛ قا؛ ١تس ٥: ٥).

بيد أن هذه البنوّة تضع مطالب أخلاقية عَلَى كُلِّ مِنَ يشاركون فيها: "لأَنَّ ثَمَرَ الرُّوحِ هُوَ فِي كُلِّ صَلاَحٍ وَبِرٍّ وَحَقٍّ" (أف ٥: ٩). لذا؛يجب أن نسلك بحسب النور، وهكذا يحمل الْمَسِيحَيون مسؤليتهم عن الإرسالية للعالم، الإرسالية التي يمكن أن ننجزها فقط إذا كنا "تُضِيئُونَ بَيْنَهُمْ كَأَنْوَارٍ [*phōstēr*] فِي الْعَالَمِ" (في ٢: ١٥؛ قا؛ أع ١٣: ٤٧). بالرغم مِنَ أن ذلك سيعرضهم أيضاً للدخول في صراع مستمر مع الظلمة (عب ١٠: ٣٢).

يعيش الْمَسِيحَيون حياتهم في هَذَا العالم كما لو كانوا في موقع بين اللهُ والشَّيْطَانَ، ويستطيع الشَّيْطَانَ "نَفْسَهُ يُغَيِّرُ شَكْلَهُ إِلَى شِبْهِ مَلاَكِ نُورٍ!" (٢كو ١١: ١٤)، مِنَ ثم فعلى الْمَسِيحَي أن يرتدي "أَسْلِحَةَ النُّورِ" (رو ١٣: ١٢). فأولئك الذين يجاهدون الجهاد الحسن بهذا السلاح هم وحدهم الذين لن يخافوا عند مجيء يوم "أَبِي الأَنْوَارِ" (يع ١: ١٧)، الَّذِي سيخرج كُل مخفي إلى النور (١كو ٤: ٥).

٤. تتشابه الطريقة التي يصف بها ع. ج مع يهودية القرن الأول وَ ع. ق، مستقبل الأشرار باستخدام مفردات أُخروية للظلمة التي ترمز إلى الْهَلاك والدمار. لكن رجاء الْمُؤْمِنِينَ يجعلُهُم يرون النهاية بصورة مختلفة، ويتم وصف ذلك أيضاً بعبارات لَهُا علاقة بالنور. فَفِي أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةُ لن يكون هناك شمس أو قمر أو ليل "لأَنَّ مَجْدَ اللهِ قَدْ أَنَارَهَا، وَالْحَمَلُ سِرَاجُهَا [٣٣٩٤ ← *lychnos*]، وَتَمْشِي شُعُوبُ الْمُخَلِّصِينَ بِنُورِهَا" (رؤ ٢١: ٢٣- ٢٤؛ قا؛ ٢٢: ٥). بينما يُستثنى الأشرار (٢١: ٨، ٢٧؛ ٢٢: ٣، ١١، ١٨- ١٩)، ونرى هنا صدى للأمم الذين يأتون إلى النور جنباً إلى جنب مع إِسْرَائِيلَ، حيث يصبح ذلك جزءاً أساسياً مِنَ الشكل النهائي لأعلان أخروي إش ٢: ٢- ٥؛ ٢٤: ٢٣؛ ٦٠: ١، ١٩.

ينصح الرسول في ٢بط ١: ١٩ قائلاً لَهُم عن الْكَلِمَةَ النبوية: "تَفْعَلُونَ حَسَناً إِنِ انْتَبَهْتُمْ إِلَيْهَا كَمَا إِلَى سِرَاجٍ مُنِيرٍ فِي مَوْضِعٍ مُظْلِمٍ، إِلَى أَنْ يَنْفَجِرَ النَّهَارُ وَيَطْلَعَ كَوْكَبُ الصُّبْحِ [*phōsphoros*] فِي قُلُوبِكُمْ". تستخدم النجوم كرموز مسيانية (← ٨٤٣، *astēr*؛ قا؛ عد ٢٤: ١٧؛ لو ١: ٧٨؛ رؤ ٢٢: ١٦). ففكرة أن الْمَسِيحَ هُوَ كوكب الصبح في ٢بط ١: ١٩ تأتي مقابلاً لما ورد في إش ١٤: ١٢، "كَيْفَ سَقَطْتِ مِنَ السَّمَاءِ يَا زُهَرَةُ بِنْتَ الصُّبْحِ؟" كلقب يستخدم للإشارة إلى مَلِكِ بابل، الَّذِي يعلن اشعياء سقوطه أما الْمَسِيحَ فلَهُ النصرة النهائية.

انظر أيضاً *lampō*، يضيء (٣٢٩٠)؛ *lychnos*، مصباح، سراج (٣٣٩٤)؛ *phainō*، يضيء (٥٧٤٣)؛ *emphanizō*، يكشف، يُعلن، يظهر (١٨٧٢).

٥٨٩١ (*phōstēr*، نور، جسم مضيء، لمعان) ← ٥٨٩٠.

٥٨٩٢ (*phōsphoros*، كَوْكَبُ الصُّبْحِ) ← ٥٨٩٠.

٥٨٩٣ (*phōteinos*، نيّر، لامع، مشرق) ← ٥٨٩٠.

٥٨٩٤ (*phōtizō*، يضيء، ينير، يكشف) ← ٥٨٩٠.

٥٨٩٥ (*phōtismos*، إضاءة، إنارة) ← ٥٨٩٠.

χ chi

٥٨٩٧ χαίρω، χαίρω، (*chairō*)، يفرح، يُسر، يبتهج (٥٨٩٧)؛ χαρά، (*chara*)، فرح، سرور (٥٩٧٥)؛ συγχαίρω، (*synchairō*)، يفرح مع، يفرح بـ (٥١٧٦).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *chairō* تأتي بمعنى يكون مسرورًا، يفرح، *chara* ترد كثيراً بشكل أولي في المضارع في التحيات "*chaire*" (المفرد)، *chairete* (الجمع) بمعنى "مرحبًا" وعند استهلال أية رسالة. يأتي المصدر *chairein* في أغلب الأحيان، بنفس الصيغة تُستعمل عند الوداع "وداعاً" "*chara*" لتدل على كلٍ من حالة وموضوع الْفَرَحِ. مهما تُجدر ملاحظته العلاقة بكلمة *chad* (النِعْمَةُ)، والتي لم يبين بوضوح الفرق في المعنى بينها وبين كلمة "*chara*".

٢. ترد كلمة *chara* بشكل أساسي في سب في الكتابات المتأخرة (مثل؛ حك؛ ١-٤مك). ولا يُوجد فرق واضح بين *chairō* وَ *euphrainō* (٢٣٧٠)، واللتين تأتيان ترجمة لنفس الكلمات العبرية (إس٨: ١٧؛ أم ٢٩: ٦؛ مرا ٤: ٢١). تغطي الكلمة *chairō* كلّ من الشعور الشخصي والسبب الموضوعي للفرح. وكُلّ كلمات في هذه الفئة تأتي الأقرب لِلْكَلِمَةَ العبرية *šālôm*، سلام، خلاص، والواقع أنها جاءت ترجمة لهذا في إش ٤٨: ٢٢؛ ٥٧: ٢١). ولا يرد الفعل والإسم كثيراً ضمن سياق الْفَرَحِ في العبادة (مز ٣٠: ١١)، وهنا تُستخدم الكلمتان *agalliaō* وَ *euphrainō*.

٣. استخدام غير محدد كتحية يرد بشكلٍ خاص في ١-٤ مك. والمعنى العام هو أن يكون مسروراً، أو مبتهجاً، يرد في تك ٤٥: ١٦؛ إش ٣٩: ٢. وفي ع. ق، لا نجد عزرًا للفرح بالأمور الحسنة في الحَيَاةُ، مثل الصحة (سي٣٠: ١٦)، وبالأبناء العاقلين (أم ٢٣: ٢٥)، والطعام والشراب (١مل٣: ١)، أو السلام في الأرض (١مك ١٤: ١١، *euphrainō*. لكن سفر الأمثال يحذرنا أيضاً مِنَ أن الْفَرَح قد يكون مؤقتًا تهدده تقلبات الحَيَاةُ، لأن "عَاقِبَةُ الْفَرَحِ حُزْنٌ" (١٤: ١٣).

٤. والله هو مانح كل الْفَرَح والبركات (١مل ٨: ٦٦). ومن يعطي ويوفي بوعده (٨: ٥٦)، وهذا الأمر يفوق الخيرات الوقتية. وهذه الْكَلِمَةَ تعزي وتشدد في أوقات التجارب والمحن (إر١٥: ١٦). وتساعدنا على التحمل حتى يحين وقت يحول الحزن إلى فرح (مز ١٢٦: ٥). وهكذا فإن تقوى الرّبّ مصدر للفرح (سي١: ١٢). ونتيجة لهذا، تُستخدم كلمة *chairō* لتصف الْفَرَح الأخروي أيضاً، والابتهاج مِنَ أجل الخلاص النهائي والسلام (إش٦٦: ١٠، ١٤؛ يؤ٢: ٢١، ٢٣؛ زك١٠: ٧).

٥. تؤكد الرابانية اليهودية على الْفَرَحِ في الناموس. وقراءة التوراة وصُنعت على هَذَا النحو. وعند فيلو الحكمة مصدر للفرح، وفي مخطوطات قمران ينبع الْفَرَح مِنَ معرفة الْحَقّ (مد١١: ٣٠)، غير أن الْفَرَحِ هنا معرفة اختيار اَلله ورحمته تجاه مختاريه. وثمة مقارنة حاسمة بين الحزن الحاضر عند الابتلاء، والتأديب (٩: ٢٤) وبهجة النصرة الأخيرة (مثل؛ نظح ١٣: ١٢- ١٤؛ ١٤: ٤)، حين يؤتى بأبناء النور إلى فرح أبدي (مد ١٣: ٦).

ع. ج ترد كلمة "*chairō*" في ع. ج ٧٤ مرة، *chara* ترد ٥٩ مرة، *synchairō* ترد ٧ مرات، معظمها في الأناجيل ورسائل بُولُسَ. وليس مِنَ قبيل المصادفة أن الكلمات ترد بصفة خاصة حين يذكر أن الاتمام الأخروي يكون في الْمَسِيحِ والرجاء أيضاً فيه. غير أنه يتوجب ملاحظة أن رسالة ع. ج كلها، باعتبارها إِعْلاَنِ عمل الله للخلاص في الْمَسِيحِ، هي برمتها إِعْلاَنِ فرح.

١. الاستخدام العام كتحية لا يتطلب سوى الإيجاز. وتُستخدم *chairein* في بداية الرسالة في أع ١٥: ٢٣؛ ٢٣: ٢٦؛ يع١: ١. في مت ٢٨: ٩ نجد أن الْمَسِيح الْمُقام يُعلن نفسه لتلاميذه باستخدم التحية اليومية المألوفة "*chairete*". وفي ٢يو١٠ حذر يوحنا مِنَ يخاطبهم بألاّ يسلّموا أو "يرحبوا" بالمُعَلِمِينَ الذي ينشرون الهرطقات، حتى يتجنبوا الاشتراك في أعمالهم الشريرة. حين تم تحية يَسُوعَ في مت ٢٦: ٤٩؛ ٢٧: ٢٩ وز باستهزاء بـ"يَا سَيِّدِي!" أو "يَا مَلِكَ الْيَهُودِ!" نجد هنا سخرية مستترة لأنهم- دون قصد- خاطبوه باللقب الذي يستحقه فعلاً. وفي لو١: ٢٨ اضطربت مريم وفزعت مِنَ كلمة *chaire* وبالرسالة التي تبعتها.

٢. طبقًا للاناجيل الازائيّة، يجلب مجئ يَسُوعَ زمن الْفَرَحِ (قا؛ مت ٩: ١٥؛ مر ٢: ١٩؛ لو ٥: ٣٤). وحقيقة أنه جاء بالخلاص الأخير أمر يميزه عن يوحنا المعمدان وأنبياء ع. ق. إن تأثير عمله وكرازته يجلبا الفرح (١٩: ٦). وحتى حين يصبح سببًا للإهانة، وطريق الذي يتبعونه يؤدي إلى الألم والإضطهاد، فإن يقين فرح الخلاص لا يجب فقدانه "افْرَحُوا [*chairete*] وَتَهَلَّلُوا لأَنَّ أَجْرَكُمْ عَظِيمٌ فِي السَّمَاوَاتِ" (مت ٥: ١٢).

ويَسُوعَ هو الديان الآتي للعالم أجمع. لذا فاولئك الذين يبقون أمناء لرسالة الْمَسِيحِ ويقبلون الْكَلِمَةَ ليس بفرح عابر (مت ١٣: ٢٠وز) سيأتي يوم يسمعون فيه نداء الترحيب بهم إلى وليمة ربهم المفرحة (قا؛ ٢٥: ٢١، ٢٣؛ قا؛ رؤ ١٩: ٧، ٩). وحين قابل التلاميذ الْمَسِيح المقام، تملكهم ليس الخوف فحسب، بل وفرح عظيم (مت ٢٨: ٨، قا؛ مر ١٦: ٨؛ لو٢٤: ٩).

٣. (أ) الْفَرَح في إنجيل لوقا مِنَ ضمن موضوعاته الرئيسية، بداية مِنَ قصص الميلاد. فقد وُعد زكريا بفرح وسعادة؛ والكَثِيرِينَ سيفرحون بولادة ابنه (١: ١٤) وذلك بسبب ما سيعمله الله مِنَ أجل شعبه (قا؛ ٢: ١٥). وحين قابلت إليصابات أم المخلص ركض الجنين بفرح في بطنها (١: ٤٤ *agalliasis*). وحمد الله بفرح، في اللغة المهيبة للمزامير في ع. ق تظهر في تسبحة العذراء مريم (١: ٤٧)، وفي ترتيلة زكريا (١: ٦٨- ٧٩). إن أساس هَذَا الْفَرَح العظيم ومضمونه يتجسد في رسالة ميلاد الْمَسِيح بأن الله في يَسُوعَ افتقد شعبه وافتداه (١: ٦٨) واهتم بالبشرية الضالة.

والفرح مِنَ بين النتائج الهامة لمعجزات يَسُوعَ (لو١٣: ١٧). والسبعون تلميذًا قد يشاركون سلطانه على الأرواح الشريرة ويمتلئون بفرح وفخر (١٠: ١٧)، ولكن الأكثر أهمية مِنَ ذلك هو الْفَرَح في محبة الله لمختاريه "افْرَحُوا بِالْحَرِيِّ أَنَّ أَسْمَاءَكُمْ كُتِبَتْ فِي السَّمَاوَاتِ" (١٠: ٢٠؛ قا؛ مت ٧: ٢٢، ٢٣). والله يتعامل برحمته مع الضال، فيكون فرح في السماء بخاطئ وَاحِدٍ يتوب (لو١٥: ٧، ١٠، ٣٢). والواقع أن بقية لو١٥- بأمثاله عن الخروف الضال، والدرهم المفقود، والابن الضال- تقدم يَسُوعَ، وهو يَطْلُبُ منا أن نفرح معه بعودة الضال إلى الآب (١٥: ٦، ٩ [*synchairō*]، ٣٢). وخاتمة لوقا تعد رائعة لفرحها المذهل الطاغي (٢٤: ٤١، ٥٢). ويجب توصيل هذه الرسالة

إلى خارج إِسْرَائِيل والكرازة بها لجميع الأمم.

(ب) تكررت هذه العملية في أع في تعابير الْفَرَح لتوسع الْكَنِيسَةِ الذي لا يُقاوم على مستوى العالم. وهناك أولاً فرح التلاميذ في تحمل الخزي والاضطهاد مِنَ أجلِ الْمَسِيح (٥: ٤١، قا؛ مت ٥: ١١- ١٢). والمؤمنون يختبرون هَذَا الْفَرَح بتقوية الروح القدس (أع ١٣: ٥٢؛ قا؛ ٧: ٥٥). وهناك أيضاً فرح انضمام الأمم (١١: ٢٣؛ ١٣: ٤٨؛ ١٥: ٣). وحين كُرز لهم بالإنجيل اعتمدوا، وامتلأوا بالروح القدس (٨: ٨، ٣٩؛ ١٥: ٣١).

٤. يعبر يوحنا في إنجيله عن الْفَرَح الكامل أو ملء الْفَرَح (قا؛ ١يو١: ٤؛ ٢يو١٢). ولقد حدث ذلك مبكرًا كما في يو٣: ٢٩ حيث كان فرح يوحنا المعمدان كاملاً بسبب "الْعَرِيسُ"، المعلن المنتظر للحق السماوي (قا؛ مت ٩: ١٤، ١٥). وساعة الْفَرَح الاسخاتولوجية قد حلّت الآن، والتي فيها يتواصل الزرع المستمر إلى جانب وقتِ الحصاد (يو٤: ٣٥، ٣٦)، والتي فيها أكمل يَسُوعَ بالفعل العملي الذي أُعطى لكي يعمله (قا؛ ٤: ٣٤). وإِبْرَاهِيمَ في السماء يفرح لهذا اليوم (٨: ٥٦). إن الفرح الكامل الذي يتمتّع به يَسُوعَ مرده أنه في الآب، والآب فيه (١٤: ٢٠)، وأنه يعمل مشيئته (٤: ٣٤)، وهذا الْفَرَح سيُمنح أيضاً للتلاميذ (١٥: ١١). وهذا ما طلبه مِنَ الآب (١٧: ١٣) ولذلك نصح خاصته أن يثبتوا فيهِ وفي محبته (١٥: ٤، ٩). وسوف يكمل عمل محبته حين يضع نفسه "لأَجْلِ أَحِبَّائِهِ" (١٥: ١٣)، ومع ذلك، لن يُعرف هَذَا بشكل تام إلاّ حين يتركهم (١٦: ٢٠).

ولا يستطيع العالم أن يأخذ هَذَا الْفَرَح وهذه التعزية بنفس القدر الذي لا يستطيع أن يأخذ السلامِ الذي يعطيه يَسُوعَ (يو١٤: ٢٧؛ ١٦: ٣٣)، لأن تلاميذه لا ينتمون لِهَذَا العالم. وبمقدورهم أن يتوقعوا كراهية العالم واضطهاده لهم (١٥: ١٩؛ ١٦: ٢). ولكن الخوف زال عنهم لأن يَسُوعَ قد غلب العالم (١٦: ٣٣، قا؛ ١يو١: ٤) وسوف يتحول الحزن الحالي إلى فرح (يو١٦: ٢٢).

٥. تشهد رسائل بُولُسُ التعارض الظاهري بأنه الْفَرَح الْمَسِيحِي لا يوجد إلاّ وسط الحزن، والشدة، والمعاناة. والواقع أن هذه هي بالفعل الحالات التي تثبت قوته. **(أ)** مصدر هَذَا الْفَرَح يتخطى الْفَرَح الأرضي البشري. إنه فرح في الرّبِّ. وهذا هو السبب في أن بُولُسُ ينصح قراءه باستمرار بأن يظهروا هَذَا الْفَرَح (رو ١٢: ١٢؛ ٢كو ٦: ١٠؛ في ٣: ١؛ ٤: ٤، ١٠). فهو "سُرُور .. فِي الإِيمَانِ" (في ١: ٢٥؛ قا رو ١٥: ١٣)، أي أن أساسه يكمن في الرجاء والثقة اللذين ينجمان عن الإيمان، والذي على الرغم مِنَ المتاعب والخوف، واثق مِنَ التبرير بالْمَسِيح (رو٨: ٣١، ٣٢؛ ٢كو ٧: ٤) ويتطلع إلى مجيئه الثّاني. والفرح هو أيضاً مِنَ ثمار الروح (غل ٥: ٢٢؛ قا؛ رو١٤: ١٧؛ ١تس١: ٦). وعلى هَذَا فهو هبة روحية، وهو مِنَ هذه الناحية يقترب مِنَ *charis*، النِّعْمَة. ولأن الإيمَان والفرح الذي يتولد عنه لا يأتي مِنَ أنفسنا، فقد استطاع بُولُسُ مِنَ أن يكون واثقًا فرحًا حتى حينما كان يُكرز بالْمَسِيح لأغراض دنيئة. والشئ المهم هو أن الله يقوم بعمله الكريم وأن الْكَثِيرِينَ يشاركون في الإِنْجِيلِ (في١: ٥، ٦، ١٥- ١٨).

(ب) في ٢كو١ يضع بُولُسُ الْفَرَح في مقارنة صريحة مع *thlipsis*، المحنة (← ٢٥٦٨)، وهو بهذا لا يعنى فقط المحنة الناجمة عن التجارب الخارجية، بل الحزن اللازم الناجمة عن توبيخاته الرسولية. وهو يحتج على أهل كورنثوس بقوله "نَحْنُ مُوازِرُونَ لِسُرُورِكُمْ" (١: ٢٤). ولقد كتب لهم رسالة قاسية طالبًا أن يشترك الجميع في فرحه (٢: ٣). ويجب ألاّ يتحكم في حَيَاةُ الكورنثوسيين الاستسلام السلبي أو حزن العالم الذي ينشئ موتًا (٧: ١٠)، بل بفرح إيمان طاهر. وإذا كان قد وبخهم بقسوة قبل ذلك، لكنه استعاد ثقته فيهم، وأصبح لديه الآن مبررات أقوى لفرحه (١٧: ٩، ١٣).

(ج) كتب بُولُسُ رسالته إلى أهل فيلبي مِنَ السجن (من المحتمل في أفسس)، وفي وقت لم يكن يدري فيه بعد ما الذي ستؤول إليه نتيجة محاكمته. ويُجد ما يثبت أن بُولُسُ كان يعاني مِنَ الوحدة (في ٢: ٢٠، ٢١)، وأن الكرازة المخلصة بالإنجيل كانت معرضة للخطر (١: ١٥- ١٨، ٢: ٢١). وعلى الرغم مِنَ ذلك كانت تُوجد أيضاً دواعي للشكر والفرح الكامل: الشكر لمساهمة الفلبينيين في الإِنْجِيل، والْمَسِيح نفسه وعلى ذلك، نصح بُولُسُ قراءة أن يشاركوه فرحه (*synchairō*، ٢: ١٧، ١٨)، وأن يكونوا ذوى فكر وَاحِدٍ في شركة الروح القدس (٢: ١، ٢). وكل ما يهم بُولُسُ هو أن يتمجد الْمَسِيح في جسده (١: ٢٠). وقبل كُل شئ فرحه في الرّبِّ (٤: ٤).

(د) وفترة التجربة والمحنة الحالية محدودة، لأن الرّبّ قريب (في٤: ٥، قا؛١تس ٥: ٢، ٣). وعلى ذلك الْفَرَح يكون أساسًا على رجاء أنه بعد أن نتألم معه نتمجد معه أيضاً (رو ٨: ١٧). وهذا الانتظار بفرح وثقة ليوم الْمَسِيح، يضع اختبارنا الحاضر في منظور سليم. ذلك أنه يمكننا مِنَ أن نهتم بالآخرين (١٢: ١٥) ويذكرنا بأن أفراحنا وأتراحنا الحاضرة إنما هي في هذه الحَيَاةُ فقط، وليست نصيبنا النهائي (١كو ٧: ٣٠؛ ٢كو ٦: ١٠).

٦. (أ) وتَعْلِيمَ بُولُسُ هَذَا عن الْفَرَح في وقت الشدة والتجربة أثبت قيمته حين كتبت رسائل ع. ج الأخيرة. ذلك أنه في ذلك الحين، كان اضطهاد الْمَسِيحِيين في شدة القسوة حتى كاد يهدد بقاء الْكَنِيسَةِ ذاتها (١بط ٤: ١٢، ١٣). ومع ذلك، فإن سرقة ما كان لديهم مِنَ أشياء مادية لم تستطع أن تحرمهم مِنَ فرحهم (عب١٠: ٣٤). ونحن نسلم بأن الاضطهاد يشكل محنة كبرى (١٢: ١١). وعلى ذلك، يتوجب على الْمُؤْمِنِينَ أن يتحلوا بالصبر (١٠: ٣٦) ويواصلوا طاعتهم في إطار التَّعْلِيمَ الصَّحِيحَ (١٢: ١٧). فقد تخلى الْمَسِيح طوعاً عن فرحه وأخذ على نفسه عار الصليب. وبالنظر إليه فقط، بوسعنا أن نحصل على الصبر والتحمل عند التجربة (١٢: ٢، قا؛ ١بط ١: ٨ - ٩).

(ب) ما جاء في يع ١: ٢ يكاد يماثل تَعْلِيمَ الْفَرَح عند الاستشهاد (قا؛ أع ٥: ٤١). ومع ذلك، وعلى مدى تاريخ الْكَنِيسَةِ كانت هناك أوقات أدى هَذَا التَّعْلِيمَ إلى السعي بالفعل للاستشهاد في حد ذاته.

انظر أيضاً *agalliaō*، يبتهج، يتهلل، يَكُونُ مغتبطاً (٢٢)؛ *euphrainō*، يفرح، يهتف [عاليا] (٢٣٧٠).

٥٨٩٨ (*chalaza*، بَرَد) ← ٨٤٧.

٥٩٠١ χαλεπός ،χαλεπός، (*chalepos*)، صعب، قاسي (٥٩٠١).

ث ي&ع ق *chalepos* يمكن أن تقال عن الكلمات التي يصعب تحملها أو على الإِنْسَانُ أو الحيوان الذي يصعب التعمل معه وعلى ذلك يكون خطيرًا. وأحيانًا يكون لهذه الْكَلِمَة مضامين أخلاقية، فتأتي بمعنى سئ أو شرير (قا؛ حك ٣: ١٩؛ ١٧: ١١؛ ١٩: ١٣). في إش ١٨: ٢ قيلت عن أمة، وربما بمعنى قاسية. وفي سي ٣: ٢١ استخدمت عن الصعوبة الذهنية - أي ما يجده الطالب صعبًا للغاية.

ع. ج *chalepos* ترد مرتين فقط في ع. ج. في مت ٨: ٢٨، تشير إلى الضراوة الشَّيْطَانِيَة للمجنونين اللذين كانا مِنَ كُورَةِ الْجِرْجَسِيِّينَ. وفي٢تي٣: ١ تشير إلى طبيعة الألم الأخيرة: أزمنة صعبة حيث تكون المصلحة الشخصية هي العامل الحاسم في العلاقات بين البشر.

٥٩٠٦ (*chalkeus*، النّحَاسُ) ← ٥٩١٠.

٥٩٠٨ (*chalkion*، وعاء أو أداة نحاسية) ← ٥٩١٠.

٥٩٠٩ (*chalkolibanon*، برونز) ← ٥٩١٠.

٥٩١٠ χαλκός ،χαλκός (chalkos)، نحاس، برونز، عملة نحاسية (٥٩٧٠)؛ χαλκίον (chalkion)، وعاء أو أداة نحاسية (٥٩٠٨)؛ χαλκεύς (chalkeus)، النَّحَاسُ (٥٩٠٦)؛ χαλκοῦς (chalkous)، برونز (٥٩١١)؛ χαλκολίβανον (chalkolibanon)، برونز (٥٩٠٩).

ث ي&ع ق ١. بالنظر إلى أن النحاس كان أول معدن يتم تشغيله في اليونان، أصبحت chalkos هي الكَلِمَةَ التي تُطلق على المعدن بصفة عامة، وقد استخدمت أولاً عن الحديد أيضاً. وفي وقت لاحق تضمنت البرونز كذلك: وهو يكون قاسياً إذا ما أضيفت إليه كمية صغيرة مِنَ القصدير.

٢. (أ) في سب ذُكر النحاس أولاً إلى جانب الحديد وذلك لدى ذكر "تُوبَالَ قَايِينَ الضَّارِبَ كُلَّ آلَةٍ مِنْ نُحَاسٍ وَحَدِيدٍ" (تك٤: ٢٢). وهذه الملاحظة تلفت الانتباه إلى تطور هام في تاريخ البشرية، فالأسلحة النحاسية، وقضبان كسر الزروع، والخوذ وأنصال الفؤوس كُلُّ هذه أُبتكرت في العصر البرونزي الأوّل. وثمة مخبأ للأدوات اكتشف في منطقة نحال ميشمار في صحراء اليهودية سنة ١٩٦١ وكان يحتوي على ٤٥٠ قطعة مِنْ أشياء مصنوعة مِنَ النحاس، الأمر الذي أرجع إلى الألفية الرابعة، انجاز تقني رفيع المستوى. ولعل البرونز قد ظهر سنة ٢٠٠٠ ق. م تقريباً، ولكن تواصل استخدام النحاس للأشياء التي لا تحتاج إلى عمليات سبك وصبّ. وشاع استخدام هذين المعدنين منذ ذلك الحين. وأمكن عمل أدوات القطع الحادة والمتينة مِنَ هَذَا المعدن اللين بواسطة الطرق.

(ب) مذبح المحرقة في خيمة الاجتماع كان موشى بالنحاس (خر٣٨: ٢)، في حين أن حلقات عصوي حمل التابوت كانت مسبوكتين (٣٨: ٥). وقد استقدم سليمان حيرام مِنَ صور ليشرف على أعمال البرونز والنحاس الباهظة والخاصة بالهَيْكَلِ (١مل٧: ١٣- ٤٧). وكانت عمليات صهر النحاس معروفة منذ ٤٠٠٠ سنة ق. م في تمنة، وهي موقع للتعدين على بعد ١٥ ميلاً شمالي إيلات. وتم فحص ودراسة المناجم التي وجدت في هذه المنطقة. وأكثر الأعمال عمقًا كانت تتم على مسافة تبلغ مئات الأقدام تحت مستوى سطح الأرض، وكان يتم تهويتها بواسطة قنوات هوائية قطرها لا يتعدى ٣ سنتيمترات. ونجد وصفًا لعمليات التعدين في أي ٢٨: ١- ١١.

ع. ج ترد كلمات هذه الفئة ١٠ مرات في ع. ج، chalkos معناها عملة نحاسية (مت١٠: ٩؛ مر٦: ٨؛ ١٢: ٤١)، والنحاس سلعة تجارية (رؤ ١٨: ١٢)، والنحاس "يَطِنُّ" (١كو١٣: ١) كما كان يستخدم في العبادات المختلفة (وهنا يشير إلى حماقة التكلم بألسنة حين يخلو الأمر مِنَ الفهم والمحبة). chalkous تعني المادة التي تُعمل منها الأصنام (رؤ ٩: ٢٠). وفي مر ٧: ٤ تُرجمت chalkion إلى "آنية نحاس" تُستخدم للطهي. chalkeus هو"النَّحَاسُ" (٢تي ٤: ١٤). والكَلِمَةَ المركبة "chalkolibanon" (رؤ ١: ١٥؛ ٢: ١٨) تصف سبيكة، طبيعتها غير معروفة على وجه الدقة.

٥٩١١ (chalkous، برونز) ← ٥٩١٠.

٥٩١٥ (chara، فرح، سرور) ← ٥٨٩٧.

٥٩١٦ χάραγμα ،χάραγμα (charagma)، سمة، نقش (٥٩١٦).

ث ي&ع. ق الفعل charassō والذي اشتقت منه charagma يأتي في ث ي بمعنى يقطع إلى نقطة معينة، يشحذ. وفي وقت لاحق اكتسبت معنى فنيًا هو النقش على الخشب، النحاس، الحجر. وبعد ذلك، وبمعنى تخصصي، *استخدمت بمعنى يعمل قالباً، ومن ثم سك العملات المعدنية*. وفي الحقبة الهلينية القديمة كانت الملكية تُسجل باستخدام علامة مميزة charagma، في حين أن الوثائق كانت تستمد مصداقيتها بوضع خَتْمٍ charagma أو علامة مميزة. والمراسيم الامبراطورية كانت تُعرف أنها صحيحة بنفس العلامة. والعملة المتداولة تحمل الدمغة charagma كعلامة على أصالتها.

٢. charagma، لا ترد في سب، لكن الفعل المشتق charasso يرد في ١مل ١٥: ٢٧؛ ٢مل ١٧: ١١؛ سي٥٠: ٢٧. في ٣مك ٢: ٢٩ يُستخدم لعلامات يهودية برموز العبادات الوثنية.

ع. ج ١. رؤ ١٣: ١١- ١٨ يبدو أنها تشير إلى الكهنوت الامبراطورية تحت شخصية الْوَحْشِ الثَّانِي، الذي يَطْلُبُ أن يقوم الاعتراف والاجلال على مستوى العالم كله "الْوَحْشِ الأَوَّلِ" (الخط الامبراطوري). وكل التجارة ممكنة شريط أن تتم بواسطة مِنْ يحملون "السِّمَةُ" (charagma) الْوَحْشِ الأَوَّلِ على يدهم اليمنى أو جبهتهم. وتلك "السِّمَةُ" تُعرف باسم الْوَحْشِ أو عدده (١٣: ١٨).

استخدام السِّمَةُ كان أمرًا شائعاً في العالم القديم (← ٥١١٦، stigma). وكانت تدل على الملكية والحفظ. وبشكل متكرر في رؤ تشير سِمَةُ الْوَحْشِ إلى الخضوع لقوى معادية للمسيحية (١٦: ٢؛ ١٩: ٢٠؛ ٢٠: ٤). وهذه السِّمَةُ تمت مواجهتها بـ"خَتْمٌ" (← sphragis، ٥٣٨٢) مِنَ الله لشعبه (٧: ١- ٨). وتم التهديد بأن غضب الله سيحل على كُلِّ مِنَ يحمل سِمَةُ الْوَحْشِ (١٤: ٩، ١١). والذين لم يقبلوا السِّمَةُ الشَّيْطَانية وُعدوا أن يحاكموا القوى الشريرة (٢٠: ٤).

٢. استخدمت كلمة charagma في أع ١٧: ١٩ بمعنى عمل يدوي أنتجه فنان يعمل في صنع الأوثان.

انظر أيضاً stigma، علامة، سمة (٥١١٦): kaustēriazō، موسوم بعلامة مِنَ حديد محمّى، مُصنّف (٣٠١٣).

٥٩١٧ χαρακτήρ ،χαρακτήρ (charaktēr)، خَتْمٍ، نسخة طبق الأصل، الشكل، صورة، هيئة، ظهور خارجي (٥٩١٧).

ث ي&ع. ق charaktēr في ث ي معناها الشخص الذي يشحذ (الموسي) أو يخدش، أو يحفر على حجر، أو خشب، أو معدن. ومن هنا اكتسبت معنى المُزخرف"خَاتَمٌ" لسك العملات المعدنية، ومن هذا الطابع المنقوش يُجعل على العملة المعدنية. أخيرًا أصبحت تعني البنية البدنية والسيكولوجية الأساسية التي يُلد بها الإِنْسَانُ، والتي ينفرد بها كُلِّ شخص، ولا يمكن تغييرها بالتَّعْلِيمِ أو بالتطوير. وعلى ذلك، كلمة charaktēr تعني أيضاً الشخصية الفردية، أو السمات الشخصية. والنفس البشرية في كتابات فيلو سُميت charaktēr صورة القوة الإلهية، واللوغس logos يؤهلان لصورة الله. ولا يمكن في الواقع أن نجد هَذَا المفهوم في ع. ق، ولو أنه يذكرنا بالفقرات التي تتحدث عن صورة الله. والكَلِمَةَ ترد في سب (مثل؛، لا ١٣: ٢٨) ولكنها في هَذَا المثال تأتي بمعنى "ندبة".

ع. ج ترد charaktēr في عب١: ٣ فقط، حيثُ وصف الْمَسِيحِ بأنه "رَسْمُ [charaktēr] جَوْهَرِهِ (جوهر الله)، أي ذاك الذي خَتْمٌ أو طبع الله عليه جوهرة. وبتعبير آخَرَ، استخدام ع. ج لهذه الكَلِمَةَ مختلف تماما عن مفهومنا الحديث للسمة الشخصية لكل منا. فالابن له نفس سمة أو جوهر طبيعة الله - والذين يرونه ويعرفونه، يرون الآب ويعرفونه (يو ١٤: ٧- ١٠). وكلمة charaktēr تعبّر عن هَذَا الْحَقِّ، بل وبأقوى مما تعبر عنه كلمة eikōn، (← ١٦٣٥).

ويوضح ما جاء في عب١، أن قصد الكاتب هو أن يؤكد على إبراز مجد الابن الذي دخل التاريخ، وتفرد إعْلاَنِ الله في الابن الفريد. في١: ٣ ربما نجد ترنيمة مبكرة، على غرار ما جاء في (في ٢: ٦- ١١؛ ١تي ٣: ١٦). والابن، يُهيمن *على البداية والنهاية* (عب ١: ٢)، *وله علاقة*

فريدة مع الله، والذي هو "بهاء" (← *apaugasma*، ٥٧٥) ورسم الله. كما أن لِيَسُوعَ علاقة فريدة بالكونِ الذي يحفظه، *charaktēr* والكنيسة التي طهرها مِنَ خطاياها. وهذه الرسالة خَتْمٌ وبنفس القدر بالوجود المسبق للمسيح الممجد الذي لنا فيه رئيس كهنة حقيقي.

انظر أيضاً *eidōlon*، صورة، صنم (١٦٣١)؛ *eikōn*، صورة، شبه، شكل، مظهر (١٦٣٥)؛ *apaugasma*، بهاء، تألق، إنعكاس (٥٧٥)؛ *hypodeigma*، دليل، مثال، نموذج، شِبْهِ (٥٦٨٢)؛ *hypogrammos*، نموذج، نسخة، مثال (٥٦٨١)؛ *typos*، صورة، مثال (٥٥٩٦).

٥٩١٨ χάραξ، χάραξ، (*charax*)، وتد مسنن، حاجز، متراس، سور واقٍ (٥٩١٨).

ث ق&ع. ق تعني *charax* في ث ي وتد مُسنن، وبشكل خاص لدعامة خشبية لكرمة، وتوسعت لتدل على الخشب المُستخدم في إقامة سياج حول مدينة أو معسكر.

٢. ترد *charax* في سب ٤،١مرة. لقد وُعد حزقيا بالخلاص مِنَ الأشوريين الذين كانوا يهددون أورُشَلِيمَ، وأن الله سيمنعه مِنَ أن يقيم عليها "مترسة" (إش٣٧: ٣٣؛ قا أيضاً إر ٣٣: ٤ = سب ٤٠: ٣؛ حز ٤: ٢). جاءت الكلمة *charax* بمعنى "مجانيق". وأقام الأشوريين ما يشبه المتاريس على أسوار المدن كمنصة، يمكنهم مِنَ عليها استخدام المجانيق بشكل يعطيهم ميزة أفضل، وذلك لقذف الجزء الأعلى والأضعف مِنَ السور. وفي تث٢٠: ١٩ صدرت التَعْلِيمَات لشعب إِسْرَائِيلَ بأنه عليهم عند حصار مدينة للعدو- ألاّ "يحاصروا" أشجار الفاكهة المحلية أي لا يتلفونها.

ع. ج ترد *charax* في لو١٩: ٤٣ فقط، حيث يحزن يَسُوعَ على المصير المُنتظر لأورُشَلِيمَ. ذلك أن أعداءها سيحيطون بها بـ *charax* "مترسة" ويحاصرونها مِنَ كُلِّ جهة: حماية لأنفسهم وكموقع لشن هجماتهم. وبعد ذلك بأربعين سنة تحققت هذه النبوة حين حاصر الجيش الروماني المدينة بكل ما يلزم للحصار، ولا ريب أنه كان مِنَ بين ذلك أعمال خشبية، لأن اليهود دمروها بالنار. وعندئذ استبدل القائد الروماني تيطس "المترسة" بجدار ترابي، ومنه أكمل الحصار.

انظر أيضاً *teichos*، سور حول مدينة (٥٤٤٦)؛ *phragmos*، سياج، حائط، سور (٥٨٥٠).

٥٩١٩ (*charizomai*)، يُظهر إحسان أو شفقة، يُقدّم إحسان، يهب، يعفو، يُسامح) ←٥٩٢١.

٥٩٢١ χάρις، χάρις، (*charis*)، نِعْمَةُ، رقة، فضل، إحسان، إمتنان، شكر (٥٩٢١)؛ χάρισμα، (*charisma*)، هبة معطيّة بنية حسنة، هبة روحية (٥٩٢٢)؛ χαρίζομαι، (*charizomai*)، يُظهر إحسان أو شفقة، يُقدّم إحسان، يهب، يعفو، يُسامح (٥٩١٩)؛ χαριτόω، (*charitoō*)، يُنعم (٥٩٢٣).

ث ق&ع ق١. الكلمات التي تتكون مِنَ الجذر *char* في اللغة اليونانية تشير إلى أشياء تُنتج الخير. ومن بين فئة هذه الكَلِمَة نجد كلمة *chara* (فرح)، والتي هي الاختبار الشخصي أو التعبير عن هَذَا الخير.

(أ) ومن هَذَا المعنى الأساسي للجذر اشتقت المعاني الفردية لـ *charis* مثل؛ نِعْمَةُ، جمال، شكر، عرفان بهجة، لطف، في صيغة الجمع، مدين بالشكر، مكافأة، تشكرات. وكلمة *charis* يمكن أن تصف موقف الألهة وموقف البشر ومثل؛ (التدبيرات التي يتخذها الامبراطور). وفي الأساطير اليونانية نجد أن *charis* متجسدة: *charis* هي زوجة هيفايستوس فائقة الجمال، *hai Charitēs*، النعم، و Graces، هي التي تخلق الجمال الفتان وتهبه.

(ب) الاسم المشتق *charisma*، هبة كريمة، وهي عطية (من الله للإنسان فقط)، نجدها في كتابات ما قبل المَسِيحِية، في نسخة واحدة فقط مِنَ سب في سي ٧: ٣٣ (سب س)، ٣٨: ٣٠ سب ف١؛ مز ٣١: ٢٢ (ثيود)، ولا توجد في مكان آخَرَ سوى في فيلو (التفسير المجازي٣، ٧٨؛ سيب ٢. ٤٥) .

(ج) وخارج ع. ج، لا يرد الفعل *charizomai* على أن يكون الفاعل هو الله حتى القرن الثاني الميلادي، حيث يُقصد العطاء بكرم. وحين يُطبّق على تعاملات البشر مع بعضهم البعض، فمعناه أن يعمل شيئًا لطيفًا لشخص ما، أو يكون عطوفًا أو كريمًا، أو يطوق عنقه بمعروف، أو يرضى شخصاً. كما تأتي أيضاً بمعنى استرضاء أحد الألهة عن طريق تقديم ذبيحة. أما في نطاق الأخلاقيات والقانون فيأتي الفعل بمعنى يمنح، يلغي عقوبة، يغفر، يسامح. وفي الفعل التام والماضي التام المبني للمجهول يأتي الفعل بمعنى يكون لطيفًا، مقبولاً أو مرغوبًا فيه.

(د) الفعل *charitoō* يرد فقط في فقرات قليلة في سب وفي بضعة فقرات قانونية (سي ١٨: ١٧؛ مز١٧: ٢٦؛ ترسيما؛ خطاب أرستياس ٢٢٥؛ وص يوسف١: ٦)، ويأتي دائمًا مع إشارة إلى بركة إلهية. وفيما عدا ذلك، لا نجده إلاّ في ع. ج، والكتابات العلمانية المتأخرة فيما بعد المَسِيحِية.

٢. تستخدم سب *charis* حوالي ١٩٠ مرة، منها ٧٥ فقط لها نظير في العبرية (معظمها الاسم *ḥēn*، ترد ٦١ مرة). وتأتي عادة بمعنى معروف، ميل، جمال أقل مِنَ الجمال العادي، جذاب (مثل؛، مز ٤٥: ٢). وهذه الكَلِمَة تُستخدم أحيانًا كصفة (أم ١: ٩؛ ٤: ٩؛ ٥: ١٩).

(أ) استخدام *ḥēn*، يوضح المعنى الكتابي لكلمة *charis* "نِعْمَةُ" في التاريخ والأعمال. وهي تدل على الأقوى الذي يَهِبُ لمساعدة الأضعف. والطرف الأقوى يتصرف طواعية، على الرغم مِنَ أنه يتصرف بناء على اتكال الطرف الأضعف عليه، أو استنجاده به. وثمة تعبير نمطي يُستخدم لوصف حدث كهذا ويتمثل في صيغة "تجد نِعْمَةً في عيني" أي تحصل على عطف ذلك الشخص، ومحبته، وطيبته، أو تفهمه لوضعك. والعمل نفسه هو الذي يجعل الطرف الأضعف مقبولاً، مثل؛، يعقوب لدى عيسو (تك ٣٢: ٥)، والمصريين لدى يوسف (٤٧: ٢٥)،راعوث لدى بوعز (را٢: ٢، ١٠، ١٣). وهذا القبول مطلوب (زك ٤: ٧)، أو يختبر (جا ٩: ١١)، كثروة أو خلاص. وكثيرًا ما يمكن فهمه فحسب على أنه جاء نتيجة تدخل خاص مِنَ الله، الذي يعطي الضعيف نِعْمَةً (تك ٣٩: ٢١؛ خر ٣: ٢١؛ ١١: ٣؛ ١٢: ٣٦).

(ب) نادرًا ما تشير *ḥēn* إلى عمل مِنَ أعمال الله، لكنها إذا أتت على هَذَا النحو فإنها تشير في الغالب إلى معنى هبة الله الغير مستحقة في الاختيار. لقد اختير نوح مِنَ بين الجنس البشري الذي حُكم عليه بالهلاك (تك ٦: ٨). واختيار هَذَا الشخص بالذات يتيح لنا أن نعرف الرحمة في وسط الدينونة. موسى الوسيط المختار، ذكر الرّبّ بهبة اختياره (خر٣٣: ١٢، ١٣أ)، ومن ثم طلب منه هبة جديدة ← (٣٣: ١٣ب، ١٦)، وهذا أمر معروف بأنه عناية الرّبّ في التاريخ بشعب عهده، والتي تجددت بسبب شفاعة موسى (٣٣: ١٧). دَاوُدَ أيضاً في أوقات الشدة كان يسلم نفسه لعناية الله (٢صم ١٥: ٢٥). والسجود أمام الله، والاتضاع، والتضرع إليه، لم ترد هنا كشروط مسبقة لاَ بُدّ منها مِنَ أجل الحصول على هبة مِنَ رحمة الله، بل جاءت كالطريق المتاح للبشر للحصول على نِعْمَةَ الله. والكتابات الحكمية أدركت العلاقة بين اتضاع الشخص والنِعْمَةَ الإلهية (أم ٣: ٣٤، قا؛ ابط ٥: ٥).

(ج) وحتى تأجيل تاريخ العقوبة يُعتبر عملاً رحيمًا مِنَ الله (قا؛ ٢مل ١٣: ٢٣). وثمة كتبة عديدون ممن يتناولون الفكر اللاهوتي لـ ع. ق يشيرون، وعن حق، إلى أنه فضلاً عن تكرار مفهوم النِعْمَةَ، فإن ع. ق

يعلمنا أن كُلّ المخلوقات تعيش بفضل نِعْمَةُ الرَّبّ، والتي تعطي كُلّ ما هو لازم لدعم الحَيَاة. علينا أن نلاحظ كيف أن زيادة الخَطِيّة كثيراً ما تتبعها زيادة أكبر في النِعْمَة، فالفيضان تبعه العهد الإِبْرَاهِيمي لمباركة كُل الشعوب (تك ١٠، ١٢).

٣. (أ) فضلاً عن مفاهيم ع. ق الراسخة، تتحدث كتب الأبوكريفا عن النِعْمَة كمكافأة للأعمال الصالحة (سي ١٢: ١؛ ١٧: ٢٢؛ ٤٠: ١٧)، والتي تتضمن الزهد وإنكار الذات، ولا سيما بالنسبة للشهيد (حك ٣: ١٤). عن نِعْمَة الشهادة، رج ٤مك ١١: ١٢.

(ب) تعرض وظائف قمران فكرًا لاهوتيًا مميزًا عن النِعْمَة: وهو فكر لاهوتي- في إطار نِعْمَة العهد (نظح ١٢: ٣) وفي الاعتراف والصلاة- يُعبّر عن الرجاء في هبة الله المحفوظة للفرد (مثل؛ نج ١١: ١٣، ١٤ ["برحمته قرّبني، وبنعمته يجتذب برّي. ببرّه الحقيقي برّرني"] ومسرة الله، تعمل في إطار تدبيراته الإلهية ومعرفته السابقة، الأمر الذي يتيح لنا المعرفة والتغيير إلى ما هو خير لنا (١٠: ٦؛ ١١: ١٨). ومن خلال الطاعة والتضحية يمكن استمالة هذه المسرة الإلهية الحسنة (٩: ٤، ٥؛ نظح ٢: ٥).

(ج) يشتمل الأدب الرابانِي على أكثر مِنَ تَعْلِيمَ أحادي الجانب عن التبرير بالأعمال، فالنِعْمَة يمكن الحصول عليها بواسطة السلوك البشري، لأن المكافآت تُعطى مقابل الأعمال فقط (مثل؛ ٢إسد ٨: ٣١- ٣٣، ٣٦). وبرغم ذلك، هناك أيضاً الاعتقاد بأن النِعْمَة ضرورية لكل عمل، فهي التي تبدأ وتكمل حتى أعمال المختارين. وهكذا، فإن المكافأة الإلهية هي مكافأة النِعْمَة.

ع. ج يستخدم ع. ج التعبير *charis*، ١٥٥ مرة، معظمها في كتابات بُولُس (١٠٠ مرة)، وترد ١٧ مرة في أع، و١٠ مرات في ١بط، و ٨ مرات في عب. أما الأناجيل فترد ١٢ مرة فقط (لو و يو). وباستثناء ما جاء في ١بط، *charisma* تُعد مفهوماً قاصراً على كتابات بُولُس (١٦ مرة). ترد *charizomai* في كتابات بُولُس (١٦ مرة)، وَ كتابات لو (٧ مرات)، وعلى نفس النمط ترد *charitoō* (مرة واحدة في كُل مِنَ بُولُس و لو).

١. مفهوم *charis* بمعنى هبة الله غير المستحقة لا ترد في تَعْلِيمَ يَسُوعَ. بيد أن موضوع تَعْلِيمَه وأعماله ككل يعكسان رسالة النِعْمَة الأساسية: تنازل الله نحو الضعيف والمسكين، والعاجز، والضال (مت ١١: ٥، ٢٨- ٣٠؛ مر ١٠: ٢٦، ٢٧؛ لو ١٥). المغفرة بلا حدود للدين (مت ١٨: ٢١- ٣٤)، المكافأة العظيمة في مَلَكُوتَ الله (٢٠: ١- ١٦)، والعفو الذي يؤدي إلى حَيَاةُ جديدة (لو ٧: ٣٦- ٥٠؛ ١٣: ٦- ٨؛ ١٩: ٩، ١٠) مواضيع مركزيية في خدمته.

٢. (أ) في بعض المواضع حيث يتضمن فيها لوقا إشارات يَسُوعَ إلى *charis*، فهي تعني مكافأة اليوم الأخير، سداد لشئ أخذ كوضع طبيعي لا يستحق مقابلة شيئًا (لو ٦: ٣٢- ٣٤؛ ١٧: ٩)، وهكذا، جاءت بمعنى يكاد يكون، على نقيض معناها المألوف. وعبارة "كَلِمَاتِ النِّعْمَةِ" الواردة في لو ٤: ٢٢، تتضمن القوة البلاغية المُدهشة لكلمات يَسُوعَ، وسلطانه، وادّعاته الجريئة، ومضمون تَعْلِيمَه. وفي موضع آخَرَ، يستخدم لو *charis* بالمعنى الذي وردت به في ع. ق للتعبير عن النِعْمَة والقبول اللذين وجدتهما مريم أو الطفل يَسُوعَ لدى الله (١: ٣٠؛ ٢: ٤٠) وأشخاص آخرون (٢: ٥٢، اقتباسًا من ١صم ٢: ٢٦). وفي تَارِيخِ التَّعْلِيمَ، ومما له أهمية خاصة، تأتي تحية الملاك لمريم: "سَلاَمٌ لَكِ أَيَّتُهَا الْمُنْعَمُ عَلَيْهَا!" (لو ١: ٢٨). وهذا لا يعطي مريم كواحدة مِنَ البشر، مكانة تسمو بها عن بقية البشر (قا؛ تعبيرًا مماثلاً عن استفانوس في أع ٦: ٨). بل بالأحرى، وعدت مريم كنِعْمَة خاصة مِنَ الله، بدور فريد في تاريخ مقاصد الله الخلاصية بأن تكون "أَمَةُ الرَّبِّ" (١: ٣٨).

(ب) *charis* في أع تشير إلى القوة التي تتدفق مِنَ الله أو الْمَسِيحِ الْمُمَجّد والتي تصاحب نشاط الرسل، وتعطي إرساليتهم النجاح (٦: ٨؛ ١١: ٢٣؛ ٢٤: ٢٦؛ ١٥: ٤٠؛ ١٨: ٢٧). ورسالة النِعْمَة التي يكرز بها بُولُس مطابقة للإنجيل (١٣: ٤٣؛ ٢٠: ٢٤)، وقد أكدها الرَّبّ نفسه بالمعجزات (١٤: ٣). وهي التي تساعد الناس على الإِيمَانِ (١٨: ٢٧) وتعمل على بنيانهم (٢٠: ٣٢). وحتى حين يكون معنى "وَلَهُمْ نِعْمَةٌ لَدَى جَمِيعِ الشَّعْبِ" موجودًا (٢: ٤٧؛ قا؛ ٤: ٣٣)، فإن مبادرة الله هي العامل الحاسم. وهي ترد بمعنى فضل مِنَ الناسِ فقط، وعلى سبيل الحصر في ٢٤: ٢٧؛ ٢٥: ٣، ٩. ووجهة نظر بُولُس فيما يتعلق بالناموس والنِعْمَة نجد صداه في خطاب بطرس في ١٥: ١٠، ١١، وهي تضع "نير (*zygos*، ← ٢٤٣٣) الختان بالتباين مع "نِعْمَةِ الرَّبِّ يَسُوعَ الْمَسِيحِ" وكلمة *charizomai* في أع تفيد منح شخص حياته لطرف ثالث (٣: ١٤؛ ٢٧: ٢٤)، وتسليم شخص ما (٢٥: ١١، ١٦).

٣. ترد *charis* في يو ٤ مرات، وفي المقدمة فقط، حيث ربما تكون بتأثير فكر بُولُس. والتعارض بين الناموس والنِعْمَة (١: ١٧) مِنَ الموضوعات التي اشتهر بها بُولُس. في يو ١: ١٤، ١٧ ربط الإنجيلي بين *charis* وبين أحد مفاهيمه المفضلة لديه، ألا وهو الْحَقّ (قا؛ خر ٣٤: ٦). وكما كان الحال في كتابات بُولُس، اتسمت حَيَاةُ الْمَسِيح بالنِعْمَة (حيث كانت ملموسة في حَيَاة يَسُوعَ على الأرض، ١: ١٤)، وقد نُظر إلى النِعْمَة باعتبارها جوهر "مَجْدَه" (← *doxa*، ١٥١٨). والنِعْمَة تنسكب بفيض مِنَ ملئه (١: ١٦). وفي تَعْلِيمَ يو ككل، نجد أن الهبات التي يعطيها الله، مثل "الْحَيَاةُ" و"النور" عرفت بأنها يَسُوعَ الْمَسِيح نفسه (قا؛ أقواله: أنا هو ...") ويمكن فهمها على أنها عطايا مِنَ نعمته فحسب.

٤. وبالنسبة لبُولُس، فإنه يرى أن *charis* هي جوهر عمل الله الحاسم في الخلاص بالْمَسِيح يَسُوعَ، والذي تحقق بموته كذبيحة عنا على الصليب، وكذلك أيضاً بكل ما ترتب عليها كل نتائجه في الحاضر والمستقبل (رو ٣: ٢٤- ٢٦). لذا، فإن استخدام هذه الكَلِمَة في بدايات رسائل بُولُس ونهايتها ليست مجرد عبارات تدل على الأدب واللياقة. "فالنِعْمَة" ليست مجرد رغبة طيبة في الخلاص، بل إنها وُصفت بأنها "نِعْمَةَ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (٢كو ١٣: ١٤).

(أ) ويكشف بُولُس حقيقة *charis* وقوتها في صراع عنيد مع الأفكار الرابانية عن التبرير بالأعمال والتآزر. وهذا ما حمله على أن يضع سلسلتين مِنَ الأفكار، كُلّ منهما قاصرة على نفسها متعارضة للأخرى. الأولى تضم: النِعْمَة، الهبة، بر الله، الفيض، الإيمان، الإِنْجِيل، والدعوة. أما الثانية فتضم: الناموس، المكافأة، الخَطِيّة، الأعمال، الإنجاز ومكافأته، البر الذاتي، الكرامة، الحكمة العالمية، والعبث. فشخص ابْنُ الله وعمله جعل مِنَ الممكن لعدل الله ألاّ يتعارض مع غفرانه بالنِعْمَة (رو ٣: ٢١- ٢٦؛ ٨: ٣٢؛ غل ٢: ٢٠، ٢١؛ في ٢: ٨- ١٣). وعلى ذلك، فقد أعطيت نِعْمَةُ الله في الْمَسِيح كعطية ثمينة (١كو ١: ٤). ولولا الْمَسِيح، لما استطعنا الكلام عن النِعْمَة (قا؛ ١: ٣٠، ٣١؛ رج أيضاً يو ١: ١٤، ١٦، ١٧). ولكن هَذَا يعني أيضاً أن النِعْمَةُ لا يمكن إطلاقًا أن تصبح سمة يمتلكها الإِنْسَانُ عن اسْتِحْقَاقِ ذاتي.

(ب) المقتطفات التالية مِنَ رسائل بُولُس. تعرض ما عُرض أعلاه بإيجاز. وترد *charis* في وضع مركزي، أو تأتي كذروة للحجة المقدمة. وكثيراً ما تُعرَّف عن طريق ذكر نقيض لها.

(i) رو ٣: ٢١- ٣١. نحن بُررنا بنِعْمَةُ الله كهبة منه بالفداء الذي بيَسُوعَ الْمَسِيح (٣: ٢٤). والنِعْمَة هنا هي غفران الديان الإلهي الذي يحسب للخاطئ بر الْمَسِيح.

(ii) رو ٤: ٢- ٢٥. الأفكار الخاصة بالنِعْمَةُ والدين (أي مكافأة مقابل عمل تم إنجازه) كل منهما لا علاقة له بالآخر. "لِهَذَا هُوَ مِنَ الإِيمَانِ، كَيْ يَكُونَ عَلَى سَبِيلِ النِّعْمَةِ لِيَكُونَ الْوَعْدُ وَطِيدًا لِجَمِيعِ النَّسْلِ. لَيْسَ لِمَنْ

هُوَ مِنَ النَّامُوسِ فَقَطْ بَلْ أَيْضاً لِمَنْ هُوَ مِنْ إِيمَانِ إِبْرَاهِيمَ الَّذِي هُوَ أَبٌ لِجَمِيعِنَا" (٤: ١٦). فالهبة المجانية مِنَ الله وحده هي التي تضمن امتداد وعد الخلاص لجميع الناس.

(iii) رو٥: ١٥- ٢١؛ ٦: ١. يُعلن رو ٥: ١٥ "وَلَكِنْ لَيْسَ كَالْخَطِيَّةِ [*paraptōma* ، ← ٤١٨٣] هَكَذَا أَيْضاً الْهِبَةُ [*charisma*]. وهنا استخدمت *charisma* بمعنى *charis*، هبة الحَيَاةُ، والتي باعتبارها "نِعْمَةُ اللهِ وَالْعَطِيَّةُ بِالنِّعْمَةِ الَّتِي بِالإِنْسَانِ الْوَاحِدِ يَسُوعَ الْمَسِيحِ قَدِ ازْدَادَتْ لِلْكَثِيرِينَ" (٥: ١٥، قا؛ ٥: ٢٠ب). لكن النِعْمَةُ لم تعط لكي تتيح لنا الاستمرار في الْخَطِيَّة (٦: ١). وهي لا تدين باصلها للخطية، بل وليس بمقدورنا التلاعب بها. إنها حقيقة جديدة، إنما ملكية أسسها يَسُوعَ مرة واحدة وإلى الأبد. وأساسها برّ الْمَسِيحِ الجديد، وهدفها حَيَاةُ أَبَدِيَّة (٥: ٢١).

(iv) رو ٦: ١٢- ٢٣. تتوسع هذه الفقرة في هَذَا الفكر، وكما في ٦: ١٤- ١٥، فهي تجادل بأن أولئك الذين ماتوا مع الْمَسِيحِ يعيشون الآن فيه (قا؛ ٦: ١١) ولا يعيشون بعد تحت سلطان الْخَطِيَّة (← *hamartia*، ٢٨١)، بل تحت النِعْمَة، وما جاء في ٦: ١٥ يحذرنا مِنَ أي سوء فهم (كما في٦: ١- ٢). هبة (*charisma*) الله المجانية والتي هي حَيَاةُ أَبَدِيَّة جعلت قوة الْمَوْتِ كأجر للخطية أمراً انتهى وأصبح في ذمّة الماضي (٦: ٢١- ٢٣).

(v) رو١١: ٥- ٦. فكوننا "حَسَبَ اخْتِيَارِ النِّعْمَةِ"، والحَيَاةُ القائمة على الأعمال، ليست لها أية علاقة بالنِعْمَة، "وَإِلاَّ فَلَيْسَتِ النِّعْمَةُ بَعْدُ نِعْمَةً". وسوف يطيح بها المبدأ الراباني وهو الإنجاز والإتمام.

(vi) ٢كو ١: ١٢. والرغبة اليهودية في أن يتحكم المرء في مصيره الأبدي بواسطة أعمال الناموس، تتناغم مع الجهاد اليوناني مِنَ أجل الحكم الذاتي بواسطة "حِكْمَةَ هَذَا الْعَالَمِ" (قا؛ أيضاً ١كو١: ١٨- ٢٥). والنِعْمَة تتعارض مع الفخر، لأنها المصدر الوحيد للقوة اللازمة للكرازة الرسولية، وكذلك لحَياةُ الْمَسِيحِي (قا؛ ١كو١: ٣٠- ٣١).

(iiv) غل ٢: ٢١. هنا يصيغ بُولُسُ ذروة فكره اللاهوتي عن النِعْمَةُ "لَسْتُ أُبْطِلُ نِعْمَةَ اللهِ. لأَنَّهُ إِنْ كَانَ بِالنَّامُوسِ بِرٌّ، فَالْمَسِيحُ إِذاً مَاتَ بِلاَ سَبَبٍ"

(iiiv) غل ٥: ١- ٦. يتهم بُولُسُ كنائس غل (٥: ٤) في عمل، أي أن يريد ضمنًا أن يتبرر بالناموس. وكتب يقول إنهم بعملهم هَذَا "قَدْ تَبَطَّلْتُمْ عَنِ الْمَسِيحِ"، و"سَقَطْتُمْ مِنَ النِّعْمَةِ". لقد سقطوا في هوة برّهم الذاتي ومن ثم سقطوا في العبودية.

(ج) ناهيك عن استخدام بُولُسُ الـ *charis*، والناموس (*nomos*، ← ٣٧٩٥). فإنه يستخدم مفهوم النِعْمَة في علاقات مختلفة أخرى. **(i)** يمدح بُولُسُ عمل النِعْمَةُ بقوله: "فَشُكْراً [*charis*] لله" (رو٦: ١٧؛ ٧: ٢٥؛ ١كو١٥: ٥٧؛ ٢كو٢: ١٤؛ ٩: ١٥؛ قا؛ ٨: ١٦؛ ١تي١: ١٢؛ ٢تي ١: ٣) وذلك عند نقاط هامة في رسائله. **(ii)** أولئك الذين يشاركون في تناول الطعام والذي هو بالطبيعة طيب ودون أن يثقل على الضمير عليهم أن يفعلوا ذلك "بِشُكْرٍ" (١كو١٠: ٣٠). **(iii)** الترنيمة فهمت على أنها "بِنِعْمَةٍ" لله (كو٣: ١٦). **(vi)** في ١كو ١٦: ٣؛ ٢كو ٨: ٦، ٧، ١٩، كلمة *charis* هي التعبير الفني لعطية المحبة وعرفان الجميل والتي كان بُولُسُ يجمعها مِنَ أجل كَنِيسَةِ أورُشَلِيمَ.

(د) ونتيجة لعمل الله الأساسي في المغفرة والتبرئة القانونية (رو ٨: ٣١- ٣٩)، أصبح بُولُسُ يرى أن حركة الحَيَاةُ الْمَسِيحِية برمتها مِنَ بدايتها حتى نهايتها كنِعْمَة (رو٥: ٢؛ ٢كو ٦: ١- ٩؛ قا؛ أيضاً يو ١: ١٦). وهي مضمونة لأنها ثابتة راسخة في قصد الله (رو ٨: ٢٨). ومجال نشاطها ضعف الإِنْسَانُ وليس حرية إرادته (٢كو ١٢: ٩). ونِعْمَةُ الله هي التي تجعل الإِنْسَانُ الجديد جديرًا (١كو ١٥: ١٠).

وهذا ينطبق على الكرازة الرسولية بصفة خاصة (رو ١: ٥؛ ١٢: ٣؛ ١٥: ١٥؛ ١كو٣: ١٠؛ غل ٢: ٩؛ في ١: ٧) وعلى الحَيَاةُ الْمَسِيحِية بصفة عامة (رو١٢: ٣، ٦؛ ١كو ١: ٤- ٩؛ ٢كو ٤: ١٥؛ ٦: ١؛ ٨: ١؛ ٩: ٨، ١٤؛ في ١: ٧). وكثيرًا ما يتم التعبير عن العلاقة بالْمَسِيحِ بكلمة *dia*، ومعناها "بـ" (أي: بواسطة)، وحين يقال إن النِعْمَةُ تعطي، أو تكثر، أو تتفاضل، إلخ، فالمقصود بهذا الاعتراف بحقيقتها في حَيَاةُ الإِنْسَانُ، وليس الإشارة إلى أنها شئ، أو أمر مُدرك بالحواس.

(هـ) العمل المتعدد للنِعْمَةُ الواحدة في الشخص الْمَسِيحِي بواسطة الروح يسميه بُولُسُ *charisma*، عطية شخصية بالنِعْمَة. وهذا هو الاستخدام المتخصص لكلمة *charisma* كتمييز لها عن الاستخدام العام (رج التعليق سابقا عن رو ٥: ١٥، ١٦؛ ٦: ٢٣). في رو ١٢: ٣- ٨؛ ١كو ١٢، يُطوّر بُولُسُ معنى هذه العطية الخاصة لخدمة الجماعة. ولها سمتان للخدمة داخلية وخارجية: النبوءة كعطية للكرازة، الخدمة، التَعْلِيمَ، والنصح الروحي، والقيادة في الْكَنِيسَةِ، والإحسان والشفقة. في ١كو ١٢: ٩، ١٠، ٢٨- ٣٠، يضيف بُولُسُ الإيمان، وموهبة الشفاء، والقوة الخاصة للتمييز بين الأرواح، والتكلم بألسنة، وتفسير الألسنة ثم وكالأولى في ترتيب هذه الأعمال، خدمة الرُسل (١٢: ٢٨).

ولا يتصور بُولُسُ أنه يوجد أي مسيحي لا يتمتع ببعض *charisma*. وفي ذات الوقت فإنه يمكن لشخص وَاحِدٍ أن تكون لديه أكثر مِنَ موهبة واحدة مِنَ مواهب النِعْمَة. وكان لدى بُولُسُ نفسه - إلى جانب رسوليته (٢كو١: ١١) موهبة التبتل (١كو٧: ٧)، وهو أمر لا يعد مِنَ مستلزمات الرسولية (٩: ٥). كما كان يتمتع أيضا بموهبة التكلم بألسنة (١٤: ١٨)، ولا ريب أنه كان يتمتع أيضاً بموهبة النبوءة، والتَعْلِيمَ والإدارة. والقدرة على الخدمة الروحية تحددها الـ *charisma* التي يتمتع بها المرء، ولا يجب أن يكون الطموح سببًا في تجاهل الموهبة (رو ١٢: ٣- ٥؛ ١كو ١٢: ١١- ٢٧؛ قا؛ أيضاً ١بط ٤: ١٠). ومع ذلك يشجع بُولُسُ أيضاً الرغبة والحماسة نحو أفضل المواهب (١كو ١٢: ٣١)، وهذا أمر لا يمكن الوصول إليه عبر الإنجازات، بل مِنَ خلال الصلاة والطاعة فحسب. وتصف رو ١١: ٢٩ الميزات الثابتة لإِسْرَائِيلِ في تاريخ الخلاص بأنها *charismata* (قا؛ ٩: ٤- ٥).

(و) الفعل *ctiarizomai*، مثل *charis*، يستخدم أساسًا بالارتباط مع موهبة النِعْمَةُ المعطاة مِنَ الله. وتتحدث رو ٨: ٣٢ عن عطية الله التي تفوق كُلَّ عطية وهي بذل ابنه مِنَ أجلنا (قا؛ يو ٣: ١٦). وروح الله يرشدنا إلى معرفة الأشياء التي وهبها لنا الله (١كو ٢: ١٢). ونقرأ بالفعل في ع. ق أن هبة الله المجانية مرتبطة بالوعد فقط (غل ٣: ١٨) وليس بالناموس. والاستعداد لتحمل الألم مِنَ أجل الْمَسِيحِ، مثل الإيمان، أعطاه الله للكنيسة بالنِعْمَةُ مِنَ أجل الْمَسِيحِ (يستخدم بُولُسُ صيغة المبني للمجهول لهذا الفعل في (في١: ٢٩، ولعلَ ذلك مرده تجنب استخدام اسم الله). وبصلوات فليمون أمل بُولُسُ (وهو في السجن) أن يمكنه الله مِنَ الذهاب إلى هذه الْكَنِيسَةِ كضيف (فل ٢٢).

ثمة معنى آخَرَ لـ *ctiarizomai* وهو يسامح (مثل؛ ٢كو٢: ٧، ١٠؛ قا؛ أيضاً أف ٤: ٣٢؛ كو ٢: ١٣؛ ٣: ١٣). وعلى الْمَسِيحِيين أن يغفر بعضهم لبعض كما سامحهم الله في الْمَسِيحِ (أو الرّبِّ). وفي ٢كو ١٢: ١٣ استخدم الفعل بطريقة ساخرة تقريبًا بمَعنى الإعتذار.

٥. ترد *charis* في أف ١٢ مرة. وقد استخدمت (وكما في مواضع أخرى في رسائل بُولُسُ) في اتصال متناقض: "وَنَحْنُ أَمْوَاتٌ بِالْخَطَايَا أَحْيَانَا [الله] مَعَ الْمَسِيحِ - بِالنِّعْمَةِ [*chariti*] أَنْتُمْ مُخَلَّصُونَ" (٢: ٥). "لأَنَّكُمْ بِالنِّعْمَةِ [*chariti*] مُخَلَّصُونَ، بِالإِيمَانِ، وَذَلِكَ لَيْسَ مِنْكُمْ. هُوَ عَطِيَّةُ اللهِ"، بالتباين مع ليس منكم "لَيْسَ مِنْ أَعْمَالٍ كَيْلاَ يَفْتَخِرَ أَحَدٌ" (٢: ٨، ٩). وعلى النقيض في رسائل بُولُسُ السابقة، ترتبط *charis* هنا بكلمه *sōzō*، يُخلص (← ٥٣٩٢)، وليس بكلمة *dikaioō*، يبرر

(والتي لم ترد في أف أو كو). وهكذا انتقل التأكيد في التبرير الشرعي إلى الخلاص الفعلي. ولذلك ارتبطت النِعْمَة بـ *charitoō*، يعطف، يبارك، ويعطي مجاناً وبسخاء. (أف ١: ٦). وهي تتطلع إلى فرح المجد (١: ٦، ٧؛ ٢: ٧)، على الرغم مِنَ أنها لا تزال مرتبطة "بالفداء بدمه" (١: ٧، قا؛ ٢: ١٥؛ ٤: ٩).

السمة الإدراكية للنِعْمَةُ التي تتوفر للناس في الإنْجِيلِ، ثم التأكيد عليها في كو١: ٦. والنِعْمَةُ والحق صنوان متلازمان (١: ٥ب؛ قا؛ يو١: ١٤). في أف ٤: ٧— "وَلَكِنْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَّا أُعْطِيَتِ النِّعْمَةُ [*charis*] حَسَبَ قِيَاسِ هِبَةِ الْمَسِيحِ"— واستخدمت *charis* بمعنى *charisma*، ولذلك تبعتها قائمة بمواهب الخدمة في الْكَنِيسَةِ (٤: ١١).

٦. في الرسائل الرعوية، تشير ١تي ١: ١٢- ١٦ بأسلوب السيرة الذاتية إلى رو٥: ٢٠ب. وفي ٢تي ١: ٩ يبين بُولُسُ العلاقة بين قصد الله ونِعْمَةَ الْمَسِيحِ (قا؛ رو ٨: ٢٨، ٣٢) ويقدم مع تي ٢: ١١تسبحة فرح وشكر مِنَ أجل الإعْلاَنِ الإلهي الحالي للنِعْمَة. وكما في أف، نجد النِعْمَةُ والخلاص مرتبطين في ٢: ١١، وتعمل النِعْمَةُ مِنَ أجل أن تبعدنا عن العالم وتوجهنا نحو رجائنا الأخروي.

والنِعْمَةُ في تي٣: ٧ لها ارتباط مزدوج. فهي تعود للإشارة إلى المخلص يَسُوعَ الْمَسِيحِ، الذي يسكب علينا الروح القدس المجدد (قا؛ ٣: ٥- ٦). ونسبت في الوقت نفسه إلى التبرير بالمعنى البُولُسِي الحقيقي "متبررين بنعمته" ونِعْمَةُ الْمَسِيحِ هي التي بواسطتها (مِنَ الناحية الشرعية أيضاً) يتم تعيين ورثة لِلْحَيَاةِ الأَبَدِيَّةِ. والرسائل الرعوية لا تذكر المزيد عن مواهب النِعْمَةُ الشخصية، ولكنها تتحدث فحسب عن النعْمَة بالنسبة للوظيفة (٢تي٢: ١). *charisma* تمنح بوضع الأيادي (١تي ٤: ١٤؛ ٢تي ١: ٦).

٧. بالنسبة لبقية رسائل ع. ج، نجد أن ١بط، و عب هما الأقرب إلى فكر بُولُسَ عن النِعْمَةُ. **(أ)** وعلى غرار أف و كو، لا تربط ١بط بوضوح بين النِعْمَةُ والتبرير. فهي تتحدث عن نِعْمَةَ الله التي تعطي بالْمَسِيحِ (١: ١٠، وَبَحَثَ عَنْهُ أَنْبِيَاءُ)، والإعْلاَنِ الإلهي المستقبلي لها يحدد السلوك والرجاء (١: ١٣)، والْمَسِيحِيون كوكلاء لها، يجب أن يعيشوها في أشكالها المتعددة (٤: ١٠؛ ٥: ١٠). والنِعْمَةُ هي التي تساعدنا على معرفة أن الآلام التي نتحملها ظلماً ودون اسْتِحْقَاقٍ إنما هي بسماح مِنَ الله (٢: ١٩، ٢٠؛ قا؛ ٥: ١٠). وفي رسالته الخِتامية تأكد موقف المخاطبين مِنَ أنهم في النِعْمَةُ يقومون (٥: ١٢).

(ب) عب ٢: ٩ تصور *charts* على أنها عناية الله في تاريخ الخلاص، والذي تحقق بموت يَسُوعَ. ولذلك فإن الْعَرْشِ الذي يَجْلِسُ عليه الْمَسِيحِ لتحكيم هو "عَرْشِ النِعْمَةُ" (٤: ١٦). وهنا يمكن تلقي الغفران مِنَ ذاك الذي يستطيع أن يتعاطف مع الضعفاء لأنه ربط نفسه بهم باعتباره رئيس كهنة. أما بقية النصوص في عب فتتناول مشكلة النِعْمَةُ الرخيصة. وأن يسئ المرء استخدام الموهبة الروحية مِنَ خلال أسلوب في الْحَيَاةُ فهو أمر أسوأ مِنَ انتهاك الناموس الموسوي (١٠: ٢٩)، والنِعْمَةُ إذا ما تم التخلي عنها لا يمكن استعادتها ثانية (١٢: ١٥- ١٧). لكن ثبات القلب، بغض النظر عن كُل النصائح- هو نِعْمَةُ مِنَ الله، ولا يتأتى نتيجة حفظ تَعَالِيمَ معينة (١٣: ٩).

(ج) وخطر السقوط نقرأ عنه في يع ٤: ٦، وعطية الروح للمواهب تفوق طلباته التي يتوق إليها (ويتبع هذه الآية اقتباس مِنَ أم ٣: ٣٤؛ قا؛ ١بط ٥: ٥). في ٢بط ٣: ١٨ ينصحنا الكاتب، فيما يبدو كأنه تعارض، أن ننمو في النِعْمَةُ، وذلك بالتباين مع السقوط مِنَ موقفنا الثابت (قا؛ غل ٥: ٤ مع ١كو ١٢: ٣١). يحذرنا يَه ٤ مِنَ إساءة استخدام النِعْمَةُ لإشباع أهوائنا، وهو خطر سبق لبُولُسَ أن حذر منه في رو ٦: ١.

٥٩٢٢ (*charisma*)، هبة، هبة روحية) ←٥٩٢٧.

٥٩٢٣ (*charitoō*، يُنعم) ← ٥٩٢٧.

٥٩٣١ χείρ، χείρ، (*cheir*)، يد (٥٩٣١)، χειροποίητος، δάκτυλος (*daktylos*)، اصبع (٧٢٣٥)، (*cheiropoiētos*)، مِنَ صنع إنسان، مصنوع بيد (٥٩٣٥).

ث ي&ع. ق *cheir*، في ث ي، تعني "اليد"، وهي عضو في جسم الإنْسَانُ، نستخدمه بأقصى فعالية، حيث نستخدمها في عملنا، وفي الدفاع عن أنفسنا. وقوتنا وطاقتنا لا تكون لهما فعالية إلاّ مِنَ خلال أيدينا. وفي صيغة الجسم *dynameis* ،*cheires* (قوة) يمكن استخدامها كمترادفين. وحين ترتبط كلمة *cheir* باسم شخص، فإنها تأتي كبديل للشخص.

٢. يتكلم ع. ق عن نشاط الإنْسَانُ بأنه عمل يده. واليد ترمز إلى قوة المرء. وهكذا فإن تسقط في يده فهذا معناه أن تصبح أسير قوته (تك ٣٢: ١١؛ قض ٢: ١٤؛ إر ٢٧: ٦- ٨= سب ٣٤: ٦- ٨). وتأتي كلمة *cheir* في ٢صم ١٨: ١٨ بمعنى علامة أو نصب تذكاري (قا؛ إش ٥٦: ٥).

هذه الْكَلِمَة تُعد أيضاً رمزًا لقدرة الله الكلية (٢أخ ٢٠: ٦؛ مز ٨٩: ٢١). ويد الله خلقت السماء والأرض، وبيده يتحكم فيهما (قا؛ إش ٤٨: ١٣). ويد الله بالنسبة لأعدائهم، فتعني الخراب والدمار (خر ٧: ٤؛ ٩: ٣؛ ١صم ٧: ١٣). وقد استخدمت يد الرَّبِّ للتعبير عن عقابه العادل (٥: ٦، ١١)، وعناية محبته (عز ٧: ٦؛ أي ٥: ١٨؛ مز ١٤٥: ١٦؛ إش ٤٩: ١٦)، والحماية الإلهية (٥١: ١٦).

٣. وسواء في اللغة المجازية عن الله، أو عند الإشارة الى البشر، لا تتساوى اليدان في المنزلة. فقد أعطيت مكانة أعلى لليد اليمنى، لأنها اليد النشطة (خر ١٥: ٦، ١٢؛ مز ١١٨: ١٥، ١٦؛ إش ٤١: ١٣؛ قا؛ مت ٥: ٣٠، ←*dexios*، ١٢٨٨). ويمكن للأيدي أن تعبر عن الاستياء، أو الإثارة العميقة (عد ٢٤: ١٠)، والتضرّع باتضاع (٢أخ ٦: ١٢، ١٣؛ مز ٢٨: ٢؛ والفرح (٤٧: ١)، والحزن (إر ٢: ٣٧)، والقسم الصادق (تك ١٤: ٢٢؛ ٢٤: ٢، ٩؛ ٤٧: ٢٩؛ عز١٠: ١٩)، والمواطنة المخلصة (أم ٦: ١- ٥؛ ٢٢: ٢٦). "عَلاَمَةً عَلَى يَدِكَ" (خر١٣: ٩، ١٦؛ تث ٦: ٨؛ ١١: ١٨)، وهذه طريقة رائعة للتعبير عن تذكر أعمال الله الخلاصية ووصاياه بصفة دائمة. وأن تملأ يد شخص معناه تنصيبه في وظيفة كهنوتية (عد ٣: ٣). وغسل الأيدي، لا يُعد تنفيذًا لشرائح التطهير فقط (خر٣٠: ١٨- ٢١) بل يعني أيضاً التأكيد على البراءة والضمير النقي (تث٢١: ٦؛ مز٢٦: ٦؛ قا؛ أي ١٧: ٩؛ مز ٢٤: ٤؛ مت ٢٧: ٢٤).

ع. ج ١. ترد *cheir* في ع. ج ١٧٧ مرة. وكثيرًا ما تستخدم بأسلوب مجازي في عبارة *podes kai cheires* "رِجْلَيْهِ وَيَدَيْهِ" (مت ١٨: ٨؛ ٢٢: ١٣؛ لو ٢٤: ٣٩؛ يو ١١: ٤٤؛ أع ٢١: ١١). وعبارة *dia cheiros tinos* (أيضاً في صيغة الجمع) من خلال شخص ما، أو بواسطة شخص ما (مثل؛ مر ٦: ٢؛ أع ٥: ١٢؛ ٧: ٢٥؛ ١١: ٣٠)، مأخوذة عن السامية، وتمثل الْكَلِمَة العبرية *bᵉyad* ومعناها بواسطة، أو مع. والأيدي يمكن أن تشير إلى الشخص (١٧: ٢٥). واستخدمت *cheir*، ٢٥ مرة بخصوص وضع الأيادي (← *epithēmi*، ٢٢٠٢).

٢. كما في ع. ق، "يد الرَّبِّ" تشير إلى القوة الإلهية وقد قيلت عن الْمَسِيحِ في يو٣: ٣٥؛ ١٠: ٢٨؛ ١٣: ٣. ويد الله تعمل في الخليقة (أع ٧: ٥٠؛ عب ١: ١٠) وعن خطة خلاصه (أع ٤: ٢٨). وهي تعبر عن قصاص الله العادل (١٣: ١١؛ عب١٠: ٣١) وعنايته الخاصة (لو ١: ٦٦)، وأمنه وحمايته (٢٣: ٤٦؛ يو ١٠: ٢٩) التي يمنحها لكل الذين يتكلون عليه ويثقون فيه. ويد الله تشير إلى قوته التي تصنع المعجزات

والتي صاحبت الكرازة الرسولية بالإنجيل (أع ٤: ٣٠؛ ١١: ٢١). وبمقدور الله أن يعمل من خلال ملاك "بيَدِ المَلاكِ" (٧: ٣٥). وتشير يد الله أيضاً إلى حكمته الخفية التي يقود بها شعبه في هذا العالم عبر الالام (١بط ٥: ٦). وأخيرًا، يمكن أن تشير اليد إلى قوى معادية، توقع شخص في قبضتها (خاصة مت ١٧: ٢٢؛ ٢٦: ٤٥؛ أع ٢١: ١١)، ولكن منَ يده يمكن أيضاً أن يتحرر (١٢: ١١؛ ٢كو ١١: ٣٣).

٣. كثيراً ما تُستعمل *cheir* مع الفعل *ekteinō*، يمد، يمتد. وهكذا طلب يسُوعَ مِنَ رجل مريض أن يمد يده (مت ١٢: ١٣؛ مر ٣: ٥؛ لو ٦: ١٠). ومد يده ليشفي (مت ٨: ٣؛ مر ١: ٤١؛ لو ٥: ١٣؛ قا؛ أع ٤: ٣٠). ومد اليد قد يكون حركة يأتي بها خطيب أو محاضر (مت ١٢: ٤٩؛ أع ٢٦: ١). ويمكن أن تعمل بقصد عدائي (لو ٢٢: ٥٣)، أو تشير بطريقة غير مباشرة إلى مَوْتِ تلميذ بالصليب (يو ٢١: ١٨).

٤. وممارسة اليهود طقس غسل الأيدي قبل الأكل (مر ٧: ١- ٤) أدانها يَسُوعَ كمثال للتدقيق في حفظ وصية بشرية، وفي نفس الوقت يهملون كلمة الله (٧: ٦- ١٣؛ قا؛ أش ٢٩: ١٣؛ مت ١٥: ٨- ٩) والفشل في إدراك الشر الآتي من القلب (مر ١٤- ٢٣؛ قا؛ مت ١٥: ١٠- ٢٠). وغسل بيلاطس يديه أمام الجموع (٢٧: ٢٤) كان بادرة علنية بها يتنصّل مِنَ مسئوليته. ولو أنها تُحمّل الجُموع مسئولية دم يَسُوعَ، إلاّ أن هذه الحركة كانت تافهة، لأنه لا يمكن التخلي عن المسئولية بحركات بدنية.

٥. ذُكر الإصبع البشري (*daktylos*) في مت ٢٣: ٤؛ مر ٧: ٣٣؛ لو ١١: ٤٦؛ يو ٨: ٦؛ ٢٠: ٢٥، ٢٧. وتعبير "بإِصْبِعِ اللهِ" (لو ١١: ٢٠) جاء موازياً لتعبير "بِرُوح اللهِ" في مت ١٢: ٢٨. وبالنظر إلى أن هذه العبارة مماثلة لـ خر ٨: ١٩ التي تتعلق بقوة الله في أحداث الخروج، فربما أراد يَسُوعَ أن يصف مهمته بلغة الخروج (قا؛ خاصة *exodos* بحسب استعمالها في لو ٩: ٣١ ← ٣٨٤٧).

٦. *cheiropoiētos*، مصنوعة بأيدي الناس، تُبرز الفرق بين عمل الله وعمل البشر (مر ١٤: ٥٨؛ أع ٧: ٤٨؛ ١٧: ٢٤؛ أف ٢: ١١؛ عب ٩: ١١، ٢٤). وقد استخدمت بصفة خاصة للمقابلة بين بناء مسكن لله من قبل الناس (مثل؛ خيمة الاجتماع أو الهَيْكَل) بالمسكن الذي بناه لنفسه (مثل؛ المسكن السماوي).

انظر أيضاً *dexios*، يمين، اليد اليمنى، الجانب الأيمن (١٢٨٨)؛ *aristeros*، شمال، يسار، يد يُسرى (٧٥٤)؛ *epitithēmi* يوضع عَلَى، يمدّ عَلَى (٢٢٠٢)؛ *cheirotoneō*، يُعين، يختار (٥٩٣٦).

٥٩٣٥ *cheiropoiētos*، مِنَ صنع إنسان، مصنوع بيد) ← ٥٩٣١.

٥٩٣٦ χειροτονέω، χειροτονέω (*cheirotoneō*)، يُعين (٥٩٣٦)؛ προχειροτονέω (*procheirotoneō*)، عَيّن مُسبقاً (٤٧٤٢).

ث ي&ع. ق *cheirotoneō*، مكونة مِنَ *cheir*، يد وَ *teinō*، يمد، وتعني أن يصوت أو ينتخب برفع يده، وهذا ما يُعمل عادة في الجمعية الأثينية. ومن هنا بدأ الفعل يأخذ معنى يُعين وإذا أضيفت إليه *pro* يصبح المعنى يعين مسبقاً.

ع. ج الفعل *cheirotoneō* في ٢كو ٨: ١٩ يشير إلى تعيين الكنائس ممثلاً لمصاحبة بُولُسَ إلى أُورُشَلِيمَ لتسليم المبلغ الذي جُمع، في أع ١٤: ٢٣ يشير إلى تعيين بُولُسَ و برنابا للشيوخ في كنائس غلاطية. وفي ١: ٤١ يشير الفعل *procheirotoneō* إلى تعيين الله للرسل، قبل قيامة المسيح ليكونوا شهوداً على ذلك الحدث.

انظر أيضاً *kathistēmi*، يقيم، يُجعل، يُعيّن، يصاحب، (٢٧٧٠)؛ *horizō*، يُعيّن، يتعين، يحتّم (٣٩٨٨)؛ *paristēmi*؛ يحضر، يُحضر، يُقدّم، يقوم، يقيم، يقف، يثبت (٤٢٢٥)؛ *procheirizō*؛ يقرر، يُعيّن (٤٧٤١)؛ *tassō*، يرتب، يُعين (٥٤٣٥)؛ *tithēmi*، يضع، يودع، يُعيد، يُعين (٥٥٠٢)؛ *prothesmia*، وقت مُعيّن (٤٦٠٧)؛ *lanchanō*، يحصل بالقرعة على، يقترع، تصيبه القرعة (٣٢٧٥).

٥٩٣٨ χερούβ، χερούβ (*cheroub*)، كروب (٥٩٣٨).

ث ي *cheroub* ترجمة صوتية مِنَ الْكَلِمَةَ العبرية *kᵉrûb* (الجمع *kᵉrûbîm* أو *kᵉrūbîm*)، وهو ملاك سماوي له أجنحة يرتبط أحياناً بالسرافيم (قا؛ إش ٦: ٢- ٦). وكان الكروبيم يحرسون الطَرِيقُ إلى شجرة الحَيَاةُ (تك ٣: ١٤) وهو يسندون أو يحيطون بعَرْشِ الله (مز ٨٠: ١؛ ٩٩: ١؛ إش ٣٧: ١٦). وسرعتهم في الطيران شبهت بسرعة الريح (٢صم ٢٢: ١١؛ قا؛ مز ١٨: ١٠). وقد تمت صناعة كروبيم مِنَ خشب مغطي بالذّهَب وأجنحتها ممدودة حيث وضعا فوق غطاء تابوت العهد، يحميان الأشياء المقدسة ويشكلان قاعدة لعَرْشِ الرّبّ (خر ٢٥: ١٧- ٢١؛ ٣٧: ٧- ٩؛ قا؛ عد ٧: ٨٩). وكان الكروبيم يزين الستائر الداخلية للخيمة والحجاب الذي كان يفصل بين القدس وقدس الأقداس (خر ٢٦: ١، ٣١)، وكان الكروبيم يمثلون جنود الرّبّ السماوية (١صم ٤: ٤؛ ٢صم ٦: ٢؛ ٢مل ١٩: ١٥؛ ١أخ ١٣: ٦). وفي أوصاف هَيْكَل سليمان كان التأكيد على حجم الكروبيم، اللذين كانت أجنحتهما تغطي عرض المسكن (١مل ٦: ٢٣- ٢٨؛ ٢أخ ٣: ١٠- ١٣).

وحزقيال وحده دون الأنبياء الذي يذكر الْكَلِمَةَ (ما عدا إش ٣٧: ١٦). لقد أهمل الكروب الذي كان عليه مجد إله إِسْرَائِيلَ (حز ٩: ٣)، وكان الرّبّ يُوجد بين كروبيم حقيقيين، كانوا ينفذون كُل رغباته أيًا كانت (١٠: ٢٠، قا؛ أيضاً ١: ٥- ٢٤). والكروبيم يحرسون أيضاً محضر الله (قا؛ ٢٨: ١٤- ١٦).

وفي وقت لاحق كان الكتبة اليهود يتأملون في مركبة حزقيال التي كانوا يقولون إنها العَرْشِ لكن الرابيون لم يشجعوا هذا، وبعد ذلك منع المشناه استخدام أصحاحات حز التي تتحدث عن المركبة. وفي جزازة من لفائف قمران ذُكر أن الكروبيم يباركون الله بصوت هادئ حقيقي (قا؛ ١مل ١٩: ١٢) فيما يحركون أجنحتهم. وهناك اهتمام مماثل بالعَرْشِ السماوي نجده في ١أخن (١٤: ١١، ١٨؛ ٢٠: ٧).

ع. ج كلمة "كروب *cheroub*" ترد فقط في عب ٩: ٥، حيث استخدمت عبارة "كَرُوبَا الْمَجْدِ" في وصف لقدس الأقداس. وسفر الرؤيا، وبدون استخدام هذه الْكَلِمَةَ، يصف بعبارات تذكرنا بالشاروبيم والسيرافيم (٤: ٦- ٨) الحيوانات التي كانت تسبح الجالس على العَرْشِ. والكروبيم على وجه الخلاص كانوا مرتبطين بعَرْشِ الله، سواء في السماء، أو في نظيره الأرض. وهم يقفون في وضع دفاعي، ويدعمون العَرْشِ، ويعملون كرسل يتسمون بالسرعة لرب الجنود الذي يعبدونه.

انظر أيضاً *angelos*، ملاك، رسول (٣٤).

٥٩٣٩ χήρα، χήρα (*chēra*)، أرملة (٥٩٣٩).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *chēra* في ث ي كلمة مؤنثة مِنَ الصفة *chēros*، اي محروم من، وتعني إمرأة محرومة (مِنَ زوجها) أي أرملة

٢. (أ) وكلمة *chēra* في سب لا تعني إمرأة فقدت زوجها فقط، بل الأفكار المصاحبة لذلك مثل: الوحدة، الهجر، أو أنها أصبحت إمرأة لا حول ولا قوة لها. والأرامل يُنظر إليهن من ناحية خاصة بأنهن في حاجة إلى حماية، وفي كثير من الأحيان يُذكرن إلى جانب الأيتام

والغرباء (مثل؛ خر٢٢: ٢٢، ٢٤؛ تث١٠: ١٨؛ ٢٤: ١٧- ٢١). وحالتهن الصعبة مردها الوضع القانوني والاجتماعي للمرأة (← *gynē*، إمرأة، ١٢٢٢) وبصفة خاصة فيما يتعلق بقواعد معينة في قانون الميراث.

(ب) يهوه نفسه يرحب بالأَرَامِلِ. وعليهم أن يتكلن عليه (إر٤٩: ١١= سب ٢٩: ١١) لأنه يجري العدل مِنَ أجلهن (تث١٠: ١٨؛ مز ٦٨: ٥؛ أم ١٥: ٢٥؛ مل ٣: ٥)؛ ويعضدهن (مز ١٤٦: ٩). وعلى ذلك دُعي شعبه أيضاً أن يحافظوا على حقوق الأرَامِلِ، وأن يعطفوا عليهن. وإلاّ فإنه سيجلبون غضبه عليهم (تث ٢٧: ١٩؛ قا؛ أيضاً خر٢٢: ٢٢- ٢٤؛ إش ١: ١٧- ٢٣؛ ١٠: ٢؛ إر ٧: ٦؛ ٢٢: ٣؛ زك ٧: ١٠).

(ج) وعلى ذلك، ذُكرت قوانين عديدة في ع. ق للتخفيف مِنَ ظروف الأرَامِلِ. ملابسهن يجب ألاّ تُؤخذ كرهن (تث ٢٤: ١٧). والعشور في آخَرَ كُلّ ثلاث سنين يجب أن تكون لمنفعتهن (١٤: ٩؛ ٢٦: ١٢- ١٣)، وفضلات الحصاد التي تتبقى في الحقل يجب أن تُترك لهن مع فئات أخرى (٢٤: ١٩- ٢١)، وينبغي دعوة الأرَامِلِ لأكلات الذبائح والأعياد (١٦: ١١، ١٤)، وبهذا يكون لهن مكانهن في الكَنِيسَ. وعلى أساس ما جاء في لا ٢٢: ١٢- ١٣، ابنة الكاهن لها نصيب في طعامه إذا عادت إليه أرملة بدون نسل (قا؛ أيضاً ٢مك ٣: ١٠؛ ٨: ٢٨، ٣٠)، ومع ذلك، فإن الشكاوى في المعاملة الظالمة والقاسية للأرَامِلِ ترد كثيراً في ع. ق (مثل؛ إش١: ٢٣؛ حز٢٢: ٧؛ مل ٣: ٥؛ حك ٢: ١٠).

(د) هناك الكثير جدًا مِنَ الأسئلة القانونية، أهمها يتعلق بحق الميراث، أثيرت عند تأمل موضوع تزوج الأرَامِلِ ثانية. وقد وُضع قيدان. **(i)** رئيس الكهنة لا يحق له أن يتزوج أرملة (لا ٢١: ١٤). **(ii)** ترد إشارات على أنه منذ القديم كان للأرملة أن ترث في الممتلكات (قا؛ حز ٢٢: ١٠؛ أيضاً تك ٣٥: ٢٢؛ ٢صم ١٦: ٢٠- ٢٢؛ ١مل ٢: ١٣- ٢٢).

(هـ) إش ٤٧: ٨ تستخدم *chēra* بمعنى مجازي لبابل (قا؛ رؤ ١٨: ٧). أما بالنسبة لإِسْرَائِيلَ فلا يزال- وبحسب الوعد الإلهي- الوعد بأنه لن يكون هناك توبيخ لترملها (أي السبي)، (قا؛ إش ٥٤: ٤).

ع. ج تتحدث الأناجيل عن ظروف صعبة بالنسبة للأرملة مثل؛ حاجتها إلى أجراء قانوني مستمر (لو١٨: ١-٥) استغلال ثقتها (مر١٢: ٤٠)، وفقرها (١٢: ٤١- ٤٤).

٢. كنائس ع. ج تعترف أيضاً بمسئوليتها عن الأرَامِلِ، وأقوى تعبير يتعلق بهذا الموضوع يرد في يع، حيث يقول إن الديانة الطاهرة النقية عند الله الآب هي إفتقاد ... الأرَامِلِ والأيتام (١: ٢٧). وكان هناك في الكَنِيسَةِ الأولى في أُورُشَلِيمَ تدبير منظم لمساعدة الأرَامِلِ. ذلك أن تذمر مجموعة اليونانيين لأن أرَامِلهم لا تلقين الرعاية التي تلقاها الأرَامِلِ اللواتي تتكلمن الأرامية، الأمر الذي أدى إلى اختيار سبعة رجال مِنَ اليونانيين للقيام برعاية هؤلاء الأرَامِلِ (أع ٦: ١- ٦).

٣. في وقت لاحق مِنَ زمن ع. ج وضع فرق بين الأرَامِلِ العاديات والأرَامِلِ "اللَّوَاتِي هُنَّ بِالْحَقِيقَةِ أَرَامِلُ" (١تي٥: ٣- ١٦). وبالنسبة لهذه النوعية الأخيرة، فإذا تُركت الأرملة "وحيدة" (٥: ٥) يجب على الكَنِيسَةِ أن تساعدها (٥: ١٦)، غير أنه إذا كان لها أقارب، فإنهم ملزمون برعايتها (٥: ٤، ١٦). والأرَامِلِ الحقيقيات أدرجت أسماؤهن في قائمة رسمية خاصة بالأرَامِلِ (٥: ٩) ويبدو أنه قد أسندت لهن أعمال معينة في الكَنِيسَةِ. وكان لا بد وأن تكون قد جاوزت سن الستين وكانت إمرأة رجل وَاحِدٍ (٥: ٩). وأن يكون مشهوداً لها بأعمال صالحة (٥: ١٠)، مثل؛ تربية الأيتام، أضافة الغرباء، ومستعدة للخدمة المتواضعة. ويبدو أن اللواتي سُجلت أسماؤهن أنهن قد اتخذن قراراً بعدم الزواج ثانية.

وعلى النقيض مِنَ ذلك فإن الأرَامِلُ الحدثات لم تُدرج أسماؤهن في القائمة لأنه مِنَ السهل عليهن أن يصبحن بَطَّالاَتٍ بَلْ مِهْذَارَاتٌ (١تي٥: ١٣). بل شجعن بالأحرى على أن يتزوجن ثانية (٥: ١٤).

انظر أيضاً *gynē*، إمرأة، (١٢٢٢)؛ *mētēr*، أم (٣٦١٣)؛ *parthenos*، عذراء، بكر (٤٢٢١).

٥٩٤١ (*chiliarchos*، قائد) ← ٥٩٤٢.

٥٩٤٢ χιλιάς، χιλιάς (*chilias*)، ألف (٥٩٤٢)؛ χίλιοι (*chilioi*)، ألف (٥٩٤٣)؛ χιλίαρχος (*chiliarchos*)، قائد (٥٩٤١).

ث ي&ع. ق ١. وردت الكلمتان في ث ي وسب، على الرغم مِنَ أن *chilias* ترد (٢٥٠ مرة) ترد بالأكثر في سب ولا سيما في سفر العدد، وفي الأسفار التاريخية. و*chiliarchos* في ث ي تأتي بمعنى قائد ألف جندي، وقد استخدمت على عهد الرومان بمعنى *tribunus militum*، أي المحكمة العسكرية.

٢. الرقم ١٠٠٠ (ألف) يرد كثيراً في تعداد الأسباط (مثل؛ عد ١: ٢٣- ٤٦؛ ٢: ٤- ٣٢؛ ١أخ ٧: ٢- ٤٠). وأسفار ع. ق التاريخية تبدي اهتمامًا بالآلاف الذين اشتركوا في المعارك (قض ١: ٤؛ ٣: ٢٩؛ ٤: ٦- ١٤؛ ١صم ٤: ٢، ١٠؛ ٦: ١٩؛ ٢صم١٠: ٦، ١٨؛ ٢٤: ٩، ١٥؛ ١أخ ١٢: ٢٠- ٣٧) وفي الأعداد التي اشتركت في بناء هَيْكَلِ سليمان (١مل ٥: ١١- ١٦؛ ٢أخ ٢: ٢- ١٨). ومع ذلك، هناك ما يدعو بقوة إلى التفكير أن كلمة "ألف" (بالعبرية *elep*) لا تعني حرفيًا ألف، بل كان مصطلحًا لوحدة أصغر بكثير جداً، أو لعلها كانت تعني *allûp* قائد مجموعة، وهذا يضفي معقولية على الأعداد الكبيرة الواردة في كثير مِنَ سجلات ع. ق. وكان حزقيال مهتماً بقياس الأرض ونسبها، وكان هَذا يمثل التنظيم الأكمل لشعب الله (٤٥: ١- ٦؛ ٤٨: ٨- ٣٥).

٣. صيغة الجمع *chiliades* كثيراً ما كانت تستخدم للأعداد التي كان يتعذر عدها. ولقد أظهر الله محبته الثابتة للآلاف الذين كانوا يحبونه ويحفظون وصاياه (خر٢٠: ٦، قا؛ ٣٤: ٧؛ تث ٥: ١٠؛ ٧: ٩؛ إر ٣٢: ١٨ = سب ٣٩: ١٨). وقد وصفت قدرته بمركبات قوية "رِبْوَاتٌ أُلُوفٌ مُكَرَّرَةٌ" (مز٦٨: ١٧). وتم التعبير عن عظمة الرَّبّ أيضاً في ٩٠: ٤ "لأَنَّ أَلْفَ سَنَةٍ فِي عَيْنَيْكَ مِثْلُ يَوْمِ أَمْسِ بَعْدَ مَا عَبَرَ وَكَهَزِيعٍ مِنَ اللَّيْلِ" (قا؛ ٢بط ٣: ٨). وما يبدو لنا أنه عمر طويل يُعد لحظةً بالنسبة للرب. لاحظ أيضاً اعتراف صاحب المزمور: "لأَنَّ يَوْماً وَاحِداً فِي دِيَارِكَ خَيْرٌ مِنْ أَلْفٍ" في مكان آخَرَ (مز ٨٤: ١٠).

٤. في فترة ما بين العهدين يرد ذكر جيوش بأعداد لا حصر لها في الكتابات الرؤيوية (١أخن١٤: ٢٢؛ ٤٠: ١. وفكرة الآلاف ترد في التوقعات الأخروية، مثل؛ آلاف مِنَ أطفال الأبرار، والخمر بكمياتها الفائقة (١٠: ١٧، ١٩). ويرد الرقم أيضاً في التخمينات الخاصة بمدة بقاء العالم، والدهر الجديد، والذي يتضمن فكرة الأسبوع الكوني الذي يتكون مِنَ سبعة آلاف يتبعه في بعض الحالات بحقبة جديدة، ألفية ثامنة (وص. أب. سب ف ٧: ١٦) ومدة العصر المسياني تتراوح ما بين ألف سنة، وسبعة آلاف سنة.

٥. "الألف" يرد في البنية العسكرية لجماعة قمران (وثص١٣: ١- ٢؛ نج ٢: ٢١- ٢٢) وكل ألف لهم قائد مِنَ الذي يقودهم في المعركة (نظح ٤: ٢؛ منج ١: ١٤، ٢٩). وقد اعتقدت الجماعة بأن أولئك الذين حفظوا نَامُوس الله سوف يعيشون ألف جيل (وثص ٧: ٦؛ ١٩: ١- ٢؛ قا؛ تث ٧: ٩).

ع. ج ١. مضاعفات الألف المتنوعة كثيراً ما ترد في ع. ج. و*dischilioi* (٢٠٠٠) كان العدد التقريبي لخنازير كُورَةِ الْجَدَرِيِّينَ (مر ٥: ١٣). وما يقرب مِنَ ٣٠٠٠ و(*trischilioi*) نفس انضموا

للكنيسة يوم الخمسين (أع ٢: ٤١). وما يقرب مِنَ خمسة آلاف شخص سمعوا الْكَلِمَةَ وآمنوا (٤: ٤). ونفس الرقم كان عدد الذين أطعمهم يَسُوعَ (مت١٤: ٢١؛ مر٦: ٤٤؛ ٨: ١٩؛ لو ٩: ٤؛ يو ٦: ١٠). وفي مناسبة أخرى كان عددهم أربعة آلاف (مت ١٥: ٣٨؛ مر ٨: ٩، ٢٠). وفي أع ٢١: ٣٨ نقرأ عن نمرد المصري الذي قاد ٤٠٠٠ رجل.

وفي تناول موضوع ما إذا كان الله قد رفض إِسْرَائِيلِ بشكل نهائي، يذكر بُولُسُ البقية المكونة من ٧٠٠٠ لم تحني ركبة للبعل (رو ١١: ٤؛قا؛ ١مل ١٩: ١٨). وهذا المثال يذكرنا في الوقت نفسه بأن الله هو الذي يحفظ البقية وأن أولئك الذين خلصوا إنما اختبروا بالنِعْمَةَ (رو١١: ٥)، والبديل هو الخلاص "بالأعمال" (١١: ٦). وفي ١كو١٠: ٨ يذكر بُولُسُ كيف أن ٢٣٠٠٠ من جيل البرية سقطوا في يوم وَاحِدٌ بسببعبادة الأصنام (قا؛ عد ٢٥: ١- ١٨).

والمعنى العسكري لألف ربما كان قد طرأ على بال يَسُوعَ حين طرح السؤال ما إذا كان على الملك أن يستشير أولاً قبل خروجه مباشرة بألف رجل لمواجة خصمه الذي يقبل عليه بعشرين ألف (لو١٤: ٣١). وإذا وجد أن هناك فروقًا كثيرة في غير صالحه، بعث الملك يَطْلُبُ الصلح. وهذا التوضيح يُستشف منه ليس الحاجة إلى حساب نفقة التلمذة فحسب، بل وإمكانية عدم وجود مخرج بديل أيضاً.

٢. في أزمنة ع. ج، كان الـ *chiliarchos* يقصد به كتيبة مكونة مِنَ ٦٠٠ رجل (مثل؛ يو ٨: ١٢؛ أع ٢١: ٣١- ٣٧؛ ٢٢: ٢٤- ٢٩؛ ٢٣: ١٠، ١٥- ٢٢؛ ٢٥: ٢٣). والْكَلِمَةَ تُطلق على ضابط مِنَ رتبة كبيرة وترد عامة في مر ٦: ٢١؛ رو ٦: ١٥؛ ١٩: ١٨.

٣. ترد *chilioi* مرتين في ٢بط ٣: ٨ بالإشارة إلى مز٩٠: ٤، حيث نُصح القراء بالقول: "وَلكِنْ لاَ يَخْفَ عَلَيْكُمْ هذَا الشَّيْءُ الْوَاحِدُ أَيُّهَا الأَحِبَّاءُ، أَنَّ يَوْماً وَاحِداً عِنْدَ الرَّبِّ كَأَلْفِ سَنَةٍ، وَأَلْفَ سَنَةٍ كَيَوْمٍ وَاحِدٍ". وهذا السياق يهتم بعدم مبالاة الناس وانغماسهم في الْخَطِيَّة لمَا بدا لهم أنه تأخير ليوم الرَّبِّ. لكنه الله ليس مقيداً بالمقياس الزمني للعالم المادي. والسبب في تأخير المجئ الثَّانِي هو صبر الله "وَهُوَ لاَ يَشَاءُ أَنْ يَهْلِكَ أُنَاسٌ، بَلْ أَنْ يُقْبِلَ الْجَمِيعُ إِلَى التَّوْبَةِ" (٢بط٣: ٩).

٤. أما التسعة استعمالات الباقية لـ *chilioi* فنجدها في رؤ (١١: ١٣؛ ١٢: ٦؛ ١٤: ١؛ ٢٠: ٢- ٧). وعلاوة على ذلك، ترد *chilias* ١٩ مرة في هَذَا السفر (٥: ١١؛ ٧: ٤- ٨؛ ١١: ١٣؛ ١٤: ١، ٣؛ ٢١: ١٦)، وهي تمثل تفسيراً رؤيوياً لموضوعات ع. ق. (أ) رؤ ٥: ١١ تأخذ صورة ما ورد في دا ٧: ١٠ "رَبَوَاتِ [= ١٠٠٠٠] رَبَوَاتٍ وَأُلُوفَ أُلُوفٍ" يسبحون الله. وعلى النقيض في ع. ق تأخذ هذه الصورة تفسيرًا كريستولوجيًا، لأن موضوع تسبيحهم هو الخروف (رؤ ٥: ١٢- ١٤).

(ب) رؤ ٧: ٤. تذكر عدد المختونين بأنه ١٤٤,٠٠٠ في جميع أسباط بني إِسْرَائِيلِ (قا؛ ١٤: ١- ٢)- رؤ٧: ٥- ٨ تذكر الأسباط بالاسم، وتحدد "١٢٠٠٠" مِنَ كُلِّ سبط. والأرقام التي استخدمت تمثل الاكتمال النهائي لشعب الله، على أساس مفهوم أسباط بني إِسْرَائِيلِ الاثنى عَشَرَ (← *dōdeka*، ١٥٥٧)، وتؤكد الاستمرارية التَّارِيخية مع إِسْرَائِيلِ. ويُلاحظ أنه حين سمع يوحنا الرقم، فقد سمع هذه الأرقام الضخمة. ولكنه حين يرى الجمع فعلاً تُستبدل الأرقام بجمع كثير لم يستطع أحد أن يعده: "بَعْدَ هذَا نَظَرْتُ وَإِذَا جَمْعٌ كَثِيرٌ لَمْ يَسْتَطِعْ أَحَدٌ أَنْ يَعُدَّهُ، مِنْ كُلِّ الأُمَمِ وَالْقَبَائِلِ وَالشُّعُوبِ وَالأَلْسِنَةِ، وَاقِفُونَ أَمَامَ الْعَرْشِ وَأَمَامَ الْحَمَلِ" (٧: ٩).

(ج) رؤ١١: ٣؛ ١٢: ٦ تذكر فترة "١٢٦٠" يوماً. وهذا يتناغم مع الاثنين والأربعين شهراً المذكورة في ١١: ٢؛ ١٣: ٥، وكذلك "زَمَانًا وَزَمَانَيْنِ وَنِصْفَ زَمَانٍ" المذكورة في ١٢: ١٤. في ١١: ٣ هي فترة النبوءة، في حين أن ما جاء في ١٢: ٦ فهو زمن الاضطهاد. وكلا الفقرتين تشيران إلى نفس الفترة: عصر الْكَنِيسَةِ، وهو عصر يجمع بين الشهادة النبوية، والاضطهاد في نفس الوقت. وعلى ضوء الأَبَدِيّة، فإنها ستكون فترة قصيرة نسبيًا، على الرغم مِنَ أنه حين تم التعبير عنها بالأيام بدت وكأنها طويلة. وفي الخلفية نجد دا ٧: ٢٥؛ ١٢: ٢٧، فترة نصف زمان، (نصف ٧ أي نصف الرقم الكامل، ويتضمن محنًا قاسية، تستمر إلى أن يكمل الله نهاية كُلِّ الأشياء. وقد وُصف هَذَا البلاء في رؤ١١: ٧- ١٠ (قا؛ ١٢: ٢- ٦)، وسوف يبلغ ذورته بدينونة المدينة (١١: ١٣). أما السبعة آلاف الذين قتلوا بالزلزلة فيمثلون الدينونة الكاملة على الملحدين، المجتمع الدنيوي، أما الباقون الذين تملكهم الرعب وأعطوا مجدًا لله فيمثلون أولئك الذين استجابوا للشهادة ولدينونات الله.

(د) تصور رؤ١٤: ٢٠ دينونة الله على العالم المتمدين مِنَ ناحية نهب المدينة: "وَدِيسَتِ الْمَعْصَرَةُ خَارِجَ الْمَدِينَةِ، فَخَرَجَ دَمٌ مِنَ الْمَعْصَرَةِ حَتَّى إِلَى لُجُمِ الْخَيْلِ، مَسَافَةَ أَلْفٍ وَسِتِّمِئَةِ غَلْوَةٍ (تقريبًا ٢٠٠ ميل)". وهذا الرقم رقم كامل يماثل الـ ١٤٤٠٠٠، وأبعاد أُورُشَلِيمَ (قا؛ ٧: ٤؛ ١٤: ١؛ ٢١: ١٦). وهذه إشارة إلى منطقة أربعة أجزاء العالم، أي العالم كله، وتشير الفقرة إلى الدينونة الأخيرة (قا؛ ١٩: ١١- ٢١).

(هـ) وبالتباين مع ذلك، فإن منطقة المدينة المقدسة، أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ مربعة أيضاً، الأمر الذي يشير أيضاً إلى الكمال: "وَالْمَدِينَةُ كَانَتْ مَوْضُوعَةً مُرَبَّعَةً، طُولُهَا بِقَدْرِ الْعَرْضِ. فَقَاسَ الْمَدِينَةَ بِالْقَصَبَةِ مَسَافَةَ اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفَ غَلْوَةٍ. الطُّولُ وَالْعَرْضُ وَالارْتِفَاعُ مُتَسَاوِيَةٌ" (رؤ ٢١: ١٦). والرقم ١٢ يرجع في هذه الحالة إلى الاثني عَشَرَ سبطا، والاثنى عَشَرَ ألف مِنَ كُلِّ سبط. وهكذا، فإن كمال أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ يتناغم مع كمال شعب الله.

(و) رؤ٢٠: ٢- ٧ تتضمن ست إشارات إلى فترة ألف سنة، وهي الفترة التي يُطلق عليها عادة الفترة "الألفية"، وهي فترة ألف سنة، مِنَ التجديد. وفكرة الْمُلك المسياني، التي تسبق النهاية وحكم الله الآتي، أمر ورد ذكره في العديد مِنَ وثائق الكتابات الرؤيوية اليهودية (مثل؛ ١أخن ٩١: ١٢- ١٣؛ ٩٣: ١- ١٤؛ ٢إسد ٧: ٢٨، ٢٩؛ ٢با ٢٩: ٣-٣٠؛ ١- ٥؛ ٤٠: ٣). وهي تتوسع في الفكرة الأقدم الخاصة بملك مِنَ نسل دَاوُدَ يستعيد الملكية يجمع بينها وبين دينونة عالمية، والقيامة العامة، والدهر الجديد. والرقم ألف ربما يكون مرتبطًا بفكرة الأسبوع الكوني (زمانًا) وما جاء في مز٩٠: ٤.

أما في الْكَنِيسَةِ الأولى، فالاعتقاد بشكل ما في حكم ألفي فعلى ورد في كتابات كَثِيرِينَ مثل: بابياس، وإيرنياوس، يوستين الشهيد، وترتوليان. ولكن هَذَا الاعتقاد هاجمة أوريجانوس، ورفضه أغسطينوس. وعلاوة على الأفكار الرؤيوية، تستند رؤ٢٠ على حز ٣٦- ٤٨ برؤاها المتعلقة بقيامة إِسْرَائِيلِ، والصراع مع جوج وما جوج، والوعد بأورشليم الْجَدِيدَةَ.

وفي الأزمنة برزت ثلاث مدارس رئيسية فيما يتعلق بما جاء في رؤ٢٠. والـ "*premillennialists*" يأخذون هذه الفقرة على أنها نبوة مستقبلية، وفيها يأتي المجئ الثَّانِي للمسيح قبل الحكم الألفي. وسوف يقيد الشَّيْطَانِ لمدة ألف سنة، والذين قبلوا بسبب شهادتهم للمسيح سوف يقامون مِنَ الأَمْوَاتِ، وسينتهي الحكم الألفي بالتمرد الأخير للشَّيْطَانِ، ولكن هَذَا التمرد سيتم القضاء عليه. والقيامة ودينونة الموتى الأشرار تسبق خلق السماء والأرض الْجَدِيدَةَ. أما *Postmillennialists* فينظرون إلى المجئ الثَّانِي للمسيح والأحداث التي أشير إليها في رؤ٢٠، على أنها ستحدث في الألف سنة الأخير مِنَ العصر الحالي. و*Amillennialists* يرون الفقرة برمتها على أنها بالضرورة وصفا رمزيًا للعصر الحاضر، يكون فيها الشَّيْطَانِ مقيدًا بالفعل، والذين ماتوا في الْمَسِيحِ يكونون قد حكموا معه بالفعل.

إن تفسير رؤ٢٠ يعتمد جزئياً على كيفية فهم هذه الرؤية في إطار سفر الرؤيا كله. أما الذين يرون الرؤى المختلفة على أنها متتابعة، يميلون إلى النظر إلى الحكم الألفي على أنه الأخير في السلسلة: وأنه حدث فريد يقع مباشرة قبل خلق سماء جديدة وأرض جديدة. غير أنه يمكن تقديم إثبات قوي على أن السفر مُركب في سبع سلاسل للرؤى، كلٌ منها ينظر إلى الكَنِيسَةِ في عصر الإِنْجِيلِ. وهكذا فإن الرؤى مقسمة إلى سبع مجموعات متماثلة مِنَ الرؤى تتعلق بالكنيسة والضيقات التي حدثت بها بين مجئ الْمَسِيحِ الأوّل والثاني. وعلى أساس هَذَا الفكر، تشير مدة الألف سنة إلى الحَقبة الحاضرة والتي ستبلغ ذورتها بانفجار شَيْطَانِي قبل الدمار الأخير لكل الشرور التي ابتليت بها البشرية.

طبقاً لِهَذَا التفسير، نجد ان الرؤيا الخاصة بتقييد الشَّيْطَانَ ترجع أصولها إلى قول الْمَسِيحِ عن تقييد الرجل القوي، والذي يجب تقييده أولاً قبل نهب أمتعته (متّ ١٢: ٢٩). وأعمال يَسُوعَ هي في حد ذاتها دليل على تقييد الشَّيْطَانَ وفضلاً عن ذلك، فإنه يتوالى إلى نشر الإِنْجِيلِ بين الشعوب الأممية، التي كان الشَّيْطَانَ قد نجح في خداعها (قا؛ رؤ٢٠: ٣). كما أنه يوجد معنى يفيد أن الشَّيْطَانَ قد فقد بالفعل قوته، وهذا واضح مِنَ سلطان التلاميذ على الشياطين (لو١٠: ١٧، ١٨؛ قا؛ يو١٢: ٣١؛ كو٢: ١٥). وتشير القيامة الأولى إلى حكم القديسين مع الْمَسِيحِ الآتي (قا؛ رؤ ٤: ٢- ١٠؛ ٥: ٦- ١٣؛ ٧: ٩- ١٧؛ ١٢: ٥؛ ١٤: ٣، ٥؛ ١٩: ٤- ٥).

وهذا التفسير يتوافق مع ما قاله يَسُوعَ وبُولُسَ، فلم يتحدث أي منهما عن فترة ألف سنة، ولا يمكن إدخال هذه الفترة في تَعْلِيمَها بسهولة (مت٢٤: ٤- ٣٦؛ ١كو١٥: ٢٠- ٢٨؛ ١تس٥: ١- ١١؛ ٢تس ٢: ١- ١٢). وعلاوة على ذلك، لم يأت الكتاب المقدس أي موضع به على ذكر مجيئين ثانيين للمسيح: أولهما قبل الحكم الألفي، والآخر بعده. وعلى ذلك، يبدو مِنَ الأفضل الاعتراف بالطبيعة الرمزية للغة الرؤيوية رؤ٢٠، ورؤيته أمر اسخاتولوجي على وشك أن يتحقق.

٥٩٤٣ (*chilioi*، ألف) ← ٥٩٤٢.

٥٩٤٦ (*chiōn*، ثلج) ← ٨٤٧.

٥٩٥٠ (*chliaros*، فاتر) ← ٦٠٣٧.

٥٩٥٤ (*choikos*، مصنوع مِنَ تراب، ترابي) ← ٥٩٦٧.

٥٩٥٨ χολή ،χολή (*cholē*)، مرارة (٥٩٥٥)؛ ὄξος (*oxos*)، خل (٣٩٥٤).

ث ي&ع. ق يبدو أن كلمة *cholē* كانت تشير في بادئ الأمر إلى لون الصفراء (المرة) التي يفرزها الكبد، ومن هنا ابتدئ استخدامها للإشارة إلى الصفراء نفسها. والشئ المثير هنا هو مذاقها المر. كما استخدمت الْكَلِمَةَ أيضاً بمعنى النكد وسوء الطبع *oxo* تشير إلى الخل، والذي له شعبية بين الطبقات الأدنى في المجتمع، لأنه بالنسبة للعطش أكثر فعالية من الماء

cholē في سب تأتي ترجمة لتشكيلة مِنَ الكلمات العبرية ويمكن أن ترد بمعنى "مرارة" (تث ٣٢: ٣٢؛ مز ٦٩: ٢١؛ أم ٥: ٤؛ مرا ٣: ١٥) أو مرارة [السم] (أي ٢٠: ١٤). وأحيانًا تشير إلى نبات (مثل؛ تث ٢٩: ١٨؛ ٣٢: ٣٢)، يبقى غيرمؤكد أي نبات تعني، ترد *oxo* عدة مرات في سب، مِنَ بينها عد ٦: ٣ (كأحد المشروبات الْمُتخمّرة والمحرمة على النذيرين)، مز ٦٩: ٢١ (رج ع. ج).

ع. ج استخدمت كلمة *cholē* بمعنى مجازي عن الخل الممزوج بمرارة والذي قُدم ليَسُوعَ فيما كان العسكر يعدون لصلبه (مت ٢٧: ٣٤). وعلى ضوء مثيلتها في مر١٥: ٢٣ يبدو ان الْكَلِمَةَ تشير هنا إلى نبات المر. وربما كان هَذَا الشراب مخدراً حتى تتبلد حواس يَسُوعَ ويخف الألم، ولكنه رفض الشراب الْمُسكّن وتحمل آلامه بشكل بطولي حتى النهاية. وبعد ذلك قبل يَسُوعَ بالفعل خلاً *oxo* ليسكن عطشه (مت ٢٧: ٤٨؛ مر ١٥: ٣٦؛ لو ٢٣: ٣٦؛ يو ١٩: ٢٩- ٣٠). ويمكن اعتبار كلا المشروبين على أنها تحقيق لما جاء في مز ٦٩: ٢١.

cholē استخدمت أيضاً بمعنى مجازي، وهذا أمر هام لفهم أع ٨: ٢٣. ذلك أن سمعان بطرس اتهم سيمون الساحر بأنه "فِي مَرَارَةِ الْمُرِّ *cholē*"، وذلك حين عرض على الرسول مالاً مِنَ أجل الحصول على موهبةَ منح الروح القدس بوضع الأيدي. وأن يكون لديه مثل سوء الفهم التام هذا للمَسِيحِية، لن يعتبر أنه أخطأ وانتهى الأمر بهذه البساطة، بل بالأحرى، سيجد مثل هَذَا الشخص نفسه في موقف لا بد وأن يُوصف بالمرارة. كان لدى سمعان فكرة ضئيلة مما تعنيه الْمَسِيحِية لقد رحب بالإنجيل وقبل المعمودية. وإنه لأمر في غاية المرارة حينما نرى رجلاً كان يعقد عليه الكثير مِنَ الآمال فإذا به يثبت أنه بعيد تماماً عن التناغم مع الإِنْجِيلِ. لقد ربط برباط العبودية الْمُرّة للخطية.

٥٩٦٣ χορτάζω ،χορτάζω (*chortazō*)، يُشبع، يشبع (٥٩٦٣)؛ χόρτασμα (*chortasma*)، مُستخدمة غالباً في الجمع؛ علف (٥٩٦٤)؛ χόρτος (*chortos*)، عُشب، نبات (٥٩٦٥).

ث ي&ع. ق ١. استخدمت *chortazō* في اليونانية الْمُبكرّة بشكل منتظم للحيوانات، غير أنه في مبالغة كوميدية استخدمت للولائم التي يقيمها الناس. وبتأثير الاستخدام العامي، أصبحت في الواقع مساوية لكلمة *esthiō*، يأكل. *chortos*، مكان الإطعام، العلف للحيوانات تشير أساسًا إلى العشب أو التبن للخيول والماشية، ولو أنها يُمكن أن تُستخدم بشكل شاعري للطعام عموماً.

٢. تحمل *chortazō*، في سب الفكرة الأساسية للشبع من الطعام (مز ٣٧: ١٩؛ ٥٩: ١٥؛ ١٣٢: ١٥). وتوسعًا، الأرض التي ارتوت مِنَ ماء المطر (أي ٣٨: ٢٧)، والأشجار بالماء (مز١٠٤: ١٦)، والأرض مِنَ ثمر أعمال الله (١٠٤: ١٣). ومن هنا سيتبنى التعبير عن التحرر مِنَ الوهم (إر ٥: ٧؛ مرا ٣: ١٥، ٣٠)، غير أنه في الغالب الأعم يتجاوز جوهر الشبع مجرد الطعام، إلى اللهفة لرؤية ومعرفة الله (مز ١٧: ١٥؛ ٨١: ١٦؛ ١٠٧: ٩)

تدلُّ *chortasma* على "العلف" (تك ٢٤: ٢٥، ٣٢؛ ٤٣: ٢٤؛ قض ١٩: ١٩)، و"عشب" مرة واحدة في (تث١١: ١٥). *chortos* (استخدمت ٥٠ مرة) وجاءت ترجمة لتشكيلة مِنَ الكلمات العبرية التي تعني عُشبًا ونباتات، والتي تضمنت طعامًا للإنسان (مثل؛ تك ١: ٢٩؛ ٢: ٥؛ ٣: ١٨؛ مز ٣٧: ٢؛ إش ١٥: ٦). ونظراً لأن العشب ينمو في فلسطين أثناء فترة الأمطار الشتائية والربيعية ويذبل في الحال عندما يأتي الحر، كان هَذَا توضيحًا جاهزًا لقصر حَيَاةُ الإِنْسَانُ وطبيعتها مِنَ ناحية أنها مؤقتة وزائلة، ولا سيما في الأسفار الشعْرية (أي ١٣: ٢٥؛ مز ٣٧: ٢؛ ١٠٤: ١٤؛ ١٠٣: ١٥؛ إش ٣٧: ٢٧؛ ٤٠: ٦- ٧). والأعداء المنهزمون يشبهون العشب الذي وطأته الأقدام (٢مل ١٩: ٢٦).

ع. ج *chortazō* في ع. ج تعني، وبشكل ثابت تقريبًا "يأكل" أو يشبع بالطعام، كما حدث في قصص إشباع الخمسة وأربعة آلاف (مت ١٤: ٢٠؛ ١٥: ٣٣؛ مر٦: ٤٢؛ ٨: ٤، ٨؛ لو ٩: ١٧؛ يو ٦: ٢٦). ولقد ركز الإنجيليون كلهم على أن الجموع لم تأكل فقط، بل أكلوا وشبعوا، وهكذا جاء معنى *chortazō* في سب للمزامير، وفي وعد يَسُوعَ بنفس المعنى في التطويبات (مت ٥: ٦؛ لو ٦: ٢١). أما وأن كُل الفروقات بين هَذَا الفعل و*esthiō* قد اختفت فهذا واضح من مر ٧: ٢٧- ٢٨، حيث استخدمت *esthiō* للكلاب الْمُدللة، و *chortazō* للأطفال. والمرات الأخرى التي ورد فيها الفعل كانت في لو ١٦: ٢١؛ في ٤: ١٢؛ يع ٢: ١٦؛ رؤ ١٩: ٢١).

وردت *chortasma* مرة واحدة فقط بمعنى طعام (أع ٧: ١١).

واستخدمت *chortos* في زرع النبات (مت ١٣: ٢٦؛ مر ٤: ٢٨) أو عن العشب بصفة عامة (٦: ٣٠؛ لو ١٢: ٢٨). وقد اقتبس يعقوب وبطرس مِنَ إش ٤٠: ٧، ٨ (يع ١: ١٠- ١١؛ ١بط ١: ٢٤) مؤكدين على قصر حَيَاةُ الإِنْسَانُ. *chortos* توضح أيضاً الحَيَاةُ بأسلوب مسيحي بأعمال لا تمجد الله بل تخدم مصلحة الشخص نفسه، ومثل هؤلاء قد يخلصون، لكن الأعمال التي عملوها في حياتهم ستحترق بنار دينونة الله (٣: ١٣- ١٥).

انظر أيضاً *gemō*، مملوء، مُحمّل، مملوّ (١١٥٤)؛ *perisseuō*، يستفضل، يفيض، يجزل (٤٣٥٥)؛ *plēthos*، كَثْرَة، جمع، حشد، جمهور (٤٤٣٦)؛ *plēroō*، يملأ، يمتلئ، ممتلئ، مملوّ، يَتِمّ، يُتِمّ، يُتَمّم، يكمل، يُكمل، كامل (٤٤٤٤)؛ *chōreō*، يُعطي أو يفسح المجال لـ، يمضي، يسع (٦٠٠٣).

٥٩٦٤ (*chortasma*، علف) ← ٥٩٦٣.

٥٩٦٥ (*chortos*، عُشب، نبات) ← ٥٩٦٣.

٥٩٦٧ χοῦς، χοῦς، (*chous*)، تربة، تراب (٥٩٦٧)؛ χοϊκός، (*choikos*)، مصنوع مِنَ تراب، ترابي (٥٩٥٤).

ث ي&ع. ق *chous* مُستخدمة من قبل مؤرخي ث. ي هيرودوتس، وثيسيديس لوصف التراب الناجم عن الحفر، أو التراب المُكدّس. ونفس هذه الكَلِمَةَ بمعنى "تراب" أو "غبار" مُستخدمة على نطاق واسع في سبّ لترجمة الكلمة العبرية *apār*. وفي التشبهات المجازية كثيراً ما تأتي بمعنى شئ بالغ الصغر، أو عديم القيمة (مثل؛ مز ٣٥: ٥؛ إش ١٧: ٣؛ قا؛ نح ٤: ١٠). والأعداء يلعقون التراب إذلالاً، في حين أن التانبين والمكلومين يهيلونه على رؤوسهم حزنًا (يش ٧: ٦؛ مرا ٢: ١٠). ومما يجدر ذكره أنه مِنَ *chous* خلق الله الإِنْسَانُ الأَوَّل "آدم" (تك ٢: ٧؛ مز ١٠٢: ١٤)، وإلى التراب *chous* يعود الإِنْسَانُ عند موته (جا ٣: ٢٠؛ ١٢: ٧).

ع. ج تظهر *chous* مرتين في ع. ج، حيث تشير إلى التراب (مر ٦: ١١)، وإلى التراب الذي يُلقى على الرأس كعلامة للحداد (رؤ ١٨: ١٩). و*choikos* ترد ٤مراتٍ وكلها في ١كو ١٥: ٤٧- ٤٩، حيث يميز بُولُسُ بين "الإِنْسَانُ الأَوَّلُ"، الذي خلقه الله (قا؛ تك ٢: ٧)، وبين يَسُوعَ "الإِنْسَانُ الثَّانِي" الذي أصله سماوي.

انظر أيضاً *gē*، أرض، بر، عالم، تربة (١١٧٨)؛ *oikoumenē*، الأرض، المسكونة (٣٨٧٦)؛ *agros*، حقل، ضيعة، برية (٦٩)؛ *kosmos*، العالم، الزينة (٣١٨٠).

٥٩٧٠ χρεία، χρεία، (*chreia*)، حاجة، ضرورة، قلّة، عوز (٥٩٧٠)؛ χρή، (*chrē*)، هناك حاجة، إنه ضروري (٥٩٧٣)؛ χρῄζω، (*chrēzō*)، يحتاج إلى (٥٩٧٤).

ث ي&ع ق ١. (أ) كلمة *chreia* في ث ي تأتي أساسًا بمعنى حاجة، ضرورة ، عوز. والمثل السائر الحاجة أم الاختراع، جاء عن قول يوريبيدس:"الضرورة تُعلّم الحكمة حتى للبليد". ومن هذه الفكرة الأولية عن الحاجة استنبطت الأفكار المشتقة: مهنة، واجب، خدمة، عمل. ونفس سلسلة الفروق الضئيلة هذه ترد في الفترة الهلينية، حيث تأتي *chreia* بمعنى حاجة أو ضرورة. غير أن الاسم أيضاً يعني الآن احتياج.

(ب) الفعل مِنَ *chrē*، إنه ضروري، يجب أن، أو ينبغي أن، شائع في ث ي. وفي الهلينية اليونانية، يتراجع استخدامه إلى حد كبير، يستبدل تماماً بكلمة *dei*، والفعل المناظر *chrēzō* يستعمل طوال الفترة بمعنى حاجة أو عوز، أو نقص شئ ما. ومن الفترة الهلينية نجد الملاحظة التي تقول بأن الذين يشربون الخمر يحتاجون إلى الكثير مِنَ الحذر والتعقل، وكذلك الوصية الأخلاقية التي تقول: إذا لم يكن لديك شئ لتعطيه لشخص محتاج، أظهر له تعاطفك.

٢. الإسم *chreia* نادرًا ما يأتي في سب للأسفار القانونية، لكنه يرد كثيراً في كتب الأبوكريفا (٢٠ مرة في سي وحدة). ومعناه الأساسي هو الحاجة أو الضرورة، وكثيرًا ما يشير إلى الحاجة إلى شئ أو إلى شخص ما. وهكذا لم يكن المَادِيُونَ في حاجة إلى ذَهَب (إش١٣: ١٧)، الجاهل لا يسر بالفهم (أم ١٨: ٢). والله ليس في حاجة إلى الخطاة (سي ١٥: ١٢)، أما المعنى الثانوي وهو: وظيفة، واجب، خدمة فيرد أيضاً في أسفار الأبوكريفا، حيث نقرأ عن الخدمة في الهَيْكَلِ (١إسد ٨: ١٧؛ ١مك١٠: ٤٢). وأداء الواجب (سي٣٢: ٢= سب ٣٥: ٢)، إدارة الشئون العامة (١مك ١٠: ٣٧؛ ٢مك ٧: ٢٤)، أو شغل وظيفة (١مك ١٣: ١٥). ومن هَذَا الفرق الدقيق الأخير، كان مِنَ السهل نقل التركيز مِنَ الوظيفة إلى الموظفين، كذلك سُميت *chreia*، (١٢: ٤٥؛ ١٣: ٣٧).

ترد *chrē* مرة واحدة فقط في سب (أم ٢٥: ٢٧؛ قا؛ ٤ مك ٨: ٢٦/ أ، في حين أن الفعل الهيليني الأكثر استعمالاً "*chrēzō*" يرد مرتين (قض ١١: ٧/ سب ف؛ ١صم ١٧: ١٨/أ).

ع. ج ١. (أ) بالمعنى الأساسي للحاجة، والنقص، والعوز، نقرأ عن دَاوُدَ الذي احتاج، وجاع (مر ٢: ٢٥)، وعن توزيع التبرعات لكل وَاحِدٌ في أُورُشَلِيمَ "كَمَا يَكُونُ لِكُلِّ وَاحِدٍ احْتِيَاجٌ" (أع ٢: ٤٥؛ ٤: ٣٥)، وعن مِنَ "نَظَرَ أَخَاهُ مُحْتَاجاً" (١يو ٣: ١٧). ووُصف أبفرودتس بأنه كان يلبي احتياجات بُولُسَ (في ٢: ٢٥؛ قا؛ ٤: ١٦، ١٩). أما في صيغة الجمع، فيعني هَذَا الاسم احتياجات أو ضرورات (أع ٢٠: ٣٤؛ ٢٨: ١٠؛ رو ١٢: ١٣؛ تي ٣: ١٤).

(ب) وبالتمازج مع فعل "الملكية"، و*chreia*، نجدها تعمل كفعل مبني للمعلوم "يحتاج" (حرفياً، "في حاجة إلى") .. لاَ يَحْتَاجُ الأَصِحَّاءُ إِلَى طَبِيبٍ بَلِ الْمَرْضَى (مر ٢: ١٧)، الرَّبُّ مُحْتَاجٌ لحيواناته (١١: ٣)، وعدم حاجة المحكمة لشهود آخرين (١٤: ٦٣). وكنيسة لاودكية تتفاخر: "إِنِّي أَنَا غَنِيٌّ ... وَلاَ حَاجَةَ لِي إِلَى شَيْءٍ" (رؤ ٣: ١٧).

(ج) المعنى الثانوي: لوظيفة، واجب، خدمة، لا يرد إلا في ع. ج فقط في إشارة إلى الشمامسة اليونانيين السبعة: "نُقِيمَهُمْ عَلَى هَذِهِ الْحَاجَةِ" (أع ٦: ٣).

٢. يرد التعبير النادر *chrē* مرة واحدة في ع. ج، في تعليق ليعقوب "مِنَ الْفَمِ الْوَاحِدِ تَخْرُجُ بَرَكَةٌ وَلَعْنَةٌ! لاَ يَصْلُحُ يَا إِخْوَتِي أَنْ تَكُونَ هَذِهِ الأُمُورُ هَكَذَا!" (٣: ١٠). أما الفعل الأكثر استعمالاً وهو *chrēzō* فيرد ٥ مرات (مت ٦: ٣٢؛ لو ١١: ٨؛ ١٢: ٣٠؛ رو ١٦: ٢؛ ٢كو ٣: ١). وعند الكلام عن حاجة ما، يستخدم كتبة ع. ج عادة عبارة "إنه في حاجة إلى [*chreia*]".

انظر أيضاً *hysteros*، ما هُوَ خلف، بعد، لاحقاً (٥٧٣١)؛ *dei*، مِنَ الضروري، يجب أن، ينبغي (١٢٥٦).

٥٩٧٣ (*chrē*، هناك حاجة، إنه ضروري) ←٥٩٧٠.

٥٩٧٤ (*chrēzō*، يحتاج إلى) ← ٥٩٧٠.

٥٩٧٥ χρῆμα، χρῆμα، (*chrēma*)، ملكية، ثروة، مورد، مال (٥٩٧٥)؛ κτῆμα، (*ktēma*)، ملكية، أملاك (خاصة في الإستخدام المتأخر)، ملكية أرض (٣٢٢٨)؛ ὕπαρξις، (*hyparxis*)، مقتنى (٥٦٣٨)؛ τὰ ὑπάρχοντα، (*ta hyparchonta*)، ما يخص شخص ما، مقتنيات، سلع، أملاك (٥٦٣٩)؛ οὐσία، (*ousia*)، ثروة، ممتلكات (٤٠٤٥).

ث ي&ع. ق ١. في ث ي تأتي كلمة *chrēma* (المشتقة عن *chrē*،

مِنَ الضروري) تأتي بمعنى ما هو ضروري، ثم بمعنى سلع وثروات (تأتي بصيغة الجمع في معظم الحالات). أما بصيغة المفرد، فعادة ما تأتي بمعنى كمية من، كما ترد أيضاً بمعنى نقود *ktēma* (مشتقة مِنَ *ktaomai*، يشتري، يربح)، فتعني الشئ الذي تم ربحه. وتستخدم للممتلكات مِنَ أية نوعية، غير أنها اقتصرت فيما بعد على ملكية الأرض. *hyparxis* تعني وجود، ثم أخذت معنى ملك، ثروات.

٢. *chrēma*، في أي ٢٧: ١٧؛ ٢أخ ١: ١١ - ١٢ جاءت بمعنى "مال" (في الأخير مع كلمة *ploutos*، ← ٤٤٥٨)، في حين أنها في دا ١١: ٢٤، ٢٨ تأتي بمعنى غنيمة حرب. *ktēma* في أي ٢٠: ٢٩ تأتي بالمعنى العام للممتلكات أو الميراث، غير أنها في أم ١٢: ٢٧ تأتي بمعنى ثروة كمكافأة للحكمة والعمل بكل جهد. *ta hyparchonta* (مثل؛ تك ١٣: ٦؛ ٣١: ١٨؛ أم ٦: ٣١؛ جا ٥: ١٩ = سب ٥: ١٨؛ ٦: ٢) تعني ما لدى المرء، ثروات، ممتلكات. وع. ق بصفة عامة لا يبدي تراجعاً فيما يختص بذكر الثروات كشئ حسن، وكنِعْمَةً مِنَ الله (أم ٨: ٢١؛ جا ٥: ١٩؛ ٦: ٢). أما مع كلمة *hyparxis*، كما مع *ploutos* فقد وُجد، وبصفة خاصة في سفر الأمثال، نظرة انتقادية للثروة أو المخاطر المرتبطة بها (قا؛ أي). والممتلكات ليست أفضل ما هو حسن. فهي لا تساوي شيئاً إذا ما قورنت بالكرامة (أم ٦: ٣٥)، وهي تخدع الإِنْسَانُ في اعتقاده أنه يجد فيها الأمن والحماية (١٨: ١٠ - ١١؛ قا؛ أيضاً ١١: ٢٨؛ ٢٨: ٦، ١١؛ سي ١١: ١٨ - ١٩؛ ٢٧: ١ - ٣؛ ٣١: ٣ - ١١).

ع. ج باستثناء مر ١٠: ٢٣؛ لو ١٨: ٢٤ (مت ١٩: ٢٣ تستخدم *plousios*)، ترد كلمة *chrēma* فقط في أع ٤: ٣٧؛ ٨: ١٨، ٢٠؛ ٢٤: ٢٦، ويجب ترجمتها "مال". وكلمة *ktēma* بصيغة المفرد ترد فقط في أع ٥: ١، وتعني قطعة أرض. وصيغة الجمع هي الممتلكات وهي غير الْمُقْتَنَيَاتُ التي في أع ٢: ٤٥(قا؛ مت ١٩: ٢٢؛ مر ١٠: ٢٢؛ أع ٥: ١). الجمع الجزئي *hyparchonta* (مثل؛ مت ١٩: ٢١؛ ٢٥: ١٤؛ لو ٨: ٣؛ ١١: ٢١؛ ١٢: ١٥؛ أع ٤: ٣٢؛ ١كو ١٣: ٣؛ عب ١٠: ٣٤) أكثر شيوعاً مِنَ الاسم *hyparxis* (استُخدمت فقط في أع ٢: ٤٥؛ عب ١٠: ٣٤). وتعني حرفياً الأشياء التي تخص (شخصاً ما) وعلى هذا فهي ممتلكاته.

وأحياناً ثمة كلمات أخرى تجدها أساساً في مواضع أخرى تُستخدم بمعنى ممتلكات. بالنسبة لـ *bios*، والتي عادة ترد بمعنى حَيَاةٌ ← ١٠٥٠. وسائل معيشة ومن ثمّ ملكية، سلع دنيوية، تأتي أيضاً ضمن معاني *ousia* بمعنى ثروة أو ممتلكات (منسوبة للفعل *eimi*، يكون، بمعنى ثروة في المرة الوحيدة التي وردت بها في ع. ج (لو ١٥: ١٢ - ١٣؛ قا؛ طو ١٤: ١٣؛ ٣مك ٣: ٢٨).

٢. طلب يَسُوعَ مِنَ الشاب الغني أن يتخلى عنَ كُلّ أملاكه مِنَ أجل مَلَكُوتَ الله: "بِعْ أَمْلاَكَكَ [*ta hyparchonta*] وَأَعْطِ الْفُقَرَاءَ" (مت ١٩: ٢١). ذلك أن ثرواته كانت تحول بينه وبين اتّباع دعوة يَسُوعَ، لأنه "كَانَ ذَا أَمْوَالٍ كَثِيرَةٍ [*ktēmata*]" أو ممتلكات كثيرة (١٩: ٢٢). وقيود الممتلكات قوية جداً حتى أن الشخص الغني بالكاد يستطيع دخول مَلَكُوتَ الله. غير أن الممتلكات إذا حسن استخدامها يمكن أن تستخدم للأعمال الصالحة، مثل تلك النسوة اللواتي كن يخدمن يَسُوعَ مِنَ أموالهن (لو ٨: ٣)، ومثل زكا (١٩: ٨؛ قا؛ أيضاً ١٢: ٣٣).

موقف لوقا الحاسم تجاه الثروة يظهر مِنَ كونه الإنجيلي الوحيد الذي ذكر مثال مالك الأرض الغني (١٢: ١٦- ٢١؛ ← *thēsauros*، ٢٥٦٥). ومثل الغني ولعازر (١٦: ١٩ - ٣١). والطمع (١٢: ١٥) يبحث عن الأمان في الحَيَاة بواسطة الممتلكات المادية، الأمر الذي يؤدي به إلى الهلاك (← *pleonexia*، طمع، ٤٤٣٢). والطمع مِنَ بين أسوأ النقائص في شخص حرره الله.

٣. وإذ تأثروا بتَعْلِيمَ يَسُوعَ عن الممتلكات (قا؛ لو ١٢: ٣٣) مِنَ ناحية، وتوقعهم بالمجئ الثَّانِي القريب لِيَسُوعَ. مِن ناحية أخرى، قام أعضاء الْكَنِيسَةِ الأولى في أُورُشَلِيمَ، كُلّ على حدة، بالتنازل عن حقه في ممتلكاته الشخصية (أع ٢: ٤٥، *ktēma* وَ *hyparxis*، ٤: ٣٢، *hyparchonta*) وقاموا ببيعها عندما دعت الضرورة إلى ذلك (٢: ٤٥)، وأعطوا المال للرسل مِنَ أجل التوزيع (٤: ٣٦- ٣٧؛ ٥: ١- ٢). ولقد دين حنانيا وسفيرة، ليس لأنهما احتفظا بثمن العقار الذي باعاه، بل لأنهما كذبا على الروح القدس، بتظاهرهما أنهما أعطيا الثمن كله للكنيسة (٥: ٣). والخطية التي ارتكبها عخان (يش ٧) في ع. ق، هي الْخَطِيَّة التي ارتكباها في ع. ج. ومما تجدر ملاحظته أن مريم، أم يوحنا مرقس، احتفظت بملكيتها لبيتها، ولكنها سمحت باستخدامه كمكان للاجتماعات (١٢: ١٢). ويبدو أن الكنائس المحلية خارج أُورُشَلِيمَ لم تتبن نفس مجتمع الخير الذي كان متبعاً في أُورُشَلِيمَ.

٤. في ١كو ١٣: ٣ يستخدم بُولُس المحبة كالمعيار الصَّحِيحَ والوحيد لتقييم الأعمال الصالحة التي تعمل لإخوتنا الْمُؤْمِنِينَ، بما في ذلك الممتلكات. فإذا كانت رغبة الشخص في أن يتخلى عن ممتلكاته مِنَ أجل الفقراء ليست نابعة مِنَ المحبة، لن يربح المعطي شيئاً مِنَ عمله هذا.

في الحث على المثابرة، يُذَكّرَ عب ١٠: ٣٤، قرائه: "وَقَبِلْتُمْ سَلْبَ أَمْوَالِكُمْ [*ta hyparchonta*] بِفَرَحٍ، عَالِمِينَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَنَّ لَكُمْ مَالاً [*hyparxis*] أَفْضَلَ فِي السَّمَاوَاتِ وَبَاقِياً". وهذا قد يشير إلى طرد اليهود مِنَ روما على عهد الإمبراطور كلوديوس سنة ٤٩م، وكان مِنَ بينهم بريسكلا وأكيلا (قا؛ أع ١٨: ٢)، ولا ريب أنه كان هناك يهود مسيحيون آخرون لا بُدّ وأنهم عانوا مِنَ طردهم وسلب أموالهم. والإشارة إلى الممتلكات توضحت بالأكثر بالأسئلة التي ذُكِرَتْ عن إِبْرَاهِيمَ (عب ١١: ١٦)، وموسى، الذي فَضّل أن يُذل مِنَ أجل الْمَسِيحِ وحسب ذلك غنى أعظم مِنَ خزائن مصر (١١: ٢٤ - ٢٦ ← *thēsauros*، كنز، ٢٥٦٥). وهذا يتناقض مع موقف عيسو، الذي تنازل عن البكورية مِنَ أجل خير مادي فوري (١٢: ١٥ - ١٧، قا؛ تك ٢٥: ٢٩ - ٣٤).

انظر أيضاً *thēsauros*، خزينة، كنز، مخزن (٢٥٦٥)؛ *mamōnas*، مال، ثروة، ملكية (٣٤٤٠)؛ *peripoieō*، يقتني لنفسه، يكتسب، يُخلّص لنفسه (٤٣٤٧)؛ *ploutos*، غنى، ثروة (٤٤٥٨).

٥٩٧٦ χρηματίζω، χρηματίζω، (*chrēmatizō*)، يوحي برؤيا أو أمر أو تحذير، يدعو، يمنح اسم أو يُسمى (٥٩٧٦)؛ χρηματισμός، (*chrēmatismos*)، بيان أو جواب إلهي، وحي (٥٩٧٧).

ث ي&ع. ق في ث ي يرد الفعل *chrēmatizō* المشتق مِنَ *chrēma*، ملكية، ثروة، مال (← ٥٩٧٥) ومعناه يعالج موضوعاً، يتعامل مع شئ ما. وفي لغة الحكومة والأعمال في العالم الهيليني أصبح يعني رسمياً تناول شئ ماء، أو إعطاء رد لموظف حكومي. ويمكن أن يعني إلَهاً يعطي رداً. ويُستخدم الفعل *chrēmatizō* في سب على لسان إيليا وهو يقول بسخرية لأنبياء البعل على جبل الكرمل أنه ربما كان مستغرقاً في مهمة رسمية (١مل ١٨: ٢٧). وفي إر ٢٦: ٢ (= سب ٣٣: ٢) يأتي الفعل *chrēmatizō* بمعنى ما يوحي به الرَّبّ للنبي ("ليتكلم" به إلى بني إِسْرَائِيلَ الذين جاءوا إلى بيت الرَّبّ (قا؛ أيضاً ٢٩: ٢٣؛ ٣٠: ٢ = سب ٣٦: ٢٣؛ ٣٧: ٢).

chrēmatismos في ث ي تعني هذه الْكَلِمَةَ جمع المال، على الرغم مِنَ أنها تعبير لتَعْلِيمَات أو مرسوم رسمي، أو رد إلهي في الهلينية. أما في سب فتأتي بمعنى يسلم (٢مك ١١: ١٧)، أو وسيط الوحي (أم ٣١: ١ = سب ٢٤: ٦٩)، توجيه إلهي (٢مك ٢: ٤).

ع. ج ١. كلمة chrēmatizō في ع. ج ترد بمعنيين مختلفين. قد تكون مرتبطة بكلمة chrēsmos، وسيط الوحي، أو بكلمة chremata، عمل. (أ) في قصص طفولة يَسُوعَ، استخدمت لتوجيه الناس بمعرفة الوحي الإلهي. وترد دائماً بصيغة المبني للمجهول، والتلقي يعتبر أداة في يد الله. فهكذا حُذر المجوس في حلم ألا يعودوا إلى هيرودس (مت ٢: ١٢). وهكذا يوسف أيضاً حُذر بألا يَذْهَبِ إلى اليهودية حيث يحكم أرخيلاوس، وهكذا انسحب إلى الجليل (٢: ٢٢). كما "أوحي" إلى سمعان بالروح القدس بأنه لن يرى المَوْتَ قبل أن يرى المَسِيا (لو ٢: ٢٦).

وبطريقة مماثلة، في قصة فتح الكَنِيسَةِ للأمميين، "أخبر" الملاك كرنيليوس أن يستدعي بطرس لكي يتكلم معه (أع ١٠: ٢٢). وتتحدث عب ١١: ٧ كيف استجاب نوح "أوحِيَ إِلَيْهِ عَنْ أُمُورٍ لَمْ تُرَ بَعْدُ". وتشجع ١٢: ٢٥ المُؤْمِنِينَ المَسِيحِيين ألا يتجاهلوا أية رِسَالة مِنَ الله، فالإِسْرَائِيليون لم ينجوا حين رفضوا الاستماع إلى موسى الذي حذرهم "عَلَى الأَرْض" (قا؛ أيضاً استخدام هَذَا الفعل في التحذير الذي وُجه لموسى فى ٨: ٥).

(ب) في حالتين جاء الفعل chrēmatizō بمعنى يظهر كشئ ما، أو يحمل اسماً. وهكذا "وَدُعِيَ التَّلاَمِيذُ «مَسِيحِيِّينَ» فِي أَنْطَاكِيَةَ أَوَّلاً" (أع ١١: ٢٦). وفي رو ٧: ٣، المرأة "تُدْعَى زَانِيَةً" إن صارت لرجل آخَرَ، وكان زوجها لا يزال حياً.

٢. chrēmatismos ترد في ع. ج فقط في رو ١١: ٤ : "لَكِنْ مَاذَا يَقُولُ لَهُ [لإيليا] الْوَحْيُ [chrēmatismos]؟. «أَبْقَيْتُ لِنَفْسِي سَبْعَةَ آلاَفِ رَجُلٍ لَمْ يُحْنُوا رُكْبَةً لِبَعْلٍ»" (قا؛ ١مل ١٩: ١٨). وفي هَذَا الصدد يقول بُولُسُ: "فَكَذلِكَ فِي الزَّمَانِ الْحَاضِرِ أَيْضاً قَدْ حَصَلَتْ بَقِيَّةٌ حَسَبَ اخْتِيَارِ النِّعْمَةِ" (رو ١١: ٥). فلم يرفض الله شعبه القديم، الإِسْرَائِيليين/ اليهود، رفضاً قاطعاً. والله يعمل الآن بنفس الطريقة التي كان يعمل بها في ظل ع. ق.

انظر أيضاً apokalyptō، يعلن، يكشف، يُظهر (٦٣٦)؛ dēloō، يكشف، يوضح، يشرح، يعطي معلومات، يبلغ (١٣١٧)؛ epiphaneia، ظهور، رؤيا (٢٢١١).

٥٩٧٧ (chrēmatismos، بيان أو جواب إلهي، وحي) ← ٥٩٧٦

٥٩٨٠ (chrēsteuomai، يشفق، يرفق) ← ٥٩٨٠.

٥٩٨٢ χρηστός، χρηστός (chrēstos)، طيب، لطيف، جيد، لطف (٥٩٨٢)؛ χρηστότης (chrēstotēs)، لطف، صلاح (٥٩٨٣)؛ χρηστεύομαι (chrēsteuomai)، يشفق، يرفق (٥٩٨٠).

ث ي&ع. ق ١. chrēstos في ث ي كانت أساساً تشير إلى النفع والفائدة، وهكذا كانت تعني كُل ما هو جيد، ومناسب، وصحيح. وسرعان ما توسعت الكَلِمَةَ لتشمل التميز والكمال الأخلاقي، والذي رُبطت فيه العظمة الداخلية بصلاح القلب الحقيقي. وهكذا chrēstos وردت بمعنى ما هو صالح ومحترم مِنَ الناحية الأخلاقية، والقدرة على إظهار العطف على الآخرين. فإن to chrēston جاءت بمعنى طبيعة ودودة، عطف، وبصيغة الجمع (ta chrēsta) تعني أعمالاً طيبة. وهكذا أيضاً كلمة chrēstotes اكتسبت معنى الصداقة، والعطف، واستُخدمت في النقوش كلقب شرف للحكام والشخصيات العامة المهمة.

٢. في سب، تُرجمت الكَلِمَة العبرية ṭôb بمعانيها المختلفة إلى chrēstos، إلى جانب agathos و kalos. ولا يوجد سوى تأمل قليل جداً في ع. ق عن صلاح الله في حد ذاته. وعلى صعيد آخَرَ، فإن عمل الله الخير الكريم دائماً يُعترف به ويُتغنى به في ترانيم الحمد. والكلمتان chrēstos وchrēstotēs هما المفضلتان - ولو أنهما ليستا الوحيدتين - للتعبير عن فيض الخير الذي يسبغه الله على شعبه وعلى كُل الناس وذلك في إطار أمانته للعهد.

ورحمة الله الدائمة، واستعداده لتقديم العون مِنَ بين الموضوعات العامة في مز (مثل؛ ٢٥: ٧ - ٨؛ ٣١: ١٩؛ ٦٥: ١١). غير أن كلمة chrēstos ترد أيضاً في النصوص النبوية (مثل؛ إر ٣٣: ١١ = سب ٤٠: ١١؛ قا؛ ٤٢: ٢- ٥). وهذه الصورة عن صلاح الله ولطفه ورحمته تتعمق أكثر فأكثر إذا ما عرفنا الحقيقة المذهلة وهي انتشار الخَطِيّة. والأمر المذهل هنا هو أنه يظل عطوفاً رحيماً. بل وما استطاع مصير الأمة بعد السبي، مع اعتقادها أن معاملات الله بعيدة عن الفحص والاستقصاء، أن تطمس الاعتراف بأن الله طيب وصالح (قا؛ ٢مك ١: ٢٤).

٣. وثائق قمران تواصل على هَذَا النهج الفكري. وكما هو الحال مع ع. ق توقَع الأتقياء أن يكون عطوفاً، الأمر الذي يتوجب أن يعكس العطف الذي يلقونه مِنَ الله، إلا أن هذه الجماعة توقعت مِنَ أعضائها أيضاً أن يعاملوا بعضهم بعضاً بكل عطف ومحبة (مثل؛ نج ٢: ٢٤ - ٢٥؛ ٤: ٣؛ ٥: ٤، ٢٥؛ ٨: ٢). غير أن الأمر الغريب الذي لم يكن متوقعاً هو، أنه إلى جانب وصية العطف والمحبة تجاه بعضهم البعض جاءت بعدها وصية "الكراهية الأبَدِيّة" لأبناء الشر (٤: ١٧). وهنا وصية المحبة في ع. ق لم تتضمن محبة الأعداء.

ع. ج ١. ترد chrēstos في ع. ج ٧ مرات، وchrēstotēs، ١٠ مرات، chrēsteuomai فقط في ١كو ١٣: ٤ فقط. وكما في اليونانية العلمانية استُخدمت chrēstos عن الأشياء لتشير إلى جودتها (قا؛ مثل؛ لو ٥: ٣٩، الخمر الجيدة).

٢. chrēstos، استُخدمت في لو لتوسيع مجال وصية ع. ق خاصة بالمحبة (لو ٦: ٣٥). وبالنظر إلى أن محبة الله تشمل حتى العصاة والأشرار (الخطاة المعاندين)، فمن ثم دُعينا إلى أن نحب أعداءنا دون قيد أو شرط. لقد دعا يَسُوعَ أولئك الذين أنهكهم تدين الفَرِّيسِيِّينَ المظهري والناموسي، إلى أن يحملوا نيره "الخفيف" (مت ١١: ٣٠). وبعد أن يختبر الناس عطفه ومحبته مطلوب منهم أن يكونوا مثله في محبتهم وعطفهم على الآخرين (١١: ٢٩).

٣. استخدم بُولُسُ وبشكل مُميز chrēstos إلى جانب chrēstotēs. وفي هجومه على البر الذاتي الذي يتشدق به اليهود بيّنَ أن صلاح الله وعطفه ليس نِعْمَةً رخيصة هينة. بل يجب أن ترعب الشخص الذي يعزف عن التوبة، حتى يتحقق غرض الله في ربح الآخرين وقدومهم إليه (رو ٢: ٤).

والرسول، وبصفة خاصة في استخدامه للاسم chrēstotēs يكرر استخدامه لفكرة لطف الله ومحبته غير المستقصاة. فالله لا يشاء مَوْتَ الخطاة بل خلاصهم (رو ١١: ٢٢؛ أف ٢: ٧؛ تي ٣: ٤). وقصده مِنَ خلاص الناس هو أن يظهر معنى اللطف في حياتهم. وهكذا فإن اللطف والصلاح هما مِنَ بين ثمار الروح المرئية (غل ٥: ٢٢). والمحبة (← agapē، ٢٧) تظهر نفسها في التأني والترفق (١كو ١٣: ٤).

ولأن اللطف مِنَ بين السمات الرئيسية للحَيَاةُ الممتلئة بالروح القدس، فمن ثم أصبح موضوع حث كو ٣: ١٢: "فَالْبَسُوا كَمُخْتَارِي اللهِ الْقِدِّيسِينَ الْمَحْبُوبِينَ احْشَاءَ رَأْفَاتٍ، وَلُطْفاً". وهذا يكمل الدائرة مِنَ اللطف الأساسي لله الخالق، الذي يظل على لطفه بالرغم مِنَ خطايانا وشرنا، إلى الإعْلاَنِ الإلهي عن محبته التي لا تستقصى في الْمَسِيحِ يَسُوعَ في ملء الزمان.

ولطف الله ومحبته الأبوية يمكن رؤيتهما في يَسُوعَ الْمَسِيحِ كما في مرآة. وفضلاً عن ذلك، فإن أعضاء الجماعة المَسِيحِية التي هي

الكنيسة، يجب أن يختاروا اللطف والمحبة كطريق لهم في هذا العالم. وفي ذات الوقت، فإنهم قد اختاروا هذا الطريق في عالم يكاد لا يعرف هذا الطريق.

انظر أيضاً *agathos*، صالح، صلاح، خير، جيد، حسن (٧٩)؛ *kalos*، جيد، حسن، صالح، نبيل (٢٨١٩).

٥٩٨٣ (*chrēstotēs*، صلاح) ← ٥٩٥٢.

٥٩٨٤ (*chrisma*، الدهن، المسحة) ← ٥٩٨٧.

٥٩٨٥ χριστιανός، χριστιανός (*Christianas*)، مسيحي (٥٩٨٥).

ع. ج تعريف الْمَسِيا يَسُوعَ الناصري كان مِنْ شأنه أن أُطلق على تلاميذه اسم *Christianoi*. وإذا ما قورنت بالأسماء الأخرى التي أطلقت على أتباع يَسُوعَ (مثلاً؛ تلميذ، أو مؤمن) نجد أن هذه الْكَلِمَة نادرة في ع. ج.

وهذه كلمة تُعرف الشخص الذي أُطلقت عليه بأنه ينتمي إلى جماعة معينة مِنْ *Christos*، مثل كلمة *Hērodianōs* وهي تعبير فني يُطلق على أتباع هيرودس (مر ٣: ٦؛ ١٢: ١٣). واستخدام كلمة *Christos* يُستشف منه أيضاً أن أصبحت اسماً علماً، وهي عملية كان يمكن تسهيلها بالتشابه مع الاسم *Chrēstos* "الذي يُنطق *Christos*. وعلى أساس ما جاء في أع ١١: ٢٦، دُعي التلاميذ مسيحيين في أنطاكية سورية أولاً. وهذه الآية، مثل الآيتين الأخريين اللتين وردت فيهما الْكَلِمَة في ع. ج (٢٦: ٢٨؛ ١بط ٤: ١٦) توحيان بأنه إذا أطلقها شأنها في ذلك كلمة *Nazōraios* أو *Nazarēnos*، (← ٣٧١٦). ولكن سرعان ما أصبحت اسما يشعر الذين أُطلق عليهم بفخر لأَنَّهُمْ يحملون هَذا الاسم.

انظر أيضاً *Iēsous*، يَسُوع (٢٦٥٢)؛ *Nazarēnos*، ناصري، مِن الناصرة (٣٧١٦)؛ *Christos*، الْمَسِيح (٥٩٨٦).

٥٩٨٦ χριστός، χριστός (*Christos*)، الْمَسيح (٥٩٨٦)؛ Μεσσίας (*Messias*)، مَسِيّا (٣٥٤٩).

ث ي&ع. ق ١. *chriō* في ث ي ترد بمعنى يدهن بلطف، ينشر (فوق شئ ما)، وهذا يتطلب معرفة دقيقة بما يُستخدم مثل؛ زيت. والْكَلِمَة ليس لها معان تتعلق بالقداسة. وعلى ذلك، كان مِنَ الطبيعي أن ينطبق هَذا على الصفة الشفوية *christos*، والتي تصف شيئاً، أو شخصاً يطلخ أو يُدهن بمادة تبييض، أو بأدوات تجميل، أو طلاء، إلخ. وقل عن هَذا أي شئ باستثناء التعبيرات الشرفية. حيث حينما يُشار بها إلى أناس، فإنها تميل بالأحرى إلى غير المحترمين.

ومن المؤكد أن هَذا هو السبب في أنه في الأوساط غير الْمسِيحِية أن كلمة *Christos* التي كان يُشار بها إلى يَسُوعَ سرعان ما تم الخلط بينها وبين الاسم اليوناني *Chrēstos*، وفي أن المترجم اليهودي لـ ع. ق "أكيلا" رأى أنه مِنَ الصواب ترجمة *māšîah*، أو *mᵉšîḥā*، ليس بكلمة *christos* بل بكلمة *eleimmenos* (مشتقة مِنَ *aleipheō*، والتي تعني دائماً يمسح أو يدهن بالزيت). وعلى الرغم مِنَ ذلك، فإن معنى جذر الْكَلِمَة *chrio* وهو يدهن أو يدعك (بالزيت) على، كان ضرورياً لإطلاق *christos* على يَسُوعَ الناصري، وسرعان ما اكتسبت صفة الاسم العلم.

٢. *Christos*، الذي سبق استخدامه في سب، تقابل الْكَلِمَة العبرية *māšîah* ويُقصد بها شخص مُسح طقسياً لوظيفة ما. والْكَلِمَة اليونانية التي هي ترجمة صوتية لـ *mᵉšîḥā* هي *Messias*، والتي (مثل *Iēsous*) جُعلت قابلة للرفض بإضافة حرف S الذي أُضيف إليها (لم تُستخدم في سب). غير أنه كان مِنَ الجلي ان كتبة ع. ج استخدموا كلمة ومفهوماً كانا يُستخدمان بالفعل في فترة ما قبل الْمسيحية.

٣. (أ) كانت هناك وظيفتان في ع. ق يُطلق على مَنْ يشغلهما صراحة اسم *māšîah*، أي الممسوح (بالدهن أو الزيت) وهما: رئيس الكهنة (باعتباره المسئول عن العبادة الرسمية، والثاني هو الملك (← *chriō*، يمسح [٥٩٨٧]). في كلتا الحالتين، فإن عملية المسح بالزيت، وعلى أساس طبيعتها كعمل شرعي. كانت ضرورية لمنح السلطان المرتبط بالوظيفة مِنْ جهة، وللمسئولية الناجمة عن ذلك أمام الله. وعلى الرغم مِن ذلك، فإن شخصية الملك فقط هي التي نُظر إليها في التفسيرات اليهودية لـ ع. ق على أنها شخصية مسيّانية على أساس توقعات مسيانية معينة.

(ب) هَذا التوقع كان في الأساس مرتبط بفكرة الملكية وحكم الله الملكي. وعلى الرغم مِنَ الأحكام المختلفة على الملكية في ١صم ٨ - ١١، وإقامة الملكية، كان مِنْ شأنهما إلقاء مسئولية خاصة على الملك بالنسبة للأمور المتعلقة بالله. وهذا واضح مِنَ الانتقادات التي وجهها مؤرخو ع. ق على ملوك معينين لإسْرَائِيل ويَهُوذا، على أساس ما إذا كانوا قد حكموا باستقامة وبما يتناغم مع إيمانهم بإله إسْرَائِيل أم لا.

والعامل الحاسم بالنسبة للشخص الذي سيكون *māšîah* مسيحاً هو مسئوليته أمام الله على أساس ما أُعطى له مِنَ قوة وسلطان. ولاَ بُدَّ وأن الأمر كان كذلك، وخاصة أنه بعد الملوك الذين كانوا مِنَ بيت دَاوُدَ (والذين نُسبت إليهم أهمية كبيرة مِن ناحية تطور التوقع المسياني، نجد أن شخصاً أجنبياً، مثل الملك الفارسي كورش، أمكن وصفه بأنه *māšîah* مسيح الرَّبّ (إش ٤٥: ١؛ رج التعليق لاحقاً). وكان كورش أداة مختارة استخدمه الله في متابعة قصده العالمي من أجل خلاص كل الشعوب مِنَ خلال الأمة التي اختارها. ومعرفة الحرية الإلهية التي لمح إليها هنا تعتبر أمراً جوهرياً، لأن توقع المخلص المسياني الملكي كان مرتبطاً بهذا القدم بسبط يَهُوذا (تك ٤٩: ٨ - ١٢).

(ج) وثمة تأثير بعيد المدى على تطور فكرة الْمسيا كشخصية تاريخية له سمات خارقة تمثل في ذكرى تمثل في فترة حكم دَاوُدَ الرائعة الناجحة (قا؛ إش ٩: ٢ - ٧؛ ١١: ١ - ٩؛ مي ٥: ٢ - ٦). وثمة فكرة ثانوية هنا قد تكون الربط بين المسيا - ولا سيما في اليهودية القديمة والملوك الكهنة في أُورُشَلِيمَ والسابقين لعصر دَاوُدَ (مثل ملكي صادق)، ومن المعروف أن دَاوُدَ استولى على هذه المدنية وجعلها عاصمة لمملكته (٢صم ٥: ٦ - ١٠؛ ٦: ١ - ١٩).

(د) إنه لمن المهم تأكيد هذه القاعدة الملكية للمسيا، لأنه، فيما يتعلق بممارسة "المسحة" في إسْرَائِيل، فإن كلاً من الملك ورئيس الكهنة كانا يُمسحان. غير أنه حتى وإن كانت المسحتان متشابهتين في الشكل، إلا أن وضعهما الحياتي كان مختلفاً تماماً. فمسحة ملوك يَهُوذا كانت مرتبطة بالعطية وشعائر نقل السلطة والنفوذ والعظمة. وهي تعطي الممسوح سلطاناً، كما تعطيه الْحَقّ في ممارسته. وعلى الرغم مِنَ ذلك، فإن مسحة الكهنة كانت تنقية تعبدية، بهدف تمكين الكهنة مِنَ قيادة العبادة بشكل صحيح.

٤. (أ) ينبغي علينا في هَذا السياق أن نتأمل أيضاً في وصف الملك الفارسي كورش كمسيح الرَّبّ (إش ٤٥: ١). على الرغم مِنَ أنه مِنَ الواضح أنه لم يُمسح ملكاً على أساس العُرف اليهودي. ونرى هنا تسامي للمفهوم، يجعله بمعزل عن العمل الخارجي بنقل السلطان كله إلى تعيين الله للشخص الذي اختاره بالمسحة. وفي هذه الحالة يكون الشخص الممسوح هو الذي اختاره الله بطريقة خاصة ووضعه تحت إمرته للقيام بتنفيذ أوامر الله وتحقيق خطته بإطاعته مشيئته.

هَذا يساعدنا على توضيح السبب في أن ملوك يَهُوذا، إلى جانب مسحاء ع. ق اليهود، لم يُوصفوا أنفسهم إطلاقاً بسمات إلهية حتى في المزامير التي يُطلق عليها مزامير التتويج (مثل؛ مز ٢؛ ١١٠).

وباعتبارهم ممسوحين مِن قبل الرَّبِّ، كانوا يبقون في مملكتهم متكلين على الرَّبِّ ومسئولين أمامه (رج التعليق على دَاوُدَ، ١صم ١٦: ١ - ١٣؛ ٢صم ١٩: ٢٢ = سب ١٩: ٢١؛ ٢٣: ١). وفي ذات الوقت، وكان يستتبع هذا، أنه في أية لحظة معينة يمكن للملك، أي ملك يَهُوذَا القائم بالحكم فعلاً والذي هو مِن بيت دَاوُدَ، أن يُقدم في المزمور باعتباره مسيح الله دون أي تفسير خاص (١٨: ٥٠؛ ٢٠: ٦؛ ٢٨: ٨؛ ٨٤: ٩؛ ٨٩: ٣٨، ٥١؛ ١٣٢: ١٠، ١٧). وهذا يُفسِّر لنا أيضاً كيف أن دَاوُدَ (قا؛ ٢صم ٣: ١٨؛ ٧: ٥)، وخلفاؤه (مثل؛ سليمان، ١مل ٣: ٧ - ٩؛ ٨: ٢٨)، بل وحتى المطالبين بالعَرْشِ في فترة ما بعد السبي مثل زربابل (حج ٢: ٢٣؛ قا؛ زك ٣: ٨)، أُطلق عليهم عبيد الرَّبِّ. ابْن (مز ٢: ٧؛ ٨٩: ٢٦ - ٢٧) وعبد، طالما أنهما يصفان علاقة الممسوح بالله، فليس أي مِنَ اللقبين بمعزل عن الآخر وليس ثمة علاقة بينهما، ذلك أنه مِن ناحية الله كُلّ منهما ينتمي للآخر ولا ينفصل عنه.

(ب) مِنَ الصعوبة بمكان أن نعطي إجابة شافية على السؤال ما إذا كانت ترانيم العبد (إش ٤٢: ١ - ٤؛ ٤٩: ١ - ٦؛ ٥٠: ٤ - ٩؛ ٥٢: ١٣ - ٥٣: ١٢) تشير إلى شخصية ملكية كالْمَسِيا أم لا. كثيرون مِنَ الدارسين لا يميلون إلى الاعتقاد أن في هذه المزامير علاقة ضرورية بتوقع ملك مخلص مستقبلي. ومع ذلك يوجد أساس لذلك في فكرة المسئولية في إطار مطاليب الله، حتى لو أمكن لنبي مثل أَلِيشع (١مل ١٩: ١٦؛ قا؛ أيضاً إش ٦١: ١) مِنَ الظهور في صفوف الممسوحين.

٥. لا يبدو أن ع. ق قد عرض لأي تطور واضح بالنسبة للتوقع المسياني. وكل ما يمكن قوله هو وجود التوقع في فقرات سبق أن أشير إليها وفي أخرى جاءت تأييداً لها عن طريق إر ٢٣: ٥ - ٨؛ حز ٣٤: ٢٣ - ٢٤، إلى حجي وزكريا. وحتى هذه المرحلة نرى بينهم اتساقاً غريباً. وما أن جاءت الفترة الهلينية إلا وتم التغلب على هذه الفكرة بإضفاء صبغة واقعية مفرطة على هَذَا المفهوم تتجه نحو توقع قائد يهودي قومي مثالي وإسخاتولوجي، الذي، على الرغم مِن ذلك، سيسمو على الحدود القومية. ويبدو أن التفاصيل - وعلى الأقل بشكل جزئي - أخذت مِن صورة المكابيين والحشمونيين، وأدخلت إلى التوقع القديم الذي وُجه نحو ذكرى دَاوُدَ.

ونحن نرى هَذَا بكل جلاء في مز. سل ١٧: ٢١ - ٤٠؛ ١٨: ٣ - ٩. وهنا المفهوم الخاص بالْمَسِيا ظهر أيضاً في شكل محدد. ومما يجدر ذكره هنا أن علاقته بالتقليد الدَّاوُدي لم تتضمن نتيجة أن الْمَسِيا لا يمكن تصور أنه سيأتي إلا مِنَ نسل دَاوُدَ. وهناك مثال سئ لشخص ليس مِن بيت دَاوُدَ وهو شمعون بن كوزيباه، والذي حيّاه شخص في مكانة الرابي عقيبه، كبار كوخبا "باعتباره الكوكب الذي يبرز مِنْ يعقوب" والذي وُعد به في عد ٢٤: ١٧، وهكذا وصفه بأنه الْمَسِيا (حوالي ١٣٢م). وانهيار باركوخبا، والذي كان بمثابة الزلزال للمسيانية، ربما يكون على الرغم مِنَ ذلك قد أسهم في حقيقة أنه في النصوص اليهودية الطقوسية مازال الرجاء باقياً حتى الآن في مجئ مسيا مِنَ نسل دَاوُدَ.

ع. ج ١. حينما يبدي ع. ج اهتماماً بيَسُوعَ، فإن اهتمامه به قائم على أساس أنه الْمَسِيح، أي المسيا. وبتعبير آخَرَ، فإنه بالنسبة لـ ع. ج كله لم تعد المسيانية بعدَ في مجال التوقع، بل أصبحت في مجال التحقق، أي أنها أصبحت حقيقة واقعة. وحقيقة الْمَسِيح يتم الحديث عنها في صيغة الفعل التام، أو الماضي التام. وإنها حقيقة أن الكتابات تتطلع بالفعل إلى المستقبل، وأحياناً بشكل مكثف. غير أن ذاك الذي كنا ننتظره هو نفسه الذي جاء بالفعل.

٢. والشئ المهم، هو أن الوحدة الضرورية للكرازة بالْمَسِيح تستخدم لقب الْمَسِيا قد ترسخت مِن كافة الوجوه، ودون أدنى قدرٍ مِنَ الغموض في شهادة إنجيل يوحنا، وهو مِن آخَرَ أسفار ع. ج. والكَلِمَة المترجمة صوتياً "مسيّا" ترد فقط مرتين في ع. ج، وكلتاهما في يو (١: ٤١؛ ٤: ٢٥)، وفي كلا المرتين تُرجمت *Christos*. وكلا الفقرتان تؤديان إلى استنتاج أنه يتوجب علينا أن ننسب ليهود الفلسطينيين حقيقة أنه في المسيا، المفهوم الأساسي للتوقع المسياني اليهودي أصبح ملكاً للكنيسة الهلينية النامية. لقد وجدت طريقها في لغة عبادتها وكرازتها.

وليس ثمة شك في أن انتقال هَذَا الايمان وهذه اللغة تحقق مِنَ خلال نقل خلاصة الاعترافات الإيمانية بيَسُوعَ. وقد صيغت هذه في بداية الأمر باللغة الأرامية أو العبرية في الكَنِيسَةِ الفلسطينية، ومن ثم تُرجمت إلى اليونانية، فيما امتدت رسالية الكَنِيسَةِ إلى خارج نطاق الشعب اليهودي الفلسطيني. وأفضل توضيح لِهذه العملية نجده في ١كو ١٥: ١ - ٧. ذلك أنه في هذه الفقرة يسجل بُولُسُ الإنْجِيلِ الذي نقله إلى الكورنثوسيين، والذي هو نفسه سبق أن تسلمه. وإلى جانب أي شئ آخَرَ، نجد *Christos* بدون أداة تعريف، الأمر الذي نجم عن استخدام اليهود الفلسطينيين المعاصرين في ذلك الحين لهذا الاسم. وعلى ذلك، كلمة *Christos* في الكنائس اليونانية حين ترتبط بيَسُوعَ تكمل بسرعة نسبية النقلة مِنَ صفة، والتي لا بُدّ منها، إلى اسم علم. وفي إطار هذه العملية احتفظ الاسم بإشارته التقليدية إلى منزلة يَسُوعَ.

٣. وذكر *Christos* في هَذَا الاعتراف الْمَسِيحِي المبكر (١كو ١٥: ٣ - ٥) يشهد لحقيقة أنه في وقت مبكر جداً، لم ير المؤمنون أي تناقض بين مَوْتِ يَسُوعَ بشكل مأساوي على الصليب واسم المسيح الذي نُسب إليه. وهذا أمر جدير بالملاحظة لأنه بدا أمر طبيعي لمعاصري الْمَسِيحِيين الأوائل أي انهيار المدعي المسياني بالصلب يُعد دليلاً دامغاً على زيف ادعاءاته، والآمال التي كان أتباعه يعقدونها عليه (قا؛ أع ٥: ٣٦ - ٣٧؛ مع مر ١٥: ٢٩؛ وأيضاً ١كو ١: ٢٣).

ونجد نفس الوضع في فقرات أخرى سابقة لكتابات بُولُسُ وقد دمجها الرسول في كرازته: مثل؛ رو ٤: ٢٥ (حيث كلمة "أسْلِمَ" تشير إلى مَوْتِ يَسُوعَ، وليس إلى خيانة يَهُوذَا)، أو ٣: ٢٥ (بإشارتها إلى دم يَسُوعَ باعتباره ذبيحة كفارة). ونفس الفكر اتَّبعه الإنجيليون الأربعة حين يتناولونه كجزء في الكرازة الأولى kerygma (وهذا أكثر وضوحاً في يو ١٨: ٣٦ - ٣٧؛ ١٩: ٩ - ٢٢)، والكتابات التي كانت على الصليب (قا؛ مت ٢٧: ٣٧؛ مر ١٥: ٢٦؛ لو ٢٣: ٣٨). وكان الغرض مِنَ الكتابة هو فضح يَسُوعَ كملك مزيف لليهود، وبقول آخر: أنه كان أيضاً مسيا مزيفاً، غير أن كتبة الأناجيل اعتبروها إعْلانَاً غير مقصود عن يَسُوعَ باعتباره الْمَسِيا، جاء عن طريق أعدائه، لأن هَذَا ما كان قد أراده الله. ويَسُوعَ - لأنه المسيا - كان لاَ بُدّ أن يتألم ويموت (قا؛ مر ٨: ٣١؛ يو ٣: ١٤)، حيث إنه - على الرغم مِنَ ذلك - رُبط هَذَا المفهوم بـ"ابْنُ الإنْسَانُ"، انظر أيضاً، وبصفة خاصة لو ٢٤: ٢٦).

والانطباع الواضح الذي نخرج به مِنَ كُلّ هذه الفقرات هو أن الْكَنِيسَة، حين قدمت نفسها كجماعة يَسُوعَ، فإنها بذلك قدمت نفسها ببساطة كالجماعة المسيّانية. لأنها في كرازتها بيَسُوعَ أنه الْمَسِيح، كانت في نفس الوقت تبرز نفسها مِنَ الناحية المسيانية في علاقتها بحياتها، وأصولها التاريخية، وأهدافها. وإذا كان الْمَسِيحِيون، في وقت مبكر نسبياً شرعوا يعتبرون أنفسهم إسْرَائِيلِ الله (غل ٦: ١٦)، وبقول آخر: إسْرَائِيلِ الحقيقية تمييزاً لها عن إسْرَائِيلِ التي بحسب الجسد (١كو ١٠: ١٨)، والجذور الروحية لهذا نجدها في المسيانية التي أوضحناها للتو. وقد شهد بُولُسُ لنفس هَذَا الفكر المسياني حين ترك في (١٥: ٢٥) الحدث الأخير قبل النهاية، هو الحكم الملكي للمسيح/ المسيا.

أما الحقيقة التي هي أكثر مدعاة للدهشة، فتتمثل في الدور الذي أدته مسيانية يَسُوعَ في إنجيل يوحنا. والموضوع الهام طوال هَذَا السفر يتعلق بالفهم الصَّحِيح لملوكية يَسُوعَ، بداية مِنَ الحديث الذي جرى بين يَسُوعَ ونثنائيل (١: ٤٧ - ٥٠) إلى الحوار الذي كان بين بيلاطس ويَسُوعَ (١٨: ٣٣ - ٣٨)، وذاك الذي جرى بين بيلاطس ورئيس

الكهنة (١٩: ٢١ - ٢٢). وفي مناقشة يَسُوعَ مع المرأة السامرية أفصح عن مسيانيته (٤: ٢٥ - ٢٦). وإننا نرى في عبارة *Iēsous Christo* - حرفياً "يَسُوعَ هو الْمَسِيح" - الصيغة الاعترافية لإيمان الْكَنِيسَةِ التي كان ينتمي إليها يوحنا نفسهُ (١٧: ٣؛ قا؛ أيضاً ١يو ٢: ٢٢؛ ٤: ٢؛ ٥: ١؛ ٢يو ٧). وهنا حفظ الميراث الكريستولوجي الأوّل في كُلِّ روعته ودون أي نقصان.

٤. ومن الطبيعي أن العنصر المسياني في إيمان ع. ج بالْمَسِيح، وفي اعتراف ع. ج الإيماني بالْمَسِيح، أمران لا ينفصلانِ عن قيامةَ يَسُوعَ مِنَ الأَمْوَاتِ. فقيامته حسبت أنَّها قيامته باعتباره الْمَسِيح/ المسيا (قا؛ أع ٢: ٣١ مع ١كو ١٥: ٤؛ وأيضاً رو ١: ٤). وتظهر في كُلِّ موضع على أنها شئ عمله الله ليَسُوعَ المصلوب والذي قُبر (قا؛ أع ٢: ٣٦) وفضلاً عن ذلك كتبريره بالله (قا؛ رو ٦: ٧ - ١٠؛ ١تي ٣: ١٦). وعلى ذلك، فهذا ما يتناغم تماماً مع تصريحات يَسُوعَ عن آلامه، والإِعْلاَنِ عن موته الوشيك الذي كان يصحبه دائماً الحديث عن قيامته. ولَم يكنْ هَذَا مقصوداً به بيان افتراءات خصومه الذين رفضوا تصديقه ومن ثم أسلموه للموت على الصليب، بقدر ما كان الغرض هو الحصول على مسيانيته، والتي بدا أنها أحبطت نتيجة موته على الصليب (قا؛ لو ٢٤: ٢٦؛ مع ١٩ - ٢١؛ رج عاليه).

ما كتبه بُولُسُ في رو ٩ - ١١ عن علاقة الْكَنِيسَةِ باليهودية يُفترض فيه اعتماداً واثقاً على مسيانية يَسُوعَ، والتي أضفى الله عليها الشرعية تماماً مثل توقع سماء جديدة وأرض جديدة (قا؛ بصفة خاصة مع رؤ ٥: ١ - ٥؛ ٢٢: ١٦). وقد رُبط هَذَا بيَسُوعَ المقام والممجد (قا؛ ١: ٥، ١٨)، أو يقينية أن مجيْ مَلَكُوتَ الله مرتبط بيَسُوعَ باعتباره الْمَسِيح (أع ٢٨: ٣١). وإلى هَذَا المدى، كُلِّ الكرازة الْمَسِيحِية تجد مصدرها ومركزها في كُلِّ مكان في مسيانية يَسُوعَ التي أكدها الله.

٥. وأخيراً، صيغة *Iēsous Christos* تدفع إلى السؤال ما إذا كان ربط اسم يَسُوعَ بلقب الكرامة المسياني يعود إلى يَسُوعَ نفسه. وهذا يطرح موضوع إدراك يَسُوعَ نفسه لمسيانيته. ومن المناسب أن نذكر هنا بعض التعليقات.

(أ) يُجادل العديد مِنَ الدارسين بأن يَسُوعَ نفسه لم يكن مُدركاً بمسيانيته. ودعماً لوجهة النظر هذه يشيرون ليس فقط إلى الطبيعة الكرازية لقصص دفاعه (مثل؛ أمام السنهدرين)، ولكنهم يشيرون أيضاً إلى حقيقة أن ما يُطلق عليه مصدر الأقوال لا يحتوي على شئ ينسب المسيانية ليَسُوعَ.

ومع ذلك، وبالنسبة للسببين، يجب أن نوصي بالحذر. أولاً، المصدر Q، يبقى فرضية قابلة للجدل، وليس وثيقة لها حقيقة تاريخية. ثانياً، لاتزال هناك حاجة لتوضيح كيف أن الكرازة نفسها وصلت إلى فكرة أن يَسُوعَ قدم نفسه للسنهدرين باعتباره المسيا ما لم يكن يعتبر نفسه هكذا حقاً إبان حياته بالجسد. ومع ذلك، إنها لحقيقة أن يَسُوعَ لم يشر إلى نفسه بأية صيغة واضحة أنه المسيا. وأقصى ما سمح به هو أنه سمح للناس أن ينسبوا إليه ألقاباً مسيانية مثل "ابْنُ دَاوُدَ" (مر ١٠: ٤٧ - ٤٨ ← *huios*، ٥٦٢٦)، دون أن يتخذ موقف الموافقة أو الرفض.

والأكثر مِنَ ذلك، أن صورة يَسُوعَ في الأناجيل توحي أنه لا تنطبق عليه أي مِنَ الأوصاف المسيانية التقليدية. ولقد رفض هو نفسه أية فكرة تصفه بأنه ملك سياسي مخلص، ولم يسمح لأتباعه أن يخاطبوه على أنه هكذا. بل وحتى حدث مثل اعتراف بطرس في قيصرية فيلبس (مت ١٦: ١٣ - ٢٣؛ مر ٨: ٢٧ - ٣٣؛ لو ٩: ١٨ - ٢٢)، حتى لو قبلنا مصداقيته التاريخية، فلن يأخذها بشكل جوهري إلى أبعد مِنَ هَذَا الاستنتاج. ومن المؤكد أن الأحداث المرتبطة بموته وقيامته تبدو مختلفة تماماً في التقليد إذا كان يسُوعَ في أي وقت مِنَ الأوقات قد أدلى بمعلومات دقيقة عن نفسه فيما يتعلق بمسيانيته. وأخيراً، لم ينتصر يَسُوعَ على الْمَوْتِ والقبر باعتباره إنسان، بل إنه بالنسبة لقيامته، كان موضوع عمل مباشر وسري قام به الله. والنتيجة هي صورة مجمعة بوضوح وصفها الدارسون بأنها ناقصة وغير متوازنة، وذلك بالعبارة الغامضة "السر المسياني". ومع ذلك، تشير العبارة إلى اتجاه نجد فيه الإجابة على السؤال الذي طرح في البداية.

(ب) ومشكلة السر المسياني يمكن أن يُفهم بشكل صحيح فقط إذا أدركنا أن كُلِّ خدمة يَسُوعَ كانت - وعن عمد - تركزت على تلاميذه. وعلى أي حالٍ، كان الاثنى عَشَرَ مترجمين ومفسرين لما يقوله يَسُوعَ. وإنه أمر مسلّم به أنهم لم يصلوا إلى معرفة تامة بيَسُوعَ باعتباره المسيا إلا بعد أحداث الفصح (قا؛ لو ٢٤: ٢٥ - ٢٧). ومع ذلك، فإن المشهد الذي كرزوا به كان لا بُدّ وأن يأتي متناغماً مع ما كانوا قد عرفوه عن يَسُوعَ أثناء خدمته بالجسد على الأرض، حتى يكون بوسعهم عندئذ أن يربطوا بين ما قاله وعمله باستخدام النمط المسياني. والوضع الجديد الذي نجم عن القيامة لم يشجع على تطوير أفكار بل أدى إلى قرارات شخصية حاسمة وأعمال تتناسب معها. وهذا لم يكن له أن يتحقق إلا إذا كانت صورة يَسُوعَ المُقام، وصورة الْمَسِيح فيما كان في الجسد لا تتعارضان بل تفسر كُلّ منهما الأخرى على أساس ارتباطهما به.

وبتعبير آخَرَ، إن غموض شخص يَسُوعَ هو الذي نجم عنه شعور التلاميذ بمواجهة السؤال هل المسيا هو يَسُوعَ الإِنْسَانُ الذي عرفوه؟ وعلى أساس لقاءاتهم مع يَسُوعَ المُقام، أجاب التلاميذ أخيراً على السؤال باعترافهم أن: يَسُوعَ هو المسيا، وأن فيه أوفى الله بوعده لبيت دَاوُدَ ولإِسْرَائِيلِ بالخلاص للبشرية كلها، وبطريقة لا يمكن الوصول إليها إلا بالإيمان.

(ج) ومن الطبيعي أن اسم يَسُوعَ الْمَسِيح يعني للعالم الْمَسِيحِي أكثر مِنَ الوضع المسياني لشخص معين اسمه يَسُوعَ الناصري، الذي حقق الله فيه المواعيد التي قطعها للآباء. وكل ناحية تتعلق بالخلاص الذي أنعم به الله على العالم مرتبطة بيَسُوعَ طالما أنه الْمَسِيح. وفي الْمَسِيح يَسُوعَ "فِيهِ يَحِلُ كُلُ مِلْءِ اللاَّهُوتِ جَسَدِيّاً" (كو ٢: ٩) مِنْ أجل خلاص كُلِّ الذين آمنوا به وانتفعوا بثمار موته وقيامته (رو ٤: ٢٤ - ٢٥). ومع ذلك، التعبير عن كُلِّ هَذَا في لقب وَاحِدٌ مثل المسيا أو الْمَسِيح ليس بأمرٍ كافٍ. وعلى ذلك، حين تقوم كرازة ع. ج بشرح الخلاص الذي في الْمَسِيح، فإنها تستخدم ألقاباً شرفية أخرى، والتي تؤكد ذلك الجانب مِنَ شخص يَسُوعَ أو عمله والذي يعتمد عليه اللقب المعين - ألقاباً مثل: ابْنُ الله، الرّبّ، المخلص، الوسيط.

ومع ذلك، إذا كان "الْمَسِيح" قد تحول مِنَ لقب شرفي إلى جزء مِنَ اسم يَسُوعَ، فإن هَذَا يُقابل المِيْزة الضرورية في ظهور يَسُوعَ التاريخي وأنه في الوقت نفسه يجب أن يؤخذ على أنه حالة عمله الكامل كوسيط للخلاص. خضوعه التام لمشيئة الله بحسب ما أظهرت عن عملية إعْلاَنِ الله عن ذاته في تاريخ شعب إِسْرَائِيلِ. وإلى هَذَا الحد، فإن تأكيد يَسُوعَ لمسيانيته- سواء سبق إعْلاَنِها بشكل واضح أم لا- بالنسبة للكرازة ككل، هي الافتراض المُسبق لطريقه إلى الصليب. كما أننا وبنفس القدر، وهو على حدٍّ سواء افتراض لقيامته وإرتفاعه للمجد، على اسم الفاعل الله.

هذا العنصر في مسيانية يَسُوعَ، والذي يُعد أمراً مركزياً للكريستولوجي، لا نجده في أي موضع في ع. ج، بنفس الوضوح، وفي ذات الوقت بشكل شامل، كما نجده في الترنيمة الكريستولوجية التي قدمها بُولُسُ في رسالته إلى فيلبي (في ٢: ٥ - ١١). فهو يصف طريق يَسُوعَ هنا عبر التجسد، حَيَاةُ الطاعة، وموت الطاعة على الصليب، والقيامة، والرفعه إلى المجد مِن جانب الله كطريق لذاك المسيا، الذي هو ذاته يَسُوعَ الناصري.

انظر أيضاً *Iēsous*، يَسُوعَ (٢٦٥٢)؛ *Nazarēnos*، ناصري، مِنَ الناصرة (٣٧١٦)؛ *Christianas*، مسيحي (٥٩٨٥)؛

chriō، يمسح، يدهن (٥٩٨٧).

٥٩٨٧ χρίω، χρίω، (*chriō*)، يمسح، يدهن (٥٩٨٧)؛ χρῖσμα، (*chrisma*)، الدهن، المسحة (٥٩٨٤).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *chriō* في ث ي تعني ببساطة يحك برفق (أو ينشر على شئ ما). والكَلِمَة لا توضح بأي طريقة ما هو الشئ الذي تم حكّه. ويمكن عمل ذلك بالزيت، مثل؛ ما يعمل للجسم بعد الاستحمام، غير أنه يمكن أيضاً استخدام السم (مثلما يحدث عند إعداد السهام للمعركة)، الطلاء، أو محلول مبيّض، بل وحتى مستحضرات التجميل.

٢. *chriō* ترد ٦٠ مرة في سب. وباستثناء تث ٢٨: ٤٠؛ حز ١٦: ٩، فهي تأتي ترجمة للكلمة العبرية *māšîah*، يفرش مادة على سطح ما، يمسح بزيت أو مرهم. وهو ليس مثل *aleiphō*، ذلك أن الفعل *chriō* يُستخدم أساساً بالمعنى الطقسي الرمزي. وهكذا أيضاً بالنسبة لـ *chrisma*، فهي تُستعمل للمسحة الطقسية (خر ٣٠: ٢٥؛ ٤٠: ٩، إلخ).

(أ) مِنَ الدويلات الكنعانية على حدود سوريا وفلسطين، تبنت إِسْرَائِيل الحكم الملكي، وربما معها أيضاً مسح الملوك (قض ٩: ٨، ١٥؛ ١صم ٩: ١٦؛ ١٠: ١؛ ١٦: ٣، ١٢ - ١٣). ومع ذلك، فإن تقليد ع. ق بخصوص مسح الملك، ليس متماثلاً. ففي موضع نجد أن المسحة يقوم بها "شيوخ إِسْرَائِيل" على أساس عقد بين الملك وهؤلاء الذين يمثلون أسباط إِسْرَائِيل الاثنى عَشَرَ (٢صم ٥: ٣). وفي موضع آخَرَ نراها تتم بناء على أمر مباشر مِنَ يهوه وبيد نبي (٩: ١٦). وسواء كان يهوه أو الشعب هو الذي "أقام" الملك، فإن مسحه أصبح عملاً مقدساً كجزء مِنَ احتفال التتويج، والذي تم في مكان مقدس أمام يهوه.

والمسحة تعطي الملك الجديد الْحَقّ الشرعي في حكم إِسْرَائِيل (← *Christos*، ٥٩٨٦). وكانت تؤخذ مِنَ قنينة خاصة، قرن، محفوظ في الهَيْكَل (١مل ١: ٣٩)، باستعمال زيت الزيتون المخلوط مع أطياب، وكانت تُصب على رأس الملك، فيما تُقال كلمات مناسبة (٢مل ٩: ٣، ٦). وكانت المسحة تشكل الجزء الأوَّل لمراسم التتويج في الهَيْكَل، وكانت تتبعها صيحات التهليل مِنَ الشعب "يحيا الملك!" (١١: ١٢)، وأخيراً اعتلاء العَرْش في القصر الملكي (١١: ١٩).

(ب) المسحة تعني إعطاء *kābôd*، هبة السلطة، والقوة، والشرف (مز ٤٥: ٧ - ٨). وكل المنحدرين مِنَ بيت دَاوُدَ كانوا يُعتبرون خلفاءه في وراثة العَرْش (٢صم ٧)، بترتيب إلهي، دون الحاجة في كُل مرة إلى مسحة رمزية بواسطة أحد الأنبياء. والمسحة بواسطة يهوه أحياناً ما تكون مصحوبة بموهبة الروح القدس وحماية يهوه الخاصة (مثل؛ ١صم ١٦: ١٣؛ ٢٤: ٦ - ١١؛ ٢٦: ٩ - ٢٣). وهكذا، أصبح الممسوح على اتصال مباشر مع الله، دون أن يكون في ذلك أي انتهاك.

(ج) وكان رئيس الكهنة يُمسح أيضاً (خر ٢٩: ٧)، وهكذا كان الأمر بالنسبة للكهنة (٤٠: ١٥). وهذه المسحة تتم أثناء فترة الأيام السبعة الخاصة بتكريس الكهنة، بعد إعداد الذبيحة (٢٩: ١ - ٣)، والتطهير الطقسي (٢٩: ٤)، ثم إلباسه الثياب الكهنوتية (٢٩: ٥ - ٦)، عند باب المقدس (٢٩: ٧؛ قا؛ ٢٨: ٤١؛ ٢٩: ٢٩؛ ٤٠: ١٣). والمسحة تجعل الكهنة مقدسين، وتفصلهم عن مجال غير الطاهرين (٣٠: ٢٩ - ٣٠). ونفس عملية التقديس هذه يمكن أن تُطبق على الأشياء المقدسة، مثل خيمة الاجتماع (٤٠: ٩)، المذبح (٤٠: ١٠) والآنية المستخدمة في خيمة الاجتماع، وتابوت العهد (٣٠: ٢٦ - ٢٩).

٣. في فقرات مثل إش ٦١: ١؛ حز ١٦: ٩، يجب أن تُفهم المسحة على أنها تشبيه مجازي، بالنظر إلى أن المسحة الطقسية في إِسْرَائِيل كانت قاصرة على الملوك والكهنة فقط. أما إش ١٦: ١ فيجب أن يُنظر إليها على أنها شهادة النبي، الذي يتحدث هنا عن إعطائه مواهب السلطة. وقد طبق هَذا النص في ع. ج على يَسُوعَ (لو ٤: ١٨)، لقد مسحه الله ليكون النبي الموعود به.

ع. ج كلمة *chriō* في ع. ج (باستثناء صيغة *Christos*، الْمَسِيح ← ٥٩٨٦) ترد ٥ مرات فقط، و*chrisma*، ٣ مرات فقط وكلها في ١يو). ويقصر استعمال هاتين الكلمتين على المعنى المجازي، على غرار استخدامهما في سب. والمسحة هي تشبيه مجازي لعطية الروح القدس، والقوة الخاصة، أو التكليف بمهمة إلهية.

١. يَسُوعَ مسحه الله (لو ٤: ١٨[اقتباس مِنَ إش ٦١: ١]؛ أع ٤: ٢٧؛ ١٠: ٣٨؛ عب ١: ٩ [اقتباس مِنَ مز ٤٥: ٧]). وتشير النصوص الثلاثة الأولى إلى هبة خاصة مِنَ الروح القدس بقوة خارقة للطبيعة، والتي ربما تذكرنا بما حدث عند معمودية يَسُوعَ، ذلك أن يَسُوعَ عند عماده تلقى المسحة الكهنوتية والملكية التي جعلته *Christos*، الْمَسِيح. وبذلك أعلن يَسُوعَ الناصري أنه أداة إنجيل السلام. وعلى أساس ما جاء في لو ٤: ١٨ قرأ يَسُوعَ فقرة إشعياء كي يعلن أن الفترة التي تبدأ به هي فترة الخلاص.

عب ١: ٩ لم تشر إلى عماد يَسُوعَ بل إلى العمل الاحتفالي لاعتلاء العَرْش في السماء (قا؛ ١: ٣ - ٤). ونتيجة طاعته وتحمله الآلام (٢: ٩) مُسح يَسُوعَ ورُفع عند صعوده إلى مرتبة الملك الإسخاتولوجي (١: ٨) ورئيس كهنة (٥: ٩ - ١٠).

٢. والأمثلة الباقية لـ *chriō* و*chrisma* تشير إلى مسح الْمُؤْمِنِينَ بِيَسُوعَ (الْمَسِيحِيين). وبعض المفسرين يقولون أنه كانت توجد مسحة قبل المعمودية. ولعل ٢كو ١: ٢١؛ ١يو ٢: ٢٠، ٢٧ تشير إلى معمودية، غير أنه لا يتوفر لدينا دليل على وجود المسحة كشعيرة مستقلة في إطار المراسم التعميدية. ويرىَ يوحنا أن الـ *chrisma* هي روح الْحَقّ، الذي يعطي الْمُؤْمِنِينَ قدرة على الفهم حتى لا يحتاجون إلى أي معلم آخَرَ (٢: ٢٧). فالروح يذكر الإِنْسَانُ بما قاله يَسُوعَ (قا؛ يو ١٤: ٢٦؛ ١٥: ٢٦؛ ١٦: ١٣ - ١٤). وبالثبات في يَسُوعَ (١يو ٢: ٢٨) ومن خلال الْكَلِمَة الموعوظ بها وفيما تعمل في الْكَنِيسَة، يشارك المؤمنون في مسحة يَسُوعَ المسيانية، يقبلون الروح القدس، الذي يستطيع أن يميز بين الأرواح (٤: ١ - ٦).

من الصعب تقرير معنى *chriō* في ٢كو ١: ٢١ - ٢٢). ولعل المفسرين كانوا على صواب، وأقصد بهم أولئك الذين اعتبروا الثلاثة أفعال المستخدمة هنا وهي (يثبت، يمسح، يختم) على أنها ثلاث سمات مختلفة التي تحدث في المعمودية. وإذا يُمسح الْمَسِيحِيون مسحة روحية، فإنهم بذلك أصبحوا أعضاء شرعيين لعهد الموعد. ولعل لغة بُولُسُ هنا تشير إلى مصطلح في الأسرار الغنوسية، والذي أبعد نفسه عنهم. والأمر لا يعود إلى اعتبارنا أو قرارنا الذي يقودنا مِنَ خلال مسحة سرية إلى معرفة أسمى للعالم الآخر، وإلى طريق الفداء. إن القرار الذي اتخذه الله للبشرية في الْمَسِيح يَسُوعَ، الذي يعمل مِنَ خلال الإيمان.

انظر أيضاً *aleiphō*، يدهن (٢٣٠)؛ *Christos*، الْمَسِيح (٥٩٨٦). ٥٩٨٨ *chronizō*، يبطيء، تأخير) ← ٥٩٨٩.

٥٩٨٩ χρόνος، χρόνος، (*chronos*)، وقت، فترة زمنية (٥٩٨٩)؛ χρονίζω، (*chronizō*)، يأخذ وقته، يبطيء، تأخير (٥٩٨٨)؛ χρονοτριβέω، (*chronotribeō*)، يصرف أو يقضي وقت (٥٩٩٠).

ث ي&ع. ق ١. (أ) كلمة *chronos* في ث ي تعني فسحة مِنَ الوقت، أما مدتها على وجه الدقة فلم تُحدد، غير أنها، في أغلب الأحيان تحدد بصفات أخرى مثل؛ أطول (مثل؛ *polys*، كثير) أو أقصر (مثل؛

oligox، قليل). وفي مواجهة وقت مهدور، تأخذ كلمة *chronos* معنى فقدان الوقت. وبالإشارة إلى الناس، كثيراً ما تأخذ *chronos* معنى عصر، جيل، سنوات، أو زمن الحَيَاةُ، وهكذا تقترب كثيراً مِنَ كلمة *bios*، حَيَاةُ (← ١٠٥٠). وكلمة *chronos* تُستخدم أيضاً بشكل ظرفي. وفي المضاف إليه تعني وقت كبير، وفي حالة النصب التي تكون فيها الكلمة مفعول به غير مباشر تعني في (غضون) هَذَا الوقت، تدريجياً، في وقت متأخر، وفي حالة المفعول به تأتي بمعنى لوقت محدد.

(ب) والفعل الأقدم *chronizō* أن يستغرق وقتاً طويلاً في الحضور، يعجز عن المثول، يتخلف، يتباطأ، يتردد، يؤجل عمل شئ ما. الفعل النادر *chronotriheō* معناه: ينفق، يهدر، يضيع الوقت.

(ج) اختبر اليونانيون الوقت كقوة لا مفر منها تحدد الحَيَاةُ. فمن ناحية يرون الوقت على أنه كمية لا تنتهي، ومن ناحية أخرى، كانوا يرون بألم أن الوقت المحدد للشخص قصير بأكثر مِنَ اللازم. ويشعر المرء بتقدم الزمن، والذي يطيح بقوته القاهرة بكل شئ ما عدا الآلهة، وهو دائماً يهدد الحَيَاةُ. وبلوغ الإِنْسَانُ مرحلة الشيخوخة بأسرع مِنَ الظل يحذرنا بأننا في هذه الحَيَاةُ زائلون. وإذا كان الشباب بمقدوره التغاضي عن هذا، إلا أن هَذَا المفهوم يتلاشى مع التقدم في السن.

(د) "الزمن القادر على رؤية كُلَّ شئ" تم الشعور به أيضاً على أنه قاضي مِنَ نوعية ما، يأتي بكل شئ إلى النور. الوقت يكشف الحقيقة، ولا سيما فيما يتعلق بقيمة المرء الحقيقية. وإذا كانت تُوجد هنا بالفعل أصداء لوظائف الوقت الإيجابية، إلا أن هَذَا يكون أكثر وضوحاً مِنَ الحالة التي يكون الكلام عنها كالزمن الذي يعطي الشفاء عن طريق النسيان، فهو يزيل كُلَّ شئ.

(هـ) غير أنه، على الرغم مِنَ أن الزمن يشفي الجروح، غير أنه ليس بمقدوره أن يخلص أحداً مِنَ المَوْتِ. وقد تأمل اليونانيون ملياً في حالة الإِنْسَانُ باعتباره غير مُخلد في هذه الحَيَاةُ، وحاجته إلى المَوْتِ. وفي هَذَا السياق، كان البعض يتطلعون إلى الاستفادة مِنَ الوقت إلى أقصى حد ممكن، وآخرون سعوا إلى تحطيم قيود الزمن، والحصول على حَيَاةُ يسمون بها على المَوْتِ مِنَ خلال تراث شخصي.

(و) كذلك تأمل اليونانيون في إطار فلسفي في طبيعة الزمن وأصله. وقد وصل هَذَا التأمل إلى أول ذروة نمطية له عند أفلاطون. لقد خُلق *chronos* في نفس الوقت الذي خُلقت فيه السماوات ونجومها، والأكثر مِنَ ذلك، فإن الزمن سيتلاشى أيضاً معها. وفي عالم التناهي أصبح الزمن صورة "الغير المحدود" في شكل تعاقب لا نهاية له مِنَ التفاصيل. والوقت، في كينونته، وفيما صار إليه، يتناغم مع حركة الكواكب الدائرية التي لا تتوقف. وهو بهذا يصف بدوره دورات مِنَ الإحلال والتلاشي الطبيعي.

صيغة أرسطو التحليلية لهذا الموضوع نقلت الاهتمام مِنَ مشكلة الحَيَاةُ إلى مشكلة تحليل الوجود، أي الحقيقة. ورأى أرسطو في التغيير الاحتمال الوحيد لكشف الحقيقة. وتعاقب الحركة يمكن قياسه بالعدد. وهو بهذا حدد الزمن على أنه الكمية المستمرة مِنَ الحركة المتعاقبة، والزمن يمكن الاستدلال عليه مِنَ المكان والحركة، وهذه طريقة تماثل الطريقة اليونانية للتعبير عن الأشياء بصرياً.

٢. ع. ق لم يتأمل في الزمن بشكل تجريدي. ولذلك لا توجد كلمة موحدة للزمن، بل عدة مفاهيم تم التعبير عنها بكلمات عبرية (أو ما يقابلها في اليونانية) مثل: يوم، ساعة، أَبَدِيَّة، دهر، نهاية، لحظة حاسمة، الآن، اليوم. وعلى النقيض مِنَ كلمات أخرى تتعلق بالزمن (رج مثل؛ *kairos*، ٢٧٨٩)، لا ترد كلمة *chronos* إلا ١٠٠ مرة تقريباً، متركزة في أي، إش، دا، ملك. وفي بعض الأحيان يمكن استخدام *chronos* كمرادف لكلمة *hōra* (ساعة، ٦٠٥٢) و *kairos* للإشارة إلى ناحية زمنية (مثل؛ إر ٣٨: ٢٨ = سب ٤٥: ٢٨). ومع ذلك، فإنها بوجه عام تعني تمدد في الوقت. ومما يجدر ذكره بصفة خاصة صيغة *eis ton aiōna chronon* "إلى الأبد" (مثل؛ خر ١٤: ١٣؛ إش ٩: ٧). والفكر هنا، بشكل ما، عن فترة حَيَاةُ الإِنْسَانُ بكاملها، وبشكل آخَرَ فترة زمنية طويلة، ولكن لا تعني إطلاقاً أَبَدِيَّة سرمدية أخروية.

(أ) الزمن والتاريخ - عند الإِسْرَائِيليين - مرتبطان بشكل لا يمكن الفصل بينهما. بمعنى أن الزمن لا يهمهم إلا إذا كان مرتبطاً بحدث معين. وكانت هذه على وجه الخصوص هي الحالة فيما يتعلق بمعاملات الرَّبّ مع شعبه. وعلى ذلك فإن فترات معينة مِنَ تاريخ الخلاص وُصفت بأنها في أيام الآباء (١إسد ٨: ٧٦)، نوح (إش ٥٤: ٩)، إبْرَاهِيمَ (تك ٢٦: ١)، يشوع (٢مك ١٢: ١٥)، صموئيل (١إسد ١: ٢٠) إلخ.

وثمة أمر جوهري يتمثل في الإيمَان بأن الإله السرمدي، أي "الأبدي" (قا؛ مز ٩٠: ١؛قا؛ خر ١٥: ١٨؛ إش ٤٠: ٢٨؛ دا ١٢: ٧) هو رب الزمن، وهو يعطي كُلَّ زمن إنساني محتواه ومعناه. وإذا كان مِنَ عادة إِسْرَائِيل قديماً أن تنظر بالأكثر إلى أحداث الخلاص التي كانت في الماضي، غير أن الأنبياء ركزوا عيونهم على الأزمنة المستقبلية. ويحدث هَذَا في سفر إشعياء باستخدام *chronos*. وقد رأى إشعياء أن أعداء صِهْيَوْنَ سيتعرضون لعقاب إلهي لفترات زمنية طويلة (١٣: ٢٠؛ ١٤: ٢٠). وعلى العكس مِنَ ذلك، فإن صِهْيَوْنَ، دون أن تُعفى مِنَ أزمنة الافتقاد (قا؛ ٥٤: ٧؛ إر ٢٩: ٨)، إلا أنها ستقف صامدة طوال الوقت (إش ٣٣: ٢٠؛ قا؛ ٣٤: ١٧؛ ٥١: ٨)، ذلك أن الرَّبّ سيؤسس ملكوت سلام أبدي (٩: ٧).

(ب) ومشكلة انقضاء الفترة الزمنية لحَيَاةُ إنسان، الأمر الذي كان يحزن اليونانيين كثيراً، تبرز أيضاً في أطوار لاحقة مِنَ ع. ق. ومثل؛ نجد أنه في أيوب، حقيقة أن الإِنْسَانُ ليس له إلا حَيَاةُ قصيرة (أي ١٤: ١)، مع أنه يود أن يعيش زماناً طويلاً (٢٩: ١٨)، أصبح الأمر مصدراً للإغراء. غير أن أيوب وأصحابه وجدوا راحة في معرفة أن الله هو الذي يعين الأوقات المخصصة لكل فرد (١٤: ٥، ١٣). فمن ثم فإنه حتى الشخص الذي ينتهي أجله في وقت مبكر بوسعه أن يملأ ساعات طويلة مِنَ الزمن بطريقة تسّر الرَّبّ (حك ٤: ١٣). ومع ذلك، فإنه على أساس مفهوم هذه النظرة، فإن مد فترة حَيَاةُ المرء أمر يُنظر إليه على أنه نِعْمَةُ خاصة مِنَ الله (إش ٣٨: ٥).

(ج) نجد في الأدب الحكمي بدايات معالجة فلسفية لموضوع الزمن. غير أن هَذَا يدعمه اعتقاد بأن الله، مِنَ خلال الحكمة (جا ٨: ٨) هو الذي يعطي البصيرة في بداية ونهاية، ومنتصف الأزمنة. والمحصلة النهاية هنا هي أن الله، الذي أعد الأرض لأزمنة أَبَدِيَّة (با ٣: ٣٢) وخلق القمر والنجوم علامة للوقت (سي ٤٣: ٦)، يخصص لكل شئ زمنه في الطبيعة، حَيَاةُ الفرد، والتاريخ القومي (جا ٣: ١). وهذا ينطبق بصفة خاصة على أوقات وفرص للتوبة (حك ١٢: ٢٠).

٣. (أ) أزمنة التوبة بحدودها التي وُضعت بجلاء، كان لها دور هام في جماعة قمران (نج ٧)، والذين مِنَ الجلي أن إدراكهم للزمن تكون على أساس أفكار أخروية ورؤيوية. وقد ركزوا بشدة على مراعاة مواسم خاصة بالأعياد (١: ١٤ - ١٥؛ ١٠: ١ - ٥). وفي كُلَّ فترة زمنية كان أعضاء مِنَ مجتمعهم يعقدون اجتماعات "لتسبيح خالقهم" (٩: ٢٦)، لأَنَّهُمْ بهذا وحده، بوسعهم أن ينجوا مِنَ نيران غضب الأيام الأخيرة، وغضبة ملاك الظلمة (٣: ٢٣).

(ب) وفي تأمل فيلو في الزمن، أخذ فهم أفلاطون الكوني للزمن. وكان يسعى أن يجمع ما بين وجهة نظر فلسفية عن أصل الزمن، مع إيمان ع. ق بالله الخالق. إنه هو الذي خلق مِن العدم، الأجرام السماوية مع حركتها المتناغمة دون أن يحتاجوا إلى زمن. وكل شئ يعود ثانية

إلى مبدعه.

ع. ج ١. ترد كلمة *chronos* في ع. ج ٥٤ مرة، و *chronizō*، ٥ مرات، و*chronotribeō* مرة واحدة (أع ٢٠: ١٦). ومثل المصطلحات الزمنية الأخرى، تأتي *chronos* أولياً للتعريف الرسمي لفسحة أو فترة مِنَ الزمن. وهكذا فإن المدة الأطول أو الأقصر لحالة أو نشاط، تُوصفان كثيراً بعبارات مع *chronos* (قا؛ لو ٨: ٢٧، ٢٩؛ يو ٥: ٦؛ عب ١١: ٣٢). وكثيراً - ولا سيما في أع، نجد أن تفاصيل أي طول فعلي أو تصوري يُعطى بالزمن (مثل؛ ١٤: ٣؛ ١٥: ٣٣؛ ١٩: ٢٢؛ قا؛ ١كو ١٦: ٧). وكما في ع. ق، كلمة *chronos* يمكن أن تشير أيضاً إلى فترة حَيَاةُ الإِنْسَانُ (أع ١: ٢١؛ ١كو ٧: ٣٩). وأخيراً، يمكنها أن تصف أيضاً فترة زمنية قصيرة (يو ٧: ٣٣؛ ١٢: ٣٥) بل إنها قد ترد بمعنى *kairos* و*nyn* في لَحْظَةٍ (لو ٤: ٥).

٢. ومن الناحية اللاهوتية فإن الأكثر أهمية مِنَ الدلالات العامة للزمن، تلك الفقرات التي تتحدث عن *chronos* في علاقتها بأحداث معينة. وترد هذه الفقرات بصفة خاصة في كتابات لوقا. لو ١: ٥٧ تذكر *chronos* إشارة إلى وقت ولادة أليصابات. وفي أع ١٣: ١٨، ترد الْكَلِمَةَ لتشير إلى فترة زمنية قدرها أربعون سنة مِنَ تاريخ الخلاص. وتم الوصول إلى ذروة الإِعْلاَنات الـ *chronos* في سلسلة كاملة عن التصريحات الكريستولوجية. لأنه بالنسبة لِيَسُوعَ الْمَسِيح حدث شئ جديد وفريد في الزمان. وكتبة ع. ج لم يكونوا مهتمين بالأسئلة التخمينية عن أصل الزمن وطبيعته فقد كانت أفكارهم مركزة على يَسُوعَ الْمَسِيح، الذي أعطى الزمن والتاريخ معنىً جديداً. وهذا ما عبر عنه بُولُسُ في غل ٤: ٤ - ٥، حيث يشير إلى مجئ الْمَسِيا أنه قد حدث بالفعل: "لَمَّا جَاءَ مِلْءُ الزَّمَانِ" [*chronos*].

(أ) بوسع المرء بالطبع أن يتكلم عن نهاية الزمان ولكن ذلك لا يتسنى إلا على أساس خلفية التوقعات المسيانية والرؤيوية الأسخاتولوجية لليهودية المعاصرة. ومع مجيئ الْمَسِيح فإن زمن التوقع هَذَا يكون قد انتهى بالنسبة للعهد الجديد (قا؛ ١بط ١: ٢٠). وظهوره يعني نهاية الزمن القديم.

(ب) لكن يَسُوعَ استهل أيضاً حقبة جديدة، لأن به يبدأ الله حكمه على العالم. وعلى ضوء تجسد الله في ابنه، ودخوله زمناً تاريخياً، يشير كثيرون مِنَ المفسرين إلى "مركز الزمن" في علاقته بمنظور لوقا. لأنه بظهور يَسُوعَ، جاء مَلَكُوتَ الله داخلنا (لو ١٧: ٢١). ومجئ الْمَسِيح أصبح معيار للزمن التاريخي كله، سواء للخلف أو للأمام. ومادامت "أَزْمِنَةِ الْجَهْلِ" قد وَلت (أع ١٧: ٣٠)، وعلى ضوء "إِعْلاَنِ السِّرِّ الَّذِي كَانَ مَكْتُوماً فِي الأَزْمِنَةِ الأَزَلِيَّةِ" (رو ١٦: ٢٥) بوسع المرء على هَذَا الأساس أن يفهم الماضي على أنه كان زمن استعداد. وباستعراض أحداث الماضي يمكن رؤيته على أنه واقعاً تحت لافتة الوعد و"بِمُقْتَضَى الْقَصْدِ وَالنِّعْمَةِ الَّتِي أُعْطِيَتْ لَنَا فِي الْمَسِيحِ يَسُوعَ قَبْلَ الأَزْمِنَةِ [*chronos*] الأَزَلِيَّةِ" (٢تي ١: ٩؛ قا؛ تي ١: ٢؛ ١بط ١: ٢٠).

٣. (أ) لكن زمن الخلاص لم ينته بأي حال بموت يَسُوعَ. وكان يَسُوعَ نفسه قد تكلم بوضوح عن مجئ نهاية العالم (مثل؛ مر ١٣؛ مت ٢٤ - ٢٥)، وهكذا ترك الْمُؤْمِنِينَ في فترة فاصلة تمتد مِنَ القيامة إلى المجئ الثاني. والمرة تلو الأخرى يشغل كتبة ع. ج أنفسهم بالمتبقي مِنَ الزمان (١بط ٤: ٢)، وأحداث النهاية. لكنهم لم يسعوا للتنبؤ بزمن النهاية. لقد ذكرت علامات معينة (مثل؛ ظهور الهراطقة والمستهزئون، يه ١٨)، ولكن الغاية من كل هذا، هو تشجيع الْمَسِيحِيين على أن يكونوا مستيقظين، وليس دعوتهم للتخمين التواريخ. والله هو رب الزمان، وهو وحده الذي له حق تقرير الساعة النهائية لاكتمال مَلَكُوته (أع ١: ٦ - ٧). فلا الملائكة ولا يسُوع نفسه يعرف ذلك اليوم وتلك الساعة (مر ١٣: ٣٢). ذلك أنه سيأتي بغتة، مثل لص في الليل (١تس ٥: ١ - ١١). ومسيحيون كثيرون على عهد الْكَنِيسَةِ الأولى كانوا يعتقدون مبدئياً أن ذلك سيحدث في وقت قصير، وأن مجئ الرّبّ قريب. ولكنهم وبشكل تدريجي عدلوا موقفهم إلى فترة زمنية أطول.

(ب) بالنسبة لكل أولئك الذين لم يصادفوا بعد الله في الْمَسِيح، والذين تجنبوه، أو الذين (مثل إيزابل النبية الكذابة) قاوموه، فإن هَذه الفترة الفاصلة هي "زَمَاناً لِكَيْ تَتُوبَ" (رؤ ٢: ٢٠ - ٢١). لكن وقت اتخاذ القرار هَذَا لن يمتد إلى ما لا نهاية. ذلك أنه بعد استكمال الأسرار الإلهية "لاَ يَكُونُ زَمَانٌ بَعْدُ" (١٠: ٦). وأولئك الذين بالإيمَانِ اعترفوا بالْمَسِيح رباً، عليهم أن يستخدموا الوقت الذي أعطي لهم في الفترة الفاصلة عليهم أن ينموا وينضجوا في معرفة الإيمَانِ (قا؛ عب ٥: ١٢ - ١٣).

يشدد بطرس أيضاً على المسؤولية الأخلاقية للمسيحيين، الذين ليس لهم بعد أن يسلكوا في طرق الوثنيين كما اعتادوا في الأزمنة السابقة، بل عليهم أن يعيشوا الآن بحسب مشيئة الله (١بط ٤: ٢). وطبقاً لـ ١: ١٧ فإن الفترة الفاصلة عُرفت بأنها "زَمَانَ [*chronos*] غُرْبَتِكُمْ" التي تقودنا عبر ظلام كثيف، ساعات تجربة واضطهاد. والعزاء إبان هَذا الوقت يتأتى نتيجة الرجاء في المستقبل الذي يعده لنا الله. واستعادة نظام الخليقة الأصلي في نهاية الأمر.

انظر أيضاً *aiōn*، آيون، دهر، عالم، فترة الحَيَاةُ، أبد، أزل (١٧٢)؛ *kairos*، وقت، زمان، حين، فرصة (٢٧٨٩)؛ *hōra*، ساعة، وقت (٦٠٥٢).

٥٩٩٠ (*chronotribeō*، يصرف أو يقضي وقت) ← ٥٩٨٩.

٥٩٩٢ (*chrysion*، قطعة ذَهَبية، عملة ذَهَبية) ←٥٩٩٦.

٥٩٩٦ χρυσός، χρυσός، (*chrysos*)، ذَهَب (٥٩٩٦)؛ χρυσίον، (*chrysion*)، قطعة ذَهَبية، عملة ذَهَبية (٥٩٩٢)؛ χρυσόω، (*chrysoō*)، زيّن بالذَهَب (٥٩٩٨)؛ χρυσοῦς، (*chrysous*)، ذَهَبي (٥٩٩٧).

ث ي&ع. ق ١. هذه الْكَلِمَةَ مستعارة مِنَ اللغات السامية للشرق الأدني القديم (مثل؛ الْكَلِمَةَ العبرية *hārûṣ*). وقد تعكس هذه حقيقة أن الذَهَب كان نادراً في اليونان قبل أن يستولي الاسكندر الأكبر على مخازن الذَهَب الفارسية. أما في مصر، وغرب العربية، وجبال أرمنيا والفرس، فقد كان الذَهَب يُستعمل على نطاق واسع، وكان فن صياغة الذَهَب قد وصل إلى مرحلة الإتقان منذ الألفية الثالثة ق. م.

٢. كلمتا *chrysos* وَ *chrysion* كانا يستعملان في سب بالتبادل ترجمة لخمس كلمات عبرية مختلفة كلها تحمل معنى "ذَهَب". ولعل هَذا يشير إلى درجات نقاء مختلفة للذَهَب، والذي كثيراً ما كان يُخلط بالفضَّة بنسب مئوية مختلفة (قا؛ تك ٢: ١١ - ١٢). وكانت هناك ثلاث طرق لتشغيل الذَهَب في الأزمنة القديمة. فقد كان يُصهر ويصب في قوالب ليكون أشكالاً صلبة (خر ٣٢: ٤)، أو يُعمل على شكل ألواح يمكن أن تُغطى بها الأشياء (٢٥: ١١) أو يُطرق على شكل معين (٢٥: ٣١).

إلى جانب ارتباط الذَهَب بالأشياء الخاصة بالعبادة سواء بالنسبة لخيمة الاجتماع والهَيْكَل، فإنه في البلاد المحيطة بإِسْرَائِيل كان الذَهَب يُسبك على شكل أوثان (خر ٢٠: ٢٣). وكثيراً ما كان يُستخدم كحلي ذَهَبية (تك ٤١: ٤٢؛ قض ٨: ٢٦)، وفي وقت مبكر نسبياً استُخدم كعملة نقدية (٢مل ١٨: ١٤؛ ٢٣: ٣٣). وبالنظر إلى العائلات الملكية عبر العصور استخدم الذَهَب لعمل التيجان، والعروش، والكئوس، وآنية الشرب (١مل ١٠: ١٨، ٢١؛ إس ١: ٧)، وأصبح الذَهَب هدية مناسبة تقدم للملوك (مز ٧٢: ١٥). وفي تفسير دانيال لحلم نبوخذنصر كان الملك البابلي هو "الرَّأْسُ مِنْ ذَهَبٍ" (دا ٢: ٣٨). ولأن الذَهَب

غير قابل للتلف، فمن ثم أصبح رمزاً للقيمة العظيمة، والدائمة (أم ٨: ١٨ - ١٩).

ع. ج ع. ج يستخدم وبتوسع مجموعة الْكَلِمَةَ "ذَهَب". كلمة *chrysos* ترد ١٠ مرات، *chrysion*، ١٢ مرة، *chrysoō* مرتين، *chrysous*، ١٨ مرة. وأكثر مِنَ نصف هذه الاستعمالات يرد في سفر الرؤيا.

ولقد استُخدم الذَهَب في ع. ج لمبادلته بالعملة. وحين قابل بطرس ويوحنا رجلاً أعرج فيما كان يعتزمان دخول الهَيْكَل، قال بطرس: "لَيْسَ لِي فِضَّةٌ وَلاَ ذَهَبٌ" (أع ٣: ٦)، لم يكن لدى بطرس نقود ليعطيها لهذا الرجل، لكن كانت لديه قوة يَسُوعَ ليجعله يمشي. وهكذا أيضاً، حين أرسل يَسُوعَ الاثني عَشَرَ في رحلاتهم التبشيرية، أمرهم قائلاً: "لاَ تَقْتَنُوا ذَهَباً وَلاَ فِضَّةً وَلاَ نُحَاساً فِي مَنَاطِقِكُمْ" (مت ١٠: ٩)، بل بالأحرى، كان عليهم أن يعتمدوا على الناس الذين سيقيمون معهم لتلبية احتياجاتهم المادية.

استُعمل الذَهَب أيضاً كمعدن نفيس في مجموعة متنوعة مِنَ الأغراض، سواء مِنَ ناحية الزينة أو في النواحي الدينية. وكان يمكن استخدامه في حد ذاته كسلعة (رؤ ١٨: ١٢)، أو كحُلي للزينة (اتي ٢: ٩؛ ابط ٣: ٣)، ولتيجان الملوك (رؤ ٧: ٩)، ولتزيين الثياب (١٧: ٤؛ ١٨: ١٦)، ولآنية قيمة في البيوت (٢تي ٢: ٢٠) ولأشياء ذَهَبية كثيرة تُستخدم في خدمة الله في الهَيْكَل أو في السماء (مت ٢٣: ١٦ - ١٧؛ عب ٩: ٤؛ قا؛ أيضاً رؤ ١: ١٢، ٢٠؛ ٢: ١؛ ٨: ٣؛ ٩: ١٣)، للأوثان (أع ١٧: ٢٩؛ رؤ ٩: ٢٠). ولعله بسبب قيمة الذَهَب الكبيرة وارتباطه بالملوك أن قدم المجوس ذَهَباً ضمن الهدايا التي قدموها "لملك اليهود" (أي للطفل يَسُوعَ، مت ٢: ١١).

وللذَهَب قيمة رمزية في العديد من فقرات الكتاب المقدس. ومثلاً؛ يذكرنا بطرس أن إيماننا المخلص أثمن مِنَ الذَهَب الفاني لأننا مِنَ خلاله نحصل على ميراث لا يفنى (ابط ١: ٧؛ قا؛ يع ٥: ٣، حيث يشير يعقوب إلى "صدأ" الذَهَب). وفضلاً عن ذلك فإن دم يَسُوعَ أثمن بما لا يقاس مِنَ الذَهَب الذي يفنى، لأنه افتدانا مِنَ "سِيرَتِنا البَاطِلَةِ" إلى حَيَاةُ الملء والغنى في يَسُوعَ (ابط ١: ١٨). وحين يستخدم بُولُس لغة تصويرية رائعة للإشارة إلى بناء حَيَاةُ مثمرة دائمة على أساس الْكَنِيسَة، التي هي يَسُوعَ الْمَسِيح، فإنه يتحدث عن استخدام "ذَهَباً فِضَّة حِجَارَةً كَرِيمَةً" بالتباين مع أولَئِكَ الذين يبنون بعناصر التي لن تصمد أمام اختبار نار دينونة الله "خَشَباً عُشْباً قَشّاً" (اكو ٣: ١٢).

وهذه الآية الأخيرة تُلمّح إلى استخدام مجازي آخَرَ لموضوع الذَهَب يتمثل في حقيقة أن الذَهَب لكي يكون مفيداً يتوجب تنقيته (على الرغم مِنَ أن الكتاب المقدس يشير إلى تنقية الفِضّة أكثر بكثير مِنَ إشارته إلى تنقية الذَهَب ← *argyrion*، ٧٣٦). وبالنسبة لكنيسة لاودكية الفاترة نصحهم يَسُوعَ بأنهم إذا كانوا يريدون أن يكونوا أغنياء حقاً (أي أغنياء بكنز أبدي لا يفنى، قا؛ مت ٦: ١٩ - ٢١، ٢٤)، عليهم أن يشتروا منه "ذَهَباً مُصَفًّى بِالنَّار". وهذه كناية عن الغنى الروحي الأبدي، المتاح بالإِيمَان بربنا (رؤ ٣: ١٨؛ قا؛ ابط ١: ٧).

وأخيراً، وُصفت أُورُشَلِيمَ الْجَدِيدَة بأنها "ذَهَبٌ نَقِيٌّ" ... سُور الْمَدِينَةِ "ذَهَبٌ نَقِيٌّ" (رؤ ٢١: ١٨، ٢١، وعلى العكس مِنَ الافتراض الشعبي، لم يقل سفر الرؤيا أن "كل" شوارع المدينة ستُرصف بالذَهَب، بل "سُور الْمَدِينَةِ" فقط). وكل هذه الشواهد تبين مدى كمال هذه المدينة والقيمة الذي لا تُقدر لمحاولة الوصول إليها.

٥٩٩٧ (*chrysous*، ذَهَبي) ← ٥٩٩٦.

٥٩٩٨ (*chrysoō*، زَيّن بالذَهَب) ← ٥٩٩٦.

٦٠٠٠ χωλός، χωλός، (*chōlos*)، مقعد، كسيح، أعرج، معوّق (٦٠٠٠).

ث ي&ع. ق ١. كلمة *chōlos* في ث ي تصف حالة عرج في الساقين أو القدمين نجم عنها عرج وصعوبة في المشي. وفي فترة لاحقة استُخدمت الْكَلِمَةَ لتصف حالة تشويه أو ضعف شديد في اليد.

٢. *chōlos* في سب تعني أعرج بالنسبة للقدمين (٢صم ٩: ١٣؛ ١٩: ٢٦). وسواء كانت هذه حالة خلقية أو مكتسبة، فإنها تحول المصاب بها مِنَ أن يشغل وظيفة كاهن في إِسْرَائِيل (لا ٢١: ١٨). وهذا المنع يشكل جزءاً مِنَ مفهوم القداسة بالنسبة للشعب، وكانت له أهمية خاصة بالنسبة لأولئك الذين يشاركون في طقوس الهَيْكَل، والذين يُشترط أن يتوفر فيهم مستوى عال. فكل ما يقترب مِنَ الله، أو يُقدم إليه يجب أن يكون كاملاً، وعلى ذلك كان يتوجب على الكهنة أن يتسموا بالطهارة الطقسية أو العيوب البدنية (٢١: ١ - ٢٣؛ تث ١٥: ٢١). هكذا أيضاً الذبائح، يجب أن تكون بلا عيب (لا ٢٢: ١٩ - ٢٢) لترمز إلى تقديم الإِنْسَانُ لله ما هو الأفضل مِنَ إنتاجه. وإلا سينجم عن ذلك عقوبة (انظر مل ١: ٧ - ١٤). في إش ٣٣: ٢٣؛ ٣٥: ٦؛ إر ٣١: ٨، وفي مواضع أخرى، ذُكر الأعرج في علاقته بالمستقبل الموعود به.

ع. ج ترد كلمة *chōlos*، ١٤ مرة في ع. ج. في مت ١١: ٥؛ ١٥: ٣٠ - ٣١؛ ١٨: ٨؛ مر ٩: ٤٥؛ لو ٧: ٢٢؛ أع ٣: ٢؛ ١٤: ٨؛ عب ١٢: ١٣، والإشارة إما ضمنية، أو صراحة إلى عجز الساقين أو القدمين. وفي استعمال غير محدد بالأكثر جاء استخدام كلمة *chōlos* في مت ٢١: ١٤؛ لو ١٤: ١٣ و٢١؛ يو ٥: ٣؛ أع ٨: ٧. وفي ع. ج، كان يُنظر بشكل دائم إلى المُقعد أو الأبتر أو الأعرج على أنهم مِنَ طبقة المعدمين في المجتمع، وعلى هَذا فهم يستحقون الصدقة سواء كانت دنيوية (انظر لو ١٤: ١٣)، أو مسيحية (انظر أع ٣: ٢ - ١٠).

انظر أيضاً *kyllos*، أعوج، مشلول، مُعَوّق (٣٢٤٥)؛ *paralytikos*، مشلول (٤١٦٦).

٦٠٠١ (*chōra*، كورة، حقل، قرية، بلدة) ← ٦٠٠٣.

٦٠٠٣ χωρέω، χωρέω، (*chōreō*)، يُعطي أو يفسح المجال لـ، يمضي، يسع (٦٠٠٣)؛ χώρα، (*chōra*)، كورة، حقل، قرية، بلدة (٦٠٠١).

ث ي&ع. ق ١. *chōreō* مشتق مِنَ *chōros*، أو *chōra*، أرض فضاء، أرض، بلد، منطقة. (أ) فعل غير متعد معناها: يفسح المجال لـ، أن يكون في حركة مِنَ مكان لآخر. وحين يُستخدم بالنسبة للأشخاص، يمكن أن يأخذ معنى يتقهقر في المعركة، يعالج أو ينفذ شيئاً، أو يأسف لقيامه بعمل ما. وحين يُطبق على الأشياء، يأتي بمعنى يحرك أشياء، ينشر أخباراً أو أوامر، يتعهد القيام بشئ ما، مثل؛ "الحرب". (ب) وإذا جاء كفعل متعد، فيأتي بمعنى يكون قادراً على أن يتولى أمر شئ؛ أو يملك أو يقتني شيئاً، وبمعنى موسّع، أن يكون قادراً على أن يتحمل شخصاً.

٢. *chōra*، ترد كثيراً في سب، وتستخدم عادة بالنسبة لأرض كنعان (تك ١٥: ٤٧؛ إش ٢: ٧) غير أنها تستخدم بالأكثر بالنسبة لأراضي وأقاليم أخرى (مثل؛ ١٠: ٢٠؛ عد ٣٢: ١؛ مز ١٠٥: ٤٤). وكلمة *chōreō* نادرة في سب، حيث كانت تُستخدم بالنسبة لسعة الآنية الخاصة بالعبادة وقدرتها على الاستيعاب (مثل؛ ١مل ٧: ٣٨). وفي الكتابات اليهودية الهلينية، وخارج سب، نجد أن كلمة *chōreō* شائعة نسبياً: (أ) كفعل غير متعد، عن انتشار الحرب، عن زيادة شر الإِنْسَانُ وانتشاره، (ب) كفعل متعدٍ كثيراً ما ترد بمعنى عدم قدرة المرء على إدراك معرفة الله المقدمة له، أو السلوك بحسب كلمة الله.

ع. ج استعماله كفعل غير متعد: التعبير "يُقْبِلَ [*chōreō*] الْجَمِيعُ

إلى التَّوْبَةِ" (٢بط ٣: ٩) تتناغم مع استخدام chōreō بمعنى معالجة شئ ما، أو تنفيذه. ولعل المقصود هو عمل وَاحِدٌ وممكن، لأن الله يتأنى بالنسبة للدينونة الأخيرة وعبارة "يَمْضِي إِلَى [chōreō] الْجَوْفِ" (مت ١٥: ١٧) تتناغم مع وصف العمليات الفسيولوجية في الدواء. وهي توحي باستقلال معين للعمليات الطبيعية للعقل والإرادة. كلمة chōreō في يو ٨: ٣٧ تعني ينتشر أو يحرز تقدماً. وهي تطبق على عدم إحراز كلمة يَسُوعَ في أن تحقق تقدماً في قلوب وأذهان خصومه اليهود. وفي سياق ٨: ٣٠، يبدو أن يَسُوعَ كان يتكلم مع يهود كانوا قد سمعوا تَعْلِيمَه وقبلوه، ومع ذلك لم يسمحوا له بأن يثمر في حياتهم.

٢. كفعل متعدٍ استخدم الفعل chōreō للإشارة إلى القدرة على الاستيعاب: أجران الْمَاءِ (يو ٢: ٦)، وعن المكان (مر ٢: ٢ "لَمْ يَعُدْ يَسَعْ")، والعالم، الذي لا "يَسَعُ الْكُتُبَ الْمَكْتُوبَةَ" عن يَسُوعَ (يو ٢١: ٢٥). وهو يعني أيضاً "يقبل" تَعْلِيمَ يَسُوعَ الرؤيوي (مت ١٩: ١١ - ١٢؛ والذي جاء في ١٩: ٩ أو ١٠). كان يَسُوعَ بصفة غير مباشرة ينصح مجموعة مِنَ الناس ممن أعطوا فكراً أو موهبة ما ليستغلوها. والمعنى يتناغم مع فهم أو إدراك التَّعْلِيمَ الذي تضمنته الأمثال (قا؛ ١٣: ١١، ١٦ - ١٧، ١٩، ٢٣). وفي المثلين كليهما يشدد متى على فهم التلاميذ.

ومناشدة بُولُسَ "اِقْبَلُونَا" (٢كو ٧: ٢) تتبنى مناشدته السابقة لأهل كورنثوس أن يكونوا "مُتَّسِعِينَ" (٦: ١٣) كما تتناغم مع التأكيد "بأننا لم نحجب محبتنا عنكم بل أنتم الذين حجبتم محبتكم عنا" (٦: ١٢). كان عليهم أن يعرفوا بولُسَ في خدمته الرسولية حيث وهب نفسه لهم (٢كو ١ - ٦) حتى يكون بوسعهم أن يفتخروا بعضهم ببعض في يوم الرَّبِّ يَسُوعَ (١: ١٤).

٣. وكما في سب كلمة chōra يمكن أن تشير إلى أرض اليهود (أع ٨: ١)، إلا أنها كثيراً جداً ما تشير إلى بلاد وأقاليم أخرى (مت ٢: ١٢؛ ٨: ٢٨؛ لو ١٩: ١٢؛ أع ١٦: ٦). ثم أنها الْكَلِمَةَ التي تُترجم عادة حقول (يع ٥: ٤). ورعاة بيت لحم كانوا في الحقول في الليلة التي ظهرت لهم فيها الملائكة (لو ٢: ٨)، وفي السامرة، نظر يَسُوعَ فرأى الحقول قد ابيضّت للحصاد (يو ٤: ٣٥).

انظر أيضاً gemō، مملوء، مُحمّل، مملوّ (١١٥٤)؛ perisseuō، يستفضل، يفيض، يجزل (٤٣٥٥)؛ plēthos، كَثْرَةٌ، جمع، حشد، جمهور (٤٤٣٦)؛ plēroō، يملأ، يمتلئ، ممتلئ، مملوء، يَتِمّ، يُتَمّ، يُتمّم، يكمل، يُكمل، كامل (٤٤٤٤)؛ chortazō، يُشبع، يشبع، يملأ (٥٩٦٣).

٦٠٠٤ χωρίζω، χωρίζω، (chōrizō)، **يفرّق، يفصل،** (في المبني للمجهول) يمضي، ينفصل، يُطلّق (٦٠٠٤)؛ ἄγαμος، (agamos)، أعزب، غير متزوج (٢٣).

ث ي&ع. ق ١. الكتبة اليونانيون التقليديون يستخدمون chōrizō للإشارة إلى انفصال كتحرر النفس مِنَ الجسد عند الْمَوْتِ، أو تقسيم القوات العسكرية المتعارضة. ومن ناحية التشبيه المجازي كثيراً ما يشير الفعل إلى انقسام في الفكر، بمعنى فروق منطقية أو اختلافات جديرة بالملاحظة.

٢. chōrizō في سب تشير إلى انفصال مكاني بين الأشخاص (لا ١٣: ٤٦؛ قض ٤: ١١)، أو بين الأشياء (١إسد ٤: ٤٤ و٥٧)، أو رحيل (قض ٦: ١٨؛ ٢مك ١٠: ١٩؛ ١٢: ١٢)، الطرد مِنَ الوظيفة (١ إسد ٥: ٣٩)، الانفصال عن الشر (عز ٩: ١ نح ٩: ٢؛ ١إسد ٧: ١٣). وكثيراً ما استُخدم الاسم في البرديات واليونانية الهلينية، في صيغة المبني للمجهول، كتعبير فني عن الانفصال في الزواج، وبصفة خاصة الطلاق.

ع. ج ١. كلمة chōrizō قد تعني فراقاً جسدنياً بين أشخاص (فل ١٥؛ "افْتَرَقَ عَنْكَ")، أو أن يرحل، يبرح مكاناً أو مدينة (أع ١: ٤؛ ١٨: ١ - ٢).

٢. (أ) وبمعنى مجازي، كان بُولُسَ على قناعة تامة مِنَ ثبات محبة الله حتى أنه استطاع أن يذكر - ثم تراجع كضعف - كُلّ العقبات المحتملة التي تعترض التدفق المستمر لهذه المحبة فِي الْمَسِيحِ نحو المؤمن (رو ٨: ٣٥ - ٣٩). وعن سؤاله: "مَنْ سَيَفْصِلُنَا عَنْ مَحَبَّةِ الْمَسِيحِ؟" (٨: ٣٥أ) تأتي الإجابة، بأن لا يستطيع ذلك أي شئ في الوجود (٨: ٣٩).

(ب) إذا فُسّرت عبارة "قَدِ انْفَصَلَ عَنِ الْخُطَاةِ" (عب ٧: ٢٦) على أساس ما سبقها (قُدُّوسٌ بِلاَ شَرّ وَلاَ دَنَسٍ)، فإنها بذلك تكون إشارة إلى الْمَسِيحِ الذي لم يعمل خطية. وعلى صعيد آخر، إذا فُهمت على أساس ما تبعها "وَصَارَ أَعْلَى مِنَ السَّمَاوَاتِ"، فإنها تشير إلى انسحابه مِنَ عالم الشر. ولعل الكاتب يريدنا أن نفهم انفصال الْمَسِيحِ على أنه انفصال أدبي ومكاني.

٣. في مت ١٩: ٦؛ مر ١٠: ٩؛ ١كو ٧: ١٠ - ١١، ١٥؛ استُخدمت chōrizō بمعنى "طلاق". (أ) مت ١٩: ٣ - ٩ (قا؛ مر ١٠: ٢ - ٩) تسجل حدثاً حاول الفريسيون فيه أن يحملوا يَسُوعَ على أن ينحاز إلى أحد طرفي النزاع الذي كان قائماً في ذلك الحين بين مدرستي شَمّاي وهليّل فيما يختص بالأسس التي تُتخذ للسماح بالطلاق: "هَلْ يَحِلُّ لِلرَّجُلِ أَنْ يُطَلِّقَ [apolyō، apostasion ← وثيقة طلاق، ٦٨٧] امْرَأَتَهُ لِكُلِّ سَبَبٍ؟" (مت ١٩: ٣). رداً على ذلك، رجع يَسُوعَ إلى الأمر الإلهي الْمَذكورُ في تك ٢: ٢٤، الذي سبق أي تشريع موسوي (تث ٢٤: ١ - ٤). والذي نجده فيه النموذج الذي رسمه الله وهو أن الزوج وامرأته صارا "جَسَداً وَاحِداً". ولا يتوجب علينا أن نبطل عمل الله بأن "فَالَّذِي جَمَعَهُ اللهُ لاَ يُفَرِّقُهُ إِنْسَانٌ" (مت ١٩: ٦، انظر ما يلي للمزيد عن هَذا الموضوع).

(ب) في ١كو ٧، يتناول بُولُسَ وضعاً غير طبيعي في كَنِيسَةِ كورنثوس حيث يبدو أن جماعة مِنَ المتنسكين تفرض التبتل الامتناع عن الزواج، (قا؛ ٧: ١ - ٢، ٨ - ٩)، أو التبتل فِي إطار الزواج (قا؛ ٧: ٣ - ٧)، أو حتى فسخ الزواج، سواء كان مسيحياً (قا؛ ٧: ١٠ - ١١)، أو كان مختلطاً (قا؛ ٧: ١٢ - ١٦)، ويستند بُولُسَ إلى ٧: ١٠ - ١١ حيث حرّم يَسُوعَ الطلاق (مت ١٩: ٦؛ قا؛ ٥: ٣٢؛ ١٩: ٩)، وما كان في حاجة إلى أن يبدي هو رأيه الشخصي (قا؛ ٧: ١٢، ٢٥): "لاَ تُفَارِقِ الْمَرْأَةُ رَجُلَهَا"، بل ولا يجب أن "يَتْرُكِ [يطلق aphiēmi، ← ٩١٨] الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ" (٧: ١٠ب؛ ١١ب). ويضيف الرسول مِنَ عنده "وَإِنْ فَارَقَتْهُ فَلْتَلْبَثْ غَيْرَ مُتَزَوِّجَةٍ أَوْ لِتُصَالِحْ رَجُلَهَا"، وذلك إذا حدث انفصال بناء على طلب الزوجة (سواء لزنى زوجها أو لميوله النسكية)، وطلبها مِنَ الممكن أن يشير إلى إثم زوجها.

وعلى الرغم مِنَ ذلك، وبالنسبة للزيجات المختلطة لا يعرف بُولُسَ كلمة تتعلق بهذا الموضوع مِنَ الْمَسِيحِ (١كو ٧: ١٢أ). وحكمه هو أن الانفصال مسموح به "إِنْ فَارَقَ غَيْرُ الْمُؤْمِنِ فَلْيُفَارِقْ" (٧: ١٥أ، ولعل ذلك لعدم التناغم بينها دينياً). في ظروف كهَذه، والطرف المؤمن ليس في حاجة إلى أن يشعر بأنه مضطر إلى الإصرار على طلب المصالحة لأن دعوة الله هي إلى السلام لا الخصام (٧: ١٥ب)، ولا يوجد ما يضمن أن الطرف غير المؤمن سيُقبل على الإِيمَانِ (٧: ١٦).

٤. طلاق، انفصال، الزواج ثانية. (أ) مِنَ ناحية المبدأ ينظر بُولُسَ إلى رابطة الزواج على أنها طوال الْحَيَاةِ (١كو ٧: ١٠ - ١١، ٣٩؛ قا؛ رو ٧: ١ - ٣). وهو يصور الاتحاد في الزواج مثل اتحاد الْمَسِيحِ بالكنيسة (أف ٥: ٢١ - ٣٣)، على أساس الوصية الواردة في تك ٢: ٢٤ (أف ٥: ٣١). وعلاقة الجسد الوَاحِدِ يمكن أن تحدث خارج نطاق الزواج، ولكن هَذا يكون زنى. في ١كو ٦: ١٢ - ٢٠، يناقش بُولُسَ

العلاقة مع الزانيات، ويشدد على أنه لا يجب على المؤمن أن يلتصق ويصبح جسداً واحداً مع امرأة كهذه. "أَمْ لَسْتُمْ تَعْلَمُونَ أَنَّ مَنِ الْتَصَقَ بِزَانِيَةٍ هُوَ جَسَدٌ وَاحِدٌ لأَنَّهُ يَقُولُ: «يَكُونُ الاثْنَانِ جَسَداً وَاحِداً». وَأَمَّا مَنِ الْتَصَقَ بِالرَّبِّ فَهُوَ رُوحٌ وَاحِدٌ" (٦: ١٦ - ١٧). وبالنظر إلى أن الأعمال الجنسية تؤسس علاقات بواسطة الجسد، فعلى ذلك يميز بُولُسُ بين الفسوق الجنسي، وبين كافة الخطايا الأخرى (٦: ١٨).

في ١كو ٥، يتناول بُولُسُ قضية غشيان المحارم: رجل معين كان يعاشر امرأة أبيه معاشرة الأزواج، وفي حالة كهذه يكون الحرمان الكنسي أمراً لا مفر منه (٥: ٥، ١٣). والعقوبة المفروضة لمن يرتكب خطية غشيان المحارم أو الزنا في ع. ق كانت الإعدام للأطراف التي ارتكبت هَذَا الإثم (لا ٢٠: ١٠ - ١٢؛ تث ٢٢: ٢٢؛ قا؛ يو ٨: ١ - ١١). غير أن عقوبة الحرم الكنسي حلّت محل الإعدام في ع. ج. وكما أن أعمالاً معينة كانت تؤثر في المجتمع في ع. ق وكانت تحتاج إلى تطهير، هَذَا ويحث بُولُسُ على إبعاد مِنَ ارتكب مثل هذه الْخَطِيَّة مِنَ مجتمع ع. ج. وذلك أن الفاسقين والزناة ليس لهم مكان في مَلَكُوتَ الله (١كو ٥: ٩ - ١١؛ ٦: ٩ - ١١). وعلى الرغم مِنَ ذلك، يبين لنا ما جاء في ٦: ١١ أن مثل هذه الخطايا ليست في منأى عن نِعْمَةَ الْمَسِيحِ، وأن التائب الصادق بوسعه أن يأخذ مكانه بالكامل في شركة الْكَنِيسَةِ (قا؛ أيضاً يو ٨: ١١).

وعلى أساس هذه الخلفية يناقش بُولُسُ موضوعات الانفصال والطلاق في ١كو ٧. وأساس تَعْلِيمَه هو الاعتراف الصريح باحتياجات الإِنْسَانُ، وبحقيقة أن الزواج رسمه الله لتجنب الخطايا التي كان يتناولها للتو (٧: ٢). وفضلاً عن ذلك، فإنه يجب على المتزوجين أن يعطي كُلَّ منهم الطرف الآخر حقوقه الزوجية، لأن كُلَّ طرف يملك جسد الطرف الآخر (٧: ٣ - ٤). وعليهم ألا يحجموا عن العلاقات الزوجية التي تتضمن الجماع، إلا في حالة تكريس نفسيهما للصلاة - شريطة أن يكون هَذَا بصفة مؤقتة فقط - لئلا الشَّيْطَانَ يغريهما نتيجة الافتقار إلى ضبط النفس (٧: ٥). والبعض لديهم موهبة البتولية، الأمر الذي يمكنهم مِنَ أن يكرسوا أنفسهم للأمور المختصة بالرب، وحتى يتجنبوا المشاكل التي يواجهها المتزوجون، وبصفة خاصة فيما يتعلق بالأزمنة (٧: ٧، ٢٦، ٢٩ - ٣٥).

في ١كو ٧: ٢٥ - ٢٩ يكتب يكتب بُولُسُ عن "العذارى" (٧: ٢٥؛ *parthenos*، ٤٢٢١)، أي "غير المتزوجة" (*agamos*، قا؛ ٧: ٨، ١١، ٣٢). *agamos* نوعية أوسع نطاقاً مِنَ *parthenos*، لأنها تتضمن أولئك الذين كانوا متزوجين ولكنهم الآن غير متزوجين (٧: ١١) كما تضم أيضاً أولئك الذين لم يسبق لهم الزواج على الإطلاق. وما يقوله بُولُسُ في هَذَا الجزء ينطبق بنفس القدر على الشخص الأعزب، والأرمل، والأرملة، والمطلقين والمطلقات. وهو يستهل كلامه بالإصرار على أن ملاحظاته ليست قائمة على أساس أمر مِنَ الرَّبِّ. وإذا كان الشخص متزوجاً فعليه (عليها) ألا يسعى وراء الطلاق، وإذا كان غير متزوج، فعليه (أو عليها) ألا يسعى للزواج على الرغم مِنَ أنه إذا أراد الزواج فهذا ليس بخطية.

ويبدو أن بُولُسُ مهتماً بأمرين مِنَ ناحية ما إذا كان ينبغي أن يتم الزواج: "لِسَبَبِ الضِّيقِ الْحَاضِرِ" الذي نعانيه، إلى جانب حقيقة أن الزواج ينجم عنه بالضرورة انقسام في الولاءات (١كو ٧: ٢٦ - ٣٥). غير أنه يوجد أيضاً موضوع أية نوعية مِنَ الناس نحن، مِنَ ناحية احتياجاتنا الأساسية كبشر ومن ناحية مواهبنا (٧: ٢ - ٩، ٣٦ - ٣٨). ومن وجهة نظر بُولُسُ يُعد العامل الثَّانِي هو العامل الحاسم، لأنه إذا لم تكن تتوافر فينا موهبة العزوبية، فإن حالة عدم الزواج يمكن أن تكون بالأكثر عائقاً لا عوناً (٧: ٢، ٥، ٩، ٣٦ - ٣٨). وقد تعني خدمة أقل إخلاصاً، بل قد تعرض المرء لخطر أخلاقي كبير. والزواج ليس خطية.

وفيما يتعلق بالزواج نفسه. يرى بُولُسُ أنه دائم: "الْمَرْأَةُ مُرْتَبِطَةٌ [*deō*، يربط، ١٣١٣] بِالنَّامُوسِ ما دَامَ رَجُلُهَا حَيّاً" (١كو ٧: ٣٩؛ قا؛ رو ٧: ٢ - ٣). ويقدم بُولُسُ المبادئ التالية: **(i)** الزواج أراد له الله أن يكون مدى الحَيَاةُ. **(ii)** الزواج ثانية بعد مَوْتِ الشريك أمر مسموح به، ولو أنه ليس إجبارياً. **(iii)** العلاقات الجنسية خارج الزواج هي في حقيقة الأمر زنى. وعلى هَذَا فهي مُحرّمة. **(iv)** في مثل هذه الحالات الطلاق مسموح به وما يُطلق عليه الطرف البرئ له حرية الزواج ثانية، ومع ذلك فالنِعْمَة والمصالحة متحققان في الْمَسِيحِ لمن يطلبهما (١كو ٦: ٩ - ١١) وهما مفضلان في هذه الحالة.

(ب) والتَّعْلِيمَ الذي يقول به بُولُسُ لا يتعارض مع تَعْلِيمَ يَسُوعَ. والسؤال الذي طرحه الفريسيون عليه يتعلق بتفسير ما جاء في تث ٢٤: ١ - ٤ على ضوء الزيجات القائمة (مت ١٩: ١ - ١٢؛ مر ١٠: ١ - ١٢؛ قا؛ لو ١٦: ١٨). وما يُطلق عليها "بند الاستثناء" في مت ٥: ٣٢؛ ١٩: ٩ يسمح بالطلاق ثم الزواج ثانية على أساس *porneia* ("الخيانة الزوجية")، وهو تعبير يتضمن الزنا (*moicheia*، *moicheuō*، يزني، ٣٦٥٨)، وأي نوعية مِنَ الاتصال الجنسي المُحرّم (← *porneuō*، يزني، ٤٥١٩).

وقانون ع. ق الذي يعطي الزوج حق الطلاق على أساس اكتشاف عدم العفة بعد الزواج قد طبق بالفعل (تث ٢٤: ١ - ٤). وكل ما على الزوج أن يعمله هو أن يعطي زوجته كتاب طلاق ويصرفها. وهي حرة في أن تتزوج، ولكن ليس لها أن تعود إليه كزوجة بعد أن تزوجت غيره حتى لو مات الزوج الثَّانِي. والسؤال الذي طرحه الفريسيون نجم عن الطريقة التي تم التوسع بها في أسباب الطلاق هذا، حتى أصبح تافهاً. ومدرسة شَمَاي الأكثر تشدداً كانت لا تبيح الطلاق إلا في حالات الزنى، في حين أن مدرسة هليل الأكثر تساهلاً وسعت السبب كي يشمل عدم التكافؤ وعلى أسس عديدة. وفي حين أن نَامُوس ع. ق سمح بالطلاق فعلاً في حالات معينة، في حالة الزنى "بعد" الزواج كانت العقوبة هي إعدام الطرف المخطئ (لا ٢٠: ١٠؛ تث ٢٢: ٢٢؛ قا؛ تك ٣٨: ٢٤؛ حز ١٦: ٣٨ - ٤٢). وممارسة رجم الخطاة كانت لا تزال قائمة على أيام حَيَاةُ يَسُوعَ بالجسد على الأرض، على الرغم مِنَ أنها لم تكن تُنفذ دائماً، وتوقفت إبان حكم الرومان (يو ٨: ١ - ١١).

وتَعْلِيمَ يَسُوعَ رجع إلى ما قبل التصريح الموسوي بالطلاق، إلى الوصية التي وردت في تك ٢: ٢٤ "مِنْ أَجْلِ هَذَا يَتْرُكُ الرَّجُلُ أَبَاهُ وَأُمَّهُ وَيَلْتَصِقُ بِامْرَأَتِهِ وَيَكُونُ الاثْنَانِ جَسَداً وَاحِداً" والْمَسِيحِ، إذ فعل ذلك، فقد كان يقيم إجابته ليس على أساس الترتيب الذي وضعه الناموس بالنسبة لما قد يفعله الرجل إذا وجد في الزوجة التي تزوجها "عيب شئ" (تث ٢٤: ١)، بل على أساس الهدف الأساسي الذي وضعه الله للزواج. وعلاقة "الجسد الوَاحِدٌ" تشكل جوهر الزواج وتميز هذه العلاقة عن أية علاقات أخرى. وعلى أساس ما جاء في تك ٢: ٢٤، فإن الزوج وزوجته "ويكون الاثنان جسداً واحداً. إذاً ليس بعد اثنان بل جسد وَاحِدٌ"، ولا يجب أن يُفرق بينهما (مر ١٠: ٨ - ٩). وواصل يَسُوعَ كلامه لينسب التَّعْلِيمَ الموسوي الذي جاء في تث ٢٤: ١ لحقيقة أن ذلك "مِنْ أَجْلِ قَسَاوَةِ قُلُوبِكُمْ" (مت ١٩: ٨؛ مر ١٠: ٥).

والإِعْلاَنِ الذي أولى به يَسُوعَ في ذروة أقواله كان ذي حدين: "فَالَّذِي جَمَعَهُ اللهُ لاَ يُفَرِّقُهُ إِنْسَانٌ" (مت ١٩: ٦ب؛ مر ١٠: ٩ب). لقد حاول الفريسيون أن يستدرجوا يَسُوعَ لكي يدلي بتصريح حول موضوع كان موضع جدال، وذلك لإجباره أن ينحاز إلى طرف بل وربما يناقض الناموس (مت ١٩: ٣؛ مر ١٠: ٢). وقد وسّع يَسُوعَ الموضوع برمته، وذلك بنسبته إلى الطرف الذي تسبب في انهيار الزواج: الزوج، الزوجة، بل وحتى طرف ثالث. والواقع، وكما قال يَسُوعَ في مت ٥: ٢٧ - ٣٠، حتى النظرة التي توصف بالزنا تُعد خطوة تجاه الانفصال في الزواج، والطرف الذي ارتكب بالفعل خطية الزنا هو في الواقع

الذي حطّم الزواج.

والاناجيل الازائيّة جميعاً سجلت قول يَسُوعَ إن الرجل الذي يطلق زوجته ويتزوج بأخرى يزين (مت ١٩: ٩؛ مر ١٠: ١١؛ لو ١٦: ١٨أ). وربما يكون الفريسيون قد طرحوا سؤالهم الأوّل عن الطلاق وفي ذهنهم موضوع هيرودس أنتيباس الذي طلق زوجته وتزوج هيروديا، زوجة أخيه غير الشقيق فيلبس (مت ١٤: ٣ - ٤؛ مر ٦: ١٧ - ١٨؛ لو ٣: ١٩). وكان يوحنا المعمدان قد أدان هَذَا الموقف الأمر الذي دفع حياته ثمناً له، وربما كان الفريسيون يأملون في رأي مماثل يقوله يَسُوعَ ومن ثم يلقى نفس المصير. وقد زاد السؤال مِنَ حدة الموقف، لأن يَسُوعَ كان للتو قد دخل منطقة نفوذ أنتيباس "عبر الأردن" (مت ١٩: ١؛ مر ١٠: ١).

وفضلاً عن ذلك، أدان يَسُوعَ - في مر ١٠: ١٢ حالة المرأة التي طلقت زوجها لكي تتزوج بآخر. وهذا بدوره قد ينطبق على حالة هيروديا (على الرغم مِنَ أن يَسُوعَ قال هَذَا لتلاميذه على انفراد). والعنصر الأساسي في نظرة الله ليس الإجراءات الرسمية للطلاق، بل الفعل الذي يسبب انهيار علاقة الزواج. وما شُجب على أنه زنى هو ما تسبب في انهيار الزواج بغية الحصول على رخصة جديدة.

وماذا عن بند الاستثناء الذي ورد في مت ٥: ٣٢؛ ١٩: ٩، ولكنه لم يرد في مرقس أو لوقا؟ البعض ينظرون إلى هَذَا البند على أنه إضافة مِنَ متى لتخفيف مِنَ التَعْلِيمَ الصارم الذي قال به يَسُوعَ. ومع ذلك، يجادل آخرون بأن مرقس ولوقا قد اختصرا المصادر التي كانا يستعملانها. ومن الجلي أن الاختصار حدث في حالة لوقا، الذي ذكر ما قاله يَسُوعَ دون أية خلفية، أو مناقشة سابقة. وبرغم ذلك، يعتقد آخرون أن متى أضاف مادة، ولكنه اعتبرها توضيحاً مِنَ المحرر يعبر عن فكر يَسُوعَ في ضوء الموقف التاريخي.

علينا أن نلفت الانتباه أيضاً على التشابه بين تَعْلِيمَ مت ١٩: ١٠ - ١٢، وتَعْلِيمَ بُولُسَ عن المواهب فيما يتعلق بالزواج والعزوبية (١كو ٧: ١ - ٩، ٣٦ - ٣٨). رد تلاميذ يَسُوعَ على تَعْلِيمَه المتعلق بهذا الموضوع يماثل رد الجماعة الروحية في كَنِيسَةِ كورنثوس، أن أفضل سبيل ينتهجه تلميذ يَسُوعَ هو أن يمتنع عن العلاقات الجنسية قاطبة، بما في ذلك الزواج "إِنْ كَانَ هَكَذَا أَمْرُ الرَّجُلِ مَعَ الْمَرْأَةِ فَلاَ يُوافِقُ أَنْ يَتَزَوَّجَ!" (مت ١٩: ١٠). وما يُستخلص مِنَ هَذَا هو أن السبيل الآمن الوحيد هو محاولة العيش دون علاقات جنسية. ورد يَسُوعَ، يبلور فكرهم بإشارته صراحة إلى "خصيان". ولكن يَسُوعَ يفرق بين الذين هم كذلك بالطبيعة، وأولئك الذين يستطيعون العيش هكذا مِنَ أجل المَلَكُوتَ (١٩: ١٢). وبتعبير آخَرَ، وكما قال بُولُسُ، إن الزواج والعزوبية هما مِنَ المواهب. أما أن يحاول المرء عامداً تجنب الزواج خشية ألا يستطيع البقاء متزوجاً فهذا حل غير واقعي. فهذا يعتمد على المواهب التي أعطيت للمرء و"مَنِ اسْتَطَاعَ أَنْ يَقْبَلَ فَلْيَقْبَلْ".

انظر أيضاً *schizō*، يشق، ينشق، يتشقق، يتخرق (٥٣٨٧)؛ *apostasion*، وثيقة طلاق (٦٨٧).

Ψ *psi*

٦٠١٠ (*psallō*، يُرتلّ [ترتيلةَ أَو مديحَ]) ← ٦٠١١.

٦٠١١ Ψαλμός ، Ψαλμός، (*psalmos*).أغنية مقدّسة، مزمور (٦٠١١)؛ Ψάλλω (*psallō*)، يُرتل [ترتيلةَ أَو مديحَ] (٦٠١٠).

ث ي& ع. ق ١. في ث ي يُقصد أصلاً بالْكَلِمَةَ *psallō* سَحْب(شَعَر)، لرَنين وترَ قوسٍ، ومن ثَمَ سَحْب أوتار قيثارة أو أيّة آلة وترية أخرى. ويشير الإسم *psalmos* بصفة عامة إلى صوت الآلة أو إلى نتاج الصوت الفعلي.

٢. (أ) في سب تُشيركلّ من *psallō* و *psalmos* في سفر المزامير عموماً إلى المزامير الفردية وتأتي غالباً عنوانا لمزامير مختلفة مثل؛"مزمور لدَاوُدَ" ويبدو هَذَا الأمر واضحاً ،عَلَى الأقل أثناء فترة ع. ق ، حيث كان إنشاد المزامير دائماً مصحوباً بالآلات الموسيقية، كما يُمكن أن تعني أيضاً *psalmos* أيّة أغنية رُوحَية سواء كانت الالات المُصاحبة لَهُا مذكورة أم لا (قا؛ ٣٣ : ٢). في ١صم ١٦: ١٦و١٨عبارة "الضرب بالعود" *psallein en kinyra* وهي حرفياً "يغني بقيثارة". وأخيراً؛ يُمكن أن تُشير الْكَلِمَةَ *psalmos* إلى أغانٍ تجديفية كما في أغاني السكارى مز ٦٩:١٢.

(ب) الأهمية الخاصة للمزامير، عموماً (ويُعني بذلك دائماً بشكل تقريبي مزامير دَاوُدَ، وأيضاً قصائد لاحقة لَهُا، حتى مزامير قمران) شكلت العمود الفقري للعبادة في المجمع اليهودي. كما أمدت المزامير الفردية اليهودي التقي بنموذج يومي للصلاة.

ع.ج ١. هناك معنيان أساسيان يُمكن أن يُحققهما ع. ج (أ) يمكن أن تدل *psalmos* عَلَى سفر المزامير في ع. ق أو حتى كلّ ما يُسمّى بالكتابات، القسم الثالث للتوراة العبرية، حيث المزامير هي أول قسم منه (انظر لو ٢٠: ٤٢؛ ٢٤: ٤٤؛ أع ١: ٢٠؛ ١٣: ٣٣). **(ب)** والأكثر عمومية هُوَ أن *psalmos* يمكن أن تعني ترتيلة حمد؛ وَ *psallō* لإنشاد أغنية رُوحَية أو مقدسة (← *psalmos* في ١كو ١٤: ٢٦، أف ٥: ١٩؛ كو ٣: ١٦؛ *psallō* رو ١٥: ٩؛ ١كو ١٤: ١٥؛ أف ٥: ١٩؛ يع ٥: ١٣).

٢. جدير بالملاحظة أن هذه الكلمات لم تتردد كثيراً، إذ أنها ترد ٤ مرات فقط في لوقا، و٧ مرات في رسائل بُولُسَ، ومرة واحدة في رسالة يعقوب. غير أنها مُستخدمة فقط في لوقا بالمعنى الأول. إما الكُتّاب الآخرون فقد استخدموا المعنى الثاني .غير أن ذلك ليس لاختلاف في تَعَالِيمَ لاهوتية إذ أن المُفردة تتأثر بسياق الكلام في القرينة. لوقا، مثلاً؛ يؤكد عَلَى استمرارية تاريخ الخلاص في اليهودية والْمَسِيحَية .

٣. المعنى "ترتيلةُ المديح" أَو " يُرتلّ أغنيةَ رُوحَيةَ أَو مُلْهمةَ" يُمْكِنُ أَنْ يُقسّمَ إلى مدى أبعد كَالتّالي، (أ) ترتيلة المديح (*psalmos*) أو ترنيمة حمد وهي نوع مِنَ إظهار عمل الرُوحَ بشكل مثالي ظاهر في الوقت الحاضر في جماعة المُعَمّدين (اف ٥: ١٨- ١٩؛ وكو ٣: ١٦)، أو عن اللهُ نفسه (١كو ١٤: ٢٥- ٢٦). وهذا يتضمن تراكيب حرة، وتكراراً لأجزاء طقسية، وأغانٍ مسيحية جديدة (والتي، ربما، تكون قد نُظمت عَلَى غرار مزامير ع. ق والیهودية) كما نعرف ذلك مِنَ تعابير الأغاني المختلفة في سفر الرؤيا (قا؛ ٥: ٩-١٣؛ ٧: ١٢؛ ١١: ١٥، ١٧-١٨؛ ١٢: ١٠-١٢؛ ١٥: ٣-٤؛ ١٩: ١-٢، ٦-٨).

في ١كو ١٤: ١٥ يعتبر بُولُسَ الترنيم نوعاً مِنَ إظهار الرُوحَ، إذ أنٍ لَهُا فعّالية اكثر مِنَ التكلم بالألسنة عَلَى أساس أنها اكثر إنشاءَ "أَرَتّل بالرُوحِ وَأُرَتّل بالذِّهْنِ". والمقارنة في سياق ١٤: ١٤ ليست بين "مع [أو بـ] الرُوحَ" (أمّا المتكلم أو مِنَ المحتمل اكثرأن يكون الرُوحَ القدس) و"مع [أو بـ] الذهن"، لكن بين أن أكون بالرُوحَ غير مفهوم لذا فغير المُنشأ (بالألسنة) وأن يكون بالرُوحَ مفهوم (قا؛ ١٤: ١٦- ١٩).

ويرى معنى مُشابِه يأتي ضمناً في يع ٥:١٣ وإن كان اقل وضوحاً فِي المعنى: "أَعَلَى أَحَدٍ بَيْنَكُمْ مَشَقَّاتٌ؟ فَلْيُصَلِّ. أَمَسْرُورٌ أَحَدٌ؟ فَلْيُرَتِّلْ" أعطيت هذه الإجابة للسؤال: كيف يجب أن يكون موقف الْمَسِيحَي الْمُؤْمِنِ تجاه الشدائد وأوقات الرحب؟ يجب أن تعبر مشاعرنا بشكل واضح، ويجب أن توجه إلى الله

(ب) الْكَلِمَةَ *psallō* لَهُا معنى إنشاد تراتيل الحمد بتمجيد اللهُ في رو ١٥: ٩،حيث تُرى في مز١٨: ٤٩ وَ ٢صم ٢٢: ٥٠ كتحقيق لمجيء الْمَسِيحَ وإستجابة الأمَم لذلك: "وَأَمَّا الأُمَمُ فَمَجَّدُوا اللهَ مِنْ أَجْلِ الرَّحْمَةِ كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ: «مِنْ أَجْلِ ذلِكَ سَأَحْمَدُكَ فِي الأُمَمِ وَأُرَتِّلُ *psallō* لاِسْمِكَ».

انظر أيضاً *hymnos.* الأغنية، أغنيةُ المديح، ترتيلة، قصيدة (٥٦٣١)؛ *ōdē*، أغنية ترنيمة [ندب، أو شكوى، أو فرحة] (٦٠٤٦).

٦٠١٢ (*pseudadelphos*، أخ كاذب) ←٨١.

٦٠١٣ (*pseudapostolos*، رسول كاذب) ← ٦٩٠.

٦٠١٤ (*pseuBēs*، كذّاب، مخادع، كذاب) ← ٦٠١٧.

٦٠١٥ (*pseudodidaskalos*، معلم كاذب) ← ١٤٣٧.

٦٠١٧ ψεύδομαι، ψεύδομαι (*pseudomai*)، يكذب يخدع بالكذب (٦٠١٧)؛ ψευδής (*pseudēs*)، مخادع، كذّاب، كاذب (٦٠١٤)؛ ψεύδος (*pseudos*)، كاذب، كذب (٦٠٢٢)؛ ψεύστης (*pseustēs*)، كاذب، كذب (٦٠٢٦)؛ ἀψευδής (*apseudēs*)، مُنزّه عن الكذب، صادق، بسيط (٩٥٠).

ث ي & ع. ق ١. الاسم *pseudēs* يعني أكذوبة، نقيض الصدق (*alētheia*: ← ٢٣٧). يُعلن ع. ق أن الله صادق. الله وكلمته يمكن الثقة فيهما " لَيْسَ اللهُ إِنْسَاناً فَيَكْذِبَ وَلا ابْنَ إِنْسَانٍ فَيَنْدَمَ. هَل يَقُولُ وَلا يَفْعَلُ؟ أَوْ يَتَكَلمُ وَلا يَفِي؟" (عد٢٣: ١٩؛ وقا؛ ١صم ١٥: ٢٩).

٢. سقط البشر فريسة لأكذوبة، فعزلوا أنفسهم عن اللهُ ولم يعرفوه كإلَهُ. وقال الأنبياء لشعب الله أنهم سقطوا فريسة لكذبة .وبدلا مِنَ أن يصدقوا اللهُ اتكلوا عَلَى قوتهم الذاتية وحلفائهم السياسيين ، وسمعوا لأنبياء كذبة (أر ٥: ٣١؛ حز ١٣: ١٩) خدعوهم، وأعطوهم نبوّات كاذبة عن الخلاص، وبرروهم مِنَ الْخَطِيّة (حز ٢٢: ٢٨؛ قا؛ هو١٠: ١٣). إن الإتهام الأكثر جدية هُوَ أن الشعب وضع ثقته في الأوثان، التي يدعو إليها الأنبياء الكذبة بدلاً مِنَ اللهُ (اش ٢٨: ١٩؛ ٥٩: ١٣، أر ٥: ١٢؛ وحز ١٣: ٨؛ وعا ٢: ٤). لم يكن الكذب، في نظر الأنبياء، مخالفة أخلاقية، بل موقفاً أخلاقياً أساسياً يرفض الله الواحدُ الْحَق. فقط

ستنجو بقيه مِنَ دينونة اللهُ الذين: "لاَ يَتَكَلَّمُونَ بِالْكَذِبِ وَلاَ يُوجَدُ فِي أَفْوَاهِهِمْ لِسَانُ غِشٍّ" (صف ٣: ١٣).

٣. ونفس الشيء في المزامير إذ يصف الذين تحولوا عن اللهُ بالكذبه: "زَاغَ الأَشْرَارُ مِنَ الرَّحِمِ. ضَلُّوا مِنَ الْبَطْنِ مُتَكَلِّمِينَ كَذِباً." (مز ٥٨: ٣) "أَنَا قُلْتُ فِي حَيْرَتِي: [كُلُّ إِنْسَانٍ كَاذِبٌ]"(١١٦: ١١). لكن الْمُؤْمِن يتعلق بثبات باللهُ ولا "يَلْتَفِتْ إِلَى الْغَطَارِيسِ وَالْمُنْحَرِفِينَ إِلَى الْكَذِبِ *pseudeis*" (٤٠: ٤). واللهُ سيُهلك في النهاية كُلَّ الكذابين (٥: ٦).

٤. يعلن اللهُ بوضوح في الشريعة في ع. ق "لا تَسْرِقُوا وَلا تَكْذِبُوا وَلا تَغْدُرُوا احَدُكُمْ بِصَاحِبِهِ" (لا ١٩: ١١). إن الأمر البارز في الوصايا العشر أن لا تشهد بالزور(خر ٢٠: ١٦؛ وقا؛ لا ١٩: ١٢؛ وام ٢١: ٢٨). شيء كهذا يستحق التعنيف لأن قضاء إِسْرَائِيلَ القديم يعترف وَ يقوم عَلَى أساس شهادة أثنين أو ثلاثة شهود (عد٣٥: ٣٠؛ تث ١٧: ٦-٧؛ ١٩: ١٥- ٢١).

٥. تعلن النصوص الربانية أن اللهُ مُنزه عن الكذب. وأن هناك أربع مجموعات مِنَ الناس لن يروا اللهُ وهم: المستهزئون والمنافقون والكاذبون وَ المفترون. وأن مِنَ يشهد بالزور ضد جاره هُوَ في واقع الأمر يقدم شهادة زور ضد الله .في كتابات قمران ينسب الكذب لاعداء اللهُ وقوات الظلمة. وهو إشارة للأشرار، بينما أعضاء جماعة اللهُ يُدعون "أولاد الْحَقّ". فالشَّيْطَانَ يكذب ليضّل الْمُؤْمِنِ، ولَهُذا يعترف الشخص التقي: "لا أحتفظ ببليعال في قلبي، ولن تُسمع جهالات في فمي" (نج ١٠: ٢٢)

ع. ج في ع. ج هناك خمس عشرة كلمة مختلفة تَتضمَّنُ الجذرَ -*pseud* (كاذب ٦٠١٢و٦٠٢٦)، وهي ترد بشكل خاص في كتابات يوحنا وبُولُسُ. أدرجت إضافة إلى الكلمات فقرة رئيسية وهي كالآتي :

- *pseudadelphos* أخ كاذب (٢كو ١١: ٢٦ وغل٢: ٤)
- *pseudapostolos* رسول كاذب (٢كو ١١: ١٣)
- *pseudodidaskalos* معلم كاذب (٢بط ٢: ١)
- *pseudologos* كذاب (١تي ٤: ٢)
- *pseudomartyreō* تقديم شَهَادَةُ زُورٍ (٥ مرات مثال عَلَى ذلك: مت ١٩: ١٨ ومر ١٤: ٥٦)
- *pseudomartys* شاهد زور (مت ٢٦: ٦٠ و١كو ١٥: ١٥)
- *pseudomartyria* شَهَادَةُ زُورٍ (مت ١٥: ١٩و ٢٦: ٥٩)
- *pseudoprophētēs* نبي كذاب (١١مرة مثال مت ٧: ١٥ و٢٤: ١١ و٢٤ وَ رؤ١٦: ١٣و ١٩: ٢٠)
- *pseudōchristos* مسيح كذاب (مت٢٤: ٢٤ وَ مر١٣: ٢٢)
- *pseudōnymos* كَاذِبِ الاِسْمِ (١ تي٦: ٢٠)
- *pseusma* الكذب (رو٣: ٧)

١. (أ) يُوافِقُ ع. ج عَلَى شهادة ع. ق عن صدق اللهُ وحق اللهُ .في تي ١: ٢ يَتكلمُ عن "اللهُ الْمُنَزَّهُ عَنِ الْكَذِبِ *apseudēs*". فاللهُ يتمم وعوده في التاريخ، أحكامه لا تتغير . يُشدد كاتب رسالة العبرانيين عَلَى: كيف أن اللهُ يَوفي بوعوده ويلتزم بالقسم فيشير إلى "لاَ يُمْكِنُ أَنَّ اللهَ يَكْذِبُ فِيهِمَا"(عب ٦: ١٨). لكون اللهُ أقام يَسُوعَ مِنَ الأَمْوَاتِ مصدر الْحَقّ، فإن بُولُسُ دافع عن نفسه بالقول بأن الله يعرف انه لا يكذب كالملاذ الأخير لَهُ (٢كو ١١: ٣١ وغل ١: ٢٠).

(ب) كشف حقيقة اللهُ في يَسُوعَ الْمَسِيحِ يسمح للجانب الآخر مِنَ الصوره أن يظهر أكاذيب البشر "الَّذِينَ اسْتَبْدَلُوا حَقَّ اللهِ بِالْكَذِبِ وَاتَّقَوْا وَعَبَدُوا الْمَخْلُوقَ دُونَ الْخَالِقِ" (رو ١: ٢٥). وكشف عن غضب الله عَلَى فجور الناس (١: ١٨- ٣: ٢٠) وهو ما يؤدي في (٣: ٤) إلى الاعتراف: " لِيَكُنِ اللهُ صَادِقاً وَكُلُّ إِنْسَانٍ كَاذِباً. كَمَا هُوَ مَكْتُوبٌ: «لِكَيْ تَتَبَرَّرَ فِي كَلاَمِكَ وَتَغْلِبَ مَتَى حُوكِمْتَ»"(قا؛ مز ٥١: ٤).

٢. (أ) يقدم إنجيل يوحنا ثنائية اللهُ والشَّيْطَانَ مِنَ جهة الْحَقّ والكذب. فالشَّيْطَانَ "كَذَّابٌ وَأَبُو الْكَذَّابِ" (يو ٨: ٤٤)؛ وفي "لغته الأصلية". الكذب والموت يتعارضان مع الْحَقّ وَ الْحَيَاةُ الْمُلْهمة. فالكذب هنا ببساطة ليس هُوَ قول شئ غير صادق بل بالأحرى يعني الأراده الموجهة ضد الله ، وعدم الإيمَانِ والعبث (راجع ٨: ٤١- ٤٧)، حيث يتهم يَسُوعَ معارضيه بالكذب. هَذَا الكذب يحدث في كُلِّ مكان حيث يَطْلُبُ البشر مجد أنفسهم ويقيمون حواجز ليقاوموا إعْلاَنِ الْمَسِيحِ.

(ب) هَذَا الفكر موسّعُ في ١يو "إِنْ قُلْنَا إِنَّنَا لَمْ نُخْطِئْ نَجْعَلْهُ [اللهُ] كَاذِباً"(١يو ١: ١٠؛ قا؛ ٥: ١٠). وتوجه هذه الرسالة أيضاً ضد الْمُعَلِّمِينَ الكذبة الذين يعظون بالكذب (٢: ٢٢)، ويُنكرون يَسُوعَ كالْمَسِيحِ (قا؛ رؤ٢: ٢). الأكذوبة مُستخدمة في كتابات يوحنا بمعنى واسع لتعني بُغض الْمَسِيحِ وذلك بالْحَيَاةُ بدون الله.

٣. (أ) التضاد بين الْحَقّ والكذب ليس العامل الوحيد الَّذِي يقرر التمييز بين تلاميذ يَسُوعَ وأعدائه. يعمل أيضاً ضمن الْكَنِيسَةِ في ردود الطاعة والعصيان لكلمة الْحَقّ. يسأل بطرس حنانيا: " لِمَاذَا مَلأَ الشَّيْطَانُ قَلْبَكَ لِتَكْذِبَ عَلَى الرُّوحِ الْقُدُسِ"(أع ٥: ٣). خطية حنانيا ليست في انه حجز ممتلكاته التي باعها، بل في الكذب عَلَى الله بقولهُ أنه أعطى كُلَّ شئ للكنيسة في حين أبقى شيئاً منها لنفسه (٥: ٤).

(ب) في ١يو ١ التقدير الكاذب الَّذِي يعطيه البشر لأنفسهم في علاقاتهم مع الله (راجع ما سبق) يعني أن أي تعارض بين أعترف الشخص بالإيمَانِ وحياته كعضو في كَنِيسَةِ يربطه أو يربطها بالكذب. هناك ثلاثة أمثلَة عَلَى هَذَا السلوك: الإعتراف بالشركة مع الْمَسِيحِ بينما نسلك في الظلمة (١: ٦)، الإعتراف بمعرفة الْمَسِيحِ بينما نعصى وصاياه (٢: ٤) الإعتراف بالْمَحَبَّةِ للهُ بينما نكره أخوتنا (٤: ٢٠). وظاهر هنا في ١ يو، أيضاً، أن الكذب ليس فقط خطية أخلاقية لكنه أيضاً إظهار لحَيَاةُ منفصلة عن الله.

(ج) التحذيرات في أف وكو مِنَ خطايا فردية في الذهن عندما حذر بُولُسُ قراء الرسالة بأن يطرحوا الكذب ويتكلموا بالصدق مع بعضهم البعض (أف ٤: ٢٥؛ وكو ٣: ٩). وقد أعطى بُولُسُ هذه الوصية لأن الْمُؤْمِنِينَ خلعوا "القديم ولبسوا الجديد"(أف ٤: ٢٢- ٢٤؛ قا؛ كو ٣: ٩- ١٠) ومن ثم أن يتخذوا موقف الكف عن الكذب.

(د) تفهم رؤ المعنى الدقيق للكذب: "الْخَائِفُونَ وَغَيْرُ الْمُؤْمِنِينَ وَالرَّجِسُونَ وَالْقَاتِلُونَ وَالزُّنَاةُ وَالسَّحَرَةُ وَعَبَدَةُ الأَوْثَانِ وَجَمِيعُ الْكَذَبَةِ *pseudēs* فَنَصِيبُهُمْ فِي الْبُحَيْرَةِ الْمُتَّقِدَةِ بِنَارٍ وَكِبْرِيتٍ، الَّذِي هُوَ الْمَوْتُ الثَّانِي" فلا يدخلون أورُشَلِيمَ الْجَدِيدَةَ (رؤ ٢١: ٨، ٢٧؛ ٢٢: ١٥). أما أولئك الذين يَعُودون إلى الخروف فهم عكس الكذبة "وَفِي أَفْوَاهِهِمْ لَمْ يُوجَدْ غِشٌّ" (١٤: ٥). وكما في يو وَ ١يو ، موقف حيث الكذب والغش يتعارضان بصفة أساسية مع الله. وهكذا يوصف الْيَهُود في فيلادلفيا بأنهم "مَجْمَعِ الشَّيْطَانِ، مِنَ الْقَائِلِينَ إِنَّهُمْ يَهُودٌ وَلَيْسُوا يَهُوداً، بَلْ يَكْذِبُونَ" (٣: ٩).

انظر أيضاً *hypokrinomai*، يرد، يجيب، يدعي، يتظاهر (٥٦٩٣).

٦٠١٨ (*pseudotnartyreō*، يشهد زوراً) ←٣٤٥٦.

٦٠١٩ (*pseudomartyria*، شهادة زور) ← ٣٤٥٦.

٦٠٢٠ (*pseudomartys*، شاهد زور) ← ٣٤٥٦.

٦٠٢١ (*pseudoprophētēs*، نبي كاذب) ← ٤٧٣٧.

٦٠٢٢ (*pseudos*، كذب) ← ٦٠١٧.

٦٠٢٣ (psseudochrislos، مسيح دجال) ← ٥٣٢.

٦٠٢٤ (pseudōnymos، كاذب الاسم) ← ٣٩٥٠.

٦٠٢٦ (pseustēs، كاذب) ← ٦٠١٧.

٦٠٢٤ (psithyrismos، نميمة، ثرثرة) ← ٢٨٩٥.

٦٠٣١ (psithyristēs، ثرثار، نمام) ← ٢٨٩٥.

٦٠٣٤ ψυχή ψυχή (psychē)، نفسُ، حَيَاةُ، قلب(٦٠٣٤)؛ ψυχικός، (sokihcysp)، نفساني، مادي (بالمقارنة مع رُوحَي)، غير رُوحَي، حيواني، خاص بالنفس أو الحَيَاةِ (٦٠٣٥)؛ ἀνάψυξις (sixyspana). فرج (٤٣٣)؛ ἀναψύχω (ōhcyspanq). يريح، هتاف (٤٣٤)؛ δίψυχος (dipsychos)، ذو رَأيَيْن (١٥٠٠)؛ εὐψυχέω (eupsycheō)، يهتف، تطيب النفس (٢٣٧٩)؛ ὀλιγόψυχος، (oligopsychos)، جبان، خجول، صغير النفس(٣٩٠١)؛ σύμψυχος (sympsychos). نفس الذهن أو الرُوحَ، نفس واحدةِ (٥٢٤٩).

ث. ي ١. في ث ي المبكر كانت الْكَلِمَةَ psychē غير شخصية: النفخة التي تعطي الحَيَاةُ للبشر. وارتبطت psychē مع thymos التي تشير إلى التدفق الدافيء للدم، قوة الحَيَاةُ، ومن ثم، عاطفة. وكلتا الكلمتين تعنيان معاً كياناً طبيعياً نفسياً. لكن عند إعتماد النفس الواعية thymos عَلَى العقل الباطن psychē أصبح معترفاً بها في الفكر اليوناني، وهو ما وسّعَ معنى النفس بسبب تضمينها مع thymos. هكذا أصبحت psychē حامل الخبرة الواعية. وفيما بعد أصبحت psychē الجزء الدائم للشخص، واعتبرت نفساً مستقلة بالمقارنة مع الجسم.

٢. (أ) تُصور النفس في اليونانية القديمة، حرفياً، مشتركة مع الْجَسَدِ كجزأين مكونين لشخصٍ وَاحِدٍ. وعندما تترك النفس الْجَسَدِ يفقد الْجَسَدِ حياته. وهكذا يّمكن أن تُمثل النفس ببساطة الحَيَاةُ. قد يُحرّر شخص نفسه، وكذلك حياته، مِنَ نفسه. فالنفس psychē يمكن أن تعتني بالأشياء العزيزة عَلَى الشخص، كالحَيَاةُ، ومثل: المال، والبنون.

(ب) يُمكن أيضاً أن تُشير psychē إلى الجزء الداخلي لشخص، وبقول آخَرَ: شخصيته. تُصبح هنا النفس مكافئاً للشخص. وهنا الرُوحَ تساوي الإِنْسَانِ. psychē مرتبطة كما الْجَسَدِ كثيراً جداً كقوة الإِنْسَانِ التي يمكن أن تُستخدم بدلاً مِنَ ضمير المضارع (وبقول آخَرَ: "نفسي" مكافئاً لـ "أنا"). إذاً؛ فالإِنْسَانِ بشكل مطلق هُوَ أو هي نفس.

إنّ القوّةَ الفعليةَ للنفس تُدرَكُ أولاً في الحركةِ التي تَمْنَحُها للجسدِ الّذِي تسكُن فيه. فتُصيّر الشخصيةَ وترتّبَ الشخصَ. طبقاً لأرسطو، النفس تَمْلأ وتحرك الشّخص ويُصوّرُها كنار وحرارة؛ يَقترحُ أفلاطون بأنّ النفسِ يُمكنُ أنْ تكون مَسْرُوقةَ مِنْ جسدِها.

النفس مركز لإدراك الرغبة، واللذة، والمتعة. كما يمكن أن تستخدم psychē عموماً بدلاً مِنَ العاطفة. فالنفس وليس الْجَسَدِ، مركز الْمَحَبَّةِ والرغبة، والجوع والعطش. قدرات العقل والإرادة هي، عَلَى أي حال، أيضاً جزء مِنَ النفس. وهكذا تجد النفس مجالاً جنباً إلى جنب مع الفكر والحكم، فمن مهامها أن تهتم وتتوجه وتنصح. وفي كُلّ هَذَا تبقى النفس شيئاً معنوياً.

تطورت وجهة النظر تلك إلى نفس مادية مع الرواقيين، حيث تتغذى بمواد مادية وتملأ الْجَسَدِ. وهي مرتبط مع الْجَسَدِ . ومادة النفس pneuma، نفخة مثل الْجَسَدِ، تنتج بالتناسل. المشاعر هي العدو الأكبر للنفس، والقادرة عَلَى أن تسلبها الحرية.

تتضمّن الخاصية الجوهرية للنفس في حقيقة انها يمكن أن تُحرك نفسها. فمن بين جميع الكائنات المتحركة، الكائن البشري هُوَ الوحيد الّذِي غرس فيه الإِلَهُ نفساً أعظم. وبشكل أكبر وأعظم، فهو يشترك في اللاهوت، لكون قوة القانون الإِلَهِي موجودة في البشر مِن خلال النفس. كما يمكن تدريب النفس. فالشيء الأكثر أهمية أن يراعيها ويعتني بها بدلاً مِنَ ترغيبها في الثروة أو السعادة. الفضيلة لا تنتج مِنَ الثروة، بل عَلَى عكس ذلك، فإن اكتساب الثروة والأمور الجيدة في الحَيَاةُ الخاصة والعامة ما هي إلا ثمار للفضيلة. يمكن أن نقول هنا، لأول وهلة، أننا نجد مفهوم العناية بالنفس. فالإِنْسَانِ يصل إلى الإنسجام بالسيطرة الكاملة عَلَى النفس، حيث النفس تُمكّنُ مِنَ السيطرة عَلَى الْجَسَدِ.

(ج) في ث ي عن كلّ مِنَ مغادرة النفس (وبقول آخَرَ: فقدان الحَيَاةُ)، وبقاء النفس. وهي تشابه الشخص المتعلقة به، لكنها ليست الشخص نفسه أو نفسها. هكذا مثّلت النفس ككيان ممتلك حقاً معارضا للجسد، تربط نفسها بجسدها وتفارقه ثانيةً. إرتبط هَذَا الفكر بمفهوم رحلة النفس إلى العالم والعودة للأرض، أو هبوطها مِنَ عالم النور إلى الْجَسَدِ وعودتها إلى العالم السماوي مِنَ خلال دورة الولادات. المفهوم الأخر هُوَ جمع الأنفس في عالم الموتى لسماع القضاء سواء شاركو في حفلة الشراب الأَبَدِيّة أو يكمنون في حمأة الجحيم. إن القوة الدافعة وراء هذه الأفكار عن النفس هي الحركة الدينية الاورفية Orphism.

أمدنا أفلاطون بفكرة خلود النفس، وبأنه مِنَ الممكن أن تُجرد مِنَ جسدها،. وفي الحقيقة، إن النفس لا تأتي بالكامل إلى مالكها حتى وإن افترقت عن الْجَسَدِ. ويدافع أفلاطون عَلَى ضرورة خلود النفس عَلَى أساس أن العمر قصير جداً بالنسبة للصراع الأخلاقي للبشر. لذا يجب أن يكون الشخص قادراً عَلَى جمع وتقييم التجارب عن عدة تجسيداتها نفسه. وأن يكون لديه المعرفة للأشكال الحقيقة النهانية التي اكتسبها قبل وجوده الطبيعي. الْجَسَدِ هُوَ لباس للنفس أو نوع مِنَ السجن لهُا. والتحرر مِنَ هَذَا السجن يتحقق بطقوس باخوسية [نسبة إلى باخوس إِلَهُ الخمر عند الرومان (المترجم)]، بنعمة الألِهَةِ التي تقوم بالنجاة، أو بالزهد المقترن بأنكار الذات عن الوجود الدنيوي. ويقود هرمس النفوس الخالدة إلى عالم الموتى.

مجازياً؛ يمكن أيضاً أن تستخدم psychē لقوة الإلهام في دستور الدولة. والكُتاب اليونانيون أشاروا إلى نفس المدينة أو حتى اليونان. إن فكرة النفس العالمية كمبدأ حَيَاةُ الكون ترد عند الكاتب الرواقي كريسبوس Chrysippus.

ع. ق ١. في سب ترد الْكَلِمَةَ psychē رُوحَ ترد اكثر مِنَ ٩٠٠ مرة موزعة عَلَى الأسفار المختلفة عَلَى حد سواء. وفي أغلب الأحيان كترجمة للكلمة العبرية nep̄eš (نفخة، حَيَاةُ، نفس)، ولكنها أيضاً ترد ٢٥ مرة كترجمة للكلمة lēb (قلب، الأنسان الداخلي) هَذَا بالإضافة إلى عدة مرات كترجمة لعدة كلمات عبرية أخرى.

تَدلّ الْكَلِمَةَ nep̄eš عَلَى عمل الْجَسَدِ، سواء كان إِنْسَاناً أو حيوانا، ولكينونة حياته. عندما تُترجم nep̄eš كـ psychē، لتدل عَلَى ما يعطي الحَيَاةُ لشخص (مثل عَلَى ذلك: تك ٢: ٧). لاحظ ١: ٢٠، الّذِي يتكلم عن "نَفْس حَيّة" وَ ("حيوانات حية" في ت. ت). يَزْفرُ الشخصُ الْمُحْتَضرُ نفسهُ (أر ١٥: ٩) ويُغْشَى عليه (مرا ٢: ١٢)، مع أنه يُمكن عودتها إلى جسد الشخص (١مل ١٧:٢١). "نَفْسا بِنَفْس" تعني "حَيَاةُ بحَيَاةُ" (خر ٢١: ٢٣). والدم كمصدر الحَيَاةُ، يُمكن أنْ يكون مماثلاً عملياً للنفس psychē (تك ٩: ٤- ٥ ولا ١٧: ١١، ١٤).

(ب) psychē مُمثلة لـ nep̄eš، الجزء الحساس لحَيَاةُ الأنا، وهو مركز المشاعر، مثل؛ الْمَحَبَّةِ (نش ١: ٧)، والشوق (مز٦٣: ١) والفرح (مز ٨٦ :٤). تكشف psychē عن حَيَاةُ الأنا في الحركة والتعابير المتنوعة للمشاعر. إنها العامل الموحد للقوى الداخلية للشخص - لذا فالتعبير "مِنْ كُلِّ أَنْفُسِكُمْ" (تث ١٣: ٣). كما يكمن في النفس: إشتهاء الطعام (١٢: ٢٠، ٢١)، وشهوة الْجَسَدِ (ار٢٤: ٢)، والتعطش للقتل والانتقام (مز ٢٧: ١٢). تُعبّرَ النفس عن المشاعر:

قَطَرَتْ نَفْسِي(١١٩: ٢٨) وانْهَالَتْ نَفْسِي عَلَيَّ (أي٣٠: ١٦)، وأَصْبَرَ نَفْسِي(٦: ١١)، والمعرفة والفهم (مز ١٣٩: ١٤)، الفكر(١صم ٢٠: ٤)، والذاكرة (مرا ٣: ٢٠) لَهُا كذلك أساس في النفس. ويمكن أن يُقيم شخص لدرجة أن "النفس " يمكن أن تكون مساوية للذات (١صم ١٨: ١). وعندما تم عمل إحصاء الشعب، تم بعدد "الأنفس" (خر١: ٥ وَ تث ١٠: ٢٢).

بطريقة مماثلة يُمكِنُ أَنْ تُوصَفَ المخلوقاتُ الحيَّة كأنفس: كُلّ شيءُ يَعِيش، كُلّ الأشياء الحيّة، عادة في معنى شمولي (لا ١١: ١٠). إشارة واضحة كهذه في ع. ق غريبة عن مفهوم إنفصال النفس عن الْجَسَدِ (ومثل؛ في الموتِ)، ففي الحقيقة يُمكِنُ أَنْ يَتكلّمَ عن الجثّة كنفس شخص، معنى بهذه العبارة، الشخص الميتَ في وجوده الْجَسَدِي (عد ٦: ٦).

(ج) بينما في نصوص قمران بقيت هذه الْكَلِمَة ضمن إطار ع. ق. في حين أن التأثير الْهُلِيني يمكن إدراكه تماماً في الأبوكريفا، بينما في مكان آخَرَ لا يعكس ع. ق العلاقة بين الْجَسَدِ والنفس، وهو مخالف للأبوكريفا عن هذين العنصرين. فإنِ الْجَسَدِ الفاسد يُثقل النفس (حك ٩: ١٥)، أما نفوس الأبرار فهي بيد الله (٣: ١). ويذكر أيضاً تدنيس النفوس (١٤: ٢٦). خاصة السيئين فلا علاج يحفظ حياتهم (أنفسهم)، فقد كانوا أهلاً لأن يُعاقبوا (١٦: ٩).

٢. (أ) أما بالنسبة ليوسيفوس، *psychē* فهو يُحدد أولياً الموقع الخارجي، الْحَيَاةُ الدنيوية. بمعنى أنها هي الشخص الداخلي بقواه الْمُخْتَلِفة كمتُغاير مع الْجَسَدِ. هي مكانُ الإرادةِ والفضائل، مركز المشاعر والميّزات الشخصيةِ الْمُخْتَلِفة. يُقارن يوسيفوس أيضاً بين الأنفس الخالدةَ والأجساد البشريةِ. النفس، غير خاضعة للفسادِ، يُمكِنُ أَنْ تصعد إلى جسدٍ آخر. أما النفس الشريّرةُ فَستعاني، عَلَى أية حال، العَذابَ الأبدي. مِنْ الواضح مِنَ هذه المفاهيم أنّ يوسيفوس يَتحرّكُ في عالمِ الفكر الْهُلِيني الْمَتعلّقِ بخلودِ النفس وحيَاتة الحقة، والإنفصال عَنْ الْجَسَد، في الشركةِ الأبديّةِ مَعَ الله.

(ب) وبالنسبة لفيلو النفس جانب مِنَ الوجود الإنْسَانِي الْمُجهز بقوى وإمكانيات، تعود إلى الرُّوحَ الإِلَهِيَّة، وقوتها الأولى تلك مِنَ تمجيد الله. وتعني عملياً لفيلو المبدأ الحاكم للأنفس، والعقل *nous*، والفهم (٣٨:٨). وجوهر هَذا الجزء الأول الحاكم هُوَ رُوحَ الله. وعرف فيلو أيضاً *psychē* بمعنى حَيَاةُ، وكينونتها في الدم، لذا فهي تتضمن إمكانية الفناء. لكن بمقارنة مميزة لـ ع. ق، فإنِ فيلو يعتبر أن وجود أنفس بلا أجساد (بمعنى آخَرَ: ملائكة) أمر مُسلم به. وكما في الفلسفة اليونانية، تترك النفس الجزء الفاني في النهاية وتعود لتدخل في عالم النقاء والطهارة. انه الموطن في العالم الإلهي، حيث يجد الْجَسَدِ نفسه غريباً..

(ج) يُمكن إدراكُ التأثيرات الْهُلِينية أيضاً في الأدب اليهودي، عَلَى سبيل المثال٤ مك، حيث يَعْرِضُ مفهومه عن خلود النفس التي تَفْصل نفسها عَنْ الْجَسَدِ في الموتِ (١٤: ٦)؛ فتكون جائزةَ المنتصر فضيلةَ الْحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ للنفس (قا؛ ١٧: ١٢). في ساعةِ الموتِ، يستقبلُ الآباء نفوس الأبرار (قا؛ ٥: ٣٧؛ ١٣: ١٧). كما يحتوي الأدب الرابانى عَلَى أفكارَ مماثلةَ. مثل؛ في مدراش جا ٣: ٢١-٢٢ ترتفع نفوس كلٍ مِنَ الْبَارّ والشرير في الموتِ إلى السَّمَاءِ العليا للدينونة.

وجهاتِ النظر هذه قَدْ تَكُونِ في خلفيةِ لو ١٦: ٢٣ (فَرَفَعَ عَيْنَيْهِ فِي الْهَاوِيَةِ وَهُو فِي الْعَذَابِ وَرَأَى إِبْرَاهِيمَ مِنْ بَعِيدٍ وَلِعَازَرَ فِي حِضْنِهِ) وفي ٢٣: ٤٣ (فَقَالَ لَهُ يَسُوعُ: "اَلْحَقَّ أَقُولُ لَكَ: إِنَّكَ الْيَوْمَ تَكُونُ مَعِي فِي الْفِرْدَوْسِ"). في نهاية الأزمان، سيحضر الله الأنفس والأجساد معاً وسيدين كلاهم، طبقاً لـ٢ إسد. ٧: ٧٨-١٠١ النفوس الْمُدانة بعد الْمَوْتِ مباشرة وتُرسل إلى مكان النعيم، والسلام، وتنال سبعة أضعاف مِنَ الفرح، أو إلى مكانِ الْعَذَابِ وتهيم فيه سبعة أضعاف الألم.

ع. ج ١. في ع. ج، عن طريق مقارنةِ للإستخداماتِ المتكرّرة لـ *psychē* في سب، نجد أن هذه كلمةِ ترد فقط ١٠٢ مرة، أغلبهاً في الأقسامِ القصصيةِ للـ ع. ج.

(أ) *psychē*، النفس، مركز الْحَيَاةُ أو الْحَيَاةُ نفسها، كما في القولِ المشهور: "فَإِنَّ مَنْ أَرَادَ أَنْ يُخَلِّصَ نَفْسَهُ [*psychē*] يُهْلِكُهَا وَمَنْ يُهْلِكُ نَفْسَهُ مِنْ أَجْلِي وَمِنْ أَجْلِ الإِنْجِيلِ فَهُوَ يُخَلِّصُهَا" (مر ٨: ٣٥؛ قا؛ مت ١٦: ٢٥؛ لو ٩: ٢٤). الْمبدأُ في الشخصُ الَّذِي يَتخلّى عن حياتَه سَيَجِدُها حقيقةً يصبحُ واضحاً مِنْ مثالِ يَسُوعَ نفسه وموته وقيامتهِ: أن الْحَيَاةُ الحقيقيةُ تُرْبَحُ دائماً مِنَ خلال التَضحيةِ فقط.

psychē تعْني أيضاً حَيَاةُ في قول مت ٢٠: ٢٨؛ مر ١٠: ٤٥، حيث يذْكرَ أنّ مهمّةَ الْمَسِيحَ هي أن يَبذل حياته كفدية عن كثيرين. وأيضاً في لو ١٤: ٢٦، أن يُبْغِضُ أحد نفسه *psychē* معنى أنَ يُبْغِضُ "حياتَه الخاصةَ" (قا؛ ٩: ٢٣). مقابل ١٤: ٢٦ رؤ ١٢: ١١، الَّذِي يَتكلّمُ عن أولئك الذين لَمْ يُحِبْوا حَيَاتَهُمْ حَتَّى الْمَوْتِ.

psychē تتضمن الوجود الطبيعي وحَيَاةُ الإِنْسَانِ الَّذِي هُوَ في غاية العناية بنفسه وبتقديرها باستمرار. لذا يتحدث متّى ٦: ٢٥ عن مِنَ يهتم بنفسه *psychē* وبقولِ آخَرَ: الطعام. حَيَاةُ *psychē*، والْجَسَدِ (*sōma*) هي مِنَ صنع يدي الله، لذا فاللهُ هُوَ الأكثر أهمية مِنَ المأكل والملبس اللذين نقلق عليهما. في لو ١٢: ١٩ خاطب الغني نفسه *psychē*، وبقول آخَرَ: تكلّم مع نفسه. ما لم يدركه في حياته، هو *psychē*، وبقول آخَرَ: حياته، التي يمكن أن تُوخذ منه في أية لحظة. الإقتباس مِنَ مز ١٦: ١٠ الوارد في أع ٢: ٢٧ يتكلم أيضاً عن نفسه *psychē* - ثانية، مركز الْحَيَاةُ- بأن الله لن تُترك في الْهَاوية، وبقول آخَرَ: يترك الميت في القبر. حتى عند بُولُسُ، الَّذِي يتكلم عن مِنَ يفكر قليلاً في نفسه أي يقصد يفكر قليلاً في حياته (في ٢: ٣٠).

يو ١٠: ١١ يتكلّمُ يَسُوعَ بأنه يَبْذِلُ نَفْسَهُ *psychē* عَنِ الْخِرَافِ. لِهذا يُحِبّ الأبّ الرَّاعِي الصَّالِحُ (١٠: ١٧). نفس التعبير مستعمل في ١٣: ٣٧-٣٨، حيث يَعْرِضُ بطرس بذلِ نَفْسَهُ *psychē* عن يَسُوعَ. كما يُمكِنُ أَنْ يُخاطر الناسُ بحياتهم أيضاً مِنَ أجل الآخرين (رو ١٦: ٤) أو مِنَ أجل "اسْمِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ" (أع ١٥: ٢٦).

psychē ترد أيضاً في ع. ج في الأعدادِ الْمُسَجَّلة للشعب (ومثل؛ "وَاسْتَدْعَى أَبَاهُ يَعْقُوبَ وَجَمِيعَ عَشِيرَتِهِ خَمْسَةً وَسَبْعِينَ نَفْساً" [أع ٧: ١٤]؛ "وَكُنَّا فِي السَّفِينَةِ جَمِيعُ الأَنْفُسِ مِئَتَيْنِ وَسِتَّةً وَسَبْعِينَ" غرقوا في مالطا [٢٧: ٣٧]؛ "ثَمَانِي أَنْفُسٍ [*psychē*]" أنقذ في سفينةِ نوح [١بط ٣: ٢٠]) وكذلك في العبارةِ "كُلِّ نَفْسٍ" التي تَعْني "كُلِّ شخصَ" (أع ٢: ٤٣؛ قا؛ ٣: ٢٣؛ ٢٧: ٢٢؛ رو ٢: ٩؛ ١٣: ١).

التعبيرُ "وَكُلُّ [نَفْسٍ] حَيَّة" (رؤ ١٦: ٣؛ قا؛ ٨: ٩) أيضاً يُفْهَمُ بِمعنى ع. ق. في الْخَلْقِ، جُعِلَ تُراب الأرض "نَفْساً حَيَّة" بنَفْخَة مِنَ الله (قا؛ تك ٢: ٧). يُوافقُ بُولُسَ عَلَى هذه الفكرةِ في ١كو ١٥: ٤٥ لكي يَتغاير آدَمَ كمَخْلُوق: "صَارَ آدَمُ الإِنْسَانُ الأَوَّلُ نَفْساً حَيَّةً"، مع الْمَسِيحَ: الرُّوح الْمُحْيِي.

(ب) *psychē* تعني الْحَيَاةُ الداخلية للشخص، مساويةِ للأنا أو الشخصية، ولهُا قوى عديدة. في ٢كو ١: ٢٣ استشهد بالله عن حياته بقسم جدّي (وهي حرفياً كما في ت. ف& س"وَلَكِنِّي أَسْتَشْهِدُ اللهَ عَلَى نَفْسِي *psychē*"). والإشارة هنا ليست فقط لِحَيَاةُ بُولُسَ عن كامل شخصه، وبكل ما آمن به، وترجاه، وجاهد لأجلَهُ. وبالمثل في ١تس ٢: ٨ يكتب بُولُسَ عن نفسه والعاملين معه انهم أعطوا "انفسهم"، وبقول آخَرَ: قواهم وطاقاتهم الحية بالعمل ليلاً ونهاراً مِنَ أجل العناية بالكنائس. كما يتحدث الرّبّ يَسُوعَ عن النفوس التي هي في حاجة

للراحة والسلام (مت ١١: ٢٩)، بعد ذلك اختبر هُوَ الحزن في أعماق نفسه (مت ٢٦: ٢٨؛ مر ١٤: ٣٤؛ قا؛ مز ٤٢: ٦).

في لو ١: ٤٦ تستخدم النفس بالتوازي مع الرُوحَ. كلاهما لَهُ هنا معنى كُلِّ الكيان الداخلي بالمقارنة مع السمة الخارجية للشفاه والكلام. وفوق كُلِّ ذلك؛ النفس المُشار إليها هنا بمعنى يتجاوز عالم الفكر اليوناني. هي أساس الحَيَاةُ الدينية في علاقتها بالله. هَذَا هُوَ الجذر الديني في الوجود الإِنْسَانِي الَّذِي أشير إليه في ٢: ٣٥، في تباين مباشر مع السيف الَّذِي يجرح الجَسَدِ ظاهرياً. عندنا هنا ما هُوَ خفي متعلق بتجربة داخلية للنفس. الحَيَاةُ الدينية لشخص أيضاً موضوع ٣يو ٢ : حرفياً " أن تكون عَلَى نحو جيد مع نَفْسَكَ".

(ج) مِنَ المفيد المقارنة بين النفس *psychē* والرُوحَ ← *pneuma*، (٤٤٦٠) كما يرد في ١تس ٥: ٢٣، في التقسيم الثلاثي للإِنْسَان: الرُوحَ، والنفس، والجَسَدِ. ففي هَذَا السياق "الرُوحَ"، وكما هي عند فيلو والأفلاطونية، تعني الجانب الاسمى في شخص (قا؛ ٤: ١٢). لذا؛ فـ"الرُوحَ" تعني الحَيَاةُ، وحقيقة الوجود الحي، والسمة الإِنْسَانِية التي ينبغي أن تعمل وفقاً للإرادة والعاطفة. عَلَى نحو مماثل، في ١كو ٢: ١٤ يقابل بُولُسُ بين *psychikos* وَ *pneumatikos*. الأول الشخص الطبيعي المملؤ بالنفس بمعنى: قوة الحَيَاةُ ("نَفْسا حَيّة" تك ٢: ٧؛ قا؛ ١كو١٥: ٤٥)؛ والأخير رُوحي حيث الرُوحَ هي سمة الشخص المنير برُوحَ الله.

الصفة *psychikos* مستخدمة ثانيةً في مناقشة بُولُسُ لطبيعة القيامة في ١كو ١٥: ٤٤- ٤٦، حيث أن جسد هذه الحَيَاةُ يتغاير بجسد القيامة. الأول هُوَ *psychikos* والأخير هُوَ *pneumatikos*. ومن خلال هَذَا التمييز يرد بُولُسُ عَلَى الاعتراض القائل بسخف فكر القيامة كقيامة لأجسادنا. الـ [ت.ي] أظهرت المقارنة بشكل صحيح بين الحَيَاةُ الخاضعة للظروف الطبيعة والزمنية بترجمة *psychikos* هنا كـ "بشري". مِنَ ناحية أخرى في يع ٣: ١٥، مِنَ الناحية الأخرى *pneumatikos* ترجمت بشكل افضل في [ت. ف& س] كـ "نَفْسَانِيّة". المقارنة هنا بين حكمة دنيوية وحكمة إِلَهِية. أخيراً، في يه ١٩ الـ ت. ت ترجمت هذه الكَلِمَة عَلَى أولئك الذين "ينساقون وراء غرائزهم الحيوانية" الطبيعية. عَلَى كُلِّ حال، فالتأكيد هنا يقع عَلَى الشخص نفسه الَّذِي لم ينل الحَيَاةُ الجَدِيدَة مِنَ الله.

في عب ٦: ١٩ ("مِرْسَاةٍ لِلنَّفْسِ")، "النفس" تعني ثانيةً كامل الحَيَاةُ الداخلية للفرد بقدرات الإرادة، والحجة، والمشاعر. في هَذَا الصدد، يجب الإشارة أيضاً يأتي استخدام *psychē* النفس بمعنى البصيرة، والإرادة، سلطة التصرف، المشاعر، والقدرات الأخلاقية للبشر (قا؛ مت٢: ٣٧؛ مر١٢: ٣٠؛ لو ١٠: ٢٧؛ قا؛ تث ٦: ٥).

(د) مِنَ ناحية أخرى يمكن فهم العبارات اليونانية *ek psychēs* "مِنَ القَلْبِ" (اف ٦: ٦؛ كو٣ ٢٣)، يجب أن تُفهم كالميل الداخلي للإِنْسَان. وبالمثل نجد عبارة *mia psychē* "ابنَفْسٍ وَاحِدَة" (في ١: ٢٧)، نتيجةً مِنَ ثباتنا "في رُوحٍ واحدة". مِنَ المحتمَل أن تكون الخلفية هنا فكرة الكَنِيسَةِ التي هي جسد المَسِيحَ، الممثلة كالجَسَدِ الإِنْسَانِي، الَّذِي لَهُ نفس واحدة، يُظهر نفسه كشيء حقيقي وحي عندما تُكمل وحدة الجَسَدِ بكشف وحدة القدرات الداخلية ضمن الكَنِيسَةِ. وفي أع ٤: ٣٢ "نَفْسٌ" واحدة، فهي تعني إتحاد الكَنِيسَةِ بفكر وَاحِدٌ، وقَلْبٌ وَاحِد. أيضاً هذه القوة الداخلية لأعضاء الكَنِيسَةِ هي غاية الحثّ في عب ١٢: ٣ لئلا "تَخُورُوا فِي نُفُوسِكُم"، بمعنى فقد الرغبة في الإستمرار. فالنفوس التي لم تؤسس وتثبت يُمكن أن تُغوى وتُضلَّل (١٠: ٣٩). يمكن أيضاً أن تكون النفوس نشطة في الطرق الخاطئة والشريرة، كما يُمكن أن تفْسَد نُفُوسهم (أع ١٤: ٢).

(هـ) مفاهيم فساد النفس، وخلاص النفس مألوفة في اليهودية الهَلينية. وتظهر خيوط هَذَا الفكر في الرسائل المتأخرة مِنَ ع. ج، بيد أنه ليس هناك ما يُشير إلى خلود النفس كضمان أو كجوهر الحَيَاةُ الأَبَدِيَّةُ في أي مكان في ع. ج. وبالرغم مِنَ أن بعض المقاطع تَدُلُّ عَلَى بقايا الفكر اليوناني، الَّذِي جلبوه بمستوى مختلف لمستوى التقليد الكتابي، بصائر أخروية أساسية، والخبرة المَسِيحية بالإيمَان بالرَّبِّ المُقام. تلك هي مهمة قائد الكَنِيسَةِ، ومثل؛ أن "يَسْهَرُونَ لأَجْلِ نُفُوسِكُمْ كَأَنَّهُمْ سَوْفَ يُعْطُونَ حِسَاباً" أي يعدّهم للأَبَدِيّةُ (عب ١٣: ١٧).

يع ١: ٢١ وَ ٥: ٢٠ يتكلم عن خلاص النفس التي في خطر. فالموت الَّذِي يتكلم عنه هنا أن النفس تخلص مِنَ مَوْتِ ابدي.

خلاص النفوس هُوَ غاية الإيمَان وفحوى خلاص الله، الَّذِي يهب لأولئك الذين اعتمدوا نصيباً فيه (١بط ١: ٩). لذلك، فإن مِنَ المحتمل ان يتكلم في ١: ٢٢ عن تطهير النفس، وبمعنى آخَرَ الحَيَاةُ الداخلية ("نُفُوسَكُمْ" [ت.ف& س]). تلك مسألة النفس في علاقتها بالله. فالنفس، كجزء منا يؤمن ويُقدّس، ومتجهة إلى ميراث مَلَكُوتُ الله الآتي. لذا؛ فالمقارنة هنا ليست بين الرُوحَ، والنفس، والجَسَدِ، بل بين النفس وشهوات الطبيعة الخاطئة. وهي النفوس المعنية في ٢: ٢٥ "رَاعِي نُفُوسِكُمْ وَأُسْقُفِهَا" الَّذِي هُوَ يَسُوعَ المَسِيحَ نفسه. تُستخدم "النفس" مرة أخرى بنفس معنى وجود إتجاه نحو النُصرة، والحَيَاةُ الأَبَدِيّةُ عَلَى المَوْتِ متى حُثَّ المَسِيحَيون ٤: ١٩ عَلَى أن يَسْتَوْدِعُوا أَنْفُسَهُمْ كَمَا لِخَالِقٍ أَمِين في وقت الاضطهاد، فهو مِنَ يحفظنا للأبد.

مت ١٠: ٢٨ (قا؛ لو ١٢: ٥) يؤكد عَلَى هذه المقولة. فالنفس توجّه إلى الله وحده، الَّذِي "يَقْدِرُ أَنْ يُهْلِكَ النَّفْسَ وَالْجَسَدَ كِلَيْهِمَا فِي جَهَنَّمَ". والنفس بهذا المعنى موجودة فقط لأن الله دعاها وملأها بقوة إِلَهِية. والله لَهُ وحده السلطان عليها. فهو الَّذِي يُحييها، والقادر عَلَى إهلاكها. وبالمثل في رؤ ٦: ٩ وَ ٢٠: ٤ توضع إشارة عن "نفوس" الذين قُتلوا، موضوعة تحت مذبح الله في السَمَاء. هؤلاء هم الشهداء الذين ضحوا بنفوسهم مِنَ أجل المَسِيحَ، وهي مقابل الذبائح، لذا فإن نفوسهم تحت المذبح. إن الفكر السائد هنا هُوَ أن هذه النفوس قد رُبحت بالله، فخلصت، وآمنت به، وبذلت نفوسها مِنَ أجلهُ فحُفظت عَلَى الدوام.

٢. يتضمن ع. ج عِدّة تركيبات أخرى مرتبطة بـ *psychē* (أ) ترد الكَلِمَة *anapsyxis* فقط في أع ٣: ١٩ بتعبير "أَوْقَاتُ الْفَرَجِ"، وبمعنى آخَرَ "زمن الخلاص"، الَّذِي وعِدَ بتوبة شعب إِسْرَائِيلَ. هَذَا بالرغم مِنَ أن العديد مِنَ اليَهُود قد آمنوا (٢: ٤١؛ ٤: ٤؛ ٥: ١٤؛ ٢١: ٢٠)، يصف لوقا إِسْرَائِيلَ في أع كواحد مِنَ ضمن الأعداد الكبيرة مِنَ الأمَم التي تُدمج مع العديد مِنَ بقية إِسْرَائِيلَ القديمة الباقية بعيداً.

(ب) الفعل القريب *anapsychō* هُوَ فعل متعد حيث يعني فقط، حين يرد في ع. ج، كلازمة في سب، حيث يُقصد بها إنعاش نفسه (خر ٢٣: ١٢؛ قض ١٥: ١٩؛ ١صم ١٦: ٢٣). يذكر بُولُسُ في ٢ تي ١: ١٦ كيف أن أُنِيسِيفُورُسَ قد أنعشه مرات كثيرة وقت أن كان في السجن. وهو ليس بواضح إن كان يُشير إلى الإنعاش الطبيعي أو التشجيع الرُوحَي، أو كلاهما.

(ج) في يع ١: ٨، يرد التعبير *dipsychos* "ذُو رَأْيَيْنِ". ربما يعني بقلب منقسم. عَلَى أية حال، يُضعّف يعقوب هذه النقطة مشيراً إلى أن مثل هَذَا الشخص غير مستقر ولا يستطيع استغلال جود الله وصلاحه، فالصلاة والطاعة تتطلبان موقفاً متحمساً مِنَ الله. كما يدعو يعقوب في ٤: ٨ المتشككين إلى تنقية "قُلُوبَكُمْ يَا ذَوِي الرَّأْيَيْنِ *dipsychos*" (قا؛ *haplotēs*، إخلاص،٦٠٥).

(د) الكَلِمَة *oligopsychos* نادرة الورود وتَعْني خجولَ أو صِغِيرَ النَفس (١تس ٥: ١٤). مثل هؤلاء الأشخاص سَيُشَجّعونَ، في حين أن المُتكاسلون سَيُحذّرونَ.

(هـ) *sympsychos*، بنفس الذهن أو الرُوحَ، نفس واحدة. ترد في فِي ٢: ٢، حيثُ يَحُثُ بُولُسُ الْكَنِيسَةَ لإكْمال فَرحه بأنْ يكونوا "بِنَفْسٍ وَاحِدَةٍ"، وَلَهمُ مَحَبَّةٌ وَاحِدَةٌ، مُفْتَكِرِينَ شَيْئاً وَاحِداً.

(ز) في فِل. ٢: ١٩، يأمل بُولُسُ برسالته العاجلة بأنّ "تَطِيبَ نَفْسِي" (*eupsycheō*) حين يَستقبل أخبارَ الفيلبيين، والتي بلا شكَّ تَدُلُّ عَلَى الأملِ بِإنَّهُمْ سيأخذونَ بتحذيره القلبي في ٢: ١ ـ ١٨.

٦٠٣٥ ، (*psychikos*، خاص بالنفس أو الحَيَاةِ) ← ٦٠٣٤

٦٠٣٦ ، (*psychos*، برد)← ٦٠٣٧ .

٦٠٣٧ ψυχρός، ψυχρός؛ (*psychros*)، بارد (٦٠٣٧)؛ ψῦχος (*psychos*)، برد (٦٠٣٦)؛ ζότσεζ (*zestos*)، حار، مغلي (٢٤١٢)؛ χλιαρός (*chliaros*)، فاتر (٥٩٥٠)؛ θερμαίνω (*thermainō*)، حار، يستدفئ، يصطلي (٢٥٤٨)؛ θέρμη (*thermē*)، حرارة (٢٥٤٩).

ث ي & ع.ق *psychros* (والإسم *psychos* برد) يُستعمل عموماً للبرودة حرفياً، في أغلب الأحيان للسوائل، لكن أيضاً بشكل مجازي يعني قلب بارد، أو اللامبالاة. تُستخدم الْكَلِمَةَ *zestos* حار، أو مغلي، عادة حرفياً، غير أنها قد تُطبّق مجازياً عَلَى المشاعر الإنْسَانية. أما الْكَلِمَةَ *chliaros* تحيل في الغالب إلى السوائل أو الغذاء، *thermos*، حار، عاطفي، وهي ذات صلة مشتركة لكلاً مِنَ المعنيين الحرفي والمجازي. وفي أغلب الأحيان كنقيض لبارد *psychros*.

في سب الْكَلِمَةَ *psychos* وفئة الْكَلِمَةَ *hermē* تستخدمان بحرية لدرجة الحرارة. مِنَ حين لآخر أيضاً المجموعة الأخيرة تستخدم مجازياً: بشكل خاص *thermainō* يستدفيء، كما تُستعمل عموماً للنار، وقد تُطبق عَلَى القلب (مز ٣٩: ٣؛ هُوَ ٧: ٧؛ قا؛ تث ١٩: ٦).

ع. ج ١. في مت ١٠: ٤٢ *psychron* تُستخدم بمفردها لتعني ماء بارداً. تدل الْكَلِمَةَ *psychos* عَلَى درجة الحرارة الباردة (يو ١٨: ١٨؛ أع ٢٨: ٢؛ ٢كو ١١: ٢٧). أما الْكَلِمَةَ *thermainō* ترد ٦ مرات فِي إثنتين مِنَ الفقرات أعلاه، حيث يستدفيء كُلٌ مِنَ بطرس وبُولُسُ، عَلَى التوالي، بالنار (مر ١٤: ٥٤، ٦٧؛ يو ١٨: ١٨، ٢٥؛ قا؛ أع ٢٨: ٢). كما يصرُّ يعقوب عَلَى الإيمَانِ العملي الّذِي يمد يد المعونة للأخ المعتاز، لكي يستدّفيء، ويشبع، وبالكسوة الضرورية الأساسية للحَيَاةِ (يع ٢: ١٦؛ قا؛ ١ تي ٦: ٨).

٢. تُستخدم كلمات هذه الفئة أيضاً مجازياً، (أ) الْكَلِمَةَ *psychō* هي الشكل الشفوي الّذِي يُطبق عَلَى الحالة الرُوحَية لشخص (تَبْرُدُ مَحَبَّةٌ، مت ٢٤: ١٢؛ قا؛ *zeō* يكون حاراً، في أع ١٨: ٢٥؛ رو ١٢: ١١).

(ب) الأهمية الرئيسية لمجموعة هذه الْكَلِمَةَ أنها ترتبط بـ *chliaros* و*psychros* و*zestos* في رؤ ٣: ١٥- ١٦. وهي مستخدمة كلّهَا مجازياً وللتوكيد عَلَى شخصية الشخص. عادة ما تُفهم الفقرة للإشارة إلى مستويات التأجج الرُوحَي، الّذِي يتوافق مع الحَثّ ٣: ١٩ لكي يكون الشخص جاداً.

إنّ التفسير، عَلَى أية حال، مفتوح للسؤال. يعرض رؤ ٣ أفكارَ باردٍ وحارٍ بشكل لا مبالاة، كما لو أنهما كانتا شروطاً مرغوبةً؛ في الحقيقة، تَفوقُ بارد مرتين عن حار. والمُلاحظة أن الرّبّ لا يَقُولُ:"حسن أن تَكُونَ حاراً أو حتى بارداً، وبقول آخَرَ: . . يستحسَّنُ أوضاع اللامبالاة المتحجرة لدعم الفتور".

إن الإستعمال الحالي يُرى بشكلٍ أفضل كصورة بالإشارة إلى إمداد لأَوُدِكِيَّةَ (اللاذقية الآن) بالمياه، الّذِي اشتق مِنَ خط أنابيب يجب ماءا فاتراً وملوثاً جداً حتى أنه يُثير الإشمئزاز ويدعو للتقيؤ. الكلمتان حار وبارد قابلتان للتطبيق عَلَى مياه المدينتين المتجاورتين هيرابوليس وكولوسي (قا؛ كو ٤: ١٣). الْمَاءِ الحار، الّذِي نتج عن الشلالات المُرعبة المشهورة في هيرابوليس، كان بمثابة دواء، حيث يستعملَهُ الناس لتطبيب العيون حتى يومنا هَذَا (قا؛ رؤ ٣: ١٨ ب)؛ أما الجدول الدائم البرودة في كولوسي جعل سابقاً مِنَ تلك المدينة منتجع طبيعي بالوادي.

يجب أن يكون مفهوم الفتور عَلَى الأرجح عدم القابليةِ للتأثير، ونقص الجهد الإنْسَاني كبديل للعلامات العديدة لعطايا اللهِ. تتوقف الخدمة الفعّالة عَلَى الإستجابة للمسيح، وليس عَلَى الجهد الإنْسَانِي. إن مسيحيي لأَوُدِكِيَّةَ موصوفين كمن اغتنى، واكتفى ذاتياً، وعَكف عَلَى العمل مستخدماً موارده الخاصة، بدلاً مِنَ الاعتراف بالحاجة للمسيح. هذه المسألة مدعومة هنا بسلسلة تمثيلات مستمدة مِنَ صنائات ومآثر بارزة لمدينتهم. فهم يقولون: "إِنِّي أَنَا غَنِيٌّ وَقَدِ اسْتَغْنَيْتُ"، في حين كان يجب عليهم أن يعملوا عمل الْمَسِيحَ لينالوا السلع الرُوحَية الحقيقية. ففي مدينتهم التي تاجرت بمرهم تداوي العين، نرى الْكَنِيسَةِ فاقدة للبصر رُوحَياً. والْمَسِيحَ وحده هُوَ مِنَ يُمكن أن يُمدها بالرؤية.

Ω *omega*

٦٠٤٦ ᾠδή، ᾠδή، (*ōdē*)، أغنية ترنيمة [ندبِ، أو شكوى، أَو فرحةٍ] (٦٠٤٦)؛ ᾄδω، (*adō*)، يرنم، يغني (١٠٦).

ث ي& ع. ق ١. (أ) في ث ي يَقْصدُ بها الغِنَاء؛ لإنْتاج كُلّ أنواع الأصواتِ الجهورية (ومثل؛ نعيب البومةِ أو نَعيق ضفدع)؛ لإنْتاج صوتِ سَحبَ خيطاً أو أيّ صوت مماثل آخَرَ؛ للإحتِفال بـ، أو يَمْدحُ، أو يُشرّفُ في الطائفةِ، **(ب)** الاسم *ōdē* يَرد في التراجيديا اليونانية بالمعاني الآتية: أغنية الحِدادِ أو الرِّثاءِ، أغنيةِ البهجةِ أو المديح، الشعرِ عُموماً، والغناء عُموماً (سواء مِنْ البشرِ أو الطيورِ).

٢. (أ) في سب، يرد الفعل ٦٦ مرة، يُترجمُ بصورة رئيسية للكلمة العبرية *šîr* يَغنّي، يرنم (ومثل؛ خر ١٥: ١، ٢١؛ عد ٢١: ١٧؛ قض ٥: ١، ٣). الاسمُ *ōdē* يَردُ ٨٧ مرة، بشكل رئيسي للكلمة *šîr* وَ الْكَلِمَة *šîrâ* (ومثل؛ خر ١٥: ١؛ تث ٣١: ١٩، ٢١-٢٢، ٣٠؛ ٣٢: ٤٤). باستثناء تث ٣٠: ٣١، حيث أنّ *ōdē* تُكلّمَ، حيث يُعبّرُ دائماً عن غناء. أحياناً يُذكر المكمّلُ الموسيقي (ومثل؛ ١أخ ١٦: ٤٢)، وأحياناً كلاَ مِنَ الموسيقى والرقص (٢صم ٦: ٥). *ōdē* يُمْكِنُ أيضاً أنْ يُستَعمل بالتوازي بكلماتِ أخرى للغناء والإبتِهاج (ومثل؛ ١أخ ٩:١٦؛ مز ٩٨: ٤).

(ب) غالباً الطبيعة السعيدة لـ *ōdē* ما تكون متوتّرة. الأغنيةُ الجديدةُ كَانتْ أغنيةَ للمناسباتِ البهيجةِ. بيد أنّ عا ٨: ١٠ يَعطي تحذيراً خطيراً لأولئك الذين يَنتظِرونَ يومَ يهوه بشكل واثق بنفسه: "وَأُحَوِّلُ أَعْيَادَكُمْ نَوْحاً وَجَمِيعَ أَغَانِيكُمْ مَرَاثِيَ". في ١أخ ٢٥ يُسجّلُ المؤرخُ لائحة لمغنين وموسيقي الهُيكلِ في العبادةِ.

(ج) تُذكر الموسيقى بإرتباطاتِ متعدّدةِ في ع. ق: في تَجَمُّع عَائِلِي (تك ٣١: ٢٧)، والإستقبال الحافل للأبطالِ (قض ١١: ٣٤؛ ١صم ١٨: ٦)، وتتويج الملكِ والمناسباتِ العسكريةِ (قض ٧: ١٨-٢٢؛ ٢مل ١١: ١٤؛ ٢ أخ ١٣: ١٤؛ ٢٠: ٢٨)، وموسيقى البلاطِ والحريم (٢صم ١٩: ٣٥؛ جا ٢: ٨)، والأعياد (أش ٥: ١٢؛ ٢٤: ٨-٩)، والترانيم الجنائزية والرثاء (٢صم ١: ١٧-١٨؛ ٢ أخ ٣٥: ٢٥)، مناسبات الدينية (خر ٢٨: ٣٥؛ يش ٦: ٤-٢٠)، وأغاني مصاحبة للعمل (عد ٢١: ١٧-١٨؛ قض ٩: ٢٧؛ أش ١٦: ١٠).

ع.ج ١. في ع. ج *ōdē* وَ *adō* تَرْدانِ فقط ٤ مرات في رسائلِ بُولسُ و٨ مرات في سفر الرؤيا، بكلا الصيغتين الاسم والفعل معاً في رؤ (قا؛ إف. ٥: ١٩؛ كو ٣: ١٦؛ رؤ ٥: ٩؛ ١٤: ٣؛ ١٥: ٣). رؤ ٥: ٩ يوحي دائماً بأنّها أغنيةُ مُغَنّاةٌ. في هَذَا السفر، كُلِّ الخَلْيقة ـــ في السّمَاءِ، وعلى الأرضِ، ومن تحت الأرضِ ـــ تَعترفُ، بإبتداءً الحقِّ، في سيادةِ الحملِ في عبارةِ مديحية أخرويةِ. "ترنيمة موسى" في ١٥: ٣ وهو ما يحيل إلى أغنيةِ موسى في خر ١٥: ١ والتي تَتضمّنُ الكلماتَ مِنْ مز ١٤٥: ٧، مما يَعطيها أهميةَ كرستولوجية. كما غَنّى موسىِ تمجيداً لله بعدما عبروا البحر الأحمر، مِنَ ثم فأولئك الذين نَالوا الحرية مِنَ خلال الحملِ يَغنّون بأعمالِ خلاص الله.

٢. (أ) شكّلتْ الترانيم جزءَ مركزي وبشكلِ واضح مِنْ القدّاسِ/ الليترجيةِ المسيحي القديم ، بالكاد كانَ لديهم عبادةُ جماعة ع. ق والْهيكلِ. يَلمّحُ بُولسُ مرّتين إلى الترانيم في مُناقشته للفعّالية الرُوحيةِ للمؤمنين. فبدلا منْ أنْ يُشْربون الخمر، فهو يحثُ المسيحيين إلى " وَلاَ تَسْكَرُوا بِالْخَمْرِ الَّذِي فِيهِ الْخَلاَعَةُ، بَلِ امْتَلِئُوا بِالرُّوحِ، مُكَلِّمِينَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً بِمَزَامِيرَ وَتَسَابِيحَ وَأَغَانِيَّ رُوحِيَّةٍ [*ōdē*]، مُتَرَنِّمِينَ [*adō*] وَمُرَتِّلِينَ [*psallō*] فِي قُلوبِكُمْ لِلرَّبِّ. شاكِرِينَ كل حِينٍ عَلى كلِّ شَيْءٍ فِي اسْمِ رَبِّنَا يَسُوعَ الْمَسِيحِ، لِلهِ وَالآبِ." (إف. ٥: ١٨-٢٠). هذه الأغاني لا شكَّ تَتضمّنُ مزاميرَ ع. ق التي يَقتبسُ منها كُتّابَ ع. ج، غالباً، بحرية، لكن التراتيل المَسيحَية أيضاً.

(ب) رؤ ٥: ٩-١٠، ١٢-١٣؛ ١٢: ١٠-١٢؛ ١٩: ١-٢، ٦-٨ مِنَ بين الترانيم المَسيحَيةِ الأقدم. ربما الترتيلة الْمسِيحَية الأسَبَقَ مُحتَويةُ في فِلِ. ٢: ٦ ـــ ١١، التي فيهاَ بُولسْ يَستشهدُ بمساندةً لإلتماسِه إلى الفيلِبيين أنْ يَكُونَ لَهُم فكر الْمَسِيحَ. لَرُبَما كَانتْ هذه ترتيلةً ما قَبْلِ البُولسْية أو يون قد أعدّها بُولسْ نفسه والتي عُرفَت أيضاً لقرّائه. التراتيل الكرستولوجية المحتملةُ الأخرى المقدّمة مِنَ يوحنا؛ إف ٢: ١٤-١٨؛ كو ١: ١٥-٢٠؛ ١تي ٣: ١٦؛ عب ١: ٣؛ و١بط ٣: ١٨-٢٢.

(ج) تَحتوي تسجيلات لوقا لقصصِ الطفولةِ والوِلادة مزاميرَ مثل تسبيحةِ العذراء، فمديح مريم يُظهرُ نعمة خلاص اللهِ (لو ١: ٤٦-٥٥)؛ الْبَرَكَةِ البنيديكتية Benedictus، شكر زَكريا لله عَلى ابْنِه، يوحنا المستقبلي، المعمدان (١: ٦٨-٧٩)؛ والترتيلة الكنيسية، مزمور سمعان عند رُؤيته الرضيع يَسُوعَ في الهُيكل (٢: ٢٩-٣٢). هذه المزاميرِ جميعاً مَبْسُوطة مِنَ ناحية أفْعالِ خلاص يهوه معاكس للخلفية مِنْ توقعِ ع. ق.

(د) في مكان آخَرَ مَذْكُورةُ الموسيقى في ع. ج في إرتباطاتِ المُخْتَلِفةِ: ألحان جنائزية (مت ٩: ٢٣)، مقاطع نبوية (٢٤: ٣١؛ ١كو ١٥: ٥٢؛ ١تس ٤: ١٦؛ عب ١٢: ١٩)، كما تُعزف الموسيقى فرحاً بعودةِ الابْنَ الضال (لو ١٥: ٢٥)، وفي معنى مجازي (مت ٦: ٢؛ ١١: ١٧؛ لو ٧: ٣٢؛ ١كو ١٣: ١؛ ١٤: ٧-٨).

(هـ) الترنُم تعبيرُ عن البهجةِ الْمَسِيحَيةِ؛ وهو في نفس الوقت تعبير عن تأسيس حَيَاةٍ يملؤها الرُوحَ. يُلاحظ في كو ٣: ١٦: " لِتَسْكُنْ فِيكُمْ كَلِمَةُ الْمَسِيح بِغِنىً، وَأَنْتُمْ بِكُلِّ حِكْمَةٍ مُعَلِّمُونَ وَمُنْذِرُونَ بَعْضُكُمْ بَعْضاً، بِمَزَامِيرَ [*psalnios*] وَتَسَابِيحَ [*hymnos*] وَأَغَانِيَّ رُوحِيَّةٍ [*ōdē*]، بِنِعْمَةٍ، مُتَرَنِّمِينَ فِي قُلوبِكُمْ لِلرَّبِّ." بالرغم مِنَ أنّه قَدْ يَكون مِنَ المستحيلِ التَمييز بالضبط بين التعابير الثلاثة المستعملة هنا، إلا أن أخذها معاً تُعرب عن مجموعة كاملة مدفوعة بالرُوحَ للغناء. مِنَ المُحتمل أن المزاميرَ قد أختيرت مِنَ مزامير ع. ق (← ٦٠١١ *psalmos*)، كَانتْ التراتيل أغاني بهيجة للتمجيدِ (*hymnos* ←، ٥٦٣١)، والأغاني الرُوحَيةِ كَانتْ أغاني في شكر و تمجيد أعمال الله.

٣. الليترجية، مِنَ ضمن ذلك الغناء الطقسي، إستلزمَ كامل تجمع الْكَنِيسَةِ الأولى. أنشأتْ الأغاني أولئك الحاضر ببنائهم إلى جماعةِ في السيد الْمَسِيح. إنه لأمر مُمتع مُلاحظة تلك الْهُجماتِ الأولى التي وجّهتها الولايةِ الرومانيةِ ضدّ الْكَنِيسَةِ والتي لم تكن مُحملة كثيراً ضدّ العقائدِ الْمَسِيحَيةِ المعيّنة لكنها كانت ضدّ الليترجية، وذلك، ضدّ كَيفَية صوير تلك العقائدِ في عبادة الْكَنِيسَةِ. فبجانب وعْظ الْكَلِمَةِ والمشاركةِ في القِربان المُقدّسِ، كَان الغناء الرُوحي في صميم العبادة، إعترافاً بهيجاً لله في يَسُوعَ المسيح كرب للكنيسة والعالم. في هَذَا السياقِ، إستعمالِت الْكَلِمَة *psallō* بالتوازي مع الكلمة *exomologeō*، يعترف، في رو

١٥: ٩ وهي مهمة بشكل خاص: حيث تُرنّم المزاميرَ كإعترافُ إيمانٍ أمام الله.

انظر أيضاً *hymnos*، أغنية، تسبيحة، أغنية مديح، ترتيلة، قصيدة (٥٦٣١)؛ *psalmos*، أغنية مقدّسة، مزمور (٦٠١١).

٦٠٤٧ (*ōdin*، مخاض، وجع)← ٦٠٤٨.

٦٠٤٨ ὠδίνω ,ὠδίνω (*ōdinō*)، يتمخض[كما في الولادة]، يتوجع (٦٠٤٨)؛ ὠδίν (*ōdin*)، مخاض، وجع (٦٠٤٧).

ث ي& ع. ق ١. إستعملَ مُؤلفو الأدب الكَلِمَةَ *ōdinō* لوَصْفِ آلام العمل، خصوصاً للنساءِ ولكنها أيضاً للحيوانات. كما أن الكَلِمَةَ تحقق استعمال مجازي عريضَ للألم العظيم، والعملِ الجَسَدي الشاق، والإجهادِ العاطفي أو العقلي، أو إحباط لإندفاع مُتحمس. يُشكّل الاسم *ōdin* شكل أدبي متأخّرُ للكلمة *ōdis* ث ي وتَردُ بشكل رئيسي في سب وع. ج؛ وهو مُشابه بمعانيه للفعل.

٢. في سب تَرِدُ الكَلِمَةَ *ōdinō* خاصةً في أش (ومثل؛ ٢٣: ٤؛ ٤٥: ١٠؛ ٥١: ٢) لوَصْف آلام الولادةِ، مستعملةً عادة بمعنى مجازي ، أما الكَلِمَة *ōdin* فتَرْدُ كثيراً في سب (ومثل؛ ١٣: ٨؛ ٣٧: ٣؛ أر ٦:٢٤)، لتَصِفُ آلامَ الموتِ أحياناً (ومثل؛ ١مل ٢٢: ٦؛ مز ١٨: ٤)، بيد أنها مستعملةً في أغلب الأحيان ضمن سياق الولادةِ. بينما تُستعملُ أحياناً مجازياً، والتفسيرَ الحرفي مُثّل بقوة.

ع.ج ترد الكَلِمَةَ *ōdinō* ثلاث مرات في ع. ج. وتستخدم حرفياً في غل ٤: ٢٧ (يَستشهدُ بأش ٥٤: ١) وَ رؤ ١٢: ٢. إنّ المعنى المجازي الوحيدَ يرد في غل ٤: ١٩، حيث يَتكلمُ بُولُس عن ولادةَ المُؤمِنينَ في غل. *ōdin* ترد في ١تس ٥: ٣، حيث أنّ الحقيقة الحتمية للعملِ في حمل المرأة يستخدم المجازي للإمكانية المحتومةِ لعودةِ المَسيحَ. الذي يُشدد عَلى فُجائية مجيئه. وكإستعارة للمعاناة الحادّة، *ōdin* ترد في مت ٢٤: ٨؛ مر ١٣: ٨. وفي أع ٢: ٢٤ الألمِ عاملِ مُرتبط بمعاناةُ الموتِ، يَعْكسُ إسلوبَ كلام مز ١٨: ٥-٦ (" أشْرَك [*ōdin*] المَوْتِ انْتَشَبَتْ بِي."). فكرةُ أن المسيا المنتظرُ يُمكِنُ أنْ يَبْقى في قبضةِ الموتِ لا تصدّق.

انظر أيضاً *basanos*، عَذاب، وجع (٩٩٢)؛ *mastigoō*، يضرب بالسوط، يجلد، سوط، يُعاقب (٣٤٦٣)؛ *talaipōreō*، خبرة ضيق، يتحمل أعمال شاقة (٥٤١٥).

٦٠٥٢ ὥρα ,ὥρα (*hōra*)، ساعة، وقت (٦٠٥٢)؛ ὡραῖος (*hōraios*)، في الوقت المناسب، ناضج في موسمه، جميل، معرض، لطيف (٦٠٥٣).

ث ي& ع. ق ١. (أ) في ث ي، يَدُلّ الاسم *hōra* عَلى قسم معيّن مِنْ الوقتِ، خصوصاً في السّاعة. لكنّه يُمكِنُ أنْ يَعْني أيضاً، سَنَةً، يومَ، ولحظةً، أو حتى يُعيّنُ فصلاً (ومثال عَلى ذلك: الرّبيع أو الصيف) أو مرحلة مِنَ الحَياةِ (ومثل؛ الشباب). عند هوميروس والشعراء الآخرون تُشير الكَلِمَةَ *hōra* للوقتَ الملائم بشكل مألوف لبَعْض النشاطاتِ، ومثل؛ وجبة الطعام المسائية، الذهاب للوم، أو المتعةَ الجنسية. هناك أيضاً تجسيد هورا Horae، ربّة الفصول، التي تَحْرِسُ بوابات الأوليمبوس. تأمل الطبيعة وبشكل مُحدّد مِنْ الرّبيع يُمكِنُ أنْ يُثيرَ وعي شخص للتنقل ويُوجّهُ أفكاره إلى " الساعة الأخيرةَ " بالمقارنة مع هذا، هناك استدعاء للتّصرُّف وفق الإلتزام بعُمره ولذا للإسْتِعْمال " الساعة المُعطاة. "

(ب) الصفه *hōraios* ذات علاقةِ بالمعنى التخصيصي للفصل، في الوقت المناسب. بالإرتباط مع الحدوث المناسب للأحداثِ السعيدة *hōraios* يُمكِنُ أنْ تُعطى معنى متوافق رائع، وشكل بشكل جميل.

٢. البعضُ مِنَ الكَلِمَةَ *hōra* يرد ٥٠ مرة في سب، بصورة رئيسيةٍ للإسم *ᶜēt*، وقت، (أ) يَخْدمُ أولياً للإشارة إلى فترة زمنية غير محدّدةَ جداً (مشابهة للكلمة *hēmera*، يوم، ومثل؛ دا ١٢: ١٣). حيث أنّ مستوى الكَلِمَة hra مصحوب بعدد تراتبي، وَ يُمْكِنُ أنْ يَكُونَ ساعةَ مِنْ ستّون دقيقةِ بالكاد التي موضعِ سؤال. إن تَقسيم النهارَ والليل إلى ساعاتٍ كَانَ غير معروف في الأزْمِنَةُ القديمةِ، فالتعابيرِ العامّةِ هي الوحيدةِ فقط في الإستعمال، مثل الصباح، ومنتصفِ النهار، والمساء (ومثل؛ تك ٣: ٨؛ ١٨: ١؛ ٢٤: ١١. ١صم ١١: ١١). الساعة الشمسية مَذْكُورةُ للمرة الأولى في ٢مل ٢٠: ٩-١١ (متواز مع. أش ٣٨: ٨). في خر ١٨: ٢٢، ٢٦، "في جميع الأوقات" (حرفياً، " في كُلّ ساعة ") تَعْني ببساطة في أي وقت كان.

(ب) أكثر مِنْ فترات مِنَ الزمن تَدُلّ الكَلِمَة *hōra* تقريباً عَلى نقطة مُحدة مِنَ الوقتِ. العبارةُ المجرورة *en autē te hōra* (حرفياً، " في تلك الساعة ") لَهُا معنى آني، فوراً (مثل؛ دا ٥: ٥). وبِنفس الطريقة، يُمكِنُ أنْ تَبدي هذه الصيغةِ إتّصال دنيوي (إس ٨: ١) أو متابعة عملٍ بدون تأخير (٩: ٢). تَبدي الصيغُ المُخْتَلِفة تفاصيلَ الوقتِ: مثل؛" لذلك غداً في مِثْل هَذا الوقتِ [*hōra*]" (خر ٩: ١٨؛ ١٠: ٤) و" في مثل هَذا الوقتِ [*hōra*] مِنَ السَنَةَ القادمة " (تك ١٨: ١٠). في رو ٩: ٩، حيث أنّ هَذا الفقرة الأخيرة تقتبسَ ، *hōra* بدلاً مِنَ المرادفِ المادي *kairos* (←٢٧٨٩).

(ج) سمة بالنسبة لفَهْم ع. ق للوقتِ ونتيجة ذلك بالنسبة لإستعمالِ *hōra* هُوَ الإيمانُ باللهِ كالخالق والرّبّ للوقتِ في كُل أبعاده. هُوَ يهوه الذي يُرى في الطبيعةِ الّذي يُحث كلّ شيءِ في ساعتِه المعيّنة: مثل؛ هطول الأمطار في الموسمِ المناسبَ (تث ١١: ١٤؛ أي ٣٦: ٢٨؛ زك ١٠: ١)، ونوضَح الثمار للحصادِ (أي ٥: ٢٦). الله هُوَ رب ساعةِ الولادةِ (قا؛ تك ١٨: ١٠، ١٤؛ ٢مل ٤: ١٦-١٧) والموتِ (قا؛ ٢صم ٢٤: ١٥؛ أي ٥: ٢٦). المديحُ الديني تقسيم الوقتِ بالنسبة للعملياتِ الطبيعيةِ تَظهر في مقاطعِ مُخْتَلِفةِ (ومثل؛ سي ٣٩: ٣٣-٣٤).

(د) تُشكل أعمالَ اللهُ القديرة في التاريخ أهمية خاصةً للإسْرَائيليين، فمثلاً عندما يَضْربُ أعداء شعبه فهو يفعل ذلك في ساعةٍ معيّنةِ (خر ٩: ١٨؛ ١٠: ٤؛ يش ١١: ٦) أو عندما يُرعبُ فجأة بَيْلْشَاصّرُ بالكتابة الغامضة عَلى الحائطِ (دا ٥: ٥). كلمةُ الله تتحقق بشكل دقيق في الساعةِ المحدّدة مسبقاً (قا؛ تك ٢١: ١-٢ مَع تك ١٨: ١٠، ١٤). ذكرى عمل خلاص الله في التاريخ سَتُبْقَى حيّة في ساعاتٍ إحتفالية ثابتةٍ في العبادةِ (خر ١٣: ١٠). وهكذا أولاد إسْرَائيل سيحفظون عيدِ الفصح " وَلْيَعْمَلْ بَنُو إِسْرَائِيلَ الْفِصْحَ فِي وَقْتِهِ[*hōra*] " (عد ٩: ٢). إنّ المفهومَ الزمني للساعاتِ، لَعبَ دوراً كبيراً في الليترجية المَسيحَية، وهو يُقتَربُ بعناية شديدة بذِكرِ "وَقْتَ تَقْدِمَةِ الْمَسَاءِ" (دا ٩: ٢١). لكن في ع. ق ككل، يَنحسرُ المعنى الدنيوي للكلمة *hōra* وراء ذلك الإمتلاءِ للمحتوى المُنْجَزُ مِن قبل يهوه أو المتَعلّقَ باللهِ في العبادةِ.

٣. إن الكَلِمَةَ *hōra*، مثل المفاهيم الدنيوية الأخرى، إكتسبَ، لاحقاً، تشديدَ أخروي ورؤيوي قوي في الكِتاباتِ اليهودية. مثل " يوم الرّبّ، " يُعبّرُ مثل هَذا *hōra kairou* "ساعةَ مِنْ الوقتِ " (دا ٨: ١٧، ١٩، سب)، وهي تُشيرُ إلى أحداثِ الأيام الأخيرة عندما اللهُ سَيأتي بمُرافَقَة الظواهر الكونيةِ لكي يُعاقبَ الكافرون في الدينونة ولقيادّة الصّالحُين إلى خلاص أبدي. هكذا حقّز سيراخ: " قبل القضاء يَجيءُ، إفْحصْ نفسكَ؛ وفي ذلك الوقت [*hōra*] مِنْ فحصك سَتَجِدُ مغفرة " (١٨: ٢٠، nrsv). لساعةَ مَوْتٍ فردِ هناك وعد ببركة الله والرجاء (١١: ٢٢).

ع.ج ١. بالمُقارَنَة مَع سب فإن الكَلِمة *hōra* مستعملةً مرّتين، غالباً في ع. ج (١٠٦ مرة). والكَلِمَة *hōraiōs* ترد فقط ٤ مرات. (أ) مُرتَبطة بأعداد تراتبية *hōra* ضربات لتَثبيت أحداثٍ زمنياً أثناء اليوم

(ومثل؛ مت ٢٠: ٣، ٥-٦، ٩؛ يو ١: ٣٩؛ ٤: ٦؛ أع ٢: ١٥). هذه حقيقيةٌ خاصةٌ لنقاطٍ معيّنةٍ للوقتِ ضمن سياق رواية الآم يَسُوعَ (ومثل؛ مت ٢٧: ٤٥؛ مر ١٥: ٢٥، ٣٣-٣٤؛ يو ١٩: ١٤) وهي مرتبطة بالأوقات اليهودية للصلاة (أع ٣: ١؛ ١٠: ٣، ٩، ٣٠). هَذا بجانب الإشاراتِ الدقيقةِ لِهَذا النوعِ مِنَ الوقتِ، يُمْكِنُ أيضاً أَنْ تُستعملَ *hōra* في الإتفاقيةِ بالقسم القديم لليوم للتعييناتِ الأكثر إنعداماً للدقّة (ومثل؛ حرفياً، " في الساعةِ الأخيرةَ [المساء] " في مت ١٤: ١٥؛ مر ٦: ٣٥). عموماً ما زالَت *hōra* مستعملةً أكثر في عباراتٍ مثل " إلى هذه الساعةِ بالذات " (١كو ٤: ١١)، "في تلك الساعة بالذات" (مت ٨: ١٣)، أو "مِنَ تلك اللحظة" (٩: ٢٢) لوَضْعِ حدثٍ في العلاقةِ إلى الشيئِ قبل ذلك، آني، أو بعد.

إنّ الإشاراتَ الدقيقة بمرور وقت الباروسيا هي بنفسِ الطريقة تَعميم (قا؛ مت ٢٤: ٣٦؛ ٢٥: ١٣؛ مر ١٣: ٣٢). إن إنكماش الوقتِ واضح خاصةً (بالكَلِمَةِ *hōra*) إلى لحظةٍ منفردةٍ، متضمّناً ضمن فتراتٍ أعظمِ مِنْ الوقتِ، في الرؤيةِ الإيحائيةِ رؤ ٩: ١٥: " فَانْفَكَّ الأَرْبَعَةُ الْمَلاَئِكَةُ الْمُعَدُّونَ لِلسَّاعَةِ وَالْيَوْمِ وَالشَّهْرِ وَالسَّنَةِ، لِكَيْ يَقْتُلُوا ثُلْثَ النَّاسِ."

(ب) حتى الآن نَحْنُ نَتعاملُ مع الإشاراتُ المضبوطةُ تقريباً للوقتِ المُعطى للكلمة *hōra* بمعنى جزئي للكلمة *kairos* (← ٢٧٨٩). في المجموعةِ الأخرى مِنْ الفقراتِ، تَخْدمُ الكَلِمَةُ وَصْف إمدادات الوقتِ المحدودةِ. وبشكل مماثلٍ بالمفاهيمِ الدنيويةِ مثل: سَنَة، شهر، ويوم، *hōra* يُمْكِنُ أَنْ تَعْني طولَ الوقتِ ساعةِ قابلة للقياس. " أَلَيْسَتْ سَاعَاتُ النَّهَارِ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ؟" (يو ١١: ٩). آخَرَ العُمّالِ المُستأجرونَ اشتغل فقط ساعةً واحدةً (مت ٢٠: ٣، ٥، ٩، ١٢). والتلاميذ لم يَستطيعوا أَنْ يَبْقوا مستيقظون " ساعةً واحدة " (٢٦: ٤٠). عُموماً، الساعة تُحسُ غير أنها قصيرةٌ نسبياً. تُرى هذه أيضاً في مواضع حيث أنّه مِنَ الواضح أن التفكر يرينا بأنها لَيستْ ببساطة وقت زمني، مدتها ستّون دقيقةٍ (ومثل؛ يو ٥: ٣٥؛ ١تس ٢: ١٧؛ فلم ١٥). إرتبطت أحياناً مع فترات *hōra* أطول للوقتِ يُمكنُ أَنْ تَكُونَ في الذهن (ومثل؛ ١كو ١٥: ٣٠).

٢. (أ) مثل المفاهيم الكتابية الزمنية الأخرى، تكتسب *hōra* أهميتَه الحاسمة لمحتواها، مِنْ الحدثِ الذي يقع، أو سيُمثّل في ساعةِ معيّنةِ. وهو لا يسمح مُطلقاً غير ذو علاقة لكُتّاب ع. ج عندما يَحْدثُ شيئ، لكنه يكتسب أهمية أكبر لَهُم عندما يَستثمرُ الوحدةَ المعيّنة للوقتِ بنوعيتها الضروريةِ. هذه الحالةُ في السياقِ الإنْساني العامّ. ففي حَيَاةِ إمرأةِ هي التغييرُ المفاجئُ مِنَ الألم إلى البهجةِ التي تُعطى قيمتَها الخاصةَ للساعةِ التي فيها تَلِدُ طفلاً (يو ١٦: ٢١).

(ب) وهي تأخذ مفعول أكثر بُعْداً في تصريح الساعاتَ الفرديةَ ضمن عمر يَسُوعَ. يُشير كُتّاب الأناجيل مراراً وتكراراً إلى فتراتٍ معيّنةٍ للوقتِ الذي فيه تَحْدثُ أشياءَ لـ أو مِنَ خلال يَسُوعَ والتي تَكْشفُ عن عظمتَه وسلطانه الذي لا يُضاهي. هناك، مثلاً الساعة التي يُجيز فيها يَسُوعَ نفسه الشكَ ليوحنا، المعمدان بواسطة معجزات الشفاء المُتحققة على يديه (لو ٧: ٢١-٢٣؛ قا؛ مت ٨: ١٣؛ ٢٢: ١٥؛ ٢٨؛ ١٧: ١٨).

بشكل خاص يُشدّدُ يوحنا، مراراً وتكراراً، بأنّ مثل هذه الآياتِ الإعجوبية لَيسَ القصدُ منها تمجيد ذاتي لِخِدْمَةِ يَسُوعَ لكنها للإشارة إلى اللهِ الأبّ. لإظهار مجدِ اللهِ، أما يَسُوعَ فيَجِبُ أَنْ يَنتظرَ ساعتهَ الحقيقية، *kairos*، هذه هي حقيقة أعماله الإعجوبية (قا؛ يو ٢: ٤) وهي معاناته (قا؛ ٧: ٣٠؛ ٨: ٢٠؛ ١٣: ١). فهكذا عندما حانت "الساعة" *hōra* للقبض عَلى يَسُوعَ، وموتِه، وعودته إلى الأبّ الوشيكة (ومثال عَلى ذلكَ: ١٢: ٢٣، ٢٧؛ ١٣: ١) ، يستخدم يَسُوعَ الوقتَ المُتبقي ليقضيه مع أتباعه مُظهراً لَهُم محبّته في العملِ الرمزي بغسيل الأرجل والخطاب الوداعي.

٣. (أ) بالأضافة إلى المقاطع العامّة الزمنية والكرستولوجية، تَلْعبُ المفاهيمَ الأخرويةَ للوقتِ دورَ مهمَ في ع. ج. مِنْ الأناجيل إلى سفر الرؤيا يصبحُ ظاهراً، بمحاذاةِ الإعتقادِ في الساعةِ المُمثّلَة بالمعنى مِن قِبل المَسيحِ، بتوقّعُ ما زالَ مُنتظَراً "السّاعَةُ الأخِيرَة" أى، بعد الرعبِ الأخروي (قا؛ يو ١٦: ٢، ٣٢؛ رؤ ٣: ١٠)، سَيَقعُ في الساعةِ النهائيةِ للدينونةِ (١٤: ٧؛ قا؛ يو ٥: ٢٤-٣٠). ليس مِنَ أحد، ولا حتى يَسُوعَ، يُمْكِنُ أَنْ يُخبرنا بعلامة حقيقية " لليوم والساعةِ " (مر ١٣: ٣٢)، لأن اللص يُفضل أن يَقتحمُ فجأة (لو ١٢: ٣٩-٤٠، ٤٦؛ رؤ ٣: ٣). لذا يجب أن يكون هناك فكر وَاحدٌ وهو يَجِبُ أَنْ نَبْقى مستيقظين، وأن نَكُونُ جاهزين (رو ١٣: ١١)، ولكنْ حذرين لزِيَادَةِ يقظتِنا لـ" علاماتِ الأوقاتِ " (مت ١٦: ٣؛ قا؛ لو ١٢: ٥٦).

(ب) يو يُمْكِنُ أَنْ حتى يُخبرُ بأن "السّاعَةُ الأخِيرَة" أتت (١يو ٢: ١٨). متى أصبحَ ذلك واضحاً في الباروسيا المتأخّرة، مازال هناك بقيةِ مهمّة معالجة كُلِّ ساعةِ معيّنة حالية بشكل صحيح، وأن يُدرك قيمة الوقت الّذِي أعطاه لَهُ اللهِ ويُدركِ الإحتمالاتَ التي تَضعُ ضمنها. كَانتْ هذه حالةَ لكل مِنَ المسؤوليةِ الأخلاقيةِ للحَيَاةُ العاديةِ (قا؛ رو ١٣: ١١-١٤) وفي إختبارِ أوقاتِ الإضطهادِ، الّذي أعدّ يَسُوعَ أتباعَه لَهُ (يو ١٦: ١-٤). لأولئك الذين سَيُجاوبونَ عن سبب إيمانهم في المحكمةِ يَسُوعَ الذ وَعدَ بمعونةِ رُوحِه (مت ١٠: ١٩)، لكي حتى ساعة تجربتِهم يُمْكِنُ أَنْ تُؤدّي لتَمجيدِ اللهِ.

انظر أيضاً *aiōn*، أيون، دهر، عالم، فترة الحَيَاةُ، أبد، أزل (١٧٢)؛ *kairos*، وقت، زمان، حين، فرصة (٢٧٨٩)؛ *chronos*، وقت، فترة زمنية (٥٩٨٩).

٦٠٥٣ (*hōraios*)، في الوقت المناسب، ناضج في موسمه، جميل، معرض، لطيف) ← ٦٠٥٢.

٦٠٥٧ ὡσαννά، ὡσαννά (*hōsanna*) أوصنّا (٦٠٥٧).

ع.ق الكَلِمَةِ اليونانيةِ هي ترجمة صوتيةُ مِنْ الآرامية للكلمة *hộšaʿ nāʾ* (في العبرية *ʾhộšaʿ â nā*)، يعنى " أو، يُنقذ. " التعبير العبري يرد في مز ١١٨: ٢٥، الّذِي ترجمته سب كـ *sōson* (يخلص [نا]). مز ١١٨ غالباً كليترجيةِ لعيدِ خيمة الاجتماع. " مُبارك الآتى " (١١٨: ٢٦) مِنَ المحتمل الملك الدَاوُدَي، في دوره كملكي صادق الكاهن، الّذي يَقُودُ شعبه في الموكبِ إلى بيتِ يهوه. في هَذا السياقِ " أو، يُنقذ " يَقترحُ بكاءَ مُنَاشَدَة إلى يهوه للجَلْبِ إلى الحقيقةِ التي القدّاسَ صوَرَ. طَبَقَ لاحقاً فكرُ يهودية هذه الصرخة الكبيرةِ إلى توقّع الملكِ المسياني.

ع.ج في زمن ع. ج "أوصنّا" قَدْ أَصْبَحَت مليئة "بكاءَ ديني". اليونانية لاناجيل مت ٢١: ٩؛ مر ١١: ٩؛ يو ١٢: مُترجمُة ١٣ صوتياً لكنها لا تُترجمُ المعنى. في نظرِ يَسُوعَ هي تحقيق النبوءةَ الملوكية الواردة في زك ٩:٩ مرافقة بنَثْر والقاء الفروع التي تشبه السعفَ الرسمي الّذِي ميّزَ عيدَ خيمة الإجتماع ورَفعَ الصيحَةِ المُخصّصُة لتلك المناسبةِ؛ وبشكل غير متعمّد، حَيّاَ الشعب دَاوُدَ الحقيقي، الملكُ الْحَقّ لإِسْرَائِيلَ، مَع الترحيب الدَاوُدَي.

انظر أيضاً *hallēlouia*، هللويا، سبحان اللهُ (٥٢٥)؛ *amēn*، آمين، الْحَقّ (٢٩٧).

٦٠٦٦ (*ōpheleia*، نفع، منفعة) ← ٦٠٦٧.

٦٠٦٧ ὠφελέω، ὠφελέω (*ōpheleō*)، ينفع، ينتفع، يفيد (٦٠٦٧)؛ ὠφέλεια (*ōpheleia*)، نفع، منفعة (٦٠٦٦)؛ ὠφέλιμος (*ōphelimos*)، نافع (٦٠٦٨).

ث ي& ع. ق في ث ي، تَصِفُ الكلماتُ في هذه الفئة ما هُوَ نافعُ للمساعدةُ، والشيء الثمينُ، أو المفيدُ للناس. استمر هَذا المعنى في سب.

مثل؛ رسول يَجْلِبُ أخبارَ طيبة "يُنعِشُ" نفوس سادته (أم ٢٥: ١٣). وفي العديد مِنَ الحالاتِ، عَلَى أية حال، كُتّاب ع. ق يُخبرُوننا بالغيرُ مفيدَ. فمثل؛ لاَ يَنْفَعُ الْغِنَى فِي يَوْمِ السخط (١١: ٤). طبقاً لأش ٣٠: ٥، تشكيل تحالفاً ضدَّ إرادةِ الله مع أمةٍ شرّيرة "لاَ يَنْفَعُهُمْ". لَيْسَ لِلْمَعُونَةِ وَ"لاَ لِلْمَنْفَعَةِ" بَلْ لِلْخَجَلِ وَلِلْخِزْيِ. " يُشيرُ أش خاصة بأنّ الأصنام "عديمة القيمة" (٤٤: ٩؛ ٥٧: ١٢).

ع.ج ١. تُجمَعُ بَعْض إستعمالاتِ هذه الْكَلِمَةِ في ع. ج عَلَى المستوى الإنْسَانِي، المرأة نازفة الدم لمدة إثنا عشرَ سَنَةِ صَرفت مالاً كثيراً عَلَى الأطباء لكن بلا جدوى (مر ٥: ٢٦). بيلاطس يقول بعد محاولته اطلاق سراح يَسُوعَ ولكن " لاَ يَنْفَعُ شَيْئاً " (مت ٢٧: ٢٤). بُولُسَ يُؤكّدُ إلى تيموثي بأنّ الرِّيَاضَةَ الْجَسَدِيَّةَ "نَافِعَةٌ" لِقَلِيلٍ (١تي ٤: ٨).

٢. وكما في سب، فإن العديد مما ورد مِنَ مجموعة هذه الْكَلِمَةِ يُخبرُنا بما هُوَ غير مفيد أو ما هُوَ مفيدَ لنا. فالختانُ، مثل؛ لَيْسَ لَهُ قيمة في ذاتهُ (رو ٢: ٢٥: قا؛ ٣: ١). ولأولئِكَ الذين يُريدونَه " لاَ يَنْفَعُهُمُ الْمَسِيحُ شَيْئاً!" (غل ٥: ٢). وليس مِنَ يأكلَ أطعمة رسمية لَهَا أيّ قيمة رُوحَية نهائية (عب ١٣: ٩). وإن نحن عملنا أعمالُ مُدهِشةُ "وَإِنْ أَطْعَمْتُ كُلَّ أَمْوَالِي وَإِنْ سَلَّمْتُ جَسَدِي حَتَّى أَحْتَرِقَ وَلَكِنْ لَيْسَ لِي مَحَبَّةٌ فَلاَ أَنْتَفِعُ شَيْئاً." (١كو ١٣: ٣). وفيما يتعلق بكَسْبِ الحَيَاةِ، "اَلرُّوحُ هُوَ الَّذِي يُحْيِي. أَمَّا الْجَسَدُ "فلاَ يُفِيدُ شَيْئاً." (يو ٦: ٦٣). وهو يعمل فينا "لأَنَّهُ مَاذَا "يَنْتَفِعُ" الإِنْسَانُ لَوْ رَبِحَ الْعَالَمَ كُلَّهُ وَخَسِرَ نَفْسَهُ؟ أَوْ مَاذَا يُعْطِي الإِنْسَانُ فِدَاءً عَنْ نَفْسِهِ؟" (مت ١٦: ٢٦؛ مر ٨: ٣٦: لو ٩: ٢٥).

٣. فمن ثمّ، ما الّذِي لَه قيمة؟ مِنَ الواضح، أنها المحبّة للمسِيح وشعبه. كذلك دُمجُ رسالة الإنجيلِ بالإيمانِ (عب ٤: ٢) وبنعمةِ الله (١٣: ٩). لاحظ أيضاً بأنّ " التَّقْوَى نَافِعَةٌ لِكُلِّ شَيْءٍ" (١ تي ٤: ٨). كما أن تكرّيسُ أنفسنا لخدمة الآخرين " فَإِنَّ هَذِهِ الأُمُورَ هِيَ الْحَسَنَةُ وَالنَّافِعَةُ لِلنَّاسِ" (تي ٣: ٨). أخيراً. يُشدّدُ بُولُسَ بأنّ "كُلُّ الْكِتَابِ هُوَ مُوحىً بِهِ مِنَ اللهِ، وَنَافِعٌ [ōphelimos] لِلتَّعْلِيمِ وَالتَّوْبِيخِ، لِلتَّقْوِيمِ وَالتَّأْدِيبِ الَّذِي فِي الْبِرِّ، لِكَيْ يَكُونَ إِنْسَانُ اللهِ كَامِلاً، مُتَأَهِّباً لِكُلِّ عَمَلٍ صَالِحٍ." (٢تي ٣: ١٦-١٧).

٦٠٦٨ (ōphelimos، نافع، مفيد) ← ٦٠٦٧.

فهرس الموضوعات

أ

ب

ت

ث

ج

ص

ض

ط

ظ

ع

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

فهرس الترقيم المتوافقة

- الترقيم في الحقول مرتب كالتالي (من اليمين إلى اليسار): جودريك- كوهلينبرجير، ثم استرونج، ثم غسان خلف
- في الحقلين الخاصين بـ "ترقيم استرونج" و "ترقيم غسان خلف" الرموز التالية تعني:

@ = نفس الكلمة لكن بتهجئة مختلفة
* = ليس لها مكافئ
\+ = تنتمي الكلمة اليونانية لفئة أو أكثر
a = إشارة إلى قاموس الأعلام بكتاب فهرس غسان خلف
& = الكلمة اليونانية مكافئة لأكثر من كلمة واحدة

١	١	١
٢	٢	١ a
٣	٣	٢ a
٤	٤	٢
٥	٥ @	٣ a
٦	٦ @	٣
٧	٧	٤ a
٨	٨ @	٥ a
٩	٩	٦ a
١٠	١٠	٧ a
١١	١١	٨ a
١٢	١٢	٤
١٣	١٣ @	*
١٤	١٤	٥
١٥	١٨ + ٢٠٤١	٩
١٦	١٥	٦
١٧	١٦	٧
١٨	١٧	٨
١٩	١٨	٩
٢٠	١٩	١٠
٢١	٢٠	١١
٢٢	٢١	١٢
٢٣	٢٢	١٣
٢٤	٢٣	١٤
٢٥	٢٤	١٥
٢٦	٢٥	١٦
٢٧	٢٦	١٧
٢٨	٢٧	١٨
٢٩	٢٨ @	١٠ a
٣٠	٢٩	١٩
٣١	٣٠	٢٠
٣٢	٣١	٢١
٣٣	٥١٨ @	٤٦٨
٣٤	٣٢	٢٢
٣٥	٣٠ @	*
٣٦	٣٤	٢٤
٣٧	٣٥	٢٥
٣٨	٣٦	٢٦
٣٩	٣٧	٢٧
٤٠	٣٨	٢٨
٤١	٣٩ & ٤٠	٢٩& ٣٠
٤٢	٤١	٣١
٤٣	٤٢	٣٢
٤٤	٤٣	٣٣
٤٥	٤٤	٣٤

٤٦	٤٥	٣٥
٤٧	٤٦	٣٦
٤٨	٤٧	٣٧
٤٩	٤٨	٣٨
٥٠	٤٩	٣٩
٥١	٥٠	٤٠
٥٢	٥١	٤١
٥٣	٥٢	٤٢
٥٤	٥٣	٤٣
٥٥	٥٤	٤٤
٥٦	٥٥	٤٥
٥٧	٥٦	٤٦
٥٨	٥٧	٤٧
٥٩	٥٨	٥٨
٦٠	٥٩	٤٩
٦١	٦٠	٥٠
٦٢	٦١	٥١
٦٣	٦٢	٥٢
٦٤	٦٣	٥٣
٦٥	٦٤	٥٤
٦٦	٦٥	٥٥
٦٧	٦٦	٥٦
٦٨	٦٧	١١ a
٦٩	٦٨	٥٧
٧٠	٦٩	٥٨
٧١	٧٠	٥٩
٧٢	٧١ & ٣٣	٦٠
٧٣	٧٢	٦١
٧٤	٧٣	٦٢
٧٥	٧٤	٦٣
٧٦	٧٥	٦٤
٧٧	٧٦	١٢ a
٧٨	٧٧	٦٥
٧٩	٧٨	١٣ a
٨٠	٧٩	٦٦
٨١	٨٠	٦٧
٨٢	٨١	٦٨
٨٣	٨٢	٦٩
٨٤	٨٣	٧٠
٨٥	٨٤	٧١
٨٦	٨٥	٧٢
٨٧	٨٦	٧٣
٨٨	٨٧	٧٤
٨٩	٨٨	٧٥
٩٠	١٩	٧٦

٩١	٩٠	٧٧
٩٢	٩١	٧٨
٩٣	٩٢	٧٩
٩٤	٩٣	٨٠
٩٥	٩٤ + ٢٩٢٣	٨١
٩٦	٩٤	٨١
٩٧	٩٥	٨٢
٩٨	٦٨٩ @	٥١ a
٩٩	٩٦	٨٣
١٠٠	٩٧	٨٤
١٠١	٩٨	١٤ a
١٠٢	٩٩	١٥ a
١٠٣	١٠٠	٨٥
١٠٤	١٠١	٨٦
١٠٥	١٠٢	٨٧
١٠٦	١٠٣	٨٨
١٠٧	١٠٤	٨٩
١٠٨	١٠٥	٩٠
١٠٩	١٠٦	٩١
١١٠	١٠٧	٩٢
١١١	١٠٨	١٦ a
١١٢	*	*
١١٣	١٠٩	*
١١٤	١١٠	٩٣
١١٥	١ + ٢٢٨٨	*
١١٦	١١١	٩٤
١١٧	١١٢	٩٥
١١٨	١١٣	٩٦
١١٩	١١٤	٩٧
١٢٠	١١٥	٩٨
١٢١	١١٦	١٨ a
١٢٢	١١٧	١٩ a
١٢٣	١١٨	٩٩
١٢٤	١١٩	١٠٠
١٢٥	٤٨٦٧ @	٤٠٧٧
١٢٦	١٢٠	١٠١
١٢٧	١٢١ @	١٠٢ @
١٢٨	١٢٢	١٠٣
١٢٩	١٢٣	١٠٤
١٣٠	١٢٤	٢٠ a
١٣١	١٢٥	٢١ a
١٣٢	١٢٦	١٠٥
١٣٣	١٢٧	١٠٦
١٣٤	١٢١	٢٢ a
١٣٥	١٢٨	١٠١

١٣٦	١٣٠	١٠٨
١٣٧	١٣١	١٠٩
١٣٨	١٣٢	٢٣ a
١٣٩	١٣٣	١١٠
١٤٠	١٣٤	١١١
١٤١	١٣٥	١١٢
١٤٢	١٣٦	١١٣
١٤٣	١٣٧	٢٤ a
١٤٤	٢٠٥٦ @	*
١٤٥	١٣٨	١١٤
١٤٦	١٣٩	١١٥
١٤٧	١٤٠	١١٦
١٤٨	١٤١	١١٧
١٤٩	١٤٢	١١٨
١٥٠	١٤٣	١١٩
١٥١	١٤٤	١٢٠
١٥٢	١٤٥	١٢١
١٥٣	١٤٦	١٢٢
١٥٤	١٤٧	١٢٣
١٥٥	١٤٨	١٢٤
١٥٦	١٥٠ & ١٤٩	١٢٥& ١٢٦
١٥٧	١٥١	١٢٧
١٥٨	١٥٢	١٢٨
١٥٩	١٥٣	١٢٩
١٦٠	١٥٤	١٣٠
١٦١	١٥٥	١٣١
١٦٢	١٥٦	١٣٢
١٦٣	١٥٧	١٣٣
١٦٤	٤٢٥٦ @	٣٥٥٥
١٦٥	١٥٩ & ١٥٨	١٣٤& ١٣٥
١٦٦	١٥٧ @	*
١٦٧	١٦٠	١٣٦
١٦٨	١٦١	١٣٧
١٦٩	١٦٢	١٣٨
١٧٠	١٦٣	١٣٩
١٧١	١٦٤	١٤٠
١٧٢	١٦٥	١٤١
١٧٣	١٦٦	١٤٢
١٧٤	١٦٧	١٤٣
١٧٥	١٦٨	١٤٤
١٧٦	١٦٩	١٤٥
١٧٧	١١٠	١٤٦
١٧٨	١٧١	١٤١
١٧٩	١٧٢	١٤٨
١٨٠	١٧٣	١٤٩

١٨١	١٧٤	١٥٠
١٨٢	١٧٥	١٥١
١٨٣	١٧٦	١٥٢
١٨٤	١٧٧	١٥٣
١٨٥	١٧٨	١٥٤
١٨٦	١٧٩	١٥٥
١٨٧	a@١٨٠	*
١٨٨	١٨٠	١٥٦
١٨٩	١٨١	١٥٧
١٩٠	١٨٢	١٥٨
١٩١	١٨٣	١٥٩
١٩٢	a@١٨٤	a ٢٥
١٩٣	١٨٥	١٦٠
١٩٤	a@٨٥	*
١٩٥	١٨٦	١٦١
١٩٦	١٨٧	١٦٢
١٩٧	١٨٨	١٦٣
١٩٨	١٨٩	١٦٤
١٩٩	١٩٠	١٦٥
٢٠٠	١٩١	١٦٦
٢٠١	١٩١	١٦٦
٢٠٢	١٩٢	١٦٧
٢٠٣	١٩٣	١٦٨
٢٠٤	١٩٤	١٦٩
٢٠٥	١٩٥	١٧٠
٢٠٦	١٩٦	*
٢٠٧	a ١٩٦	*
٢٠٨	١٩٨	١٧٣
٢٠٩	١٩٩	١٧٤
٢١٠	٢٠٠	١٧٥
٢١١	٢٠١	١٧٦
٢١٢	٢٠٢	١٧٧
٢١٣	٢٠٣	١٧٨
٢١٤	٢٠٤	١٧٩
٢١٥	٢٠٥	١٨٠
٢١٦	٢٠٦	١٨١
٢١٧	٢٠٧	*
٢١٨	٢٠٨	١٨٢
٢١٩	٢٠٩	١٨٣
٢٢٠	٢١٠	١٨٤
٢٢١	a@٢١٧	١٩١
٢٢٢	٢١١	١٨٥
٢٢٣	٢١١	١٨٥
٢٢٤	٢١٢	١٨٦
٢٢٥	٢١٣	١٨٧
٢٢٦	٢١٤	١٨٨
٢٢٧	٢١٥	١٨٩
٢٢٨	٢١٦	١٩٠
٢٢٩	٢١٧	١٩١
٢٣٠	٢١٨	١٩٢
٢٣١	٢١٩	١٩٣
٢٣٢	٢٢٠	١٩٤
٢٣٣	٢٢١	a ٢٨

٢٣٤	٢٢٢	a ٢٨
٢٣٥	٢٢٣	a ٢٩
٢٣٦	٢٢٤	١٩٥
٢٣٧	٢٢٥	١٩٦
٢٣٨	٢٢٦	١٩٧
٢٣٩	٢٢٧	١٩٨
٢٤٠	٢٢٨	١٩٩
٢٤١	٢٢٩	٢٠٠
٢٤٢	٢٣٠	٢٠١
٢٤٣	٢٣١	٢٠٢
٢٤٤	٢٣٢	٢٠٣
٢٤٥	٢٣٣	٢٠٤
٢٤٦	٢٣٤	٢٠٥
٢٤٧	٢٣٥	٢٠٥أ
٢٤٨	٢٣٦	٢٠٦
٢٤٩	٢٣٧	٢٠٧
٢٥٠	*	*
٢٥١	٢٣٨	٢٠٨
٢٥٢	٢٣٩	٢٠٩
٢٥٣	٢٤٠	٢٠٩أ
٢٥٤	٢٤١	٢١٠
٢٥٥	a ٢٠٨٧	١٨٤٥
٢٥٦	٢٤٢	٢١١
٢٥٧	٢٤٣	٢١٢أ
٢٥٨	٢٤٤	٢١٢ب
٢٥٩	٢٤٥	٢١٣
٢٦٠	٢٤٦	٢١٤
٢٦١	٢٤٧	٢١٥
٢٦٢	٢٤٨	٢١٦
٢٦٣	٢٤٩	٢١٧
٢٦٤	٢٥٠	٢١٨
٢٦٥	٢٥١	٢١٩
٢٦٦	٢٥٢	٢٢٠
٢٦٧	a@٢٥٣	٢٢١
٢٦٨	٢٥٤	٢٢٢
٢٦٩	٢٥٥	٢٢٣
٢٧٠	a@I	*
٢٧١	a@٢٥٦	*
٢٧٢	٢٥٧	٢٢٤
٢٧٣	٢٥٨	٢٢٥
٢٧٤	٢٥٩	٢٢٦
٢٧٥	٢٦٠	٢٢٦أ
٢٧٦	٢٦١	٢٢٧
٢٧٧	٢٦٢	٢٢٨
٢٧٨	٢٦٣	٢٢٩
٢٧٩	٢٦٤	٢٣٠
٢٨٠	٢٦٥	٢٣١
٢٨١	٢٦٦	٢٣٣
٢٨٢	٢٧٦	٢٣٣
٢٨٣	٢٦٨	٢٣٤
٢٨٤	*	*
٢٨٥	٢٦٩	٢٣٥
٢٨٦	٢٧٠	٢٣٦

٢٨٧	٢٧١	٢٣٧
٢٨٨	٢٧٢	٢٣٨
٢٨٩	٢٧٣	٢٣٩
٢٩٠	٢٧٤	٢٤٠
٢٩١	٢٧٥	٢٤١
٢٩٢	٢٧٦	٢٤٢
٢٩٣	٢٧٧	٢٤٣
٢٩٤	٢٧٨	٢٤٤
٢٩٥	٢٧٩	٢٤٥
٢٩٦	٢٨٠	٢٤٦
٢٩٧	٢٨١	٢٤٧
٢٩٨	٢٨٢	٢٤٨
٢٩٩	٢٨٣	٢٤٩
٣٠٠	٢٨٤	a ٣١
٣٠١	*	*
٣٠٢	٢٨٥	٢٥٠
٣٠٣	٢٨٦	٢٥١
٣٠٤	٢٨٧	٢٥٢
٣٠٥	٨٨٠	٧٩٨
٣٠٦	٢٨٨	٢٥٣
٣٠٧	٢٨٩	٢٥٤
٣٠٨	٢٩٠	٢٥٥
٣٠٩	a@٢٩١	a ٣٢
٣١٠	٢٩٢	٢٥٦
٣١١	٢٩٣ ،a@٩٠٦	٢٥٧
٣١٢	٢٩٣	٢٥٧
٣١٣	a@٢٩٤	٢٥٨
٣١٤	٢٩٤	٢٥٨
٣١٥	٢٩٥	a ٣٣
٣١٦	٢٩٦	٢٥٩
٣١٧	a@٢٩٧	٢٦٠
٣١٨	٢٩٨	٢٦١
٣١٩	*	*
٣٢٠	٢٩٩	٢٦٢
٣٢١	٣٠٠	a ٣٤
٣٢٢	٣٠١	a ٣٤أ
٣٢٣	٣٠٢	٢٦٢أ
٣٢٤	٣٠٣	٢٦٣أ
٣٢٥	٣٠٤	٢٦٣ب
٣٢٦	٣٠٥	٢٦٤
٣٢٧	a@٣٠٦	٢٦٥
٣٢٨	٣٠٧	٢٦٦
٣٢٩	٣٠٨	٢٦٧
٣٣٠	٣٠٩	٢٦٨
٣٣١	٣١٠	٢٦٩
٣٣٢	٣١١	٢٧٠
٣٣٣	a@٥٠٨	٤٥٨
٣٣٤	٣١٢	٢٧١
٣٣٥	٣١٣	٢٧٢
٣٣٦	٣١٤	٢٧٣
٣٣٧	٣١٥	٢٧٤
٣٣٨	٣١٦	٢٧٥
٣٣٩	٣١٧	٢٧٦

٣٤٠	٣١٨	٢٧٧
٣٤١	a@٣١٩	٢٧٨
٣٤٢	٣٢٠	٢٧٩
٣٤٣	٣٢١	٢٨٠
٣٤٤	٣٢٢	٢٨١
٣٤٥	٣٢٣	٢٨٢
٣٤٦	٣٢٤	٢٨٣
٣٤٧	٣٢٥	٢٨٤
٣٤٨	٣٢٦	٢٨٥
٣٤٩	٣٢٧	٢٨٦
٣٥٠	٣٢٨	٢٨٧
٣٥١	٣٢٩	٢٨٨
٣٥٢	٣٣٠	٢٨٩
٣٥٣	٣٣١	٢٩٠
٣٥٤	٣٣٢	٢٩١
٣٥٥	٣٣٣	٢٩٢
٣٥٦	٣٣٤	٢٩٣
٣٥٧	٣٣٥	٢٩٤
٣٥٨	٣٣٦	٢٩٥
٣٥٩	٣٣٧	٢٩٦
٣٦٠	٣٣٨	٢٩٧
٣٦١	٣٣٩	٢٩٨
٣٦٢	٣٤٠	٢٩٩
٣٦٣	٣٤١	٣٠٠
٣٦٤	٣٤٢	٣٠١
٣٦٥	٣٤٣	٣٠٢
٣٦٦	٣٤٤	٣٠٣
٣٦٧	٣٤٥	٣٠٤
٣٦٨	a@٣٤٦	٣٠٥
٣٦٩	٣٤٧	٣٠٦
٣٧٠	٣٤٨	٣٠٧
٣٧١	٣٤٩	٣٠٨
٣٧٢	*	*
٣٧٣	٣٥٠	٣٠٩
٣٧٤	٣٥١	٣١٠
٣٧٥	٦١٧	٥٦٣
٣٧٦	٣٥٢	٣١١
٣٧٧	٣٥٣	٣١٢
٣٧٨	a@٣٥٤	٣١٣
٣٧٩	٣٥٥	٣١٤
٣٨٠	٢٤٢	٢١١
٣٨١	٣٥٦	٣١٥
٣٨٢	٣٥٧	٣١٦
٣٨٣	٣٥٨	٣١٧
٣٨٤	٣٥٥	٣١٤
٣٨٥	٣٥٩	٣١٨
٣٨٦	٣٦٠	٣١٩
٣٨٧	٣٦١	٣٢٠
٣٨٨	٣٦٢	٣٢١
٣٨٩	a@٣٦٣	٣٢٢
٣٩٠	٣٦٤	٣٢٣
٣٩١	a ٣٦٥	٣٢٤
٣٩٢	٣٦٦	٣٢٥

٣٩٣	@٣٦٧	a ٣٥
٣٩٤	٣٦٨	٣٢٦
٣٩٥	٣٦٩	٣٢٧
٣٩٦	٣٧٠	٣٢٨
٣٩٧	٣٧١	٣٢٩
٣٩٨	٣٧٢	٣٣٠
٣٩٩	٣٧٣	٣٣١
٤٠٠	٣٧٤	٣٣٢
٤٠١	@٣٧٦	٣٣٤
٤٠٢	٣٧٥	٣٣٣
٤٠٣	@٤٥٠	٤٠٦
٤٠٤	٣٧٧	٣٣٥
٤٠٥	٣٧٨	٣٣٦
٤٠٦	٣٧٩	٣٣٧
٤٠٧	٤٢٣٨	٣٥٣٩
٤٠٨	٣٨٠	٣٣٨
٤٠٩	٣٨١	٣٣٩
٤١٠	٣٨٢	٣٤٠
٤١١	٣٨٣	٣٤١
٤١٢	٣٨٤	٣٤٢
٤١٣	٣٨٥	٣٤٣
٤١٤	٣٨٦	٣٤٤
٤١٥	٣٨٧	٣٤٥
٤١٦	٣٨٨	٣٤٦
٤١٧	٣٨٩	٣٤٧
٤١٨	٣٩٠	٣٤٨
٤١٩	٣٩١	٣٤٩
٤٢٠	*	*
٤٢١	٣٩٢	٣٥٠
٤٢٢	٣٩٣	٣٥١
٤٢٣	@٣٩٤	٣٥٢
٤٢٤	٣٩٥	٣٥٣
٤٢٥	٥١٠	٤٦٠
٤٢٦	٣٩٦	٣٥٤
٤٢٧	٣٩٧	٣٥٥
٤٢٨	٣٩٨	٣٥٦
٤٢٩	٣٩٩	٣٥٧
٤٣٠	٤٠٠	٣٥٨
٤٣١	٤٠١	٣٥٩
٤٣٢	٤٠١	٣٦٠
٤٣٣	٤٠٣	٣٦١
٤٣٤	٤٠٤	٣٦٢
٤٣٥	٤٠٥	٣٦٣
٤٣٦	٤٠٦	a ٣٦
٤٣٧	٤٠٧	*
٤٣٨	٤٠٨	a ٣٧
٤٣٩	٤٠٩	٣٦٥
٤٤٠	٢٨٢١ ٥٠٧+	٤٥٧
٤٤١	٤١٠	٣٦٦
٤٤٢	٤١١	٣٦٧
٤٤٣	٤١٢	٣٦٨
٤٤٤	٤١٣	٣٦٩
٤٤٥	@٤١٤	*

٤٤٦	٤١٥	٣٧١
٤٤٧	@٤٤٨	٤٠٤
٤٤٨	٤١٦	*
٤٤٩	٤١٧	٣٧٣
٤٥٠	٤١٨	٣٧٤
٤٥١	@٤١٩	@ ٣٧٥
٤٥٢	٤٢٠	٣٧٦
٤٥٣	٤٢١	٣٧٧
٤٥٤	٤٢٢	٣٧٨
٤٥٥	@٤٢٣	@٣٧٩
٤٥٦	٤٢٤	٣٨٠
٤٥٧	٤٢٥	٣٨١
٤٥٨	٤٢٦	٣٨٢
٤٥٩	٤٢٧	٣٨٣
٤٦٠	٤٢٨	٣٨٤
٤٦١	٤٢٩	٣٨٥
٤٦٢	٤٣٠	٣٨٦
٤٦٣	٤٣١	٣٨٧
٤٦٤	٤٣٢	٣٨٨
٤٦٥	٤٣٣	٣٨٩
٤٦٦	٤٣٤	٣٩٠
٤٦٧	٤٣٥	٣٩١
٤٦٨	٤٣٦	٣٩٢
٤٦٩	٤٣٧	٣٩٣
٤٧٠	٤٣٨	٣٩٤
٤٧١	٤٣٩	٣٩٥
٤٧٢	٤٤٠	٣٩٦
٤٧٣	٤٤١	٣٩٧
٤٧٤	٤٤٢	٣٩٨
٤٧٥	٤٤٣	٣٩٩
٤٧٦	٤٤٤	٤٠٠
٤٧٧	٤٤٥	٤٠١
٤٧٨	٤٤٦	٤٠٢
٤٧٩	٤٤٧	٤٠٣
٤٨٠	٤٤٨	٤٠٤
٤٨١	٤٤٩	٤٠٥
٤٨٢	٤٥٠	٤٠٦
٤٨٣	@٤٥١	a ٣٨
٤٨٤	@٤٥٢	a ٣٩
٤٨٥	٤٥٣	٤٠٧
٤٨٦	٤٥٤	٤٠٨
٤٨٧	٤٥٥	٤٠٩
٤٨٨	٤٥٦	٤١٠
٤٨٩	٤٥٧	٤١١
٤٩٠	٤٥٨	٤١٢
٤٩١	٤٥٩	٤١٣
٤٩٢	٤٦٠	٤١٤
٤٩٣	@٤٥٣	٤٠٧
٤٩٤	٤٦١	٤١٥
٤٩٥	٤٦٢	٤١٦
٤٩٦	٤٦٣	٤١٧
٤٩٧	٤٦٤	٤١٨
٤٩٨	٤٦٥	٤١٩

٤٩٩	٤٦٦	٤٢٠
٥٠٠	٤٦٧	٤٢١
٥٠١	٤٦٨	٤٢٢
٥٠٢	٤٦٩	٤٢٣
٥٠٣	٤٧٠	٤٢٤
٥٠٤	@٤٧٢	٤٢٦
٥٠٥	٤٧٣	٤٢٧
٥٠٦	٤٧٤	٤٢٨
٥٠٧	@٤٧٥	٤٢٩
٥٠٨	٤٧٦	٤٣٠
٥٠٩	٤٧٧	٤٣١
٥١٠	٤٧٨	٤٣٢
٥١١	٤٧٩	٤٣٣
٥١٢	٤٨٠	٤٣٤
٥١٣	@٤٨١	٤٣٥
٥١٤	@٤٨٢	٤٣٦
٥١٥	٤٧١ &٤٨٣	٤٢٥ &٤٣٧
٥١٦	@٤٨٤	٤٣٨
٥١٧	٤٨٥	٤٣٩
٥١٨	٤٨٦	٤٤٠
٥١٩	٤٨٧	٤٤١
٥٢٠	٤٨٨	٤٤٢
٥٢١	٤٨٩	٤٤٣
٥٢٢	٤٩٠	a ٤٠
٥٢٣	٤٩١	a ٤١
٥٢٤	٤٩٢	٤٤٤
٥٢٥	٤٩٣	a ٤٢
٥٢٦	٤٩٤	a ٤٣
٥٢٧	@٤٩٥	٤٤٥
٥٢٨	٤٩٦	٤٤٦
٥٢٩	٤٩٧	٤٤٧
٥٣٠	@٤٩٨	٤٤٨
٥٣١	@٤٩٩	٤٤٩
٥٣٢	٥٠٠	٤٥٠
٥٣٣	٥٠١	٤٥١
٥٣٤	٥٠٢	٤٥٢
٥٣٥	٥٠٣	٤٥٣
٥٣٦	٥٠٤	٤٥٤
٥٣٧	٥٠٥	٤٥٥
٥٣٨	٥٠٦	٤٥٦
٥٣٩	٥٠٧	٤٥٧
٥٤٠	٥٠٩	٤٥٩
٥٤١	٥١٠	٤٦٠
٥٤٢	٥١١	@٤٦١
٥٤٣	@٥١٢	@٤٦٢
٥٤٤	٥١٣	٤٦٣
٥٤٥	٥١٤	٤٦٤
٥٤٦	٥١٥	٤٦٥
٥٤٧	٥١٦	٤٦٦
٥٤٨	٥١٧	٤٦٧
٥٤٩	@٢٤٥٦	a ٢٥٤
٥٥٠	٥١٨	٤٦٨
٥٥١	@٥١٩	٤٦٩

٥٥٢	٥٢٠	٤٧٠
٥٥٣	٥٢١	٤٧١
٥٥٤	٥٢٢	٤٧٢
٥٥٥	٥٢٣	٤٧٣
٥٥٦	٥٢٤	٤٧٤
٥٥٧	٥٢٥	٤٧٥
٥٥٨	٥٢٦	@٤٧٦
٥٥٩	٥٢٧	٤٧٧
٥٦٠	٥٢٨	٤٧٨
٥٦١	٥٢٩	٤٧٩
٥٦٢	٥٣٠	٤٨٠
٥٦٣	٥٣١	٤٨١
٥٦٤	٥٣٢	٤٨٢
٥٦٥	٥٣٣	٤٨٣
٥٦٦	٧٣٧ ٥٧٥+	+ ٥٢٢ ٦٦٩
٥٦٧	٥٣٤	٤٨٤
٥٦٨	٥٣٥	٤٨٥
٥٦٩	٥٣٦	٤٨٦
٥٧٠	٥٣٧	٤٨٧
٥٧١	٧٨٢	٧٩٦
٥٧٢	٥٣٨	٤٨٨
٥٧٣	٥٣٩	٤٨٩
٥٧٤	٥٤٠	٤٩٠
٥٧٥	٥٤١	٤٩١
٥٧٦	١٨٩٠	١٦٦٧
٥٧٧	٥٤٣	*
٥٧٨	٥٤٤	٤٩٣
٥٧٩	٥٤٥	٤٩٤
٥٨٠	٥٤٦	٤٩٥
٥٨١	٥٤٧	٤٩٦
٥٨٢	@٥٤٨	٤٩٧
٥٨٣	@٥٤٩	٤٩٨
٥٨٤	٥٦١ &٥٥٠	٥٠٩ &٤٩٩
٥٨٥	٥٥١	٥٠٠
٥٨٦	٥٥٢	٥٠١
٥٨٧	٥٥٣	٥٠٢
٥٨٨	٥٥٤	٥٠٣
٥٨٩	٥٥٥	٥٠٤
٥٩٠	٥٥٦	٥٠٥
٥٩١	٥٥٧	٥٠٦
٥٩٢	٥٥٨	٥٠٧
٥٩٣	٥٥٩	a ٤٤
٥٩٤	٥٦٠	٥٠٨
٥٩٥	٥٦١	٥٠٩
٥٩٦	٥٦٢	٥١٠
٥٩٧	٥٦٣	٥١١
٥٩٨	٥٦٤	٥١٢
٥٩٩	٥٦٥	٥١٣
٦٠٠	&٥٦٨ ٥٦٧ &٥٦٦	&٥١٤ &٥١٥ ٥١٦
٦٠١	٥٦٩	٥١٧
٦٠٢	٥٧٠	٥١٨

٦٠٣	٥٧١	٥١٩
٦٠٤	a٥٧٣	٥٢١
٦٠٥	٥٧٢	٥٢٠
٦٠٦	٥٧٣	٥٢١
٦٠٧	٥٧٤	٥٢٢
٦٠٨	٥٧٥	٥٢٢
٦٠٩	٥٧٦	٥٢٣
٦١٠	٥٧٧	٥٢٤
٦١١	٥٧٨	٥٢٥
٦١٢	٥٧٩	٥٢٦
٦١٣	٥٨٠	٥٢٧
٦١٤	@٥٨١	٥٢٨
٦١٥	٥٨٢	٥٢٩
٦١٦	٥٨٣	٥٣٠
٦١٧	٥٨٤	٥٣١
٦١٨	٥٨٥	٥٣٢
٦١٩	@٥٨٦	٥٣٣
٦٢٠	٥٨٦	٥٣٣
٦٢١	٥٨٧	٥٣٤
٦٢٢	٥٨٨	٥٣٥
٦٢٣	٥٨٩	٥٣٦
٦٢٤	٥٩٠	٥٣٧
٦٢٥	٥٩١	٥٣٨
٦٢٦	٥٩٢	٥٣٩
٦٢٧	٥٩٣	٥٤٠
٦٢٨	٥٩٤	٥٤١
٦٢٩	٥٩٥	٥٤٢
٦٣٠	٥٩٦	٥٤٣
٦٣١	٥٩٧	٥٤٤
٦٣٢	٥٩٨	٥٤٥
٦٣٣	a٥٩٩	٥٤٦
٦٣٤	a٦٠٠	٥٤٧
٦٣٥	٦٠٠	٥٤٧
٦٣٦	٦٠١	٥٤٨
٦٣٧	٦٠٢	٥٤٩
٦٣٨	٦٠٣	٥٥٠
٦٣٩	٦٠٤	٥٥١
٦٤٠	٦٠٥	٥٥٢
٦٤١	٦٠٦	٥٥٣
٦٤٢	٦٠٧	٥٥٤
٦٤٣	٦٠٨	٥٥٥
٦٤٤	٦٠٩	٥٥٦
٦٤٥	٦١٠	٥٥٧
٦٤٦	٦١١	٥٥٧
٦٤٧	٦١٢	٥٥٨
٦٤٨	٦١٣	٥٥٩
٦٤٩	٦١٤	٥٦٠
٦٥٠	٦١٥	٥٦١
٦٥١	a٦١٥	٥٦١
٦٥٢	٦١٦	٥٦٢
٦٥٣	٦١٧	٥٦٣
٦٥٤	a٢٩٨٠	٢٥٦٨
٦٥٥	٦١٨	٥٦٤

٦٥٦	٦١٩	٥٦٥
٦٥٧	٦٢٠	٥٦٦
٦٥٨	٦٢١	٥٦٧
٦٥٩	@٥٢٧٧	٥٦٨
٦٦٠	٦٢٢	٥٦٨
٦٦١	٦٢٣	a ٤٥
٦٦٢	٦٢٤	a ٤٦
٦٦٣	@٦٢٥	a ٤٧
٦٦٤	٦٢٦	٥٦٩
٦٦٥	٦٢٧	٥٧٠
٦٦٦	٦٢٨	٥٧١
٦٦٧	٦٢٩	٥٧٢
٦٦٨	٦٣٠	٥٧٣
٦٦٩	@٦٣١	٥٧٤
٦٧٠	@٥٢٧٨	٤٤٢٨
٦٧١	٦٣٢	٥٧٥
٦٧٢	٦٣٣	٥٧٦
٦٧٣	+٥٧٥ ٣٩٩٢	٥٢٢
٦٧٤	٦٣٤	٥٧٧
٦٧٥	٦٣٥	٥٧٨
٦٧٦	٦٣٦	٥٧٩
٦٧٧	٦٣٧	٥٨٠
٦٧٨	٦٣٨	٥٨١
٦٧٩	٦٣٩	٥٨٢
٦٨٠	٦٤٠	٥٨٣
٦٨١	٦٤١	@٥٨٤
٦٨٢	٦٤٢	٥٨٥
٦٨٣	٦٤٣	٥٨٦
٦٨٤	٦٤٤	٥٨٧
٦٨٥	٦٤٥	٥٨٨
٦٨٦	٦٤٦	٥٨٩
٦٨٧	٦٤٧	٥٩٠
٦٨٨	@٣٨٤٨	٣١٨٠
٦٨٩	٦٤٨	٥٩١
٦٩٠	٦٤٩	٥٩٢
٦٩١	٦٥٠	٥٩٣
٦٩٢	٦٥١	٥٩٤
٦٩٣	٦٥٢	٥٩٥
٦٩٤	٦٥٣	٥٩٦
٦٩٥	٦٥٤	٥٩٧
٦٩٦	٦٥٥	٥٩٨
٦٩٧	٦٥٦	٥٩٩
٦٩٨	@٦٥٧	٦٠٠
٦٩٩	٦٥٨	٦٠١
٧٠٠	٦٥٩	٦٠٢
٧٠١	٦٦٠	٦٠٣
٧٠٢	٦٦١	٦٠٤
٧٠٣	٦٦٢	٦٠٥
٧٠٤	٦٦٣	٦٠٦
٧٠٥	٦٦٤	٦٠٧
٧٠٦	٦٦٥	٦٠٨
٧٠٧	٦٦٦	٦٠٩
٧٠٨	٦٦٧	٦١٠

٧٠٩	٦٦٨	٦١١
٧١٠	٦٦٩	٦١٢
٧١١	٦٧٠	٦١٣
٧١٢	٦٧١	٦١٤
٧١٣	٦٧٢	٦١٥
٧١٤	٦٧٣	٦١٦
٧١٤	٦٧٤	٦١٧
٧١٥	٦٧٥	*
٧١٦	٦٧٦	٦١٨
٧١٧	٦٧٧	٦١٩
٧١٨	٦٧٧	٦١٩
٧١٩	@٦٧٨	@٦٢٠
٧٢٠	٦٧٩	٦٢١
٧٢١	٦٨٠ &٦٨١	٦٢٢ &٦٢٣
٧٢٢	٦٨٢	a ٤٩
٧٢٣	@٦٨٣	٦٢٤
٧٢٤	٦٨٤	*
٧٢٥	٦٨٥	٦٢٧
٧٢٦	٦٨٦	٦٢٨
٧٢٧	٦٨٧	٦٢٩
٧٢٨	٦٨٨	a ٥٠
٧٢٩	*	*
٧٣٠	٦٨٩	a ٥١
٧٣١	a٧٢٩	٧١٥
٧٣٢	٦٩٠	a ٥٢
٧٣٣	٦٩١	٦٣٠
٧٣٤	٦٩٢	٦٣١
٧٣٥	٦٩٣	٦٣٢
٧٣٦	٦٩٤	*
٧٣٧	٦٩٥	٦٣٣
٧٣٨	٦٩٦	٦٣٤
٧٣٩	a٦٩٣	*
٧٤٠	٦٩٧	a ٥٤
٧٤١	٦٩٨	a ٥٥
٧٤٢	@٦٩٩	٦٣٦
٧٤٣	٧٠٠	٦٣٧
٧٤٤	٧٠١	٦٣٨
٧٤٥	@٧٠٢	a ٥٣
٧٤٦	٧٠٣	٦٣٩
٧٤٧	*	*
٧٤٨	٧٠٤	٦٤٠
٧٤٩	٧٠٥	٦٤١
٧٥٠	٧٠٦	٦٤٢
٧٥١	@٧٠٧	a ٥٦
٧٥٢	٧٠٨	a ٥٧
٧٥٣	٧٠٩	٦٤٣
٧٥٤	٧١٠	٦٤٤
٧٥٥	٧١١	a ٥٨
٧٥٦	٧١٢	٦٤٥
٧٥٧	٧١٣	٦٤٦
٧٥٨	٧١٤	٦٤٧
٧٥٩	a٧١٥	٦٤٨
١٦٠	٧١٥	٦٤٨

٧٦١	٧١٦	٦٤٩
٧٦٢	٧١٧	a ٥٩
٧٦٣	a٦٨٩	a ٥١
٧٦٤	٧١٨	*
٧٦٥	٧١٩	٦٥٠
٧٦٦	٧٢٠	٦٥٢
٧٦٧	*	٦٥٤
٧٦٨	٧٢١	٦٥٣
٧٦٩	٧٢٢	٦٥٥
٧٧٠	٧٢٣	٦٥٦
٧٧١	٧٢٤	٦٥٧
٧٧٢	٧٢٥	٦٥٨
٧٧٣	٧٢٦	٦٥٩
٧٧٤	٧٢٧	٦٦٠
٧٧٥	٧٢٨	٦٦١
٧٧٦	٧٣٠	٦٦٣
٧٧٧	٧٣١	٦٦٤
٧٧٨	@٧٣٢	@٦٦٥
٧٧٩	٧٣٢	٦٦٥
٧٨٠	٧٣٣	٦٦٦
١٨١	٧٣٠	٦٦٣
٧٨٢	٧٣٤	a ٦٠
٧٨٣	٧٣٥	a ٦١
٧٨٤	٧٣٦	٦٦٨
٧٨٥	٧٣٧	٦٦٩
٧٨٦	٧٣٨	٦٧٠
٧٨٧	٧٣٩	٦٧١
٧٨٨	٧٤٠	٦٧٢
٧٨٩	٧٤١	٦٧٣
٧٩٠	٧٤٢	a ٦٢
٧٩١	٧٤٣	٦٧٤
١٩٢	٧٤٤	٦٧٥
٧٩٣	٧٤٥	a ٦٣
٧٩٤	٧٤٦	٦٧٦
٧٩٥	٧٤٧	٦٧٧
٧٩٦	٧٤٨	٦٧٨
٧٩٧	٧٤٩	٦٧٩
٧٩٨	@٣٠٢٧	٢٦٠٥
٧٩٩	٧٥٠	٦٨٠
٨٠٠	٧٥١	a ٦٤
٨٠١	٧٥٢	٦٨١
٨٠٢	٧٥٣	٦٨٢
٨٠٣	٧٥٤	٦٨٣
٨٠٤	٧٥٥	٦٨٤
٨٠٥	*	*
٨٠٦	٧٥٦& ٧٥٧	٦٨٥& ٦٨٦
٨٠٧	٧٥٨	٦٨٧
٨٠٨	٧٥٩	٦٨٨
٨٠٩	٧٦٠	a ٦٥
٨١٠	٧٦١	٦٨٩
٨١١	a٧٦٠	*
٨١٢	٧٦٢	٦٩٠
٨١٣	٧٦٣	٦٩١

٨١٤	٧٦٤	٦٩٢
٨١٥	٧٦٥	٦٩٣
٨١٦	٧٦٦	٦٩٤
٨١٧	٧٦٧	٦٩٥
٨١٨	٧٦٨	a ٦٦
٨١٩	٧٦٩	٦٩٦
٨٢٠	٧٧٠	٦٩٧
٨٢١	٧٧١	٦٩٨
٨٢٢	٧٧٢	٦٩٩
٨٢٣	٧٧٣	a ٦٧
٨٢٤	٧٧٤	a ٦٨
٨٢٥	٧٧٥	a ٦٩
٨٢٦	٧٧٦	٧٠٠
٨٢٧	٧٧٧	٤٠١
٨٢٨	٧٧٨	٧٠٢
٨٢٩	٧٧٩	٧٠٣
٨٣٠	٧٨٠	٧٠٤
٨٣١	٧٨١	٧٠٥
٨٣٢	٧٨٢	٧٠٦
٨٣٣	٧٨٣	٧٠٧
٨٣٤	٧٨٤	٧٠٨
٨٣٥	٧٨٥	٧٠٩
٨٣٦	٧٨٦	٧١٠
٨٣٧	٧٨٧	٧١١
٨٣٨	a ٤٥٦٥	a ٤٩٠
٨٣٩	٧٨٨	٧١٢
٨٤٠	a ٧٨٩	a ٧٠
٨٤١	٧٩٠	٧١٣
٨٤٢	٧٩١	٧١٤
٨٤٣	٧٩٢	٧١٥
٨٤٤	٧٩٣	٧١٦
٨٤٥	٧٩٤	٧١٧
٨٤٦	٧٩٥	٧١٨
٨٤٧	٧٩٦	٧١٩
٨٤٨	٧٩٧	٧٢٠
٨٤٩	٧٩٨	٧٢١
٨٥٠	٧٩٩	a ٧١
٨٥١	٨٠٠	٧٢٢
٨٥٢	٨٠١	٧٢٣
٨٥٣	٨٠٢	٧٢٤
٨٥٤	٨٠٣	٧٢٥
٨٥٥	٨٠٤	٧٢٦
٨٥٦	٨٠٥	٧٢٧
٨٥٧	٨٠٦	٧٢٨
٨٥٨	٨٠٧	٧٢٩
٨٥٩	٨٠٨	٧٣٠
٨٦٠	٨٠٩	٧٣١
٨٦١	٨١٠	٧٣٢
٨٦٢	٨١١	٧٣٣
٨٦٣	٨١٢	٧٣٤
٨٦٤	٨١٣	٧٣٥
٨٦٥	٨١٤	١٣٦
٨٦٦	٨١٥	١٣٧

٨٦١	٨١٦	٧٣٨
٨٦٨	٨١٧	٧٣٩
٨٦٩	٨١٨	٧٤٠
٨٧٠	@٨١٨	٧٤٠
٨٧١	٨١٩	٧٤١
٨٧٢	٨٢٠	٧٤٢
٨٧٣	٨٢١	٧٤٣
٨٧٤	٨٢٢	٧٤٤
٨١٥	٨٢٣	٧٤٥
٨٧٦	٨٢٤	٧٤٦
٨٧٧	٨٢٥	a ٧٢
٨٧٨	٨٢٦	٧٤٧
٨٧٩	٨٢٧	٧٤٨
٨٨٠	٨٢٨	a ٧٣
٨٨١	٨٢٩	٧٤٩
٨٨٢	٨٣٠	٧٥٠
٨٨٣	٨٣١	٧٥١
٨٨٤	٨٣٢	٧٥٢
٨٨٥	٨٣٣	٧٥٣
٨٨٦	٨٣٤	٧٥٤
٨٨٧	٨٣٥	٧٥٥
٨٨٨	٨٣٦	٧٥٦
٨٨٩	٨٣٧	٧٥٧
٨٩٠	٨٣٨	٧٥٨
٨٩١	@٨٣٧	*
١٩٢	٨٣٩	٧٥٩
٨٩٣	٨٤٠	٧٦٠
٨٩٤	٨٤١	٧٦١
٨٩٥	٨٤٢	٧٦٢
٨٩٦	٨٤٣	٧٦٣
٨٩٧	٨٤٤	٧٦٤
٨٩٨	٨٤٥	٧٦٥
٨٩٩	&٨٤٧ &٨٤٦ ٨٤٨	٧٦٦
٩٠٠	@١٨٨٨	*
٩٠١	٨٤٩	٧٦٧
٩٠٢	@٣١٦٦	*
٩٠٣	٨٥٠	٧٦٨
٩٠٤	٨٥١	٧٦٩
٩٠٥	٨٥٢	٧٧٠
٩٠٦	٨٥٣	٧٧١
٩٠٧	٨٥٤	٧٧٢
٩٠٨	٨٥٥	٧٧٣
٩٠٩	٨٥٦	٧٧٤
٩١٠	٨٥٧	٧٧٥
٩١١	٨٥٨	٧٧٦
٩١٢	٨٥٩	٧٧٧
٩١٣	٨٦٠	٧٧٨
٩١٤	٨٦١	٧٧٩
٩١٥	٨٦٢	٧٨٠
٩١٦	*	*
٩١١	*	*
٩١٨	٨٦٣	١١١
٩١٩	٨٦٤	٧١٢

٩٢٠	٨٦٥	١٨٣
٩٢١	٨٦٦	٧٨٤
٩٢٢	٨٦٧	٧٨٥
٩٢٣	٨٦٨	*
٩٢٤	٨٦٩	٧٨٧
٩٢٥	٨٧٠	٧٨٨
٩٢٦	٨٧١	٧٨٩
٩٢٧	٥٤٢ &٨٧٢	٧٩٠
٩٢٨	٨٧٣	٧٩١
٩٢٩	٨٧٤	٧٩٢
٩٣٠	٨٧٥	٧٩٣
٩٣١	٨٧٦	٧٩٤
٩٣٢	٨٧٧	٧٩٥
٩٣٣	٨٧٨	٦٩٦
٩٣٤	٨٧٩	٧٩٧
٩٣٥	a ٦٥٠	*
٩٣٦	٨٨٠	٧٩٨
٩٣٧	٨٨١	a ٧٤
٩٣٨	٨٨٢	a ٧٥
٩٣٩	٨٨٣	a ٧٦
٩٤٠	٨٨٤	٧٩٩
٩٤١	a ٨٨١	*
٩٤٢	٨٨٦	٨٠٠
٩٤٣	a ٨٨٥	a ٧٧
٩٤٤	٨٨٧	٨٠١
٩٤٥	٨٨٨	٨٠٣
٩٤٦	١٨٩	*
٩٤٧	٨٩٠	٨٠٤
٩٤١	٨٩١	٨٠٥
٩٤٩	٨٩٢	٨٠٦
٩٥٠	٨٩٣	٨٠٧
٩٥١	a ٨٩٤	*
٩٥٢	٨٩٤	٨٠٨
٩٥٣	٨٩٥	٨٠٩
٩٥٤	*	*
٩٥٥	٨٩٦	a ٧٩
٩٥٦	٨٩٧	a ٨٠
٩٥٧	٨٩٨	٨١٠
٩٥٨	٨٩٩	٨١١
٩٥٩	٩٠٠	٨١٢
٩٦٠	٩٠١	٨١٣
٩٦١	@٩٠٢	٨١٤
٩٦٢	٩٠٣	a ٨١
٩٦٣	٩٠٤	a ٨٢
٩٦٤	a ٩٠٥	@٨١٥
٩٦٥	٩٠٦	٨١٦
٩٦٦	٩٠٧	٨١٧
٩٦٧	٩٠٨	٨١٨
٩٦٨	٩٠٩	٨١٩
٩٦٩	٩١٠	٨٢٠
٩٧٠	٩١١	٨٢١
٩٧١	a ٩٢٠	*
٩٧٢	٩١٢	a ٨٣

٩١٣	٩١٣	a ٨٤
٩٧٤	٩١٤	a ٨٥
٩٧٥	٩١٥	٨٢٢
٩٧٦	٩١٦	٨٢٣
٩١٧	٩١٧	٨٢٤
٩٧٨	٩١٨	a ٨٦
٩٧٩	٩١٩	a ٨٧
٩٨٠	٩٢٠	a ٨٨
٩٨١	٩٢٠	a ٨٨
٩٨٢	@٩٢١	a ٨٩
٩٨٣	٩٢٢	٨٢٥
٩٨٤	a ٩٢٣	a ٩٠
٩٨٥	٩٢٤	a ٩١
٩٨٦	٩٢٥	٨٢٦
٩٨٧	٩٢٦	٨٢٧
٩٨٨	٩٢٧	٨٢٨
٩٨٩	٩٢٨	٨٢٩
٩٩٠	٩٢٩	٨٣٠
٩٩١	٩٣٠	٨٣١
٩٩٢	٩٣١	٨٣٢
٩٩٣	٩٣٢	٨٣٣
٩٩٤	٩٣٤ &٩٣٣	&٨٣٤ ٨٣٥
٩٩٥	٩٣٥	٨٣٦
٩٩٦	٩٣٦	٨٣٧
٩٩٧	٩٣٧	٨٣٨
٩٩٨	a ٩٣٧	*
٩٩٩	٩٣٨	٨٣٩
١٠٠٠	٩٣٩	١٤٠
١٠٠١	٩٤٠	٨٤١
١٠٠٢	٩٤١	٨٤٢
١٠٠٣	٩٤٢	٨٤٣
١٠٠٤	٩٤٣	٨٤٤
١٠٠٥	٩٤٤	٨٤٥
١٠٠٦	@٩٤٥	٨٤٦
١٠٠٧	٩٤٦	٨٤٧
١٠٠٨	٩٤٧	٨٤٧
١٠٠٩	@٩٤٨	@٨٤٩
١٠١٠	٩٤٩	٨٥٠
١٠١١	٩٥٠	٨٥١
١٠١٢	٩٥١	٨٥٢
١٠١٣	٩٥٢	٨٥٣
١٠١٤	٩٥٣	٨٥٤
١٠١٥	٩٥٤	a ٩٢
١٠١٦	@٩٥٥	a ٩٣
١٠١٧	a ٤٤٧٦	*
١٠١٨	٩٥٦	٨٥٥
١٠١٩	a ٩٥٧	٨٥٦
١٠٢٠	a ٩٥٨	*
١٠٢١	٩٥٨	a ٩٤
١٠٢٢	٩٥٩	a ٩٥
١٠٢٣	٩٦٠	a ٩٦
١٠٢٤	٩٦١	a ٩٧
١٠٢٥	*	*

١٠٢٦	a١٠٠١	*
١٠٢٧	a١٠٠٧	*
١٠٢٨	٩٦٢	a ٩٨
١٠٢٩	٩٦٣	a ٩٩
١٠٣٠	@٩٦٢	*
١٠٣١	٩٦٤	a ١٠٠
١٠٣٢	a٩٦٤	*
١٠٣٣	a٩٦٥	a ١٠١
١٠٣٤	٩٦٦	a ١٠٢
١٠٣٥	a٩٦٦	*
١٠٣٦	٩٦٧	١٠٣
١٠٣٧	٩٦٨	٨٥٧
١٠٣٨	*	*
١٠٣٩	٩٦٩	٨٥٨
١٠٤٠	٩٧٠	٨٥٩
١٠٤١	٩٧١	٨٦٠
١٠٤٢	٩٧٢	٨٦١
١٠٤٣	٩٧٣	٨٦٢
١٠٤٤	٩٧٤	٨٦٣
١٠٤٥	٩٧٤	٨٦٣
١٠٤٦	٩٧٥	٨٦٤
١٠٤٧	٩٧٦	٨٦٥
١٠٤٨	٩٧٧	*
١٠٤٩	٩٧٨	a a٩٩
١٠٥٠	٩٧٩	٨٦٦
١٠٥١	٩٨٠	٨٦٧
١٠٥٢	٩٨١	٨٦٨
١٠٥٣	٩٨٢	٨٦٩
١٠٥٤	٩٨٣	٨٧٠
١٠٥٥	٩٨٤	٨٧١
١٠٥٦	a٩٨٥	*
١٠٥٧	٩٨٥	٨٧٢
١٠٥٨	٩٨٦	a ١٠٥
١٠٥٩	٩٨٧	٨٧٣
١٠٦٠	٩٨٨	٨٧٤
١٠٦١	٩٨٩	٨٧٥
١٠٦٢	٩٩٠	٨٧٦
١٠٦٣	٩٩١	٨٧٧
١٠٦٤	٩٩٢	٨٧٨
١٠٦٥	a٩٩٣	a @١٠٦
١٠٦٦	٩٩٤	٨٧٩
١٠٦٧	@١٠٠٣	*
١٠٦٨	٩٩٥	٨٨٠
١٠٦٩	٩٩٦	٨٨١
١٠٧٠	٩٩٧	٨٨٢
١٠٧١	٩٩٨	٨٨٣
١٠٧٢	a٩٩٩	*
١٠٧٣	٩٩٩	٨٨٤
١٠٧٤	١٠٠٠	٨٨٥
١٠٧٥	١٠٠١	٨٨٦
١٠٧٦	١٠٠٢	٨٨٧
١٠٧٧	١٠٠٣	*
١٠٧٨	a١٠٠٣	*

١٠٧٩	١٠٠٤	٨٨٨
١٠٨٠	١٠٠٥	a٨٨٩
١٠٨١	١٠٠٦	٨٩٠
١٠٨٢	١٠٠٧	*
١٠٨٣	١٠٠٨	٨٩١
١٠٨٤	١٠٠٩	٨٩٢
١٠٨٥	١٠١٠	@٨٩٣
١٠٨٦	١٠١١	@٨٩٤
١٠٨٧	١٠١٢	٨٩٥
١٠٨٨	١٠١٣	٨٩٦
١٠٨٩	١٠١٤	٨٩٧
١٠٩٠	١٠١٥	٨٩٨
١٠٩١	١٠١٦	٨٩٩
١٠٩٢	١٠١٧	٩٠٠
١٠٩٣	١٠١٨	٩٠١
١٠٩٤	١٠١٩	٩٠٢
١٠٩٥	١٠٢٠	٩٠٣
١٠٩٦	١٠٢١	٩٠٤
١٠٩٧	١٠٢٢	٩٠٥
١٠٩٨	١٠٢٣	٩٠٦
١٠٩٩	١٠٢٤	٩٠٧
١١٠٠	١٠٢٥	٩٠٨
١١٠١	١٠٢٦	٩٠٩
١١٠٢	a١٦٩٠	*
١١٠٣	١٠٢٧	٩١٠
١١٠٤	١٠٢٨	٩١١
١١٠٥	١٠٢٩	٩١٢
١١٠٦	١٠٣٠	٩١٣
١١٠٧	١٠٣١	٩١٤
١١٠٨	١٠٣٢	٩١٥
١١٠٩	١٠٣٣	٩١٦
١١١٠	١٠٣٤	٩١٧
١١١١	١٠٣٥	٩١٨
١١١٢	١٠٣٦	٩٢٠
١١١٣	١٠٣٧	٩٢١
١١١٤	١٠٣٨	٩٢٢
١١١٥	١٠٣٩	٩٢٣
١١١٦	١٠٤٠	٩٢٤
١١١٧	١٠٤١	٩٢٥
١١١٨	*	*
١١١٩	١٠٤٢	a ١٠٩
١١٢٠	١٠٤٣	a ١١٠
١١٢١	١٠٤٤	٩٢٦
١١٢٢	١٠٤٥	a ١١١
١١٢٣	١٠٤٦	a ١١٢
١١٢٤	١٠٤٧	٩٢٧
١١٢٥	١٠٤٨	a ١١٣
١١٢٦	١٠٤٩	٩٢٨
١١٢٧	١٠٥٠	a ١١٤
١١٢٨	١٠٥١	٩٢٩
١١٢٩	١٠٥٢	a ١١٥
١١٣٠	١٠٥٣	a ١١٦
١١٣١	١٠٥٤	a ١١٧

١١٣٢	١٠٥٥	٩٣٠
١١٣٣	١٠٥٦	a ١١٨
١١٣٤	١٠٥٧	a ١١٩
١١٣٥	@١٠٥٣	a ١١٦
١١٣٦	١٠٥٨	a ١٢٠
١١٣٧	١٠٥٩	a ١٢١
١١٣٨	١٠٦٠	٩٣١
١١٣٩	@١٠٦١	*
١١٤٠	١٠٦١	٩٣٢
١١٤١	١٠٦٢	٩٣٣
١١٤٢	١٠٦٣	i٩٣٣
١١٤٣	١٠٦٤	٩٣٤
١١٤٤	@٢٨٠٢	*
١١٤٥	١٠٦٥	i٩٣٤
١١٤٦	١٠٦٦	a ١٢٢
١١٤٧	١٠٦٧	٩٣٥
١١٤٨	١٠٦٨	a ١٢٣
١١٤٩	@١٠٦٨	*
١١٥٠	١٠٦٩	٩٣٦
١١٥١	١٠٧٠	٩٣٧
١١٥٢	١٠٧١	٩٣٨
١١٥٣	١٠٧٢	٩٣٩
١١٥٤	١٠٧٣	٩٤٠
١١٥٥	١٠٧٤	٩٤١
١١٥٦	١٠٧٥	٩٤٢
١١٥٧	١٠٧٦	٩٤٣
١١٥٨	a١٠٧٧	*
١١٥٩	a١٠٧٧	*
١١٦٠	١٠٧٧	٩٤٤
١١٦١	١٠٧٨	٩٤٥
١١٦٢	١٠٧٩	٩٤٦
١١٦٣	a١٠٨١	*
١١٦٤	١٠٨٠	٩٤٧
١١٦٥	١٠٨١	٩٤٨
١١٦٦	١٠٨٢	a ١٢٤
١١٦٧	١٠٨٣	٩٤٩
١١٦٨	١٠٨٤	٩٥٠
١١٦٩	١٠٨٥	٩٥١
١١٧٠	@١٠٨٦	*
١١٧١	١٠٨٦	a ١٢٥
١١٧٢	١٠٨٧	٩٥٢
١١٧٣	١٠٨٨	٩٥٣
١١٧٤	١٠٨٩	٩٥٤
١١٧٥	١٠٩٠	٩٥٥
١١٧٦	١٠٩١	٩٥٦
١١٧٧	١٠٩٢	٩٥٧
١١٧٨	١٠٩٣	٩٥٨
١١٧٩	١٠٩٤	٩٥٩
١١٨٠	١٠٩٥	٩٦٠
١١٨١	١٠٩٦	i٩٦٠
١١٨٢	١٠٩٧	٩٦٠
١١٨٣	١٠٩٨	٩٦٢
١١٨٤	١٠٩٩	٩٦٣

١١٨٥	١١٠٠	٩٦٤
١١٨٦	١١٠١	٩٦٥
١١٨٧	١١٠٢	٩٦٦
١١٨٨	١١٠٣	٩٦٧
١١٨٩	١١٠٤	٩٦٨
١١٩٠	١١٠٥	٩٦٩
١١٩١	١١٠٦	٩٧٠
١١٩٢	١١٠٧	٩٧١
١١٩٣	@١١١٠	*
١١٩٤	١١٠٨	٩٧٢
١١٩٥	١١٠٩	٩٧٣
١١٩٦	١١١٠	٩٧٤
١١٩٧	١١١١	٩٧٥
١١٩٨	١١١٢	٩٧٦
١١٩٩	١١١٣	٩٧٧
١٢٠٠	١١١٤	٩٧٨
١٢٠١	١١١٥	a ١٢٦
١٢٠٢	١١١٦	a ١٢٧
١٢٠٣	١١١٧	٩٧٩
١٢٠٤	١١١٨	٩٨٠
١٢٠٥	١١١٩	٩٨١
١٢٠٦	١١٢٠	٩٨٢
١٢٠٧	١١٢١	٩٨٣
١٢٠٨	١١٢٢	٩٨٤
١٢٠٩	١١٢٣	٩٨٥
١٢١٠	١١٢٤	٩٨٦
١٢١١	١١٢٥	٩٨٧
١٢١٢	١١٢٦	٩٨٨
١٢١٣	١١٢٧	٩٨٩
١٢١٤	١١٢٨	٩٩٠
١٢١٥	١١٢٩	٩٩١
١٢١٦	١١٣٠	٩٩٢
١٢١٧	@١١٣٠	*
١٢١٨	١١٣١	٩٩٣
١٢١٩	١١٣٢	٩٩٤
١٢٢٠	١١٣٣	٩٩٥
١٢٢١	١١٣٤	٩٩٦
١٢٢٢	١١٣٥	٩٩٧
١٢٢٣	١١٣٦	a ١٢٩
١٢٢٤	١١٣٧	٩٩٨
١٢٢٥	*	*
١٢٢٦	١١٣٨	a ١٣٠
١٢٢٧	١١٣٩	٩٩٩
١٢٢٨	١١٤٠	١٠٠٠
١٢٢٩	١١٤١	١٠٠١
١٢٣٠	١١٤٢	١٠٠٢
١٢٣١	١١٤٣	١٠٠٣
١٢٣٢	١١٤٤	١٠٠٤
١٢٣٣	١١٤٥	١٠٠٥
١٢٣٤	١١٤٦	١٠٠٦
١٢٣٥	١١٤٧	١٠٠٧
١٢٣٦	١١٤٨	a ١٣١
١٢٣٧	١١٤٩	a ١٣٢

١٢٣٨	١١٥٠	١٠٠٨
١٢٣٩	١١٥١	١٠٠٩
١٢٤٠	١١٥٢	a ١٣٣
١٢٤١	١١٥٣	a ١٣٤
١٢٤٢	١١٥٤	a ١٣٥
١٢٤٣	*	*
١٢٤٤	١١٥٥	١٠١٠
١٢٤٥	١١٥٦	١٠١١
١٢٤٦	١١٥٧	١٠١٢
١٢٤٧	١١٥٨	a ١٣٦
١٢٤٨	@١١٥٦	*
١٢٤٩	١١٥٧	١٠١٢
١٢٥٠	١١٥٨	a ١٣٦
١٢٥١	١١٥٩	١٠١٣
١٢٥٢	١١٦٠	١٠١٤
١٢٥٣	@١١٣٨	*
١٢٥٤	١١٦١	*
١٢٥٥	١١٦٢	١٠١٥
١٢٥٦	١١٦٣	١٠١٦
١٢٥٧	١١٦٤	١٠١٧
١٢٥٨	١١٦٥	١٠١٨
١٢٥٩	١١٦٦	@١٠١٩
١٢٦٠	١١٦٦	*
١٢٦١	١١٦٧	١٠٢٠
١٢٦٢	١١٦٨	١٠٢١
١٢٦٣	*	*
١٢٦٤	١١٦٩	١٠٢٢
١٢٦٥	١١٧٠	١٠٢٣
١٢٦٦	*	*
١٢٦٧	١١٧١	١٠٢٤
١٢٦٨	١١٧٢	١٠٢٥
١٢٦٩	*	*
١٢٧٠	١١٧٣	١٠٢٦
١٢٧١	@١١٧٣	*
١٢٧٢	١١٧٥	١٠٢٨
١٢٧٣	١١٧٤	١٠٢٧
١٢٧٤	١١٧٦	١٠٢٩
١٢٧٥	١١٧٧	١٠٣٠
١٢٧٦	١١٧٦+ *@١٨٠٣	١٠٢٩
١٢٧٧	١١٧٦ + ٢٥٣٢ + ٣٦٣٨	١٠٢٩ + ٢١٧١ج + ٣٠٠٥
١٢٧٨	١١٧٨	١٠٣١
١٢٧٩	١١٧٩	a ١٣٧
١٢٨٠	١١٨٠	١٠٣٢
١٢٨١	&١١٨١ ١١٨٢	&١٠٣٣ ١٠٣٤
١٢٨٢	١١٨٣	١٠٣٥
١٢٨٣	١١٨٤	١٠٣٦
١٢٨٤	١١٨٥	١٠٣٧
١٢٨٥	١١٨٦	١٠٣٨
١٢٨٦	@١١٨٧	*
١٢٨٧	١١٨٧	١٠٣٩

١٢٨٨	١١٨٨	١٠٤٠
١٢٨٩	١١٨٩	١٠٤١
١٢٩٠	@١٢٧	*
١٢٩١	١١٩٠	a ١٣٨
١٢٩٢	١١٩١	*
١٢٩٣	١١٩٢	١٠٤٢
١٢٩٤	١١٩٣	١٠٤٣
١٢٩٥	@٢٣٥٩	*
١٢٩٦	١١٩٤	١٠٤٤
١٢٩٧	١١٩٥	١٠٤٥
١٢٩٨	١١٩٦	١٠٤٦
١٢٩٩	١١٩٧	١٠٤٧
١٣٠٠	١١٩٨	١٠٤٨
١٣٠١	١١٩٩	١٠٤٩
١٣٠٢	١٢٠٠	١٠٥٠
١٣٠٣	١٢٠١	١٠٥١
١٣٠٤	١٢٠٢	١٠٥٢
١٣٠٥	١٢٠٣	١٠٥٣
١٣٠٦	١٢٠٤	١٠٥٤
١٣٠٧	١٢٠٥	١٠٥٥
١٣٠٨	١٢٠٦	١٠٥٦
١٣٠٩	@١٢٠٨	*
١٣١٠	١٢٠٧	١٠٥٧
١٣١١	١٢٠٨	١٠٥٨
١٣١٢	١٢٠٩	١٠٥٩
١٣١٣	١٢١٠	١٠٦٠
١٣١٤	١٢١١	١٠٦١
١٣١٥	@٥٠٨١	*
١٣١٦	١٢١٢	١٠٦٢
١٣١٧	١٢١٣	١٠٦٣
١٣١٨	١٢١٤	a ١٤٠
١٣١٩	١٢١٥	١٠٦٤
١٣٢٠	١٢١٦	a ١٤١
١٣٢١	١٢١٧	١٠٦٥
١٣٢٢	١٢١٨	١٠٦٦
١٣٢٣	١٢١٩	١٠٦٧
١٣٢٤	١٢٢٠	١٠٦٨
١٣٢٥	١٢٢١	١٠٦٩
١٣٢٦	*	*
١٣٢٧	١٢٢٢	١٠٧٠
١٣٢٨	١٢٢٣	١٠٧٠
١٣٢٩	١٢٢٤	١٠٧١
١٣٣٠	١٢٢٥	١٠٧٢
١٣٣١	١٢٢٦	١٠٧٣
١٣٣٢	١٢٢٧	١٠٧٤
١٣٣٣	١٢٢٨	١٠٧٥
١٣٣٤	١٢٢٩	١٠٧٦
١٣٣٥	١٢٣٠	١٠٧٧
١٣٣٦	١٢٣١	١٠٧٨
١٣٣٧	١٢٣٢	١٠٧٩
١٣٣٨	١٢٣٣	١٠٨٠
١٣٣٩	١٢٣٤	١٠٨١
١٣٤٠	١٢٣٥	١٠٨٢

١٣٤١	١٢٣٦	١٠٨٣
١٣٤٢	١٢٣٧	١٠٨٤
١٣٤٣	١٢٣٨	١٠٨٥
١٣٤٤	١٢٣٩	١٠٨٦
١٣٤٥	١٢٤٠	١٠٨٧
١٣٤٦	١٢٤١	١٠٨٨
١٣٤٧	١٢٤٢	١٠٨٩
١٣٤٨	١٢٤٣	١٠٩٠
١٣٤٨	١٢٤٤	١٠٩١
١٣٤٩	@١٢٤٥	*
١٣٥٠	١٢٤٥	١٠٩٢
١٣٥١	١٢٤٦	١٠٩٣
١٣٥٢	@١٧٨١	*
١٣٥٣	١٢٤٧	١٠٩٤
١٣٥٤	١٢٤٧	١٠٩٤
١٣٥٥	١٢٤٨	١٠٩٥
١٣٥٦	١٢٤٩	١٠٩٦
١٣٥٧	١٢٥٠	١٠٩٧
١٣٥٨	@١٢٥١	@١٠٩٨
١٣٥٩	١٢٥٢	١٠٩٩
١٣٦٠	١٢٥٣	١١٠٠
١٣٦١	١٢٥٤	١١٠١
١٣٦٢	١٢٥٥	١١٠٢
١٣٦٣	١٢٥٦	١١٠٣
١٣٦٤	١٢٥٧	١١٠٤
١٣٦٥	١٢٥٨	١١٠٥
١٣٦٦	*	*
١٣٦٧	@١٢٥٩	١١٠٦
١٣٦٨	١٢٦٠	١١٠٧
١٣٦٩	١٢٦١	١١٠٨
١٣٧٠	١٢٦٢	١١٠٩
١٣٧١	١٢٦٣	١١١٠
١٣٧٢	١٢٦٤	١١١١
١٣٧٣	١٢٦٥	١١١٢
١٣٧٤	١٢٦٦	١١١٣
١٣٧٥	١٢٦٧	١١١٤
١٣٧٦	١٢٦٨	١١١٥
١٣٧٧	١٢٦٩	١١١٦
١٣٧٨	١٢٧٠	١١١٧
١٣٧٩	١٢٧١	١١١٨
١٣٨٠	١٢٧٢	١١١٩
١٣٨١	١٢٧٣	١١٢٠
١٣٨٢	١٢٧٤	١١٢١
١٣٨٣	١٢٧٥	١١٢٢
١٣٨٤	١٢٧٥	١١٢٢
١٣٨٥	٣٨٥٩	٣١٩١
١٣٨٦	١٢٧٦	١١٢٣
١٣٨٧	١٢٧٧	١١٢٤
١٣٨٨	@١٢٧٨	@١١٢٥
١٣٨٩	١٢٧٩	١١٢٦
١٣٩٠	١٢٨٠	١١٢١
١٣٩١	١٢٨١	١١٢٨
١٣٩٢	١٢٨٢	١١٣٠

١٣٩٣	@١٢٨٤	١١٣١
١٣٩٤	*	*
١٣٩٥	١٢٨٣	١١٣٠
١٣٩٦	١٢٨٤	١١٣١
١٣٩٧	١٢٨٥	١١٣٢
١٣٩٨	١٢٨٦	١١٣٣
١٣٩٩	١٢٨٧	١١٣٤
١٤٠٠	١٢٨٨	١١٣٥
١٤٠١	١٢٨٩	١١٣٦
١٤٠٢	١٢٩٠	١١٣٧
١٤٠٣	@١٢٩١	@١١٣٨
١٤٠٤	١٢٩٢	١١٣٩
١٤٠٥	١٢٩٣	١١٤٠
١٤٠٦	١٢٩٤	١١٤١
١٤٠٧	@١٢٩٥	١١٤٢
١٤٠٨	١٢٩٦	١١٤٣
١٤٠٩	١٢٩٧	١١٤٤
١٤١٠	١٢٩٨	١١٤٥
١٤١١	١٢٩٩	١١٤٦
١٤١٢	١٣٠٠	١١٤٧
١٤١٣	١٣٠١	١١٤٨
١٤١٤	١٣٠٢	*
١٤١٥	١٣٠٣	١١٤٩
١٤١٦	١٣٠٣	١١٤٩
١٤١٧	١٣٠٤	١١٥٠
١٤١٨	١٣٠٥	١١٥١
١٤١٩	١٣٠٦	١١٥٢
١٤٢٠	@١٣٠٧	١١٥٣
١٤٢١	١٣٠٧	١١٥٣
١٤٢٢	١٣٠٨	١١٥٤
١٤٢٣	١٣٠٩	١١٥٥
١٤٢٤	١٣١٠	١١٥٦
١٤٢٥	١٣١١	١١٥٧
١٤٢٦	١٣١٢	١١٥٨
١٤٢٧	١٣١٣	١١٥٩
١٤٢٨	١٣١٤	١١٦٠
١٤٢٩	@١٣١٥	١١٦١
١٤٣٠	@٥٥١٢	*
١٤٣١	@١٣١٦	١١٦٢
١٤٣٢	*	*
١٤٣٣	*	*
١٤٣٤	١٣١٧	١١٦٣
١٤٣٥	١٣١٨	١١٦٤
١٤٣٦	١٣١٩	١١٦٥
١٤٣٧	١٣٢٠	١١٦٦
١٤٣٨	١٣٢١	١١٦٧
١٤٣٩	١٣٢٢	١١٦٨
١٤٤٠	١٣٢٣	١١٦٩
١٤٤١	١٣٢٤	a ١٤٢
١٤٤٢	@١٣٢٥	١١٧٠
١٤٤٣	١٣٢٥	١١٧٠
١٤٤٤	١٣٢٦	١١٧١
١٤٤٥	@١١٦٠	*

١٤٤٦	@١٨٣١	*
١٤٤٧	١٣٢٧	١١٧٢
١٤٤٨	@٢٠٥٨	*
١٤٤٩	١٣٢٨	١١٧٣
١٤٥٠	١٣٢٩	١١٧٤
١٤٥١	١٣٣٠	١١٧٥
١٤٥٢	١٣٣١	١١٧٦
١٤٥٣	١٣٣٢	١١٧٧
١٤٥٤	١٣٣٣	١١٧٨
١٤٥٥	١٣٣٤	١١٧٩
١٤٥٦	١٣٣٥	١١٨٠
١٤٥٧	@١٣٣٦	١١٨١
١٤٥٨	١٣٣٧	١١٨٢
١٤٥٩	١٣٣٨	١١٨٣
١٤٦٠	١٣٣٩	@١١٨٤
١٤٦١	@٣٣٣	*
١٤٦٢	١٣٤٠	١١٨٥
١٤٦٣	@٢٦١٣	*
١٤٦٤	١٣٤١	١١٨٦
١٤٦٥	١٣٤٢	١١٨٧
١٤٦٦	١٣٤٣	١١٨٨
١٤٦٧	١٣٤٤	١١٨٩
١٤٦٨	١٣٤٥	١١٩٠
١٤٦٩	١٣٤٦	١١٩١
١٤٧٠	١٣٤٧	١١٩٢
١٤٧١	١٣٤٨	١١٩٣
١٤٧٢	١٣٤٩	١١٩٤
١٤٧٣	١٣٥٠	١١٩٥
١٤٧٤	١٣٥١	١١٩٦
١٤٧٥	١٣٥٢	أ١١٩٦
١٤٧٦	١٣٥٣	١١٩٧
١٤٧٧	١٣٥٤	a ١٤٣
١٤٧٨	١٣٥٥	*
١٤٧٩	١٣٥٦	١١٩٨
١٤٨٠	@٢٧٣٥	
١٤٨١	١٣٥٧	١١٩٩
١٤٨٢	١٣٥٨	١٢٠٠
١٤٨٣	١٣٥٩	a ١٤٤
١٤٨٤	١٣٦٠	*
١٤٨٥	@١٣٦١	a ١٤٥
١٤٨٦	@١٣٦٢	١٢٠١
١٤٨٧	١٣٦٢	١٢٠١
١٤٨٨	١٣٦٣	١٢٠٢
١٤٨٩	١٣٦٤	١٢٠٣
١٤٩٠	١٤١٧+ ٣٤٦١	+ أ١٢٥٣ ٢٨٦٢
١٤٩١	١٣٦٥	١٢٠٤
١٤٩٢	١٣٦٦	١٢٠٥
١٤٩٣	١٣٦٧	١٢٠٦
١٤٩٤	@١٣٦٨	١٢٠٧
١٤٩٥	١٣٦٩	١٢٠٨
١٤٩٦	١٣٧٠	١٢٠٩
١٤٩٧	١٣٧١	١٢١٠
١٤٩٨	١٣٧٢	١٢١١

١٤٩٩	١٣٧٣	١٢١٢
١٥٠٠	١٣٧٤	١٢١٣
١٥٠١	١٣٧٥	١٢١٤
١٥٠٢	١٣٧٦	١٢١٥
١٥٠٣	١٣٧٧	١٢١٦
١٥٠٤	١٣٧٨	١٢١٧
١٥٠٥	١٣٧٩	@١٢١٨
١٥٠٦	١٣٨٠	١٢١٩
١٥٠٧	١٣٨١	١٢٢٠
١٥٠٨	@١٣٨١	*
١٥٠٩	١٣٨٢	١٢٢١
١٥١٠	١٣٨٣	١٢٢٢
١٥١١	١٣٨٤	١٢٢٣
١٥١٢	١٣٨٥	١٢٢٤
١٥١٣	١٣٨٦	١٢٢٥
١٥١٤	١٣٨٧	١٢٢٦
١٥١٥	١٣٨٨	١٢٢٧
١٥١٦	١٣٨٩	١٢٢٨
١٥١٧	١٣٩٠	١٢٢٩
١٥١٨	١٣٩١	١٢٣٠
١٥١٩	١٣٩٢	١٢٣١
١٥٢٠	١٣٩٣	a ١٤٦
١٥٢١	١٣٩٤	١٢٣٢
١٥٢٢	١٣٩٥	١٢٣٣
١٥٢٣	@١١٩٠	*
١٥٢٤	١٣٩٦	١٢٣٤
١٥٢٥	١٣٩٧	١٢٣٥
١٥٢٦	١٣٩٨	١٢٣٦
١٥٢٧	١٣٩٩	١٢٣٧
١٥٢٨	&١٤٠٠ ١٤٠١	&١٢٣٨ ١٢٣٩
١٥٢٩	١٤٠١	١٢٣٩
١٥٣٠	١٤٠٢	١٢٤٠
١٥٣١	١٤٠٣	١٢٤١
١٥٣٢	١٤٠٤	١٢٤٢
١٥٣٣	١٤٠٥	١٢٤٣
١٥٣٤	١٤٠٦	١٢٤٤
١٥٣٥	١٤٠٧	١٢٤٥
١٥٣٦	١٤٠٨	١٢٤٦
١٥٣٧	١٤٠٩	a ١٤٧
١٥٣٨	١٤١٠	١٢٤٧
١٥٣٩	١٤١١	١٢٤٨
١٥٤٠	١٤١٢	١٢٤٩
١٥٤١	١٤١٣	١٢٥٠
١٥٤٢	١٤١٤	١٢٥١
١٥٤٣	١٤١٥	١٢٥٢
١٥٤٤	١٤١٦	١٢٥٣
١٥٤٥	١٤١٧	أ١٢٥٣
١٥٤٦	١٤١٩	١٢٥٤
١٥٤٧	١٤٢٠	١٢٥٥
١٥٤٨	@١٤٢٠	@١٢٥٥
١٥٤٩	١٤٢١	١٢٥٦
١٥٥٠	*	*
١٥٥١	١٤٢٢	١٢٥٧

١٥٥٢	١٤٢٣	١٢٥٨
١٥٥٣	١٤٢٤	١٢٥٩
١٥٥٤	١٤٢٥	١٢٦٠
١٥٥٥	@٩٨٧	*
١٥٥٦	١٤٢٦	١٢٦١
١٥٥٧	١٤٢٧	١٢٦٢
١٥٥٨	١٤٢٨	١٢٦٣
١٥٥٩	١٤٢٩	١٢٦٤
١٥٦٠	١٤٣٠	١٢٦٥
١٥٦١	١٤٣١	١٢٦٦
١٥٦٢	١٤٣٢	١٢٦٧
١٥٦٣	١٤٣٣	١٢٦٨
١٥٦٤	١٤٣٤	١٢٦٩
١٥٦٥	١٤٣٥	١٢٧٠
١٥٦٦	١٢٤٨	١٠٩٥
١٥٦٧	*	*
١٥٦٨	١٤٣٦	١٢٧١
١٥٦٩	١٤٣٧	أ١٢٧١
١٥٧٠	+ ١٤٣٧ ٤٠٠٧	+ أ١٢٧١ أ٣٣٣١
١٥٧١	١٤٣٨	*
١٥٧٢	١٤٣٩	١٢٧٢
١٥٧٣	١٤٤٠	١٢٧٣
١٥٧٤	١٤٤١	١٢٧٤
١٥٧٥	١٤٤٢	١٢٧٥
١٥٧٦	@١٤٤٣	a ١٤٨
١٥٧٧	١٤٤٤	a ١٤٩
١٥٧٨	١٤٤٥	a ١٥٠
١٥٧٩	١٤٤٦	a ١٥١
١٥٨٠	١٤٤٧	a ١٥٢
١٥٨١	١٤٤٨	١٢٧٦
١٥٨٢	١٤٤٩	١٢٧٧
١٥٨٣	١٤٥٠	١٢٧٨
١٥٨٤	١٤٥١	١٢٧٩
١٥٨٥	١٤٥٢	١٢٨٠
١٥٨٦	١٤٥٣	١٢٨١
١٥٨٧	١٤٥٤	١٢٨٢
١٥٨٨	١٤٥٥	١٢٨٣
١٥٨٩	١٤٥٦	١٢٨٤
١٥٩٠	١٤٥٧	١٢٨٥
١٥٩١	@١٥٧٣	*
١٥٩٢	١٤٥٨	١٢٨٦
١٥٩٣	١٤٥٩	@ ١٢٨٧
١٥٩٤	١٤٦٠	١٢٨٨
١٥٩٥	٢٦٢٠	٢٢٣٩
١٥٩٦	١٤٦١	١٢٨٩
١٥٩٧	@٢٦٢٣	*
١٥٩٨	١٤٦٢	١٢٩٠
١٥٩٩	١٤٦٣	١٢٩١
١٦٠٠	١٤٦٤	١٢٩٢
١٦٠١	١٤٦٥	١٢٩٣
١٦٠٢	١٤٦٦	١٢٩٤
١٦٠٣	١٤٦٧	١٢٩٥
١٦٠٤	١٤٦٨	١٢٩٦

١٦٠٥	١٤٦٩	١٢٩٧
١٦٠٦	١٤٧٠	١٢٩٨
١٦٠٧	١٤٧١	١٢٩٩
١٦٠٨	١٤٧٢	١٣٠٠
١٦٠٩	&١٤٧٣ &١٦٩١ &١٦٩٨ ١٧٠	& ١٣٠١ ١٤٦
١٦١٠	١٤٧٤	١٣٠٢
١٦١١	١٤٧٥	١٣٠٣
١٦١٢	١٤٧٦	١٣٠٤
١٦١٣	١٤٧٧	١٣٠٥
١٦١٤	@١٤٧٨	a ١٥٣
١٦١٥	@١٤٧٩	١٣٠٦
١٦١٦	١٤٨٠	١٣٠٧
١٦١٧	١٤٨١	١٣٠٨
١٦١٨	١٤٨٢	١٣٠٩
١٦١٩	١٤٨٣	١٣١٠
١٦٢٠	١٤٨٤	١٣١١
١٦٢١	١٤٨٥	١٣١٢
١٦٢٢	١٤٨٦	*
١٦٢٣	١٤٨٧	١٣١٣
١٦٢٤	@٢٣٩٧	*
١٦٢٥	@٣٧٠٨	*
١٦٢٦	١٤٩١	١٣١٥
١٦٢٧	١٤٩٣	١٣١٦
١٦٢٨	١٤٩٤	١٣١٧
١٦٢٩	١٤٩٦	١٣١٩
١٦٣٠	@١٤٩٥	@١٣١٨
١٦٣١	١٤٩٧	١٣٢٠
١٦٣٢	@١٥٠٠	*
١٦٣٣	١٥٠١	١٣٢٢
١٦٣٤	١٥٠٢	١٣٢٣
١٦٣٥	١٥٠٤	١٣٢٤
١٦٣٦	١٥٠٥	١٣٢٦
١٦٣٧	١٥٠٦	١٣٢٧
١٦٣٨	+ ٢٢٢٩ ٣٣٧٥	٢٧٩٤
١٦٣٩	&١٥١٠ &١٤٨٨ &١٤٩٨ ١٥١	١٢٧
١٦٤٠	*	*
١٦٤١	١٧٥٢	
١٦٤٢	@١٥١٢	*
١٦٤٣	@١٥١٣	*
١٦٤٤	١٥١٤	١٣٢٩
١٦٤٥	١٥١٥	١٣٣٠
١٦٤٦	١٥١٦	١٣٣١
١٦٤٧	١٥١٧	١٣٣٢
١٦٤٨	١٥١٨	١٣٣٣
١٦٤٩	@٣٠٠٤	*
١٦٥٠	١٥١٩	أ١٣٣٣
١٦٥١	&١٥٢٠ ٣٣٩١	&١٣٣٤ ١٣٣٥

١٦٥٢	١٥٢١	١٣٣٦
١٦٥٣	١٥٢٢	١٣٣٧
١٦٥٤	١٥٢٣	١٣٣٨
١٦٥٥	١٥٢٤	١٣٣٩
١٦٥٦	١٥٢٥	١٣٤٠
١٦٥٧	@١٥٢٨	*
١٦٥٨	١٥٢٩	١٣٤٢
١٦٥٩	١٥٣٠	١٣٤٣
١٦٦٠	١٥٣١	١٣٤٤
١٦٦١	١٥٣٢	١٣٤٥
١٦٦٢	١٥٣٣	١٣٤٦
١٦٦٣	١٥٣٤	١٣٤٦أ
١٦٦٤	١٥٣٥	*
١٦٦٥	@١٤٨٦	*
١٦٦٦	١٥٣٧	*
١٦٦٧	١٥٣٨	١٣٤٦ج
١٦٦٨	١٥٣٩	١٣٤٧
١٦٦٩	١٥٤٠	١٣٤٨
١٦٧٠	a١٥٤١	١٣٤٩
١٦٧١	١٥٤٢	١٣٥٠
١٦٧٢	١٥٤٣	١٣٥١
١٦٧٣	a١٥٤٣	*
١٦٧٤	a١٠٣١	*
١٦٧٥	١٥٤٤	١٣٥٣
١٦٧٦	١٥٤٥	١٣٥٤
١٦٧٧	a١٨١٦	١٥٩٥
١٦٧٨	١٥٤٦	١٣٥٥
١٦٧٩	١٥٤٧	١٣٥٦
١٦٨٠	١٥٤٨	١٣٥٧
١٦٨١	١٥٤٩	١٣٥٨
١٦٨٢	١٥٥٠	*
١٦٨٣	١٥٥١	١٣٦٠
١٦٨٤	١٥٥٢	١٣٦١
١٦٨٥	١٥٥٣	١٣٦٢
١٦٨٦	١٥٥٤	*
١٦٨٧	١٥٥٥	*
١٦٨٨	١٥٥٦	١٣٦٥
١٦٨٩	١٥٥٧	١٣٦٦
١٦٩٠	١٥٥٨	١٣٦٧
١٦٩١	١٥٥٩	١٣٦٨
١٦٩٢	١٥٦٠	١٣٦٩
١٦٩٣	١٥٦١	١٣٧٠
١٦٩٤	١٥٦٢	١٣٧١
١٦٩٥	١٥٦٣	١٣٧١أ
١٦٩٦	١٥٦٤	١٣٧١ب
١٦٩٧	١٥٦٥	١٣٧١ج
١٦٩٨	١٥٦٦	١٣٧١د
١٦٩٩	١٥٦٧	١٣٧٢
١٧٠٠	a٢٢١٤	١٩٥٤
١٧٠١	١٥٦٨	*
١٧٠٢	١٥٦٩	١٣٧٤
١١٠٣	a٢٢٩٦	٢٠١٠
١١٠٤	١٥٧٠	١٣١٥

١٧٠٥	١٥٧١	١٣٧٦
١٧٠٦	١٥٧٢	*
١٧٠٧	١٥٧٣	١٣٧٨
١٧٠٨	١٥٧٤	١٣٧٩ c
١٧٠٩	١٥٧٥	١٣٨٠
١٧١٠	١٥٧٦	١٣٨١
١٧١١	١٥٧٧	١٣٨٢
١٧١٢	١٥٧٨	١٣٨٣
١٧١٣	١٥٧٩	١٣٨٤
١٧١٤	١٥٨٠	١٣٨٥
١٧١٥	@١٤٦٤	*
١٧١٦	١٥٨١	١٣٨٦
١٧١٧	@١٥٨٢	١٣٨٧
١٧١٨	١٥٨٣	١٣٨٨
١٧١٩	١٥٨٤	١٣٨٩
١٧٢٠	١٥٨٥	١٣٩٠
١٧٢١	١٥٨٦	١٣٩١
١٧٢٢	١٥٨٧	١٣٨٢
١٧٢٣	١٥٨٨	١٣٩٣
١٧٢٤	١٥٨٩	١٣٩٤
١٧٢٥	١٥٩٠	*
١٧٢٦	١٥٩١	١٣٩٦
١٧٢٧	١٥٩٢	a١٣٩٧
١٧٢٨	١٥٩٣	١٣٩٨
١٧٢٩	١٥٩٤	١٣٩٩
١٧٣٠	١٥٩٥	a١٤٠٠
١٧٣١	١٥٩٦	١٤٠١
١٧٣٢	١٥٩٧	١٤٠٢
١٧٣٣	١٥٩٨	١٤٠٣
١٧٣٤	١٥٩٩	١٤٠٤
١٧٣٥	١٥٣٧ + ٤٠٥٣	٣٣٧٤
١٧٣٦	١٦٠٠	١٤٠٥
١٧٣٧	@١٥٣٠	*
١٧٣٨	١٦٠١	١٤٠٦
١٧٣٩	١٦٠٢	١٤٠٧
١٧٤٠	١٦٠٣	١٤٠٨
١٧٤١	١٦٠٤	١٤٠٩
١٧٤٢	١٦٠٥	*
١٧٤٢	١٦٠٦	١٤١١
١٧٤٣	١٦٠٧	١٤١٢
١٧٤٤	١٦٠٨	١٤١٣
١٧٤٥	١٦٠٩	١٤١٤
١٧٤٧	*	*
١٧٤٨	١٦١٠	١٤١٥
١٧٤٩	١٦١١	١٤١٦
١٧٥٠	١٦١٢	*
١٧٥١	@٤٩٨٢	٤١٨٦
١٧٥٢	١٦١٣	١٤١٨
١٧٥٣	١٦١٤	١٤١٩
١٧٥٤	١٦١٥	١٤٢٠
١٧٥٥	١٦١٦	١٤٢١
١١٥٦	١٦١٨	١٤٢٣

١١٥٧	&١٦١٩ ١٦١٧	&١٤٢٢ ١٤٢٤
١٧٥٨	١٦٢٠	*
١٧٥٩	١٦٢١	١٤٢٦
١٧٦٠	١٦٢٢	١٤٢٦أ
١٧٦١	١٦٢٣	١٤٢٧
١٧٦٢	١٦٢٤	*
١٧٦٣	١٦٢٥	١٤٢٩
١٧٦٤	@١٧٩٠	١٥٧١
١٧٦٥	١٦٢٦	١٤٣٠
١٧٦٦	١٦٢٧	١٤٣١
١٧٦٧	١٦٢٨	١٤٣٢
١٧٦٨	١٦٢٩	١٤٣٣
١٧٦٩	١٦٣٠	١٤٣٤
١٧٧٠	١٦٣١	١٤٣٥
١٧٧١	١٥٣٧+ ٥٤٥٥	١٤٤٢ + ٤٥٨٢
١٧٧٢	١٦٣٢	١٤٣٦
١٧٧٣	@١٦٣٢	١٤٣٧
١٧٧٤	١٦٣٣	١٤٣٨
١٧٧٥	١٦٣٤	١٤٣٩
١٧٧٦	١٦٣٥	١٤٤٠
١٧٧٧	١٦٣٦	١٤٤١
١٧٧٨	١٦٣٧	١٤٤٢
١٧٧٩	١٦٣٨	١٤٤٣
١٧٨٠	١٦٣٩	a ١٥٤
١٧٨١	١٦٤٠	١٤٤٤
١٧٨٢	١٦٤١	١٤٤٥
١٧٨٣	١٦٤٢	١٤٤٦
١٧٨٤	١٦٤٠	١٤٤٤
١٧٨٥	١٦٤٣	١٤٤٧
١٧٨٦	١٦٤٤	١٤٤٨
١٧٨٧	١٦٤٥	١٤٤٩
١٧٨٨	&١٦٤٦ ١٦٤٧	&١٤٥٠ ١٤٥١
١٧٨٩	١٦٤٨	a ١٥٥
١٧٩٠	@١٦٥٣	*
١٧٩١	a١٦٥٠	*
١٧٩٢	١٦٤٩	١٤٥٢
١٧٩٣	١٦٥٠	١٤٥٣
١٧٩٤	١٦٥١	١٤٥٤
١٧٩٥	١٦٥٢	١٤٥٥
١٧٩٦	١٦٥٣	١٤٥٦
١٧٩٧	١٦٥٤	١٤٥٧
١٧٩٨	١٦٥٥	١٤٥٨
١٧٩٩	١٦٥٦	١٤٥٩
١٨٠٠	١٦٥٧	١٤٦٠
١٨٠١	١٦٥٨	١٤٦١
١٨٠٢	١٦٥٩	١٤٦٢
١٨٠٣	١٦٦٠	١٤٦٣
١١٠٤	١٦٦١	١٤٦٤
١١٠٥	١٦٦٢	a ١٥٦
١٨٠٦	a١٦٦٢	*
١٨٠١	a٣٣٩٥	٢١٠٤

١٨٠٨	١٦٦٣	a ١٥٧
١٨٠٩	١٦٦٤	a ١٥٨
١٨١٠	١٦٦٥	a ١٥٩
١٨١١	@١٦٦٦	*
١٨١٢	١٦٦٦	a ١٦٠
١٨١٣	&١٦٦٧ ١٥٠٧	١٤٦٥
١٨١٤	١٦٦٨	١٤٦٧
١٨١٥	١٦٦٩	*
١٨١٦	١٦٧٠	١٤٦٨
١٨١٧	١٦٧١	a ١٦١
١٨١٨	١٦٧٢	a ١٦٢
١٨١٩	١٦٧٣	a ١٦٣
١٨٢٠	١٦٧٤	a ١٦٤
١٨٢١	١٦٧٥	a ١٦٥
١٨٢٢	١٦٧٦	a ١٦٦
١٨٢٣	@١٦٧٧	*
١٨٢٤	١٦٧٧	١٤٧٠
١٨٢٥	@١٦٧٨	*
١٨٢٦	١٦٧٨	a ١٦٧
١٨٢٧	١٦٧٩	١٤٧١
١٨٢٨	١٦٨٠	١٤٧٢
١٨٢٩	١٦٨١	a ١٦٨
١٨٣٠	١٦٨٢	*
١٨٣١	١٦٨٣	١٤٧٤
١٩٣٢	١٦٨٤	١٤٧٥
١٨٣٣	١٦٨٥	١٤٧٦
١٨٣٤	a١٦٨٦	*
١٨٣٥	١٦٨٦	١٤٧١
١٨٣٦	١٦٨٧	١٤٧٨
١٨٣٧	١٦٨٨	١٤٧٩
١٨٣٨	١٦٨٩	١٤٨٠
١٨٣٩	١٦٩٠	١٤٨١
١٨٤٠	١٦٩٢	١٤٨٢
١٨٤١	١٦٩٣	١٤٨٣
١٨٤٢	١٦٩٣	١٤٨٣
١٨٤٣	@١٠٩٥	a ١٧٠
١٨٤٤	١٦٩٦	١٤٨٤
١٨٤٥	١٧٢٢ + ٣٣١٩	١٥٠٦أ + ٢٧٥١
١٨٤٦	@١٦٩٧	a ١٧١
١٨٤٧	١٦٩٩	*
١٨٤٨	*	*
١٨٤٩	١٧٠١	١٤٨٥
١٨٥٠	١٧٠٢	١٤٨٦
١٨٥١	١٧٠٢	١٤٨٦
١٨٥٢	@٦٤٦	*
١٨٥٣	١٧٠٤	١٤٨٨
١٨٥٤	a١٧٠٥	*
١٨٥٥	١٧٠٥	*
١٨٥٦	a١١١٤	١٤٩٩
١٨٥٧	a١٧٠٥	*
١٨٥٨	١٧٠٥	*
١٨٥٩	a١١١٤	*

١٨٦٠	١٧٠٦	١٤٩٠
١٨٦١	١٧٠٧	*
١٨٦٢	١٧٠٨	١٤٩٣
١٨٦٣	١٧٠٩	١٤٩٤
١٨٦٤	١٧١٠	١٤٩٥
١٨٦٥	١٧١١	١٤٩٦
١٨٦٦	١٧١٢	١٤٩٧
١٨٦٧	١٧١٣	١٤٩٨
١٨٦٨	١٧١٤	١٤٩٩
١٨٦٩	١٧١٥	١٥٠٠
١٨٧٠	١٧١٦	١٥٠١
١٨٧١	١٧١٧	١٥٠٢
١٨٧٢	١٧١٨	١٥٠٣
١٨٧٣	١٧١٩	١٥٠٤
١٨٧٤	١٧٢٠	١٥٠٥
١٨٧٥	١٧٢١	١٥٠٦
١٨٧٦	@٥٤٥٥	٤٥٨٢
١٨٧٧	١٧٢٢	أ١٥٠٦
١٨٧٨	١٧٢٣	١٥٠٧
١٨١٩	١٧٢٤	١٥٠٨
١٨١٠	a ٢١٧٧	١٩٣٠
١٨٨١	*	*
١٨٨٢	١٧٢٥	١٥٠٩
١٨٨٣	١٧٢٦	١٥١٠
١٨٨٤	*	*
١٨٨٥	١٧٢٧	١٥١١
١٨٨٦	a ١٧٥٦	*
١٨٨٧	١٧٢٨	١٥١٢
١٨١١	a ١٧٦٦	*
١١٨٩	a ٨٦٣	*
١٨٩٠	١٧٢٩	١٥١٣
١٨٩١	١٧٣٠	١٥١٤
١٨٩٢	١٧٣١	١٥١٥
١٨٩٣	١٧٣٢	١٥١٦
١٨٩٤	١٧٣٣	١٥١٧
١٨٩٥	١٧٣٤	١٥١٨
١٨٩٦	@١٧٣٥	١٥١٩
١٨٩٧	١٧٣٦	١٥٢٠
١٨٩٨	١٧٣٧	١٥٢١
١٨٩٩	١٧٣٩	١٥٢٣
١٩٠١	@١٧٤٠	١٥٢٤
١٩٠٢	١٧٤١	١٥٢٥
١٩٠٣	١٧٤٢	١٥٢٦
١٩٠٤	١٧٤٣	١٥٢٧
١٩٠٥	١٧٤٤	١٥٢٨
١٩٠٦	١٧٤٥	١٥٢٩
١٩٠٧	١٧٤٦	١٥٣٠
١٩٠٨	a ١٧٣٩	*
١٩٠٩	١٧٤٧	١٥٣١
١٩١٠	١٧٤٨	١٥٣٢
١٩١١	١١٤٩	*
١٩١٢	١١٥٠	١٥٣٣
١٩١٣	١١٥١	١٥٣٤

١٩١٤	١٧٥٢	أ١٥٣٤
١٩١٥	١٧٥٢	أ١٥٣٤
١٩١٦	@١٧٦٨	١٥٤٩
١٩١٧	@١٧٦٩	@١٥٥٠
١٩١٨	١٧٥٣	١٥٣٥
١٩١٩	١٧٥٤	١٥٣٦
١٩٢٠	١٧٥٥	١٥٣٧
١٩٢١	١٧٥٦	١٥٣٨
١٩٢٢	١٧٥٧	١٥٣٩
١٩٢٣	١٧٥٨	١٥٤٠
١٩٢٤	١٧٥٩	١٥٤١
١٩٢٥	@١٧٨٢	١٥٦٣
١٩٢٦	١٧٦٠	١٥٤٢
١٩٢٧	١٧٦١	١٥٤٣
١٩٢٨	١٧٦٢	*
١٩٢٩	١٧٦٣	١٥٤٤
١٩٣٠	a ٤١٧٨	٣٤٩٣
١٩٣١	١٧٦٤	١٥٤٥
١٩٣٢	١٧٦٥	١٥٤٦
١٩٣٣	١٧٦٧	١٥٤٨
١٩٣٤	١٧٦٩	a ١٥٥٠
١٩٣٥	١٧٧٠	١٥٥١
١٩٣٦	١٧٧١	١٥٥٢
١٩٣٧	١٧٧٢	١٥٥٣
١٩٣٨	+ ١٧٢٢ ٣٥٥١	+ أ١٥٠٦ ٢٩٢٤
١٩٣٩	a ١٧٧٣	١٥٥٤
١٩٤٠	١٧٧٤	١٥٥٥
١٩٤١	a ٣٧٢٦	٣٠٨٦
١٩٤٢	١٧٧٥	١٥٥٦
١٩٤٣	١٧٧٦	١٥٥٧
١٩٤٤	١٧٧٧	١٥٥٨
١٩٤٥	١٧٧٨	١٥٥٩
١٩٤٦	١٧٧٩	١٥٦٠
١٩٤٧	١٧٨٠	١٥٦١
١٩٤٨	@١٧٨١	١٥٦٢
١٩٤٩	١٧٨٢	١٥٦٣
١٩٥٠	١٧٨٣	١٥٦٣
١٩٥١	*	*
١٩٥٢	١٧٨٤	١٥٦٥
١٩٥٣	١٧٨٥	١٥٦٦
١٩٥٤	١٧٨٦	١٥٦٧
١٩٥٥	١٧٨٧	١٥٦٨
١٩٥٦	١٧٨٨	١٥٦٩
١٩٥٧	١٧٨٩	*
١٩٥٨	١٧٩٠	١٥٧١
١٩٥٩	١٧٩١	١٥٧٢
١٩٦٠	١٧٩٢	١٥٧٣
١٩٦١	١٧٩٣	١٥٧٤
١٩٦٢	١٧٩٤	١٥٧٥
١٩٦٣	١٧٩٥	١٥٧٦
١٩٦٤	١٧٩٦	١٥٧٧
١٩٦٥	١٧٩٧	١٥٧٨
١٩٦٦	١٧٩٨	١٥٧٩

١٩٦٧	١٧٩٩	١٥٨٠
١٩٦٨	١٨٠٠	a ١٧٢
١٩٦٩	١٨٠١	١٥٨١
١٩٧٠	@١٨٠٢	a ١٧٣
١٩٧١	@١٨٠٣	@١٥٨٢
١٩٧٢	١٨٠٤	١٥٨٣
١٩٧٣	١٨٠٥	١٥٨٤
١٩٧٤	١٨٠٦	١٥٨٥
١٩٧٥	١٨٠٧	١٥٨٦
١٩٧٦	١٨٠٨	١٥٨٧
١٩٧٧	@١٨٠٩	@١٥٨٨
١٩٧٨	١٨١٠	١٥٨٩
١٩٧٩	١٨١١	١٥٩٠
١٩٨٠	١٨١٢	١٥٩١
١٩٨١	١٨١٣	١٥٩٢
١٩٨٢	١٨١٤	١٥٩٣
١٩٨٣	١٨١٥	١٥٩٤
١٩٨٤	١٨١٦	١٥٩٥
١٩٨٥	١٨١٧	١٥٩٦
١٩٨٦	٤٥٥	٤٠٩
١٩٨٧	١٨١٨	١٥٩٧
١٩٨٨	١٨١٩	١٥٩٨
١٩٨٩	a ١٨٢٠	a ١٥٩٩
١٩٩٠	١٨٢١	١٦٠٠
١٩٩١	*	*
١٩٩٢	١٨٢٢	١٦٠١
١٩٩٣	١٨٢٣	١٦٠٢
١٩٩٤	١٨٢٤	١٦٠٣
١٩٩٥	١٨٢٥	١٦٠٤
١٩٩٦	١٨٢٦	١٦٠٥
١٩٩٧	a ١٨٣٢	١٦١١
١٩٩٨	١٨٢٧	١٦٠٦
١٩٩٩	١٨٢٨	١٦٠٧
٢٠٠٠	١٨٢٩	١٦٠٨
٢٠٠١	١٨٣٠	@١٦٠٩
٢٠٠٢	١٨٣١	١٦١٠
٢٠٠٣	١٨٣٢	١٦١١
٢٠٠٤	١٨٣٣	١٦١٢
٢٠٠٥	@١٨١٠	١٥٨٩
٢٠٠٦	*	*
٢٠٠٧	١٨٣٤	١٦١٣
٢٠٠٨	١٨٣٥	١٦١٤
٢٠٠٩	١٨٣٦	١٦١٥
٢٠١٠	@١٨٣٧	١٦١٦
٢٠١١	١٨٣٨	١٦١٧
٢٠١٢	@١٨٣٩	١٦١٨
٢٠١٣	@١٨٣٩	١٦١٩
٢٠١٤	١٨٣٩	*
٢٠١٥	١٨٤٠	١٦١٩
٢٠١٦	١٨٤١	١٦٢٠
٢٠١٧	a ١٨٤٢	a ١٦٢١
٢٠١٨	١٨٤٣	١٦٢٢
٢٠١٩	١٨٤٤	١٦٢٣

٢٠٢٠	١٨٤٥	١٦٢٤
٢٠٢١	١٨٤٦	١٦٢٥
٢٠٢٢	١٨٤٧	*
٢٠٢٣	١٨٤٧	*
٢٠٢٤	١٨٤٨	١٦٢٦
٢٠٢٥	@١٨٤٨	١٦٢٧
٢٠٢٦	١٨٤٩	١٦٢٨
٢٠٢٧	١٨٥٠	١٦٢٩
٢٠٢٨	*	*
٢٠٢٩	١٨٥١	١٦٣٠
٢٠٣٠	١٨٥٢	١٦٣١
٢٠٣١	١٨٥٣	١٦٣٢
٢٠٣٢	١٨٥٤	١٦٣٣
٢٠٣٣	١٨٥٥	١٦٣٤
٢٠٣٤	١٨٥٦	١٦٣٥
٢٠٣٥	١٨٥٧	١٧٣٦
٢٠٣٦	@١٥٠٣	*
٢٠٣٧	١٨٥٨	١٦٣٧
٢٠٣٨	١٨٥٩	١٦٣٨
٢٠٣٩	١٨٦٠	١٦٣٩
٢٠٤٠	a ١٨٦١	١٦٤٠
٢٠٤١	١٨٦٢	١٦٤١
٢٠٤٢	١٨٦٣	١٦٤٢
٢٠٤٣	١٨٦٤	١٦٤٣
٢٠٤٤	١٨٦٥	١٦٤٤
٢٠٤٥	١٨٦٦	*
٢٠٤٦	١٨٦٧	١٦٤٥
٢٠٤٧	١٨٦٨	١٦٤٦
٢٠٤٨	١٨٦٩	١٦٤٧
٢٠٤٩	١٨٧٠	١٦٤٨
٢٠٥٠	١٨٧١	١٦٤٩
٢٠٥١	١٨٧٢	١٦٥٠
٢٠٥٢	١٨٧٣	١٦٥١
٢٠٥٣	١٨٧٤	١٦٥٢
٢٠٥٤	١٨٧٥	١٦٥٣
٢٠٥٥	١٨٧٦	١٦٥٤
٢٠٥٦	١٨٧٧	١٦٥٥
٢٠٥٧	@١٨٧٨	١٦٥٦
٢٠٥٨	١٨٧٩	١٦٥٧
٢٠٥٩	١٨٨٠	١٦٥٨
٢٠٦٠	@١٨٨١	١٦٥٩
٢٠٦١	١٨٨٢	١٦٦٠
٢٠٦٢	١٨٨٣	١٦٦١
٢٠٦٣	a ١٩٨٨	١٧٥٧
٢٠٦٤	١٨٨٤	١٦٦٢
٢٠٦٥	a ١٨٨٥	a ١٦٦٣
٢٠٦٦	a ١٨٨٥	a ١٦٦٣
٢٠٦٧	*	*
٢٠٦٨	١٨٨٦	١٦٦٤
٢٠٦٩	١٨٨٧	١٦٦٥
٢٠٧٠	١٨٨٨	*
٢٠١١	١٨٨٩	a ١٧٥
٢٠٧٢	١٨٩٠	١٦٦٧

٢٠٧٣	١٨٩١	a ١٧٦
٢٠٧٤	١٨٩٢	١٦٦٨
٢٠٧٥	١٨٩٣	١٦٦٨أ
٢٠٧٦	١٨٩٤	١٦٦٨ج
٢٠٧٧	١٨٩٥	١٦٦٨د
٢٠٧٨	١٨٩٦	*
٢٠٧٩	@١٩٦٦	*
٢٠٨٠	١٨٩٧	١٦٦٩
٢٠٨١	١٨٩٨	١٦٦٩
٢٠٨٢	@١٩٠٤	١٦٧٤
٢٠٨٣	١٨٩٩	١٦٦٩أ
٢٠٨٤	١٩٠٠	١٦٧٠
٢٠٨٥	١٩٠١	١٦٧١
٢٠٨٦	١٩٠٢	١٦٧٢
٢٠٨٧	١٩٠٣	١٦٧٣
٢٠٨٨	١٩٠٤	١٦٧٤
٢٠٨٩	١٩٠٥	١٦٧٥
٢٠٩٠	١٩٠٦	١٦٧٦
٢٠٩١	١٩٠٧	١٦٧٧
٢٠٩٢	١٩٠٨	١٦٧٨
٢٠٩٣	١٩٠٩	١٦٧٨أ
٢٠٩٤	١٩١٠	١٦٧٩
٢٠٩٥	١٩١١	١٦٨٠
٢٠٩٦	١٩١٢	١٦٨١
٢٠٩٧	١٩١٣	١٦٨٢
٢٠٩٨	١٩١٤	١٦٨٣
٢٠٩٩	١٩١٥	١٦٨٤
٢١٠٠	١٩١٦	١٦٨٥
٢١٠١	١٩١٧	١٦٨٦
٢١٠٢	١٩١٨	١٦٨٧
٢١٠٣	١٩١٩	١٦٨٨
٢١٠٤	١٩٢٠	١٦٨٩
٢١٠٥	١٩٢١	١٦٩٠
٢١٠٦	١٩٢٢	١٦٩١
٢١٠٧	١٩٢٣	١٦٩٢
٢١٠٨	١٩٢٤	١٦٩٣
٢١٠٩	١٩٢٥	١٦٩٤
٢١١٠	١٩٢٦	١٦٩٥
٢١١١	١٩٢٧	١٦٩٦
٢١١٢	١٩٢٨	١٦٩٧
٢١١٣	١٩٢٩	١٦٩٨
٢١١٤	١٩٣٠	١٦٩٩
٢١١٥	١٩٣١	١٧٠٠
٢١١٦	١٩٣٢	١٧٠١
٢١١٧	١٩٣٣	١٧٠٢
٢١١٨	١٩٣٤	١٧٠٣
٢١١٩	١٩٣٥	١٧٠٤
٢١٢٠	١٩٣٦	١٧٠٥
٢١٢١	١٩٣٧	١٧٠٦
٢١٢٢	١٩٣٨	١٧٠٧
٢١٢٣	١٩٣٩	١٧٠٨
٢١٢٤	@٢٣٨٠	٢٠٨٦
٢١٢٥	١٩٤٠	١٧٠٩

٢١٢٦	@١٩٤١	*
٢١٢٧	١٩٤٢	@١٧١١
٢١٢٨	١٩٤٣	١٧١٢
٢١٢٩	١٩٤٤	١٧١٣
٢١٣٠	١٩٤٥	١٧١٤
٢١٣١	@٢٠٢٧	١٧٩٥
٢١٣٢	@٢٧٧٠	٢٣٨٧
٢١٣٣	@٢٧٧٨	٢٣٩٥
٢١٣٤	١٩٤٦	*
٢١٣٥	١٩٤٧	١٧١٥
٢١٣٦	*	*
٢١٣٧	١٩٤٨	١٧١٦
٢١٣٨	١٩٤٩	١٧١٧
٢١٣٩	٢٩٨٩	٢٥٧٦
٢١٤٠	١٩٥٠	١٧١٨
٢١٤١	@١٩٥١	@١٧١٩
٢١٤٢	١٩٥٢	١٧٢٠
٢١٤٣	@٦٢١	٥٦٦
٢١٤٤	١٩٥٣	*
٢١٤٥	١٩٥٤	١٧٢٢
٢١٤٦	١٩٥٥	١٧٢٣
٢١٤٧	١٩٥٦	١٧٢٤
٢١٤٨	١٩٥٧	١٧٢٥
٢١٤٩	١٩٥٨	١٧٢٦
٢١٥٠	١٩٥٩	١٧٢٧
٢١٥١	١٩٦٠	١٧٢٨
٢١٥٢	١٩٦١	١٧٢٩
٢١٥٣	١٩٦٢	١٧٣٠
٢١٥٤	١٩٦٣	١٧٣١
٢١٥٥	١٩٦٤	١٧٣٢
٢١٥٦	١٩٦٥	١٧٣٣
٢١٥٧	١٩٦٧	١٧٣٥
٢١٥٨	١٩٦٨	١٧٣٦
٢١٥٩	١٩٦٩	١٧٣٧
٢١٦٠	١٩٧١	١٧٣٩
٢١٦١	١٩٧٢	١٧٤٠
٢١٦٢	١٩٧٣	١٧٤١
٢١٦٣	١٩٧٤	١٧٤٢
٢١٦٤	١٩٧٥	١٧٤٣
٢١٦٥	١٩٧٦	١٧٤٤
٢١٦٦	١٩٧٧	*
٢١٦٧	@٣٩٨٢	٣٣٠٧
٢١٦٨	١٩٧٨	١٧٤٦
٢١٦٩	١٩٧٩	١٧٤٧
٢١٧٠	١٩٨٠	١٧٤٨
٢١٧١	@٦٤٣	٥٨٦
٢١٧٢	١٩٨١	١٧٤٩
٢١٧٣	١٩٨٢	١٧٥٠
٢١٧٤	١٩٨٣	١٧٥١
٢١٧٥	١٩٨٤	١٧٥٢
٢١٧٦	١٩٨٥	١٧٥٣
٢١٧٧	١٩٨٦	١٧٥٤
٢١٧٨	@٤٦٨٧	

٢١٧٩	١٩٨٧	١٧٥٥
٢١٨٠	١٩٩٩	١٧٦٧
٢١٨١	١٩٨٨	١٧٥٦
٢١٨٢	١٩٨٩	١٧٥٧
٢١٨٣	*	*
٢١٨٤	١٩٩٠	١٧٥٨
٢١٨٥	١٩٩١	١٧٥٩
٢١٨٦	١٩٩٢	١٧٦٠
٢١٨٧	١٩٩٣	١٧٦١
٢١٨٨	١٩٩٤	١٧٦٢
٢١٨٩	١٩٩٥	١٧٦٣
٢١٩٠	١٩٩٦	١٧٦٤
٢١٩١	١٩٩٧	١٧٦٥
٢١٩٢	١٩٩٨	١٧٦٦
٢١٩٣	١٩٧٦	١٧٤٤
٢١٩٤	١٩٩٩	١٧٦٧
٢١٩٥	٢٠٠٠	١٧٦٨
٢١٩٦	٢٠٠١	١٧٦٩
٢١٩٧	٢٠٠٢	١٧٧٠
٢١٩٨	٢٠٠٣	١٧٧١
٢١٩٩	٢٠٠٤	١٧٧٢
٢٢٠٠	٢٠٠٥	١٧٧٣
٢٢٠١	٢٠٠٦	١٧٧٤
٢٢٠٢	٢٠٠٧	١٧٧٥
٢٢٠٣	٢٠٠٨	١٧٧٦
٢٢٠٤	٢٠٠٩	١٧٧٧
٢٢٠٥	٢٠١٠	١٧٧٨
٢٢٠٦	@٢٢٣٣	*
٢٢٠٧	٢٠١١	١٧٧٩
٢٢٠٨	٢٠١٢	١٧٨٠
٢٢٠٩	٢٠١٣	١٧٨١
٢٢١٠	٢٠١٤	١٧٨٢
٢٢١١	٢٠١٥	١٧٨٣
٢٢١٢	٢٠١٦	١٧٨٤
٢٢١٣	٢٠١٧	*
٢٢١٤	٢٠١٨	١٧٨٦
٢٢١٥	٢٠١٩	١٧٨٧
٢٢١٦	٢٠٢٠	١٧٨٨
٢٢١٧	٢٠٢١	١٧٨٩
٢٢١٨	*	*
٢٢١٩	٢٠٢٢	١٧٩٠
٢٢٢٠	٢٠٢٣	١٧٩١
٢٢٢١	٢٠٢٤	١٧٩٢
٢٢٢٢	٢٠٢٥	١٧٩٣
٢٢٢٣	@٢٠١٧	*
٢٢٢٤	٢٠٢٦	١٧٩٤
٢٢٢٥	٢٠٢٧	١٧٩٥
٢٢٢٦	٢٠٢٨	*
٢٢٢٧	٢٠٢٩	١٧٩٨
٢٢٢٨	٢٠٣٠	*
٢٢٢٩	٢٠٣١	١٧٩٩
٢٢٣٠	٢٠٣٢	١٨٠٠
٢٢٣١	٢٠٣٣	١٨٠١

٢٢٣٢	٢٠٣٤	١٨٠٢
٢٢٣٣	٢٠٣٥	١٨٠٣
٢٢٣٤	٤١٧٩	٣٤٩٤
٢٢٣٥	٢٠٣٧	a ١٧٨
٢٢٣٦	@٢٠٤٥	١٨١٢
٢٢٣٧	٢٠٣٨	١٨٠٥
٢٢٣٨	٢٠٣٩	١٨٠٦
٢٢٣٩	٢٠٤٠	١٨٠٧
٢٢٤٠	٢٠٤١	١٨٠٨
٢٢٤١	٢٠٤٢	١٨٠٩
٢٢٤٢	٢٠٤٣	١٨١٠
٢٢٤٣	٢٠٤٤	١٨١١
٢٢٤٤	٢٠٤٧	١٨١٤
٢٢٤٥	٢٠٤٨	١٨١٥
٢٢٤٦	٢٠٤٩	١٨١٦
٢٢٤٧	٢٠٥٠	١٨١٨
٢٢٤٨	٢٠٥١	١٨١٩
٢٢٤٩	٢٠٥٢	١٨٢٠
٢٢٥٠	٢٠٥٣	١٨٢١
٢٢٥١	٢٠٥٤	١٨٢٢
٢٢٥٢	٢٠٥٥	١٨٢٣
٢٢٥٣	٢٠٥٦	١٨٢٤
٢٢٥٤	٢٠٥٧	a ١٧٩
٢٢٥٥	٢٠٥٨	١٨٢٥
٢٢٥٦	@١٣٢٨	*
٢٢٥٧	٢٠٥٩	١٨٢٦
٢٢٥٨	٢٠٦٠	a ١٨٠
٢٢٥٩	٢٠٦١	a ١٨١
٢٢٦٠	٢٠٦٢	١٨٢٧
٢٢٦١	٢٠٦٣	*
٢٢٦٢	٢٠٦٤	١٨٢٨
٢٢٦٣	٢٠٦٥	١٨٢٩
٢٢٦٤	٢٠٦٦	١٨٣٠
٢٢٦٥	٢٠٦٧	*
٢٢٦٦	&٢٠٦٨ ٥٣١٥	&١٨٣٢ ٤٤٦٥
٢٢٦٧	@٢٠٦٨	*
٢٢٦٨	@٢٠٦٩	a ١٨٣
٢٢٦٩	٢٠٧٢	١٨٣٤
٢٢٧٠	٢٠٧٣	١٨٣٥
٢٢٧١	*	*
٢٢٧٢	@٢٠٧٤	a ١٨٤
٢٢٧٣	@٢٢٧٤	*
٢٢٧٤	٢٠٧٨	١٨٣٦
٢٢٧٥	٢٠٧٩	١٨٣٧
٢٢٧٦	٢٠٨٠	١٨٣٨
٢٢٧٧	٢٠٨١	١٨٣٩
٢٢٧٨	٢٠٨٢	١٨٤٠
٢٢٧٩	٢٠٨٣	١٨٤١
٢٢٨٠	٢٠٨٤	١٨٤٢
٢٢٨١	٢٠٨٥	١٨٤٣
٢٢٨٢	٢٠٨٦	١٨٤٤
٢٢٨٣	٢٠٨٧	١٨٤٥
٢٢٨٤	٢٠٨٨	١٨٤٦

٢٢٨٥	٢٠٨٩	١٨٤٧
٢٢٨٦	٢٠٩٠	١٨٤٨
٢٢٨٧	@١٦٨١	a ١٦٨
٢٢٨٨	٢٠٩١	١٨٤٩
٢٢٨٩	٢٠٩٢	١٨٥٠
٢٢٩٠	٢٠٩٣	١٨٥١
٢٢٩١	٢٠٩٤	١٨٥٢
٢٢٩٢	٢٠٩٥	١٨٥٣
٢٢٩٣	a ٢٠٩٦	a ١٨٥
٢٢٩٤	٢٠٩٧	١٨٥٤
٢٢٩٥	٢٠٩٨	١٨٥٥
٢٢٩٦	٢٠٩٩	١٨٥٦
٢٢٩٧	٢١٠٠	١٨٥٧
٢٢٩٨	٢١٠١	١٨٥٨
٢٢٩٩	٢١٠٢	١٨٥٩
٢٣٠٠	٢١٠٣	a ١٨٦
٢٣٠١	@٢٠٩٥	@١٨٥٣
٢٣٠٢	٢١٠٤	@١٨٦٠
٢٣٠٣	a ٢١٢٩	١٨٨٧
٢٣٠٤	٢١٠٥	١٨٦١
٢٣٠٥	٢١٠٦	١٨٦٢
٢٣٠٦	٢١٠٧	١٨٦٣
٢٣٠٧	٢١٠٨	١٨٦٤
٢٣٠٨	٢١٠٩	١٨٦٥
٢٣٠٩	٢١١٠	١٨٦٦
٢٣١٠	٢١١١	١٨٦٧
٢٣١١	٢١١٢	١٨٦٨
٢٣١٢	٢١١٣	١٨٦٩
٢٣١٣	٢١١٤	١٨٧٠
٢٣١٤	٢١١٥	١٨٧١
٢٣١٥	@٢١١٥	*
٢٣١٦	٢١١٦	١٨٧٣
٢١١٧	٢١١٧	١٨٧٤
٢٣١٨	٢١١٧	١٨٧٥
٢٣١٩	٢١١٨	١٨٧٦
٢٣٢٠	٢١١٩	١٨٧٧
٢٣٢١	٢١٢٠	١٨٧٨
٢٣٢٢	٢١٢١	١٨٧٩
٢٣٢٣	٢١٢٢	١٨٨٠
٢٣٢٤	@٢١٢٣	١٨٨١
٢٣٢٥	٢١٢٤	١٨٨٢
٢٣٢٦	٢١٢٥	١٨٨٣
٢٣٢٧	٢١٢٦	١٨٨٤
٢٣٢٨	٢١٢٧	١٨٨٥
٢٣٢٩	٢١٢٨	١٨٨٦
٢٣٣٠	٢١٢٩	١٨٨٧
٢٣٣١	٢١٣٠	١٨٨٨
٢٣٣٢	٢١٣١	a ١٨٧
٢٣٣٣	٢١٣٢	١٨٨٩
٢٣٣٤	٢١٣٣	١٨٩٠
٢٣٣٥	٢١٣٤	١٨٩١
٢٣٣٦	٢١٣٥	١٨٩٢
٢٣٣٧	٢١٣٦	a ١٨١

٢٣٢٠	٢١٣٧	*
٢٣٣٩	a ٢١٤٥	*
٢٣٤٠	٢١٣٨	١٨٩٤
٢٣٤١	@٢١٣٩	*
٢١٤٢	٢١٣٩	١٨٩٥
٢١٤٣	٢١٤٠	١٨٩٦
٢١٤٤	٢١٤١	*
٢١٤٥	٢١٤٢	١٨٩٨
٢١٤٦	٢١٤٣	١٨٩٩
٢٣٤٧	٢١٤٤	١٩٠٠
٢٣٤٨	٢١٤٥	١٩٠١
٢٤٤٩	٢١٤٦	١٩٠٢
٢٣٥٠	@٢١٤٨	a ١٨٩
٢٣٥١	٢١٤٧	١٩٠٣
٢٣٥٢	٢١٤٨	a ١٨٩
٢٣٥٣	٢١٤٩	١٩٠٤
٢٣٥٤	٢١٥٠	١٩٠٥
٢٣٥٥	٢١٥١	١٩٠٦
٢٣٥٦	٢١٥٢	١٩٠٧
٢٣٥٧	٢١٥٣	١٩٠٨
٢٣٥٨	٢١٥٤	١٩٠٩
٢٣٥٩	٢١٥٥	١٩١٠
٢٣٦٠	a ٨٠٧	@٧٢٩
٢٣٦١	٢١٥٦	١٩١١
٢٣٦٢	٢١٥٧	١٩١٢
٢٣٦٣	٢١٥٨	١٩١٣
٢٣٦٤	٢١٥٩	١٩١٤
٢٣٦٥	٢١٦٠	١٩١٥
٢٣٦٦	٢١٦١	a ١٩٠
٢٣٦٧	٢١٦٢	١٩١٦
٢٣٦٨	٢١٦٣	١٩١٧
٢٣٦٩	٢١٦٤	١٩١٨
٢٣٧٠	٢١٦٥	١٩١٩
٢٣٧١	٢١٦٦	a ١٩١
٢٣٧٢	٢١٦٧	١٩٢٠
٢٣٧٣	٢١٦٨	١٩٢١
٢٣٧٤	٢١٦٩	١٩٢٢
٢٣٧٥	٢١٧٠	١٩٢٣
٢٣٧٦	٢١٧١	١٩٢٤
٢٣٧٧	٢١٧٢	١٩٢٥
٢٣٧٨	٢١٧٣	١٩٢٦
٢٣٧٩	٢١٧٤	١٩٢٧
٢٣٨٠	٢١٧٥	١٩٢٨
٢٣٨١	٢١٧٦	١٩٢٩
٢٣٨٢	*	*
٢٣٨٣	٢١٧٧	١٩٣٠
٢٣٨٤	٢١٧٨	١٩٣١
٢٣٨٥	٢١٧٩	a ١٩٢
٢٣٨٦	٢١٨٠	a ١٩٣
٢٣٨٧	٢١٨١	a ١٩٤
٢٣٨٨	٢١٨٢	١٩٣٢
٢٣٨٩	٢١٨٣	١٩٣٣
٢٣٩٠	٢١٨٤	١٩٣٤

٢٣٩١	٢١٨٥	١٩٣٥
٢٣٩٢	٢١٨٦	١٩٣٦
٢٣٩٣	@١٨٩٦	*
٢٣٩٤	@٢١٨٧	C a ١٩٥
٢٣٩٥	٢١٨٨	١٩٣٨
٢٣٩٦	@٥٥٠٤	٤٦٢٦
٢٣٩٧	٢١٨٩	١٩٣٩
٢٣٩٨	٢١٩٠	١٩٤٠
٢٣٩٩	٢١٩١	١٩٤١
٢٤٠٠	٢١٩٢	أ١٩٤١
٢٤٠١	٢١٩٣	*
٢٤٠٢	*	*
٢٤٠٣	*	*
٢٤٠٤	٢١٩٤	a ١٩٦
٢٤٠٥	٢١٩٥	a ١٩٧
٢٤٠٦	@٢١٩٦	a ١٩٨
٢٤٠٧	@٤٥١٨	٣٧٩٠
٢٤٠٨	٢١٩٧	a ١٩٩
٢٤٠٩	٢١٩٨	١٩٤٢
٢٤١٠	@٤٥٧٠	٣٨١٥
٢٤١١	٢١٩٩	a ٢٠٠
٢٤١٢	٢٢٠٠	١٩٤٣
٢٤١٣	a ٤٨٠١	٤٠١٣
٢٤١٤	٢٢٠١	١٩٤٤
٢٤١٥	٢٢٠٢	١٩٤٥
٢٤١٦	٢٢٠٣	a ٢٠١
٢٤١٧	٢٢٠٤	١٩٤٦
٢٤١٨	a ٢٢٠٦	*
٢٤١٩	٢٢٠٥	١٩٤٧
٢٤٢٠	٢٢٠٦	١٩٤٨
٢٤٢١	&٢٢٠٧ ٢٢٠٨	&١٩٢٩ a ٢٠٢
٢٤٢٢	٢٢٠٩	١٩٥٠
٢٤٢٣	٢٢١٠	١٩٥١
٢٤٢٤	٢٢١١	a ٢٠٣
٢٤٢٥	*	*
٢٤٢٦	٢٢١٢	١٩٥٢
٢٤٢٧	٢٢١٣	١٩٥٣
٢٤٢٨	٢٢١٤	١٩٥٤
٢٤٢٩	٢٢١٥	١٩٥٥
٢٤٣٠	@٤٦٦٧	
٢٤٣١	@٢٢١٦	a ٢٠٤
٢٤٣٢	٢٢١٧	١٩٥٦
٢٤٣٣	٢٢١٨	١٩٥٧
٢٤٣٤	٢٢١٩	١٩٥٨
٢٤٣٥	٢٢٢٠	١٩٥٩
٢٤٣٦	٢٢٢١	١٩٦٠
٢٤٣٧	٢٢٢٢	١٩٦١
٢٤٣٨	٢٢٢٣	١٩٦٢
٢٤٣٩	٢٢٢٤	١٩٦٣
٢٤٤٠	٢٢٢٤	١٩٦٣
٢٤٤١	a ٢٢٢٥	١٩٦٤
٢٤٤٢	a ٢٢٢٦	١٩٦٥
٢٤٤٣	a ٢٢٢٧	١٩٦٦

٢٤٤٤	*	*
٢٤٤٥	٢٢٢٨	١٩٦٧
٢٤٤٦	٢٢٢٩	*
٢٤٤٧	+ ٢٢٢٩ ٣٣٧٥	٢٧٩٤
٢٤٤٨	٢٢٣٠	١٩٦٨
٢٤٤٩	٢٢٣١	١٩٦٧ج
٢٤٥٠	٢٢٣٢	١٩٦٩
٢٤٥١	٢٢٣٣	١٩٧٠
٢٤٥٢	&٢٢٣٤ ٢٢٣٦	١٩٧١
٢٤٥٣	٢٢٣٥	١٩٧٢
٢٤٥٤	٢٢٣٧	١٩٧٣
٢٤٥٥	٢٢٣٨	١٩٧٤
٢٤٥٦	٢٢٣٩	١٩٧٥
٢٤٥٧	٢٢٤٠	١٩٧٦
٢٤٥٨	٢٢٤١	١٩٧٧
٢٤٥٩	٢٢٤٢	a ٢٩٥
٢٤٦٠	٢٢٤٣	a ٢٠٦
٢٤٦١	٢٢٤٤	١٩٧٨
٢٤٦٢	٢٢٤٥	١٩٧٩
٢٤٦٣	٢٢٤٦	١٩٨٠
٢٤٦٤	٢٢٤٧	١٩٨١
٢٤٦٥	٢٢٥٠	١٩٨٢
٢٤٦٦	٢٢٥١	*
٢٤٦٧	٢٢٥٣	*
٢٤٦٨	٢٢٥٥	*
٢٤٦٩	٢٢٥٦	*
٢٤٧٠	@٢٢٥٦	*
٢٤٧١	٢٢٥٩	١٩٨٦
٢٤٧٢	@٢٢٦٠	*
٢٤٧٣	٢٢٦١	١٩٨٧
٢٤٧٤	٢٢٦٢	a ٢٠٧
٢٤٧٥	٢٢٦٣	١٩٨٨
٢٤٧٦	@٢٢٦٤	a ٢٠٩
٢٤٧٧	@٢٢٦٥	a ٢١٠
٢٤٧٨	@٢٢٦٦	a ٢١١
٢٤٧٩	@٢٢٦٧	a ٢٠٨
٢٤٨٠	@٢٢٦٨	a ٢١٢
٢٤٨١	٢٢٦٩	a ٢١٣
٢٤٨٢	@٢٢٧٦	*
٢٤٨٣	٢٢٧٠	١٩٨٩
٢٤٨٤	٢٢٧١	١٩٩٠
٢٤٨٥	٢٢٧٢	١٩٩١
٢٤٨٦	٢٢٧٣	*
٢٤٨٧	@٢٢٧٤	*
٢٤٨٨	٢٢٧٥	١٩٩٣
٢٤٨٩	@٢٢٧٦	*
٢٤٩٠	٢٢٧٨	١٩٩٥
٢٤٩١	٢٢٧٩	١٩٩٦
٢٤٩٢	@٢٢٧٩	١٩٩٦
٢٤٩٣	a ٢٢٧٩	*
٢٤٩٤	*	*
٢٤٩٥	a ٣١٣٤	٢٦٨٣

٢٤٩٦	a٥٠٠٨	٤٢٠١
٢٤٩٧	٢٢٨٠	a ٢١٤
٢٤٩٨	٢٢٨١	١٨٨٧
٢٤٩٩	٢٢٨٢	١٩٩٨
٢٥٠٠	a٢٢٨٣	a ٢١٥
٢٥٠١	٢٢٨٤	*
٢٥٠٢	٢٢٨٥	٢٠٠٠
٢٥٠٣	٢٢٨٦	@٢٠٠١
٢٥٠٤	٢٢٨٧	٢٠٠٢
٢٥٠٥	٢٢٨٨	٢٠٠٣
٢٥٠٦	٢٢٨٩	٢٠٠٤
٢٥٠٧	٢٢٩٠	٢٠٠٥
٢٥٠٨	٢٢٩١	a ٢١٦
٢٥٠٩	٢٢٩٢	٢٠٠٦
٢٥١٠	٢٢٩٣	٢٠٠٧
٢٥١١	٢٢٩٤	٢٠٠٨
٢٥١٢	٢٢٩٥	٢٠٠٩
٢٥١٣	٢٢٩٦	٢٠١٠
٢٥١٤	٢٢٩٧	٢٠١١
٢٥١٥	٢٢٩٨	٢٠١٢
٢٥١٦	٢٢٩٩	٢٠١٣
٢٥١٧	٢٣٠٠	٢٠١٤
٢٥١٨	٢٣٠١	٢٠١٥
٢٥١٩	٢٣٠٢	٢٠١٦
٢٥٢٠	٢٣٠٣	٢٠١٧
٢٥٢١	٢٣٠٤	٢٠١٨
٢٥٢٢	٢٣٠٥	٢٠١٩
٢٥٢٣	٢٣٠٦	٢٠٢٠
٢٥٢٤	*	*
٢٥٢٥	٢٣٠٧	٢٠٢١
٢٥٢٦	٢٣٠٨	٢٠٢٢
٢٥٢٧	٢٣٠٩	٢٠٢٣
٢٥٢٨	a٢٣١٠	*
٢٥٢٩	٢٣١٠	٢٠٢٤
٢٥٣٠	٢٣١١	٢٠٢٥
٢٥٣١	٢٣١٢	٢٠٢٥أ
٢٥٣٢	٢٣١٢	*
٢٥٣٣	٢٣١٣	٢٠٢٥ب
٢٥٣٤	٢٣١٤	٢٠٢٥ج
٢٥٣٥	٢٣١٥	٢٠٢٥د
٢٥٣٦	٢٣١٦	٢٠٢٦
٢٥٣٧	٢٣١٧	٢٠٢٧
٢٥٣٨	٢٣١٨	٢٠٢٨
٢٥٣٩	٢٣١٩	٢٠٢٩
٢٥٤٠	٢٣٢٠	٢٠٣٠
٢٥٤١	٢٣٢١	a ٢١٧
٢٥٤٢	٢٣٢١	a ٢١٧
٢٥٤٢	٢٣٢٢	٢٠٣١
٢٥٤٣	٢٣٢٣	٢٠٣٢
٢٥٤٤	٢٣٢٤	٢٠٣٣
٢٥٤٥	٢٣٢٥	a٢٠٣٤
٢٥٤٦	٢٣٢٦	٢٠٣٥
٢٥٤١	٢٣٢١	٢٠٣٦

٢٥٤٨	٢٣٢٨	٢٠٣١
٢٥٤٩	٢٣٢٩	٢٠٣٨
٢٥٥٠	٢٣٣٠	٢٠٣٩
٢٥٥١	*	*
٢٥٥٢	٢٣٣١	a ٢١٨
٢٥٥٣	٢٣٣٢	a ٢١٩
٢٥٥٤	٢٣٣٣	a ٢٢٠
٢٥٥٥	٢٣٣٤	٢٠٤٠
٢٥٥٦	٢٣٣٥	٢٠٤١
٢٥٥٧	٢٣٣٦	٢٠٤٢
٢٥٥٨	٢٣٣٧	٢٠٤٣
٢٥٥٩	٢٣٣٨	٢٠٤٥
٢٥٦٠	٢٣٣٩	٢٠٤٦
٢٥٦١	٢٣٤٠	٢٠٤٧
٢٥٦٢	٢٣٤١	٢٠٤٨
٢٥٦٣	٢٣٤٢	٢٠٤٩
٢٥٦٤	٢٣٤٣	٢٠٥٠
٢٥٦٥	٢٣٤٤	٢٠٥١
٢٥٦٦	٢٣٤٥	٢٠٥٢
٢٥٦٧	٢٣٤٦	٢٠٥٣
٢٥٦٨	a٢٣٤٧	a٢٠٥٤
٢٥٦٩	a٢٣٤٨	a٢٠٥٥
٢٥٧٠	٢٣٤٩	٢٠٥٦
٢٥١١	a٥١٨٢	٤٣٤٢
٢٥٧٢	٢٣٥٠	٢٠٥٧
٢٥٧٣	٢٣٥١	٢٠٥٨
٢٥٧٤	a٢٣٥٢	٢٠٥٩
٢٥٧٥	٢٣٥٢	*
٢٥٧٦	٢٣٥٣	٢٠٦٠
٢٥٧٧	٢٣٥٤	٢٠٦١
٢٥٧٨	٢٣٥٥	٢٠٦٢
٢٥٧٩	٢٣٥٦	٢٠٦٣
٢٥٨٠	٢٣٥٧	٢٠٦٤
٢٥٨١	٢٣٥٨	٢٠٦٥
٢٥٨٢	٢٣٥٩	٢٠٦٦
٢٥٨٣	٢٣٦٠	@٢٠٦٧
٢٥٨٤	٢٣٦١	٢٠٦٨
٢٥٨٥	٢٣٦٢	٢٠٦٩
٢٥٨٦	*	*
٢٥٨٧	٢٣٦٣	a ٢٢١
٢٥٨٨	٢٣٦٤	٢٠٧٠
٢٥٨٩	٢٣٦٥	٢٠٧١
٢٥٩٠	٢٣٦٦	٢٠٧٢
٢٥٩١	٢٣٦٧	٢٠٧٣
٢٥٩٢	٢٣٦٨	٢٠٧٤
٢٥٩٣	٢٣٦٩	٢٠٧٥
٢٥٩٤	٢٣٧٠	٢٠٧٦
٢٥٩٥	٢٣٧١	٢٠٧٧
٢٥٩٦	٢٣٧٢	٢٠٧٩
٢٥٩٧	٢٣٧٣	*
٢٥٩١	٢٣٧٤	٢٠٨٠
٢٥٩٩	٢٣٧٥	٢٠٨١
٢٦٠٠	٢٣٧٦	٢٠٨٢

٢٦٠١	٢٣٧١	٢٠٨٣
٢٦٠٢	٢٣٧٨	٢٠٨٤
٢٦٠٣	٢٣٧٩	٢٠٨٥
٢٦٠٤	٢٣٨٠	٢٠٨٦
٢٦٠٥	٢٣٨١	a ٢٢٢
٢٦٠٦	٢٣٨٢	٢٠٨٧
٢٦٠٧	*	*
٢٦٠٨	a٢٣٨٣	a ٢٢٣
٢٦٠٩	٢٣٨٤	a ٢٢٤
٢٦١٠	٢٣٨٥	a ٢٢٥
٢٦١١	٢٣٨٦	٢٠٨٨
٢٦١٢	٢٣٨٧	a ٢٢٦
٢٦١٣	a٢٣٨٨	a ٢٢٧
٢٦١٤	a٢٣٨٩	a ٢٢٨
٢٦١٥	٢٣٩٠	*
٢٦١٦	a٢٣٩١	*
٢٦١٧	٢٣٩٢	٢٠٩٠
٢٦١٨	٢٣٩٣	٢٠٩١
٢٦١٩	٢٣٩٤	a ٢٣٠
٢٦٢٠	٢٣٩٥	٢٠٩٢
٢٦٢١	*	*
٢٦٢٢	*	*
٢٦٢٣	٢٣٩٦	٢٠٩٣
٢٦٢٤	٢٣٩٧	٢٠٩٤
٢٦٢٥	٢٣٩٨	٢٠٩٥
٢٦٢٦	٢٣٩٩	٢٠٩٦
٢٦٢٧	٢٤٠٠	٢٠٩٦أ
٢٦٢٨	٢٤٠١	a ٢٣١
٢٦٢٩	٢٤٠٢	*
٢٦٣٠	a٢٤٠٣	*
٢٦٣١	٢٤٠٤	a ٢٣٣
٢٦٣٢	٢٤٠٥	٢٠٩٨
٢٦٣٣	٢٤٠٦	٢٠٩٩
٢٦٣٤	٢٤٠٧	٢١٠٠
٢٦٣٥	@٢٤٠٨	a ٢٣٤
٢٦٣٦	٢٤٠٩	٢١٠١
٢٦٣٧	@٢٤١٠	a ٢٣٥
٢٦٣٨	@١٤٩٤	١٣١٧
٢٦٣٩	٢٤١١	٢١٠٢
١٦٤٠	٢٤١٢	٢١٠٣
٢٦٤١	٢٤١٣	٢١٠٤
٢٦٤٢	٢٤١٤	a ٢٣٦
٢٦٤٣	٢٤١٥	a ٢٣٧
٢٦٤٤	٢٤١٦	٢١٠٥
٢٦٤٥	٢٤١٧	٢١٠٦
٢٦٤٦	٢٤١٨	٢١٠٧
٢٦٤٧	@٢٤١٩	a ٢٣٨
٢٦٤٨	٢٤٢٠	٢١٠٨
٢٦٤٩	٢٤٢١	a ٢٣٩
٢٦٥٠	٢٤٢٢	a ٢٤٠
٢٦٥١	٢٤٢٣	a ٢٤١
٢٦٥٢	٢٤٢٤	a ٢٤٢
٢٦٥٣	٢٤٢٥	٢١٠٩

٢٦٥٤	٢٤٢٦	٢١١٠
٢٦٥٥	٢٤٢٧	٢١١١
٢٦٥٦	٢٤٢٨	٢١١٢
٢٦٥٧	٢٤٢٩	٢١١٣
٢٦٥٨	٢٤٣٠	a ٢٤٥
٢٦٥٩	٢٤٣١	٢١١٤
٢٦٦٠	٢٤٣٢	٢١١٥
٢٦٦١	٢٤٣٣	٢١١٦
٢٦٦٢	٢٤٣٤	٢١١٧
٢٦٦٣	٢٤٣٥	٢١١٨
٢٦٦٤	٢٤٣٦	٢١١٩
٢٦٦٥	٢٤٣٧	a ٢٤٦
٢٦٦٦	٢٤٣٨	٢١٢٠
٢٦٦٧	٢٤٣٩	٢١٢١
٢٦٦٨	٢٤٤٠	٢١٢٢
٢٦٦٩	٢٤٤١	٢١٢٣
٢٦٧٠	٢٤٤٢	٢١٢٤
٢٦٧١	٢٤٤٣	٢١٢٤أ
٢٦٧٢	٢٤٤٤	٢١٢٤ب
٢٦٧٣	٢٤٤٥	a ٢٤٧
٢٦٧٤	٢٤٤٦	a ٢٤٨
٢٦٧٥	٢٤٤٧	٢١٢٥
٢٦٧٦	٢٤٤٨	*
٢٦٧٧	٢٤٤٩	a ٢٤٩
٢٦٧٨	a٢٤٥٠	*
٢٦٧٩	٢٤٥١	a ٢٥٠
٢٦٨٠	٢٤٥٢	a ٢٥١
٢٦٨١	٢٤٥٣	a ٢٥٢
٢٦٨٢	٢٤٥٤	*
٢٦٨٣	٢٤٥٥	a ٢٥٣
٢٦٨٤	٢٤٥٦	a ٢٥٤
٢٦٨٥	٢٤٥٧	a ٢٥٥
٢٦٨٦	a٢٤٥٦	a ٢٥٤
٢٦٨٧	a٢٤٥٨	a ٢٥٤
٢٦٨٨	٢٤٥٩	a ٢٥٧
٢٦٨٩	٢٤٦٠	٢١٢٨
٢٦٩٠	@٢٤٦١	٢١٢٩
٢٦٩١	٢٤٦٢	٢١٣٠
٢٦٩٢	٢٤٦٣	٢١٣١
٢٦٩٣	٢٤٦٤	*
٢٦٩٤	٢٤٦٥	٢١٣٢
٢٦٩٥	٢٤٦٦	*
٢٦٩٦	@٢٤٦٩	a ٢٦٠
٢٦٩٧	٢٤٦٩	a ٢٦٠
٢٦٩٨	٢٤٧٠	٢١٣٤
٢٦٩٩	٢٤٧١	٢١٣٥
٢٧٠٠	٢٤٧٢	٢١٣٦
٢٧٠١	٢٤٧٣	٢١٣٧
٢٧٠٢	٢٤٧٤	a ٢٦١
٢٧٠٣	٢٤٧٥	a ٢٦٢
٢٧٠٤	a٢٤٦٦	*
٢٧٠٥	٢٤٧٦	٢١٣٨
٢٧٠٦	*	*

٢٧٠٧	٢٤٧٧	٢١٣٩
٢٧٠٨	٢٤٧٨	٢١٤٠
٢٧٠٩	٢٤٧٩	٢١٤١
٢٧١٠	٢٤٨٠	٢١٤٢
٢٧١١	٢٤٨١	٢١٤٣
٢٧١٢	٢٤٨٢	a ٢٦٣
٢٧١٣	٢٤٨٣	a ٢٦٤
٢٧١٤	@٢٤٨٤	*
٢٧١٥	٢٤٨٥	٢١٤٤
٢٧١٦	٢٤٨٦	٢١٤٥
٢٧١٧	٢٤٨٧	٢١٤٦
٢٧١٨	@٢٤٨٨	a ٢٦٦
٢٧١٩	*	*
٢٧٢٠	@٢٤٨٩	a ٢٦٧
٢٧٢١	&٢٤٨٩ ٢٤٩٠	a & ٢٦٧ ٢٦٨ a
٢٧٢٢	٢٤٩١	a ٢٦٩
٢٧٢٣	*	*
٢٧٢٤	٢٤٩٢	a ٢٧٠
٢٧٢٥	@٥٦٠١	
٢٧٢٦	@٢٤٥٥	
٢٧٢٧	٢٤٩٣	a ٢٧١
٢٧٢٨	@٢٤٩١	a ٢٦٩
٢٧٢٩	@٢٤٩٤	a ٢٧٢
٢٧٣٠	٢٤٩٤	a ٢٧٢
٢٧٣١	٢٤٩٥	a ٢٧٣
٢٧٣٢	٢٤٩٦	a ٢٧٥
٢٧٣٣	@٢٤٩٧	a ٢٧٦
٢٧٣٤	٢٤٩٨	a ٢٧٧
٢٧٣٥	٢٤٩٩	*
٢٧٣٦	٢٥٠٠	a ٢٧٨
٢٧٣٧	٢٥٠١	a ٢٧٩
٢٧٣٨	@٢٥٠١	*
٢٧٣٩	٢٥٠٢	a ٢٨٠
٢٧٤٠	٢٥٠٣	*
٢٧٤١	*	*
٢٧٤٢	@٩٤٣	
٢٧٤٣	٢٥٠٤	٢١٤٧أ
٢٧٤٤	@٩٤٣	
٢٧٤٥	٢٥٠٥	٢١٤٧ب
٢٧٤٦	٢٥٠٦	٢١٤٨
٢٧٤٧	٢٥٠٧	٢١٤٩
٢٧٤٨	٢٥٠٨	٢١٥٠
٢٧٤٩	٢٥٠٩	٢١٥٠أ
٢٧٥٠	٢٥١٠	٢١٥١
٢٧٥١	٢٥١١	٢١٥٢
٢٧٥٢	٢٥١٢	٢١٥٣
٢٧٥٣	@٤٠٢٧	
٢٧٥٤	٣٥١٣	٢١٥٥
٢٧٥٥	٣٥١٤	٢١٥٦
٢٧٥٦	٣٥١٥	٢١٥٧
٢٧٥٧	٣٥١٦	٢١٥٨
٢٧٥٨	+ ٢٥٩٦ ١٥٢٠	٢٢١٥أ

٢٧٥٩	٢٥١٧	٢١٥٩
٢٧٦٠	@٢٥١١	٢١٥٢
٢٧٦١	٢٥١٨	٢١٦٠
٢٧٦٢	٢٥١٩	٢١٦١
٢٧٦٣	٢٥٢٠	@٢١٦٢
٢٧٦٤	٢٥٢١	٢١٦٣
٢٧٦٥	+ ٢٥٩٦ ٢٢٥٠	+ ٢٢١٥أ ١٩٨٢
٢٧٦٦	٢٥٢٢	٢١٦٥
٢٧٦٧	٢٥٢٣	٢١٦٦
٢٧٦٨	٢٥٢٤	٢١٦٧
٢٧٦٩	@٢٥٢٥	*
٢٧٧٠	٢٥٢٥	٢١٦٨
٢٧٧١	٢٥٢٦	٢١٦٨أ
٢٧٧٢	٢٥٢٦	*
٢٧٧٣	٢٥٢٧	٢١٦٩
٢٧٧٤	٢٥٢٨	٢١٧٠
٢٧٧٥	٢٥٢٩	٢١٧١
٢٧٧٦	٢٥٣٠	٢١٧١أ
٢٧٧٧	٢٥٣١	٢١٧١ب
٢٧٧٨	@٢٥٠٩	٢١٥٠أ
٢٧٧٩	٢٥٣٢	٢١٧١ج
٢٧٨٠	٢٥٣٣	*
٢٧٨١	٢٥٣٤	*
٢٧٨٢	٢٥٣٥	*
٢٧٨٣	@٢٥٣٦	*
٢٧٨٤	٢٥٣٦	*
٢٧٨٥	٢٥٣٧	٢١٧٢
٢٧٨٦	٢٥٣٨	٢١٧٣
٢٧٨٧	@٢٧٥٧	٢٣٧٤
٢٧٨٨	٢٥٣٩	*
٢٧٨٩	٢٥٤٠	٢١٧٤
٢٧٩٠	٢٥٤١	*
٢٧٩١	٢٥٤٢	*
٢٧٩٢	٢٥٤٣	٢١٧٤أ
٢٧٩٣	٢٥٤٤	*
٢٧٩٤	٢٥٤٥	٢١٧٥
٢٧٩٥	٢٥٤٦	٢١٧٦
٢٧٩٦	٢٥٤٧	٢١٧٧
٢٧٩٧	٢٥٤٨	٢١٧٧أ
٢٧٩٨	٢٥٤٩	٢١٧٨
٢٧٩٩	٢٥٥٠	٢١٧٩
٢٨٠٠	٢٥٥١	٢١٨٠
٢٨٠١	٢٥٥٢	٢١٨١
٢٨٠٢	٢٥٥٣	٢١٨٢
٢٨٠٣	٢٥٥٤	٢١٨٣
٢٨٠٤	٢٥٥٥	٢١٨٤
٢٨٠٥	٢٥٥٦	٢١٨٥
٢٨٠٦	٢٥٥٧	٢١٨٦
٢٨٠٧	٢٥٥٨	*
٢٨٠٨	٢٥٥٩	٢١٨٨
٢٨٠٩	٢٥٦٠	٢١٨٩
٢٨١٠	٢٥٦١	٢١٩٠
٢١١١	٢٥٦٢	٢١٩١

٢٨١٢	٢٥٦٣	٢١٩٢
٢٨١٣	٢٥٦٤	٢١٩٣
٢٨١٤	٢٥٦٥	٢١٩٤
٢٨١٥	٢٥٦٧	٢١٩٥
٢٨١٦	@٢٥٦٨	*
٢٨١٧	@٢٥٥٢	٢١٨١
٢٨١٨	٢٥٦٩	٢١٩٦
٢٨١٩	&٢٥٧٠ ٢٥٦٦	٢١٩٧
٢٨٢٠	٢٥٧١	٢١٩٨
٢٨٢١	٢٥٧٢	٢١٩٩
٢٨٢٢	٢٥٧٣	٢٢٠٠
٢٨٢٣	٢٥٧٤	٢٢٠١
٢٨٢٤	@٢٥٧٤	٢٢٠١
٢٨٢٥	٢٥٧٥	٢٢٠٢
٢٨٢٦	٢٥٧٦	٢٢٠٣
٢٨٢٧	٢٥٧٧	٢٢٠٤
٢٨٢٨	٢٥٧٨	٢٢٠٥
٢٨٢٩	٢٥٧٩	٢٢٠٥أ
٢٨٣٠	@٢٥٨٠	a ٢٨٦
٢٨٣١	@٢٥٨١	a ٢٨٧
٢٨٣٢	٢٥٨١	a ٢٨٧
٢٨٣٣	٢٥٨٢	a ٢٨٨
٢٨٣٤	٢٥٨٣	٢٢٠٦
٢٨٣٥	٢٥٨٤	a ٢٨٩
٢٨٣٦	٢٥٨٥	٢٢٠٧
٢٨٣٧	٢٥٨٦	٢٢٠٨
٢٨٣٨	٢٥٨٧	*
٢٨٣٩	@٦٠٣	٥٥٠
٢٨٤٠	٢٥٨٨	٢٢٠٩
٢٨٤١	٢٥٨٩	٢٢١٠
٢٨٤٢	٢٥٩١	a ٢٩١
٢٨٤٣	٢٥٩٠	٢٢١١
٢٨٤٤	٢٥٩٢	٢٢١٢
٢٨٤٥	٢٥٩٣	٢٢١٣
٢٨٤٦	٢٥٩٤	٢٢١٤
٢٨٤٧	٢٥٩٥	٢٢١٥
٢٨٤٨	٢٥٩٦	٢٢١٥أ
٢٨٤٩	٢٥٩٧	٢٢١٦
٢٨٥٠	٢٥٩٨	٢٢١٧
٢٨٥١	٢٥٩٩	٢٢١٨
٢٨٥٢	@٩٢٥	٨٢٦
٢٨٥٣	٢٦٠٠	٢٢١٩
٢٨٥٤	٢٦٠١	٢٢٢٠
٢٨٥٥	*	*
٢٨٥٦	٢٦٠٢	٢٢٢١
٢٨٥٧	٢٦٠٣	٢٢٢٢
٢٨٥٨	٢٦٠٤	٢٢٢٣
٢٨٥٩	٢٦٠٥	٢٢٢٤
٢٨٦٠	٢٦٠٦	٢٢٢٥
٢٨٦١	٢٦٠٧	٢٢٢٦
٢٨٦٢	٢٦٠٨	٢٢٢٧
٢٨٦٣	@١١٢٥	٩٨٧
٢٨٦٤	٢٦٠٩	٢٢٢٨

٢٨٦٥	٢٦١٠	٢٢٢٩
٢٨٦٦	٢٦١١	٢٢٣٠
٢٨٦٧	٢٦١٢	٢٢٣١
٢٨٦٨	٢٦١٣	٢٢٣٢
٢٨٦٩	@١٣٤٩	١١٩٤
٢٨٧٠	٢٦١٤	٢٢٣٣
٢٨٧١	٢٦١٥	٢٢٣٤
٢٨٧٢	٢٦١٦	٢٢٣٥
٢٨٧٣	@٢٦٥٢	٢٢٧١
٢٨٧٤	@٢٦٥٣	٢٢٧٢
٢٨٧٥	٢٦١٧	٢٢٣٦
٢٨٧٦	٢٦١٨	٢٢٣٧
٢٨٧٧	٢٦١٩	@٢٢٣٨
٢٨٧٨	٢٦٢٠	٢٢٣٩
٢٨٧٩	٢٦٢١	٢٢٤٠
٢٨٨٠	٢٦٢٢	٢٢٤١
٢٨٨١	٢٦٢٣	٢٢٤٢
٢٨٨٢	٢٦٢٤	٢٢٤٣
٢٨٨٣	@٢٦٢٤	٢٢٤٣
٢٨٨٤	٢٦٢٥	٢٢٤٤
٢٨٨٥	٢٦٢٦	٢٢٤٥
٢٨٨٦	٢٦٢٧	٢٢٤٦
٢٨٨٧	٢٦٢٨	٢٢٤٧
٢٨٨٨	٢٦٢٩	٢٢٤٨
٢٨٨٩	٢٦٣٠	٢٢٤٩
٢٨٩٠	٢٦٣١	٢٢٥٠
٢٨٩١	٢٦٣٢	٢٢٥١
٢٨٩٢	٢٦٣٣	٢٢٥٢
٢٨٩٣	+ ٢٥٩٦ ٢٩٥٥	+ ٢٢١٥أ ٢٥٤٨
٢٨٩٤	٢٦٣٤	٢٢٥٣
٢٨٩٥	٢٦٣٥	٢٢٥٤
٢٨٩٦	٢٦٣٦	٢٢٥٥
٢٨٩٧	٢٦٣٧	٢٢٥٦
٢٨٩٨	٢٦٣٨	٢٢٥٧
٢٨٩٩	٢٦٣٩	٢٢٥٨
٢٩٠٠	٢٦٤٠	٢٢٥٩
٢٩٠١	٢٦٤١	٢٢٦٠
٢٩٠٢	٢٦٤٢	٢٢٦١
٢٩٠٣	٢٦٤٣	٢٢٦٢
٢٩٠٤	٢٦٤٤	٢٢٦٣
٢٩٠٥	٢٦٤٥	٢٢٦٤
٢٩٠٦	٢٦٤٦	٢٢٦٥
٢٩٠٧	٢٦٤٧	٢٢٦٦
٢٩٠٨	٢٦٤٨	٢٢٦٧
٢٩٠٩	٢٦٤٩	٢٢٦٨
٢٩١٠	٢٦٥٠	٢٢٦٩
٢٩١١	٢٦٥١	٢٢٧٠
٢٩١٢	٢٦٥٢	٢٢٧١
٢٩١٣	٢٦٥٣	٢٢٧٢
٢٩١٤	٢٦٥٤	٢٢٧٣
٢٩١٥	٢٦٥٥	٢٢٧٤
٢٩١٦	٢٦٥٦	٢٢٧٥
٢٩١٧	٢٦٥٧	٢٢٧٦

٢٩١٨	٢٦٥٨	٢٢٧٧
٢٩١٩	٢٦٥٩	٢٢٧٨
٢٩٢٠	@٢٦٦٠	@٢٢٧٩
٢٩٢١	٢٦٦١	٢٢٨٠
٢٩٢٢	٢٦٦٢	٢٢٨١
٢٩٢٣	٢٦٦٣	٢٢٨٢
٢٩٢٤	٢٦٦٤	٢٢٨٣
٢٦٢٥	٢٦٦٥	٢٢٨٤
٢٩٢٦	*	*
٢٩٢٧	٢٦٦٦	٢٢٨٥
٢٩٢٨	٢٦٦٧	٢٢٨٦
٢٩٢٩	٢٦٦٨	٢٢٨٧
٢٩٣٠	٢٦٦٩	٢٢٨٨
٢٩٣١	٢٦٧٠	@٢٢٨٩
٢٩٣٢	٢٦٧١	٢٢٩٠
٢٩٣٣	٢٦٧٢	٢٢٩١
٢٩٣٤	٢٦٧٣	٢٢٩٢
٢٩٣٥	٢٦٧٤	٢٢٩٣
٢٩٣٦	٢٦٧٥	٢٢٩٤
٢٩٣٧	٢٦٧٦	٢٢٩٥
٢٩٣٨	٢٦٧٧	٢٢٩٦
٢٩٣٩	٢٦٧٨	٢٢٩٧
٢٩٤٠	٢٦٧٩	٢٢٩٨
٢٩٤١	٢٦٨٠	٢٢٩٩
٢٩٤٢	٢٦٨١	٢٣٠٠
٢٩٤٣	٢٦٨٢	٢٣٠١
٢٩٤٤	٢٦٨٣	٢٣٠٢
٢٩٤٥	٢٦٨٤	٢٣٠٣
٢٩٤٦	٢٦٨٥	٢٣٠٤
٢٩٤٧	٢٦٨٦	٢٣٠٥
٢٩٤٨	٢٦٨٧	٢٣٠٦
٢٩٤٩	٢٦٨٨	٢٣٠٧
٢٩٥٠	٢٦٨٩	٢٣٠٨
٢٩٥١	٢٦٩٠	٢٣٠٩
٢٩٥٢	٢٦٩١	٢٣١٠
٢٩٥٣	٢٦٩٢	٢٣١١
٢٩٥٤	٢٦٩٣	٢٣١٢
٢٩٥٥	٢٦٩٤	٢٣١٣
٢٩٥٦	٢٦٩٥	@٢٣١٤
٢٩٥٧	٢٦٩٥	*
٢٩٥٨	٢٦٩٦	٢٣١٥
٢٩٥٩	٢٦٩٧	٢٣١٦
٢٩٦٠	٢٦٩٨	٢٣١٧
٢٩٦١	٢٦٩٩	٢٣١٨
٢٩٦٢	٢٧٠٠	@٢٣١٩
٢٩٦٣	٢٧٠١	٢٣٢٠
٢٩٦٤	@٨٢٦	
٢٩٦٥	٢٧٠٢	@٢٣٢١
٢٩٦٦	٢٧٠٣	٢٣٢٣
٢٩٦٧	٢٧٠٤	٢٣٢٤
٢٩٦٨	٢٧٠٥	٢٣٢٥
٢٩٦٩	٢٧٠٦	٢٣٢٦
٢٩٧٠	٢٧٠٧	٢٣٢٧

٢٩٧١	a٢٠١٩	١٧٨٧
٢٩٧٢	٢٧٠٨	٢٣٢٨
٢٩٧٣	٢٧٠٩	٢٣٢٩
٢٩٧٤	٢٧١٠	٢٣٣٠
٢٩٧٥	@٤٧٨٥	@٣٩٩٦
٢٩٧٦	٢٧١١	٢٣٣١
٢٩٧٧	٢٧١٢	٢٣٣٢
٢٩٧٨	٢٧١٣	٢٣٣٣
٢٩٧٩	٢٧١٤	٢٣٣٤
٢٩٨٠	٢٧١٥	٢٣٣٥
٢٩٨١	٢٧١٦	٢٣٣٦
٢٩٨٢	٢٧١٨	٢٣٣٧
٢٩٨٣	٢٧١٩	٢٣٣٨
٢٩٨٤	@٢٧١٩	*
٢٩٨٥	٢٧٢٠	٢٣٣٩
٢٩٨٦	@٢١٢٧	*
٢٩٨٧	@٢٧٢١	٢٣٤٠
٢٩٨٨	٢٧٢٢	٢٣٤١
٢٩٨٩	٢٧٢٣	٢٣٤٢
٢٩٩٠	٢٧٢٤	٢٣٤٣
٢٩٩١	٢٧٢٥	٢٣٤٤
٢٩٩٢	a ٢٧٢٥	*
٢٩٩٣	٢٧٢٦	٢٣٤٥
٢٩٩٤	٢٧٢٧	٢٣٤٦
٢٩٩٥	٢٧٢٨	@٢٣٤٧
٢٩٩٦	٢٧٢٩	٢٣٤٨
٢٩٩٧	٢٧٣٠	٢٣٤٩
٢٩٩٨	٢٧٣١	٢٣٥٠
٢٩٩٩	٢٧٣٢	٢٣٥١
٣٠٠٠	٢٧٣٣	٢٣٥٢
٣٠٠١	@٢٧٣٠	*
٣٠٠٢	@٢٧٣٤	٢٣٥٣
٣٠٠٣	٢٧٣٥	٢٣٥٤
٣٠٠٤	٢٧٣٦	٢٣٥٥
٣٠٠٥	٢٧٣٧	٢٣٥٦
٣٠٠٦	٢٧٣٦	٢٣٥٥
٣٠٠٧	@٢٨٠٢	*
٣٠٠٨	٢٧٣٨	٢٣٥٧
٣٠٠٩	٢٧٣٩	٢٣٥٨
٣٠١٠	@٢٧٣٩	*
٣٠١١	٢٧٤٠	٢٣٥٩
٣٠١٢	٢٧٤١	@٢٣٦٠
٣٠١٣	@٢٧٤٣	*
٣٠١٤	٢٧٤٢	٢٣٦١
٣٠١٥	٢٧٤٣	٢٣٦٢
٣٠١٦	٢٧٤٤	٢٣٦٣
٣٠١٧	٢٧٤٥	٢٣٦٤
٣٠١٨	٢٧٤٦	٢٣٦٥
٣٠١٩	@٢٥٨٤	*
٣٠٢٠	٢٧٤٧	a ٢٩٢
٣٠٢١	@٢٧٤٨	*
٣٠٢٢	٢٧٤٨	a ٢٩٣
٣٠٢٣	٢٧٤٩	٢٣٦٦

٣٠٢٤	٢٧٥٠	٢٣٦٧
٣٠٢٥	٢٧٥١	٢٣٦٨
٣٠٢٦	٢٧٥٢	@٢٣٦٩
٣٠٢٧	٢٧٥٣	٢٣٧٠
٣٠٢٨	*	*
٣٠٢٩	٢٧٥٤	٢٣٧١
٣٠٣٠	٢٧٥٥	٢٣٧٢
٣٠٣١	٢٧٥٦	٢٣٧٣
٣٠٣٢	٢٧٥٧	٢٣٧٤
٣٠٣٣	٢٧٥٨	٢٣٧٥
٣٠٣٤	٢٧٥٩	٢٣٧٦
٣٠٣٥	٢٧٦٠	٢٣٧٧
٣٠٣٦	٢٧٦١	٢٣٧٨
٣٠٣٧	٢٧٦٢	٢٣٧٩
٣٠٣٨	٢٧٦٣	٢٣٨٠
٣٠٣٩	٢٧٦٤	٢٣٨١
٣٠٤٠	٢٧٦٥	٢٣٨٢
٣٠٤١	٢٧٦٦	٢٣٨٣
٣٠٤٢	٢٧٦٧	٢٣٨٤
٣٠٤٣	٢٧٦٨	٢٣٨٥
٣٠٤٤	٢٧٦٩	٢٣٨٦
٣٠٤٥	٢٧٧٠	٢٣٨٧
٣٠٤٦	٢٧٧١	٢٣٨٨
٣٠٤٧	٢٧٧٢	٢٣٨٩
٣٠٤٨	٢٧٧٣	٢٣٩٠
٣٠٤٩	٢٧٧٤	٢٣٩١
٣٠٥٠	٢٧٧٥	٢٣٩٢
٣٠٥١	٢٧٧٦	٢٣٩٣
٣٠٥٢	٢٧٧٥	٢٣٩٢
٣٠٥٣	٢٧٧٧	٢٣٩٤
٣٠٥٤	*	*
٣٠٥٥	@ ٢٣٩٢	٢٠٩٠
٣٠٥٦	٢٧٧٨	٢٣٩٥
٣٠٥٧	٢٧٧٩	٢٣٩٦
٣٠٥٨	٢٧٨٠	٢٣٩٧
٣٠٥٩	٢٧٨١	٢٣٩٨
٣٠٦٠	٢٧٨٢	٢٣٩٩
٣٠٦١	@٢٧٨٣	٢٤٠٠
٣٠٦٢	٢٧٨٤	٢٤٠١
٣٠٦٣	٢٧٨٥	٢٤٠٢
٣٠٦٤	٢٧٨٦	a ٢٩٤
٣٠٦٥	*	*
٣٠٦٦	٢٧٨٧	٢٤٠٣
٣٠٦٧	٢٧٨٨	٢٤٠٤
٣٠٦٨	٢٧٨٩	٢٤٠٥
٣٠٦٩	٢٧٩٠	٢٤٠٦
٣٠٧٠	٢٧٩١	a ٢٩٥
٣٠٧١	٢٧٩١	a ٢٩٥
٣٠٧٢	٢٧٩٢	٢٤٠٧
٣٠٧٣	٢٧٩٣	٢٤٠٨
٣٠٧٤	٢٧٩٤	٢٤٠٩
٣٠٧٥	٢٧٩٥	٢٤١٠
٣٠٧٦	٢٧٩٦	٢٤١١

٣٠٧٧	@٢٧٩٢	*
٣٠٧٨	٢٧٩٧	a ٢٩٦
٣٠٧٩	@٥٥٣١	٤٦٤٨
٣٠٨٠	٢٧٩٨	٢٤١٢
٣٠٨١	٢٧٩٩	٢٤١٣
٣٠٨٢	٢٨٠٠	٢٤١٥
٣٠٨٣	٢٨٠١	٢٤١٦
٣٠٨٤	@٢٨٠٢	a @٢٩٧
٣٠٨٥	٢٨٠٢	a ٢٩٨
٣٠٨٦	٢٨٠٣	*
٣٠٨٧	٢٨٠٤	*
٣٠٨٨	٢٨٠٥	٢٤١٧
٣٠٨٩	٢٨٠٦	*
٣٠٩٠	٢٨٠٧	٢٤١٨
٣٠٩١	٢٨٠٨	٢٤١٩
٣٠٩٢	٢٨٠٩	٢٤٢٠
٣٠٩٣	@٢٨١٠	a ٣٠٠
٣٠٩٤	٢٨١١	٢٤٢١
٣٠٩٥	٢٨١٢	٢٤٢٢
٣٠٩٦	٢٨١٣	٢٤٢٣
٣٠٩٧	٢٨١٤	٢٤٢٤
٣٠٩٨	٢٨١٥	a ٣٠١
٣٠٩٩	٢٨١٦	٢٤٢٥
٣١٠٠	٢٨١٧	٢٤٢٦
٣١٠١	٢٨١٨	٢٤٢٧
٣١٠٢	٢٨١٩	*
٣١٠٣	٢٨٢٠	٢٤٢٨
٣١٠٤	٢٨٢١	٢٤٣٠
٣١٠٥	٢٨٢٢	٢٤٣١
٣١٠٦	٢٨٢٣	٢٤٣٢
٣١٠٧	٢٨٢٤	٢٤٣٣
٣١٠٨	a ٢٨٢٥	*
٣١٠٩	٢٨٢٥	٢٤٣٤
٣١١٠	٢٨٢٦	٢٤٣٥
٣١١١	٢٨٢٧	٢٤٣٦
٣١١٢	٢٨٢٨	٢٤٣٧
٣١١٣	٢٨٢٩	٢٤٣٨
٣١١٤	٢٨٣٠	٢٤٣٩
٣١١٥	٢٨٣١	٢٤٤٠
٣١١٦	٢،٣٢	a ٣٠٢
٣١١٧	٢٨٣٣	@٢٤٤١
٣١١٨	٢٨٣٤	a ٣٠٣
٣١١٩	٢٨٣٥	٢٤٤٢
٣١٢٠	٢٨٣٦	٢٤٤٣
٣١٢١	٢٨٣٧	@٢٤٤٤
٣١٢٢	٢٨٣٨	٢٤٤٥
٣١٢٣	٢٨٣٩	٢٤٤٦
٣١٢٤	٢٨٤٠	٢٤٤٧
٣١٢٥	٢٨٤١	٢٤٤٨
٣١٢٦	٢٨٤٢	٢٤٤٩
٣١٢٧	٢٨٤٣	٢٤٥٠
٣١٢٨	٢٨٤٤	٢٤٥١
٣١٢٩	*	*

٣١٣٠	٢٨٤٥	٢٤٥٢
٣١٣١	٢٨٤٦	٢٤٥٣
٣١٣٢	٢٨٤٧	٢٤٥٤
٣١٣٣	٢٨٤٨	٢٤٥٥
٣١٣٤	٢٨٤٩	٢٤٥٦
٣١٣٥	٢٨٥٠	٢٤٥٧
٣١٣٦	٢٨٥١	٢٤٥٨
٣١٣٧	a ٢٨٥٨	*
٣١٣٨	@٢٨٥٧	a ٣٠٤
٣١٣٩	٢٨٥٢	٢٤٥٩
٣١٤٠	٢٨٥٣	@٢٤٦٠
٣١٤١	٢٨٥٤	٢٤٦١
٣١٤٢	٢٨٥٥	٢٤٦٢
٣١٤٣	٢٨٥٦	٢٤٦٣
٣١٤٤	٢٨٥٨	*
٣١٤٥	٢٨٥٧	a ٣٠٢
٣١٤٦	٢٨٥٩	٢٤٦٤
٣١٤٧	٢٨٦٠	٢٤٦٥
٣١٤٨	٢٨٦١	٢٤٦٦
٣١٤٩	٢٨٦٢	٢٤٦٧
٣١٥٠	٢٨٦٣	٢٤٦٨
٣١٥١	٢٨٦٤	٢٤٦٩
٣١٥٢	٢٨٦٥	*
٣١٥٣	٢٨٦٦	٢٤٧١
٣١٥٤	٢٨٦٧	٢٤٧٢
٣١٥٥	٢٨٦٨	٢٤٧٣
٣١٥٦	٢٨٦٩	٢٤٧٤
٣١٥٧	٢٨٧٠	٢٤٧٥
٣١٥٨	٢٨٧١	٢٤٧٦
٣١٥٩	٢٨٧٢	٢٤٧٧
٣١٦٠	٢٨٧٣	٢٤٧٨
٣١٦١	٢٨٧٤	٢٤٧٩
٣١٦٢	@٢٨٧٤	*
٣١٦٣	@٢٨٧٤	*
٣١٦٤	٢٨٧٥	٢٤٨٠
٣١٦٥	٢٨٧٦	٢٤٨١
٣١٦٦	٢٨٧٧	٢٤٨٢
٣١٦٧	٢٨٧٨	٢٤٨٣
٣١٦٨	٢٨٧٨	٢٤٨٣
٣١٦٩	a ٢٨٧٩	a ٣٠٥
٣١٧٠	٢٨٨٠	٢٤٨٤
٣١٧١	٢٨٨١	a ٣٠٦
٣١٧٢	٢٨٨٢	a ٣٠٧
٣١٧٣	٢٨٨٣	a ٣٠٨
٣١٧٤	٢٨٨٤	٢٤٨٥
٣١٧٥	٢٨٨٥	٢٤٨٦
٣١٧٦	٢٨٨٦	٢٤٨٧
٣١٧٧	٢٨٨٧	٢٤٨٨
٣١٧٨	a ٢٨٨٧	*
٣١٧٩	٢٨٨٨	٢٤٨٩
٣١٨٠	٢٨٨٩	٢٤٩٠
٣١٨١	٢٨٩٠	a ٣٠٩
٣١٨٢	a ٢٨٩١	*
٣١٨٣	٢٨٩١	٢٤٩١
٣١٨٤	٢٨٩٢	٢٤٩٢
٣١٨٥	٢٨٩٣	٢٤٩٣
٣١٨٦	٢٨٩٤	٢٤٩٤
٣١٨٧	a ٢٨٩٥	*
٣١٨٨	٢٨٩٥	٢٤٩٥
٣١٨٩	٢٨٩٦	٢٤٩٦
٣١٩٠	٢٨٩٧	٢٤٩٧
٣١٩١	٢٨٩٨	٢٤٩٨
٣١٩٢	٢٨٩٩	٢٤٩٩
٣١٩٣	٢٩٠٠	٢٥٠٠
٣١٩٤	٢٩٠١	@٢٥٠١
٣١٩٥	٢٩٠٢	٢٥٠٢
٣١٩٦	٢٩٠٣	٢٥٠٣
٣١٩٧	٢٩٠٤	٢٥٠٤
٣١٩٨	٢٩٠٥	٢٥٠٥
٣١٩٩	٢٩٠٦	٢٥٠٦
٣٢٠٠	٢٩٠٧	٢٥٠٧
٣٢٠١	@٢٩٠٨	*
٣٢٠٢	&٢٩٠٩ ٢٩٠٨	&٢٥٠٨ ٢٥٠٩
٣٢٠٣	٢٩١٠	٢٥١٠
٣٢٠٤	٢٩١١	٢٥١١
٣٢٠٥	٢٩١٢	a ٣١١
٣٢٠٦	٢٩١٣	*
٣٢٠٧	٢٩١٤	a ٣١٢
٣٢٠٨	٢٩١٥	٢٥١٢
٣٢٠٩	٢٩١٦	٢٥١٣
٣٢١٠	٢٩١٧	٢٥١٤
٣٢١١	٢٩١٨	٢٥١٥
٣٢١٢	٢٩١٩	٢٥١٦
٣٢١٣	٢٩٢٠	٢٥١٧
٣٢١٤	٢٩٢١	a ٣١٣
٣٢١٥	٢٩٢٢	٢٥١٨
٣٢١٦	٢٩٢٣	٢٥١٩
٣٢١٧	٢٩٢٤	٢٥٢٠
٣٢١٨	٢٩٢٥	٢٥٢١
٣٢١٩	@٢٩٢٦	٢٥٢٢
٣٢٢٠	٢٩٢٧	*
٣٢٢١	٢٩٢٨	٢٥٢٣
٣٢٢٢	٢٨٢٩	٢٥٢٥
٣٢٢٣	٢٨٣٠	٢٥٢٦
٣٢٢٤	@٢٩٢٧	*
٣٢٢٥	@٢٩٣١	*
٣٢٢٦	@٢٩٢٧	*
٣٢٢٧	٢٩٣٢	٢٥٢٧
٣٢٢٨	٢٩٣٣	٢٥٢٨
٣٢٢٩	٢٩٣٤	٢٥٢٩
٣٢٣٠	٢٩٣٥	٢٥٣٠
٣٢٣١	٢٩٣٦	٢٥٣١
٣٢٣٢	٢٩٣٧	٢٥٣٢
٣٢٣٣	٢٩٣٨	٢٥٣٣
٣٢٣٤	٢٩٣٩	٢٥٣٤
٣٢٣٥	٢٩٤٠	٢٥٣٥
٣٢٣٦	٢٩٤١	٢٥٣٦
٣٢٣٧	٢٩٤٢	٢٥٣٧
٣٢٣٨	@٢٩٤٤	*
٣٢٣٩	٢٩٤٣	٢٥٣٨
٣٢٤٠	٢٩٤٤	٢٥٣٩
٣٢٤١	٢٩٤٥	٢٥٤٠
٣٢٤٢	٢٩٤٦	٢٥٤١
٣٢٤٣	@٢٩٤٦	*
٣٢٤٤	٢٩٤٧	@٢٥٤٢
٣٢٤٥	٢٩٤٨	٢٥٤٣
٣٢٤٦	٢٩٤٩	٢٥٤٤
٣٢٤٧	٢٩٥٠	٢٥٤٥
٣٢٤٨	٢٩٥١	٢٥٤٦
٣٢٤٩	٢٩٥٢	٢٥٤٧
٣٢٥٠	٢٩٥٣	a ٣١٤
٣٢٥١	٢٩٥٤	a ٣١٥
٣٢٥٢	٢٩٥٥	٢٥٤٨
٣٢٥٣	@٢٩٥٦	*
٣٢٥٤	٢٩٥٦	a ٣١٦
٣٢٥٥	٢٩٥٧	a ٣١٧
٣٢٥٦	٢٩٥٨	a ٣١٨
٣٢٥٧	@٢٩٥٩	٢٥٤٩
٣٢٥٨	٢٩٦٠	٢٥٥٠
٣٢٥٩	٢٩٦١	٢٥٥١
٣٢٦٠	@٢٩٥٨	a ٣١٨
٣٢٦١	٢٩٦٢	٢٥٥٢
٣٢٦٢	٢٩٦٣	٢٥٥٣
٣٢٦٣	٢٩٦٤	٢٥٥٤
٣٢٦٤	٢٩٦٥	٢٥٥٥
٣٢٦٥	٢٩٦٦	٢٥٥٦
٣٢٦٦	٢٩٦٧	٢٥٥٧
٣٢٦٧	٢٩٦٨	٢٥٥٨
٣٢٦٨	٢٩٦٩	٢٥٥٩
٣٢٦٩	٢٩٧٠	٢٥٦٠
٣٢٧٠	٢٩٧١	٢٥٦١
٣٢٧١	٢٩٧٢	a ٣١٩
٣٢٧٢	٢٩٧٣	a ٣٢٠
٣٢٧٣	٢٩٧٤	٢٥٦٢
٣٢٧٤	*	*
٣٢٧٥	٢٩٧٥	٢٥٦٣
٣٢٧٦	٢٩٧٦	a ٣٢١
٣٢٧٧	@٢٩٧٧	٢٥٦٤
٣٢٧٨	٢٩٧٨	٢٥٦٥
٣٢٧٩	@٢٩٩٧	*
٣٢٨٠	٢٩٧٩	٢٥٦٧
٣٢٨١	٢٩٨٠	٢٥٦٨
٣٢٨٢	٢٩٨١	٢٥٦٩
٣٢٨٣	٢٩٨٢	٢٥٧٠
٣٢٨٤	٢٩٨٣	٢٥٧١
٣٢٨٥	٢٩٨٤	a ٣٢٢
٣٢٨٦	٢٩٨٥	٢٥٧٢
٣٢٨٧	٢٩٨٦	٢٥٧٣
٣٢٨٨	٢٩٨٧	٢٥٧٤
٣٢٨٩	٢٩٨٨	٢٥٧٥
٣٢٩٠	٢٩٨٩	٢٥٧٦
٣٢٩١	٢٩٩٠	٢٥٧٧
٣٢٩٢	٢٩٩١	٢٥٧٨
٣٢٩٣	٢٩٩٣	a ٣٢٣
٣٢٩٤	٢٩٩٤	a ٣٢٤
٣٢٩٥	٢٩٩٢	٢٥٧٩
٣٢٩٦	٢٩٩٥	٢٥٨٠
٣٢٩٧	٢٩٩٦	a ٣٢٥
٣٢٩٨	@٢٩٩٦	a ٣٢٥
٣٢٩٩	٢٩٩٧	*
٣٣٠٠	٢٩٩٨	٢٥٨١
٣٣٠١	٢٩٩٩	٢٥٨٢
٣٣٠٢	٣٠٠٠	٢٥٨٣
٣٣٠٣	٣٠٠١	٢٥٨٤
٣٣٠٤	٣٠٠٢	a ٣٢٦
٣٣٠٥	@٣٠٠٣	٢٥٨٥
٣٣٠٦	&٣٠٠٤ &٢٠٣٦ &٢٠٤٦ ٤٤٨	+ ٢٥٨٦ ٤٠٤
٣٣٠٧	٣٠٠٥	٢٥٨٧
٣٣٠٨	٣٠٠٦	٢٥٨٨
٣٣٠٩	٣٠٠٧	٢٥٨٩
٣٣١٠	٣٠٠٨	٢٥٩٠
٣٣١١	٣٠٠٩	٢٥٩١
٣٣١٢	٣٠١٠	٢٥٩٢
٣٣١٣	٣٠١١	٢٥٩٣
٣٣١٤	@٦٢١	٥٦٦
٣٣١٥	*	*
٣٣١٦	@٢٩٨٢	٢٥٧٠
٣٣١٧	٣٠١٢	٢٥٩٤
٣٣١٨	٣٠١٣	٢٥٩٥
٣٣١٩	٣٠١٤	٢٥٩٦
٣٣٢٠	٣٠١٥	٢٥٩٧
٣٣٢١	@٣٠١٦	٢٥٩٨
٣٣٢٢	٣٠١٧	a ٣٢٧
٣٣٢٣	@٣٠١٨	a ٣٢٨
٣٣٢٤	@٣٠١٩	a ٣٢٩
٣٣٢٥	@٣٠٢٠	a ٣٣٠
٣٣٢٦	٣٠٢١	٢٥٩٩
٣٣٢٧	@١٠٣٩	٩٢٣
٣٣٢٨	٣٠٢٢	٢٦٠٠
٣٣٢٩	٣٠٢٣	٢٦٠١
٣٣٣٠	٣٠٢٤	٢٦٠٢
٣٣٣١	@٣٠٢٨	*
٣٣٣٢	٣٠٢٥	٢٦٠٣
٣٣٣٣	٣٠٢٦	٢٦٠٤
٣٣٣٤	٣٠٢٧	٢٦٠٥
٣٣٣٥	٣٠٢٨	٢٦٠٦
٣٣٣٦	٣٠٢٩	٢٦٠٧
٣٣٣٧	٣٠٣٠	٢٦٠٨
٣٣٣٨	٣٠٣١	٢٦٠٩
٣٣٣٩	٣٠٣٢	a ٣٣١

٣٣٤٠	٣٠٣٣	a ٣٣٢
٣٣٤١	@٣٠٣٢	*
٣٣٤٢	٣٠٣٤	٢٦١٠
٣٣٤٣	٣٠٣٥	٢٦١١
٣٣٤٤	٣٠٣٦	٢٦١٢
٣٣٤٥	٣٠٣٧	٢٦١٣
٣٣٤٦	٣٠٣٨	*
٣٣٤٧	٣٠٣٩	٢٦١٤
٣٣٤٨	٣٠٤٠	٢٦١٥
٣٣٤٩	٣٠٤١	٢٦١٦
٣٣٥٠	٣٠٤٢	٢٦١٧
٣٣٥١	٣٠٤٣	٢٦١٨
٣٣٥٢	@٣٠٤٤	a ٣٣٤
٣٣٥٣	٣٠٤٥	٢٦١٩
٣٣٥٤	٣٠٤٦	٢٦٢٠
٣٣٥٥	٣٠٤٧	٢٦٢١
٣٣٥٦	@٣٠٤٨	٢٦٢٢
٣٣٥٧	٣٠٤٩	٢٦٢٣
٣٣٥٨	٣٠٥٠	٢٦٢٤
٣٣٥٩	٣٠٥١	٢٦٢٥
٣٣٦٠	٣٠٥٢	٢٦٢٦
٣٣٦١	٣٠٥٣	٢٦٢٧
٣٣٦٢	٣٠٥٤	٢٦٢٨
٣٣٦٣	٣٠٥٥	٢٦٢٩
٣٣٦٤	٣٠٥٦	٢٦٣٠
٣٣٦٥	٣٠٥٧	٢٦٣١
٣٣٦٦	٣٠٥٨	٢٦٣٢
٣٣٦٧	٣٠٥٩	٢٦٣٣
٣٣٦٨	٣٠٦٠	٢٦٣٤
٣٣٦٩	٣٠٦١	٢٦٣٥
٣٣٧٠	@٣٠٦٣ &٣٠٦٢ & ٣٠٦٤	٢٦٣٦
٣٣٧١	٣٠٦٥	a ٣٣٥
٣٣٧٢	٣٠٦٦	a ٣٣٦
٣٣٧٣	٣٠٦٧	٢٦٣٩
٣٣٧٤	٣٠٦٨	٢٦٤٠
٣٣٧٥	٣٠٦٩	a ٣٣٧
٣٣٧٦	٣٠٧٠	a ٣٣٨
٣٣٧٧	٣٠٧١	a ٣٣٩
٣٣٧٨	٣٠٧٢	a ٣٤٠
٣٣٧٩	٣٠٧٣	a ٣٤١
٣٣٨٠	٣٠٧٤	٢٦٤١
٣٣٨١	@٣٠٧٥	٢٦٤٢
٣٣٨٢	٣٠٧٦	٢٦٤٣
٣٣٨٣	٣٠٧٧	٢٦٤٤
٣٣٨٤	٣٠٧٨	a ٣٤٢
٣٣٨٥	٣٠٧٩	a ٣٤٣
٣٣٨٦	٣٠٨٠	٢٦٤٥
٣٣٨٧	٣٠٨١	٢٦٤٦
٣٣٨٨	٣٠٨٢	a ٣٤٤
٣٣٨٩	٣٠٨٣	٢٦٤٧
٣٣٩٠	٣٠٨٤	a ٢٦٤٨
٣٣٩١	٣٠٨٥	٢٦٤٩

٣٣٩٢	٣٠٨٦	٢٦٥٠
٣٣٩٣	٣٠٨٧	٢٦٥١
٣٣٩٤	٣٠٨٨	٢٦٥٢
٣٣٩٥	٣٠٨٩	٢٦٥٣
٣٣٩٦	٣٠٩٠	a ٣٤٥
٣٣٩٧	٣٠٩١	a ٣٤٦
٣٣٩٨	*	*
٣٣٩٩	@٣٠٩٢	a ٣٤٧
٣٤٠٠	@٣٠٩٣	a ٣٤٨
٣٤٠١	٣٠٩٣	a ٣٤٨
٣٤٠٢	٣٠٩٤	a ٣٤٩
٣٤٠٣	@٧١٧	a ٥٩
٣٤٠٤	٣٠٩٥	٢٦٥٤
٣٤٠٥	٣٠٩٦	٢٦٥٥
٣٤٠٦	٣٠٩٥	٢٦٥٤
٣٤٠٧	٣٠٩٧	٢٦٥٦
٣٤٠٨	٣٠٩٨	a ٣٥٠
٣٤٠٩	٣٠٩٩	a @٣٥١
٣٤١٠	@٣١٤٩	٢٦٩٥
٣٤١١	٣١٠٠	٢٦٥٧
٣٤١٢	٣١٠١	٢٦٥٨
٣٤١٣	٣١٠٢	٢٦٥٩
٣٤١٤	@٣١٥٦	a ٣٦٤
٣٤١٥	a ٣١٥٨	a ٣٦٦
٣٤١٦	@٣١٥٩	a ٣٦٧
٣٤١٧	a ٣١٠٣	a ٣٥٢
٣٤١٨	٣١٠٤	a @٣٥٣
٣٤١٩	٣١٠٥	٢٦٦٠
٣٤٢٠	٣١٠٦	٢٦٦٢
٣٤٢١	٣١٠٧	٢٦٦٣
٣٤٢٢	٣١٠٨	٢٦٦٣
٣٤٢٣	٣١٠٩	a ٣٥٤
٣٤٢٤	٣١١٠	a ٣٥٥
٣٤٢٥	٣١١١	٢٦٦٤
٣٤٢٦	٣١١٢	٢٦٦٥
٣٤٢٧	٣١١٣	٢٦٦٦
٣٤٢٨	٣١١٤	٢٦٦٧
٣٤٢٩	٣١١٥	٢٦٦٨
٣٤٣٠	٣١١٦	٢٦٦٩
٣٤٣١	٣١١٧	٢٦٧٠
٣٤٣٢	٣١١٨	٢٦٧١
٣٤٣٣	٣١١٩	٢٦٧٢
٣٤٣٤	٣١٢٠	٢٦٧٣
٣٤٣٥	٣١٢١	a ٣٥٦
٣٤٣٦	٣١٢٢	٢٦٧٤
٣٤٣٧	٣١٢٣	٢٦٧٥
٣٤٣٨	٢١٢٤	a ٣٥٧
٣٤٣٩	٣١٢٥	٢٦٧٦
٣٤٤٠	٣١٢٦	٢٦٧٧
٣٤٤١	٣١٢٧	a ٣٥٩
٣٤٤٢	٣١٢٨	a ٣٥٨
٣٤٤٣	٣١٢٩	٢٦٧٨
٣٤٤٤	٣١٣٠	٢٦٧٩

٣٤٤٥	٣١٣١	٢٦٨٠
٣٤٤٦	٣١٣٢	٢٦٨١
٣٤٤٧	٣١٣٣	*
٣٤٤٨	@٣١٣٤	٢٦٨٣
٣٤٤٩	٣١٣٥	٢٦٨٤
٣٤٥٠	٣١٣٦	a ٣٦١
٣٤٥١	٣١٣٧	a ٣٦٢
٣٤٥٢	@٣١٣٧	a ٣٦٢
٣٤٥٣	@٣١٣٨	a ٣٦٣
٣٤٥٤	٣١٣٩	٢٦٨٥
٣٤٥٥	٣١٤٠	٢٦٨٧
٣٤٥٦	٣١٤١	٢٦٨٨
٣٤٥٧	٣١٤٢	٢٦٨٩
٣٤٥٨	٣١٤٣	٢٦٩٠
٣٤٥٩	٣١٤٤	٢٦٨٦
٣٤٦٠	٣١٤٥	٢٦٩١
٣٤٦١	@٣١٤٩	٢٦٩٥
٣٤٦٢	٣١٤٥	٢٦٩١
٣٤٦٣	٣١٤٦	٢٦٩٢
٣٤٦٤	٣١٤٧	٢٦٩٣
٣٤٦٥	٣١٤٨	٢٦٩٤
٣٤٦٦	٣١٤٩	٢٦٩٥
٣٤٦٧	٣١٥٠	٢٦٩٦
٣٤٦٨	٣١٥١	٢٦٩٧
٣٤٦٩	٣١٥٢	٢٦٩٧
٣٤٧٠	٣١٥٣	٢٦٩٨
٣٤٧١	٣١٥٤	@٢٦٩٩
٣٤٧٢	٣١٥٥	٢٧٠١
٣٤٧٣	٣١٥٦	a ٣٦٤
٣٤٧٤	٣١٥٧	a ٣٦٤
٣٤٧٥	٣١٥٨	a ٣٦٦
٣٤٧٦	٣١٥٩	a ٣٦٧
٣٤٧٧	٣١٦٠	a ٢٦٨
٣٤٧٨	٣١٦١	a ٣٦٩
٣٤٧٩	٣١٦٢	٢٧٠٢
٣٤٨٠	٣١٦٣	٢٧٠٣
٣٤٨١	٣١٦٤	٢٧٠٤
٣٤٨٢	٣١٦٦	*
٣٤٨٣	٣١٦٧	٢٧٠٥
٣٤٨٤	٣١٦٨	٢٧٠٧
٣٤٨٥	٣١٦٩	٢٧٠٨
٣٤٨٦	٣١٧٠	٢٧٠٩
٣٤٨٧	٣١٧١	٢٧١٠
٣٤٨٨	٣١٧٢	٢٧١١
٣٤٨٩	٣١٧٣	٢٧١٢
٣٤٩٠	٣١٧٤	٢٧١٣
٣٤٩١	@٣١٧٥	@٢٧١٤
٣٤٩٢	٣١٧٦	٢٧١٥
٣٤٩٣	٣١٧٧	٢٧١٦
٣٤٩٤	٣١٧٨	٢٧١٧
٣٤٩٥	٣١٧٩	٢٧١٨
٣٤٩٦	٣١٧٩	٢٧١٨
٣٤٩٧	٣١٨٠	٢٧١٩

٣٤٩٨	@٣١٨١	a ٢٧٢٠
٣٤٩٩	٣١٨٢	*
٣٥٠٠	٣١٨٣	٢٧٢٢
٣٥٠١	٣١٨٤	٢٧٢٣
٣٥٠٢	@٣٣٩٦	٢٧٢٨
٣٥٠٣	@٣٣٩٦	٢٧٢٨
٣٥٠٤	٣١٨٦	٢٧٢٥
٣٥٠٥	&٣١٨٧ ٣١٨٥	٢٧٢٦
٣٥٠٦	&٣١٨٩ ٣١٨٨	&٢٧٢٧ ٢٧٢٨
٣٥٠٧	@٣١٩٠	a @٣٧٠
٣٥٠٨	@٣١٩٩	٢٧٣٠
٣٥٠٩	٣١٩١	٢٧٣١
٣٥١٠	٣١٩٢	٢٧٣٢
٣٥١١	@٣١٩٣	*
٣٥١٢	@٣١٩٣	*
٣٥١٣	٣١٩٣	٢٧٣٢
٣٥١٤	٣١٩٤	a ٣٧١
٣٥١٥	@٣١٩٤	*
٣٥١٦	٣١٩٥	٢٧٣٣
٣٥١٧	٣١٩٦	٢٧٣٤
٣٥١٨	٣١٩٧	a ٣٧٢
٣٥١٩	@٣١٩٨	a ٢٧٣
٣٥٢٠	٣١٩٩	*
٣٥٢١	٣٢٠٠	٢٧٣٥
٣٥٢٢	٣٢٠١	٢٧٣٦
٣٥٢٣	٣٢٠٢	٢٧٣٧
٣٥٢٤	@٣٤٣٧	٢٨٤٠
٣٥٢٥	٣٣٠٣	،٢٧٣٧
٣٥٢٦	a ٣١٠٤	a ٣٥٣
٣٥٢٧	*	*
٣٥٢٨	a ٣٣٠٤	*
٣٥٢٩	٣٣٠٤	٢٧٣٨
٣٥٣٠	٣٣٠٥	أ٢٧٣٨
٣٥٣١	٣٣٠٦	٢٧٣٩
٣٥٣٢	٣٣٠٧	٢٧٣٢
٣٥٣٣	٣٣٠٨	٢٧٤٠
٣٥٣٤	٣٣٠٩	٢٧٤١
٣٥٣٥	٣٣١٠	٢٧٤٣
٣٥٣٦	٣٣١١	٢٧٤٤
٣٥٣٧	٣٣١٢	٢٧٤٥
٣٥٣٨	٣٣١٣	٢٧٤٦
٣٥٣٩	@٣٣٢٢	*
٣٥٤٠	٣٣١٤	٢٧٤٧
٣٥٤١	٣٣١٥	٢٧٤٨
٣٥٤٢	٣٣١٦	٢٧٤٩
٣٥٤٣	٣٣١٧	٢٧٥٠
٣٥٤٤	٣٣١٨	&٢٧٤ a ٢٧٥
٣٥٤٥	٣٣١٩	٢٧٥١
٣٥٤٦	٣٣٢٠	٢٧٥٢
٣٥٤٧	٣٣٢١	٢٧٥٣
٣٥٤٨	٣٣٢٢	٢٧٥٤

٣٥٤٩	٣٣٢٣	a ٣٧٦
٣٥٥٠	٣٣٢٤	٢٧٥٥
٣٥٥١	٣٣٢٥	٢٧٥٦
٣٥٥٢	٣٣٢٦	٢٧٥٦أ
٣٥٥٣	٣٣٢٧	٢٧٥٧
٣٥٥٤	٣٣٢٨	@٢٧٥٨
٣٥٥٥	٣٣٢٩	٢٧٥٩
٣٥٥٦	٣٣٣٠	٢٧٦٠
٣٥٥٧	٣٣٣١	٢٧٦١
٣٥٥٨	٣٣٣٢	٢٧٦٢
٣٥٥٩	٣٣٣٣	@٢٧٦٣
٣٥٦٠	٣٣٣٤	٢٧٦٤
٣٥٦١	٣٣٣٥	٢٧٦٥
٣٥٦٢	@٣٣٣٦	٢٧٦٦
٣٥٦٣	٣٣٣٧	٢٧٦٧
٣٥٦٤	٣٣٣٨	٢٧٦٨
٣٥٦٥	٣٣٣٩	@٢٧٦٩
٣٥٦٦	٣٣٤٠	٢٧٧٠
٣٥٦٧	٣٣٤١	٢٧٧١
٣٥٦٨	٣٣٤٢	٢٧٧٢
٣٥٦٩	٣٣٤٣	@٢٧٧٣
٣٥٧٠	٣٣٤٤	٢٧٧٤
٣٥٧١	٣٣٤٥	٢٧٧٥
٣٥٧٢	٣٣٥٦	٢٧٧٦
٣٥٧٣	a ٣٣٤٤	*
٣٥٧٤	*	*
٣٥٧٥	٣٣٤٧	٢٧٧٧
٣٥٧٦	٣٣٤٨	٢٧٧٨
٣٥٧٧	a ٣٣٤٩	a ٢٧٧٩
٣٥٧٨	٣٣٥٠	٢٧٨٠
٣٥٧٩	٣٣٥١	٢٧٨١
٣٥٨٠	٣٣٥٢	٢٧٨٢
٣٥٨١	٣٣٥٣	٢٧٨٣
٣٥٨٢	٣٣٥٤	٢٧٨٤
٣٥٨٣	٣٣٥٥	٢٧٨٥
٣٥٨٤	٣٣٥٦	٢٧٨٦
٣٥٨٥	٣٣٥٧	٢٧٨٧
٣٥٨٦	٣٣٥٨	٢٧٨٨
٣٥٨٧	٣٣٥٩	٢٧٨٩
٣٥٨٨	٣٣٦٠	٢٧٨٩أ
٣٥٨٩	@٣٣٦٠	٢٧٨٩أ
٣٥٩٠	٣٣٦١	٢٧٨٩ب
٣٥٩١	٣٣٦١ + ١٠٦٥	٢٧٨٩ب + ١٩٣٤أ
٣٥٩٢	٣٣٦٥	٢٧٩٠أ
٣٥٩٣	٣٣٦٦	٢٧٩٠ب
٣٥٩٤	٣٣٦٧	٢٧٩٠ج
٣٥٩٥	٣٣٦٨	٢٧٩٠د
٣٥٩٦	٣٣٦٩	٢٧٩٠هـ
٣٥٩٧	٣٣٧٠	a ٣٧١
٣٥٩٨	a ٣٣٦٥	*
٣٥٩٩	a ٣٣٦٧	*
٣٦٠٠	٣٣٧١	٢١٩٠و
٣٦٠١	٣٣٧٢	٢١٩١

٣٦٠٢	٣٣٧٣	@٢٧٩٢
٣٦٠٣	٣٣٧٤	٢٧٩٣
٣٦٠٤	٣٣٧٥	٢٧٩٤
٣٦٠٥	٣٣٧٦	٢٧٩٤
٣٦٠٦	٣٣٧٧	٢٧٩٥
٣٦٠٧	٣٣٧٩	٢٧٩٥أ
٣٦٠٨	٣٣٦١ + ٤٢٢٥	٣٥٢٨
٣٦٠٩	٣٣٨٠	٢٧٩٥ب
٣٦١٠	٣٣٨١	٢٧٩٥ج
٣٦١١	٣٣٨٢	٢٧٩٦
٣٦١٢	٣٣٨٣	٢٧٩٦أ
٣٦١٣	٣٣٨٤	٢٧٩٧
٣٦١٤	٣٣٨٥ & ٣٣٨٧	*
٣٦١٥	٣٣٨٦	*
٣٦١٦	٣٣٨٨	٢٧٩٨
٣٦١٧	٣٣٨٩	٢٧٩٩
٣٦١٨	٣٣٨٩	٢٧٩٩
٣٦١٩	٣٣٩٠	*
٣٦٢٠	٣٣٩٢	٢٨٠١
٣٦٢١	٣٣٩٣	٢٨٠٢
٣٦٢٢	٣٣٩٤	٢٨٠٣
٣٦٢٣	٣٣٩٥	٢٨٠٤
٣٦٢٤	٣٣٩٦	٢٨٠٥
٣٦٢٥	٣٣٩٨ & ٣٣٩٧	٢٨٠٦& ٢٨٠٧
٣٦٢٦	٣٣٩٩	a ٣٧٨
٣٦٢٧	٣٤٠٠	٢٨٠٨
٣٦٢٨	٣٤٠١	٢٨٠٩
٣٦٢٩	٣٤٠٢	٢٨١٠
٣٦٣٠	@٣٤٠٣	@٢٨١١
٣٦٣١	٣٤٠٤	٢٨١٢
٣٦٣٢	٣٤٠٥	٢٨١٣
٣٦٣٣	٣٤٠٦	٢٨١٤
٣٦٣٤	٣٤٠٧	٢٨١٥
٣٦٣٥	٣٤٠٨	٢٨١٧
٣٦٣٦	٣٤٠٩	*
٣٦٣٧	٣٤١٠	٢٨١٨
٣٦٣٨	٣٤١١	٢٨١٩
٣٦٣٩	٣٤١٢	a ٣٧٩
٣٦٤٠	٣٤١٣	a ٣٨٠
٣٦٤١	٣٤١٤	٢٨٢٠
٣٦٤٢	٣٤١٥	٢٨٢١
٣٦٤٣	٣٤١٦	a ٣٨١
٣٦٤٤	٣٤١٧	٢٨٢٢
٣٦٤٥	٣٤١٨	٢٨٢٣
٣٦٤٦	٣٤١٩	٢٨٢٤
٣٦٤٧	٣٤٢٠	٢٨٢٥
٣٦٤٨	٣٤٢١	٢٨٢٦
٣٦٤٩	٣٤٢٢	٢٨٢٧
٣٦٥٠	٣٤٢٣	a ٢٨٢٨
٣٦٥١	a ٣٤٢٤	٢٨٢٩
٣٦٥٢	٣٤٢٤	٢٨٣٠

٣٦٥٣	٣٤٢٥	٢٨٣٠
٣٦٥٤	٣٤٢٦	٢٨٣١
٣٦٥٥	٣٤٢٨	٢٨٣٢
٣٦٥٦	٣٤٢٩	@٢٨٣٣
٣٦٥٧	٣٤٣٠	٢٨٣٤
٣٦٥٨	٣٤٣١	٢٨٣٥
٣٦٥٩	٣٤٣٢	٢٨٣٦
٣٦٦٠	٣٤٣٣	٢٨٣٧
٣٦٦١	٣٤٣٤	a ٣٨٢
٣٦٦٢	٣٤٣٥	٢٨٣٨
٣٦٦٣	٣٤٣٦	٢٨٣٩
٣٦٦٤	٣٤٣٧	٢٨٤٠
٣٦٦٥	٣٤٣٨	٢٨٤١
٣٦٦٦	٣٤٣٩	٢٨٤٢
٣٦٦٧	٣٤٤٠	٢٨٤٣
٣٦٦٨	٣٤٤١	٢٨٤٥
٣٦٦٩	٣٤٤٢	٢٨٤٦
٣٦٧٠	٣٤٤٣	@٢٨٤٤
٣٦٧١	٣٤٤٤	٢٨٤٧
٣٦٧٢	٣٤٤٥	٢٨٤٨
٣٦٧٣	٣٤٤٦	٢٨٤٩
٣٦٧٤	٣٤٤٧	٢٨٥٠
٣٦٧٥	٣٤٤٨	٢٨٥١
٣٦٧٦	٣٤٥١	٢٨٥٣
٣٦٧٧	٣٤٤٩	٢٨٥٢
٣٦٧٨	٣٤٥٢	٢٨٥٤
٣٦٧٩	٣٤٥٣	@٢٨٥٥
٣٦٨٠	٣٤٥٤	٢٨٥٦
٣٦٨١	٣٤٥٥	٢٨٥٧
٣٦٨٢	٣٤٥٦	٢٨٥٨
٣٦٨٣	٣٤٥٧	٢٨٥٩
٣٦٨٤	@٣٤٥٨	*
٣٦٨٥	٣٤٥٨	٢٨٦١
٣٦٨٦	٣٤٥٩	*
٣٦٨٧	*	*
٣٦٨٨	٣٤٦٠	a ٣٨٣
٣٦٨٩	٣٤٦١	٢٨٦٢
٣٦٩٠	٣٤٦٢	٢٨٦٣
٣٦٩١	٣٤٦٣	٢٨٦٤
٣٦٩٢	@٣٤٦٣	*
٣٦٩٣	٣٤٦٤	٢٨٦٥
٣٦٩٤	@٣٤٦٠	*
٣٦٩٥	٣٤٦٥	a ٣٨٥
٣٦٩٦	٣٤٦٦	٢٨٦٦
٣٦٩٧	٣٤٦٧	٢٨٦٧
٣٦٩٨	٣٤٦٨	٢٨٦٨
٣٦٩٩	٣٤٦٩	٢٨٦٩
٣٧٠٠	٣٤٧٠	٢٨٧٠
٣٧٠١	٣٤٧١	٢٨٧١
٣٧٠٢	٣٤٧٢	٢٨٧٢
٣٧٠٣	٣٤٧٣	٢٨٧٣
٣٧٠٤	٣٤٧٤	٢٨٧٤
٣٧٠٥	٣٤٧٥	a ٣٨٦

٣٧٠٦	٣٤٧٥	a ٣٨٧
٣٧٠٧	٣٤٧٥	a ٣٨٨
٣٧٠٨	*	*
٣٧٠٩	٣٤٧٦	a ٣٨٩
٣٧١٠	٣٤٧٧	a ٣٩٠
٣٧١١	@٣٤٧٨	a ٣٩١
٣٧١٢	@٣٤٧٨	a ٣٩١
٣٧١٣	@٣٤٧٨	a ٣٩١
٣٧١٤	٣٤٧٨	a ٣٩١
٣٧١٥	٣٤٧٨	a ٣٩٢
٣٧١٦	٣٤٧٩	a ٣٩٣
٣٧١٧	٣٤٨٠	a ٣٩٣
٣٧١٨	@٣٤٨١	a @٣٩٤
٣٧١٩	٣٤٨١	*
٣٧٢٠	٣٤٨٢	a ٣٩٥
٣٧٢١	٣٤٨٣	٢٨٧٥
٣٧٢٢	@٣٤٩٧	a ٤٠١
٣٧٢٣	٣٤٨٤	a ٣٩٦
٣٧٢٤	٣٤٨٥	٢٨٧٦
٣٧٢٥	٣٤٨٦	a ٣٩٩
٣٧٢٦	٣٤٨٧	٢٨٧٧
٣٧٢٧	٣٤٨٨	a ٣٨٩
٣٧٢٨	٣٤٨٩	٢٨٧٨
٣٧٢٩	٣٤٩٠	٢٨٧٩
٣٧٣٠	٣٤٩١	٢٨٨٠
٣٧٣١	٣٤٩٢	٢٨٨١
٣٧٣٢	٣٤٩٣	a ٣٩٩
٣٧٣٣	٣٤٩٤	٢٨٨٢
٣٧٣٤	٣٤٩٥	٢٨٨٣
٣٧٣٥	@٣٤٩٦	a ٤٠٠
٣٧٣٦	٣٤٩٦	a ٤٠٠
٣٧٣٧	٣٤٩٧	a ٤٠١
٣٧٣٨	٣٤٩٨	٢٨٨٤
٣٧٣٩	٣٤٩٩	٢٨٨٥
٣٧٤٠	٣٥٠٠	٢٨٨٦
٣٧٤١	@٣٥٦١	٢٩٣٤
٣٧٤٢	٣٥٠١	٢٨٨٧
٣٧٤٣	٣٥٠٢	٣٨٨٨
٣٧٤٤	٣٥٠٣	٢٨٨٩
٣٧٤٥	٣٥٠٤	٢٨٩٠
٣٧٤٦	٣٥٠٥	*
٣٧٤٧	*	*
٣٧٤٨	٣٥٠٦	٢٨٩١
٣٧٤٩	٣٥٠٧	٢٨٩٢
٣٧٥٠	@٣٥٠٨	a ٤٠٢
٣٧٥١	٣٥٠٩	٢٨٩٣
٣٧٥٢	٣٥١٠	٢٨٩٤
٣٧٥٣	٣٥١١	٢٨٩٥
٣٧٥٤	٣٥١٢	٢٨٩٦
٣٧٥٥	٣٥١٣	٢٨٩٦أ
٣٧٥٦	٣٥١٤	٢٨٩٧
٣٧٥٧	٣٥١٥	٢٨٩٨
٣٧٥٨	٣٥١٦	٢٨٩٩

٣٧٥٩	٣٥١٧	a ٤٠٣
٣٧٦٠	٣٥١٨	a ٤٠٤
٣٧٦١	٣٥١٩	٢٩٠٠
٣٧٦٢	٣٥٢٠	٢٩٠١
٣٧٦٣	٣٥٢١	٢٩٠٢
٣٧٦٤	٣٥٢٢	٢٩٠٣
٣٧٦٥	٣٥٢٣	٢٩٠٤
٣٧٦٦	@٣٥٢٤	*
٣٧٦٧	٣٥٢٤	٢٩٠٥
٣٧٦٨	٣٥٢٥	٢٩٠٦
٣٧٦٩	٣٥٢٦	a ٤٠٥
٣٧٧٠	٣٥٢٧	a ٤٠٦
٣٧٧١	٣٥٢٨	٢٩٠٧
٣٧٧٢	٣٥٢٩	٢٩٠٨
٣٧٧٣	٣٥٣٠	a ٤٠٧
٣٧٧٤	٣٥٣١	a ٤٠٨
٣٧٧٥	٣٥٣٢	a ٤٠٩
٣٧٧٦	٣٥٣٣	a ٤١٠
٣٧٧٧	٣٥٣٤	٢٩٠٩
٣٧٧٨	@٣٥٣٥	a ٤١١
٣٧٧٩	٣٥٣٥	a ٤١١
٣٧٨٠	٣٥٣٦	a ٤١٢
٣٧٨١	٣٥٣٧	٢٩١٠
٣٧٨٢	٣٥٣٨	٢٩١١
٣٧٨٣	٣٥٣٩	٢٩١٢
٣٧٨٤	٣٥٤٠	٢٩١٣
٣٧٨٥	٣٥٤١	٢٩١٤
٣٧٨٦	٣٥٤٢	٢٩١٥
٣٧٨٧	٣٥٤٣	٢٩١٦
٣٧٨٨	٣٥٤٤	٢٩١٧
٣٧٨٩	٣٥٤٥	٢٩١٨
٣٧٩٠	٣٥٤٦	٢٩١٩
٣٧٩١	٣٥٤٧	٢٩٢٠
٣٧٩٢	٣٥٤٨	٢٩٢١
٣٧٩٣	٣٥٤٩	@٢٩٢٢
٣٧٩٤	٣٥٥٠	٢٩٢٣
٣٧٩٥	٣٥٥١	٢٩٢٤
٣٧٩٦	٣٥٥٢	٢٩٢٥
٣٧٩٧	٣٥٥٣	٢٩٢٦
٣٧٩٨	٣٥٥٤	٢٩٢٧
٣٧٩٩	٣٥٥٥	٢٩٢٨
٣٨٠٠	٣٥٥٦	٢٩٢٩
٣٨٠١	@٣٥٠٢	*
٣٨٠٢	٣٥٥٧	٢٩٣٠
٣٨٠٣	٣٥٥٨	٢٩٣١
٣٨٠٤	٣٥٥٩	٢٩٣٢
٣٨٠٥	٣٥٦٠	٢٩٣٣
٣٨٠٦	٣٥٦١	٢٩٣٤
٣٨٠٧	٣٥٦٢	٢٩٣٥
٣٨٠٨	٣٥٦٣	٢٩٣٦
٣٨٠٩	a٣٥٦٤	*
٣٨١٠	٣٥٦٤	a ٤١٣
٣٨١١	a٣٥٦٥	٢٩٣٧

٣٨١٢	٣٥٦٦	٢٩٣٨
٣٨١٣	٣٥٦٧	٢٩٣٩
٣٨١٤	٣٥٦٨	٢٩٤٠
٣٨١٥	٣٥٧٠	٢٩٤٢
٣٨١٦	٣٥٧١	٢٩٤٣
٣٨١٧	٣٥٧٢	٢٩٤٥
٣٨١٨	٣٥٧٣	٢٩٤٤
٣٨١٩	٣٥٧٤	٢٩٤٦
٣٨٢٠	٣٥٧٥	a ٤١٤
٣٨٢١	٣٥٧٦	٢٩٤٧
٣٨٢٢	٣٥٧٧	٢٩٤٨
٣٨٢٣	*	*
٣٨٢٤	@٨٣٧	*
٣٨٢٥	٣٥٧٨	٢٩٤٩
٣٨٢٦	٣٥٧٩	٢٩٥٠
٣٨٢٧	٣٥٨٠	٢٩٥١
٣٨٢٨	٣٥٨١	٢٩٥٢
٣٨٢٩	٣٥٨٢	٢٩٥٣
٣٨٣٠	٣٥٨٣	٢٩٥٤
٣٨٣١	٣٥٨٤	٢٩٥٥
٣٨٣٢	٣٥٨٥	٢٩٥٦
٣٨٣٣	٣٥٨٦	٢٩٥٧
٣٨٣٤	٣٥٨٧	*
٣٨٣٥	*	*
٣٨٣٦	&٣٥٨٨ ٥١٢٠	أ٢٩٥٨
٣٨٣٧	٣٥٨٩	٢٩٦٠
٣٨٣٨	٣٥٩٠	٢٩٦١
٣٨٣٩	٣٥٩١	٢٩٦٢
٣٨٤٠	٣٥٩٢	أ٢٩٦٢
٣٨٤١	٣٥٩٣	٢٩٦٣
٣٨٤٢	٣٥٩٤	٢٩٦٤
٣٨٤٣	٣٥٩٥	٢٩٦٥
٣٨٤٤	٣٥٩٦	٢٩٦٦
٣٨٤٥	٣٥٩٧	٢٩٦٧
٣٨٤٦	٣٥٩٨+ ٤١٦٠	٢٩٦٨
٣٨٤٧	٣٥٩٨	٢٩٦٨
٣٨٤٨	٣٥٩٩	٢٩٦٩
٣٨٤٩	٣٦٠٠	@٢٩٧٠
٣٨٥٠	٣٦٠١	٢٩٧١
٣٨٥١	٣٦٠٢	٢٩٧٢
٣٨٥٢	@٣٦٠٤	a ٤١٥
٣٨٥٣	٣٦٠٥	٢٩٧٣
٣٨٥٤	٣٦٠٦	أ٢٩٧٣
٣٨٥٥	٣٦٠٧	٢٩٧٤
٣٨٥٦	٣٦٠٨	٢٩٧٥
٣٨٥٧	@١٤٩٢	
٣٨٥٨	٣٦٠٩	٢٩٧٦
٣٨٥٩	a٢٣٢٢	*
٣٨٦٠	٣٦١٠	٢٩٧٧
٣٨٦١	٣٦١١	٢٩٧٨
٣٨٦٢	٣٦١٢	٢٩٧٩
٣٨٦٣	٣٦١٣	٢٩٨٠

٣٨٦٤	٣٦١٤	٢٩٨١
٣٨٦٥	٣٦١٥	٢٩٨٢
٣٨٦٦	٣٦١٦	٢٩٨٣
٣٨٦٧	٣٦١٧	٢٩٨٤
٣٨٦٨	٣٦١٨	٢٩٨٥
٣٨٦٩	٣٦١٩	٢٩٨٦
٣٨٧٠	٣٦٢٠	٢٩٨٨
٣٨٧١	@٣٦١٨	*
٣٨٧٢	٣٦٢١	٢٩٨٧
٣٨٧٣	٣٦٢٢	٢٩٨٨
٣٨٧٤	٣٦٢٣	٢٩٨٩
٣٨٧٥	٣٦٢٤	٢٩٩٠
٣٨٧٦	٣٦٢٥	٢٩٩١
٣٨٧٧	@٣٦٢٦	@٢٩٩٢
٣٨٧٨	٣٦٢٦	*
٣٨٧٩	٣٦٢٧	٢٩٩٣
٣٨٨٠	٣٦٢٨	٢٩٩٤
٣٨٨١	٣٦٢٩	٢٩٩٥
٣٨٨٢	٣٦٢٧	٢٩٩٣
٣٨٨٣	٣٦٣٣	٣٠٠٠
٣٨٨٤	٣٦٣٠	٢٩٩٧
٣٨٨٥	٣٦٣١	٢٩٩٨
٣٨٨٦	٣٦٣٢	٢٩٩٩
٣٨٨٧	٣٦٣٣	٣٠٠٠
٣٨٨٨	٣٦٣٤	٣٠٠١
٣٨٨٩	*	*
٣٨٩٠	٣٦٣٥	٣٠٠٢
٣٨٩١	٣٦٣٦	٣٠٠٣
٣٨٩٢	٣٦٣٧	٣٠٠٤
٣٨٩٣	٣٦٣٨	٣٠٠٥
٣٨٩٤	@٣٦٤٤	*
٣٨٩٥	a٣٦٤٥	*
٣٨٩٦	@٣٦٣٩	*
٣٨٩٧	٣٦٣٩	٣٠٠٦
٣٨٩٨	@٥٧٠	
٣٨٩٩	٣٦٤٠	٣٠٠٧
٣٩٠٠	٣٦٤١	٣٠٠٨
٣٩٠١	٣٦٤٢	٣٠٠٩
٣٩٠٢	٣٦٤٣	٣٠١٠
٣٩٠٣	@٣٦٨٩	٣٠٤١
٣٩٠٤	٣٦٤٤	٣٠١١
٣٩٠٥	٣٦٤٥	٣٠١٢
٣٩٠٦	٣٦٤٦	٣٠١٣
٣٩٠٧	٣٦٤٧	٣٠١٤
٣٩٠٨	٣٦٤٨	٣٠١٥
٣٩٠٩	٣٦٤٩	٣٠١٦
٣٩١٠	٣٦٥٠	أ٣٠١٦
٣٩١١	٣٦٥١	٣٠١٧
٣٩١٢	٣٦٥٢	a ٤١٦
٣٩١٣	٣٦٥٣	٣٠١٨
٣٩١٤	٣٦٥٤	٣٠١٩
٣٩١٥	٣٦٥٥	٣٠٢٠
٣٩١٦	a٢٤٤٢	٢١٢٤

٣٩١٧	٣٦٥٦	٣٠٢١
٣٩١٨	٣٦٥٧	٣٠٢٢
٣٩١٩	٣٦٥٨	٣٠٢٣
٣٩٢٠	*	*
٣٩٢١	٣٦٥٩	٣٠٢٤
٣٩٢٢	@٣٦٦٠	*
٣٩٢٣	٣٦٦٠	٣٠٢٥
٣٩٢٤	٣٦٦١	٣٠٢٦
٣٩٢٥	٣٦٦٢	٣٠٢٧
٣٩٢٦	٣٦٦٣	٣٠٢٨
٣٩٢٧	٣٦٦٤	٣٠٢٩
٣٩٢٨	٣٦٦٥	٣٠٣٠
٣٩٢٩	٣٦٦٦	٣٠٣١
٣٩٣٠	٣٦٦٧	٣٠٣٢
٣٩٣١	٣٦٦٨	أ٣٠٣٢
٣٩٣٢	٣٦٦٩	٣٠٣٣
٣٩٣٣	-٣٦٧٠	٣٠٣٤
٣٩٣٤	٣٦٧١	٣٠٣٥
٣٩٣٥	٣٦٧٢	٣٠٣٦
٣٩٣٦	*	*
٣٩٣٧	٣٦٧٣	٣٠٣٧
٣٩٣٨	٣٦٧٤	٣٠٣٨
٣٩٣٩	٣٦٧٥	٣٠٣٩
٣٩٤٠	٣٦٧٦	أ٣٠٣٩
٣٩٤١	٣٦٧٧	٣٠٤٠
٣٩٤٢	٣٦٧٨	٣٠٤١
٣٩٤٣	٣٦٧٩	٣٠٤٢
٣٩٤٤	٣٦٨٠	٣٠٤٣
٣٩٤٥	٣٦٨١	٣٠٤٤
٣٩٤٦	٣٦٨٢	a ٤١٧
٣٩٤٧	٣٦٨٣	a ٤١٨
٣٩٤٨	٣٦٨٤	٣٠٤٦
٣٩٤٩	٣٦٨٥	*
٣٩٥٠	٣٦٨٦	٣٠٤٧
٣٩٥١	٣٦٨٧	٣٠٤٨
٣٩٥٢	٣٦٨٨	٣٠٤٩
٣٩٥٣	٣٦٨٩	٣٠٥٠
٣٩٥٤	٣٦٩٠	٣٠٥١
٣٩٥٥	٣٦٩١	٣٠٥٢
٣٩٥٦	٣٦٩٢	٣٠٥٣
٣٩٥٧	٣٦٩٣	٣٠٥٤
٣٩٥٨	٣٦٩٤	٣٠٥٥
٣٩٥٩	٣٦٩٥	*
٣٩٦٠	٣٦٩٦	٣٠٥٦
٣٩٦١	٣٦٩٧	٣٠٥٨
٣٩٦٢	٣٦٩٨	٣٠٥٩
٣٩٦٣	٣٦٩٩	أ٣٠٥٩
٣٩٦٤	٣٧٠٠	٣٠٦٠
٣٩٦٥	٣٧٠١	٣٠٦١
٣٩٦٦	٣٧٠٢	٣٠٦٣
٣٩٦٧	٣٧٠٣	٣٠٦٤
٣٩٦٨	٣١٠٤	أ٣٠٦٤
٣٩٦٩	٣٧٠٥	٣٠٦٥

٣٩٧٠	٣٧٠٦	٣٠٦٦
٣٩٧١	٣٧٠٧	٣٠٦٧
٣٩٧٢	٣٧٠٨	٣٠٦٨
٣٩٧٣	٣٧٠٩	٣٠٦٩
٣٩٧٤	٣٧١٠	@٣٠٧٠
٣٩٧٥	٣٧١١	٣٠٧١
٣٩٧٦	٣٧١٢	٣٠٧٢
٣٩٧٧	@٣٧١٣	٣٠٧٣
٣٩٧٨	٣٧١٤	*
٣٩٧٩	٣٧١٥	٣٠٧٥
٣٩٨٠	٣٧١٦	٣٠٧٦
٣٩٨١	٣٧١٧	٣٠٧٧
٣٩٨٢	٣٧١٨	٣٠٧٨
٣٩٨٣	٣٧١٩	٣٠٧٩
٣٩٨٤	٣٧٢٠	٣٠٨٠
٣٩٨٥	٣٧٢١	٣٠٨١
٣٩٨٦	٣٧٢٢	٣٠٨٢
٣٩٨٧	٣٧٢٣	٣٠٨٣
٣٩٨٨	٣٧٢٤	٣٠٨٥
٣٩٨٩	@٣٧٣٣	*
٣٩٩٠	٣٧٢٥	٣٠٨٤
٣٩٩١	٣٧٢٦	٣٠٨٦
٣٩٩٢	٣٧٢٧	٣٠٨٧
٣٩٩٣	٣٧٢٨	٣٠٨٨
٣٩٩٤	٣٧٢٩	٣٠٨٩
٣٩٩٥	٣٧٣٠	٣٠٩٠
٣٩٩٦	٣٧٣١	٣٠٩١
٣٩٩٧	٣٧٣٢	٣٠٩٢
٣٩٩٨	٣٧٣٣	٣٠٩٣
٣٩٩٩	٣٧٣٤	٣٠٩٤
٤٠٠٠	*	*
٤٠٠١	٣٧٣٥	٣٠٩٥
٤٠٠٢	٣٧٣٦	٣٠٩٦
٤٠٠٣	٣٧٣٧	٣٠٩٧
٤٠٠٤	٣٧٣٨	٣٠٩٨
٤٠٠٥	٣٧٣٩	٣٠٩٨أ
٤٠٠٦	٣٧٤٠	٣٩٩
٤٠٠٧	٣٧٣٩+ ١٠٦٥	٣٠٩٨أ
٤٠٠٨	٣٧٤١	٣١٠٠
٤٠٠٩	٣٧٤٢	٣١٠١
٤٠١٠	٣٧٤٣	٣١٠٢
٤٠١١	٣٧٤٤	٣١٠٣
٤٠١٢	٣٧٤٥	٣١٠٣أ
٤٠١٣	٣٧٤٦	*
٤٠١٤	٣٧٤٧	٣١٠٤
٤٠١٥	٣٧٤٨& ٣٧٥٥	٣١٠٤أ
٤٠١٦	٣٧٤٧	٣١٠٤
٤٠١٧	٣٧٤٩	٣١٠٥
٤٠١٨	٣٧٥٠	٣١٠٦
٤٠١٩	@٣٧٥١	٣١٠٧
٤٠٢٠	٣٧٥٢	٣١٠٧أ
٤٠٢١	٣١٥٣	٣١٠٧ب

٤٠٢٢	٣٧٥٤	٣١٠٧ج
٤٠٢٣	٣٧٥٧	٣١٠٧هـ
٤٠٢٤	٣٧٥٦	٣١٠٧د
٤٠٢٥	٣٧٥٨	٣١٠٨
٤٠٢٦	٣٧٥٩	٣١٠٩
٤٠٢٧	٣٧٦٠	٣١٠٩أ
٤٠٢٨	٣٧٦١	٣١٠٩ب
٤٠٢٩	٣٧٦٢	٣١١١أ
٤٠٣٠	٣٧٦٣	٣١١٠
٤٠٣١	٣٧٦٤	٣١١١
٤٠٣٢	@٣٧٦٢	*
٤٠٣٣	٣٧٦٥	٣١١١ب
٤٠٣٤	٣٧٦٦	٣١١١ج
٤٠٣٥	@١٦٩٥	
٤٠٣٦	٣٧٦٧	٣١١١د
٤٠٣٧	٣٧٦٨	٣١١١هـ
٤٠٣٨	٣٧٦٩	٣١١٢
٤٠٣٩	٣٧٧٠	٣١١٣
٤٠٤٠	٣٧٧١	٣١١٤
٤٠٤١	٣٧٧٢	٣١١٥
٤٠٤٢	٣٧٧٣	٤١٩ a
٤٠٤٣	٣٧٧٤	*
٤٠٤٤	٣٧٧٥	٣١١٦
٤٠٤٥	٣٧٧٦	٣١١٧
٤٠٤٦	٣٧٧٧	٣١١٧أ
٤٠٤٧	٣٧٧٨& ٥٠٢٣& ٥٠٢٥* ٥٠٢	٣١١٧ب & ٤٥٢
٤٠٤٨	٣٧٧٩	٣١١٧ج
٤٠٤٩	٣٧٨٠	٣١١٧د
٤٠٥٠	٣٧٨١	٣١١٨
٤٠٥١	٣٧٨٢	٣١١٩
٤٠٥٢	٣٧٨٣	٣١٢٠
٤٠٥٣	٣٧٨٤	٣١٢١
٤٠٥٤	٣٧٨٥	٣١٢٢
٤٠٥٥	٣٧٨٦	٣١٢٣
٤٠٥٦	@٣٧٨٧	٣١٢٤
٤٠٥٧	٣٧٨٨	٣١٢٥
٤٠٥٨	٣٧٨٩	٣١٢٦
٤٠٥٩	@٣٧٩٠	٣١٢٧
٤٠٦٠	@٨٥٦	٧٧٤
٤٠٦١	@٣٧٩١	*
٤٠٦٢	٣٧٩٢	٣١٢٩
٤٠٦٣	٣٧٩٣	٣١٣٠
٤٠٦٤	*	*
٤٠٦٥	٣٧٩٤	٣١٣١
٤٠٦٦	٣٧٩٥	٣١٣٢
٤٠٦٧	٣٧٩٦	٣١٣٣
٤٠٦٨	@٣٧٩٨	٣١٣٤
٤٠٦٩	٣٧٩٧	٣١٣٥
٤٠٧٠	٣٧٩٨	٣١٣٤
٤٠٧١	٣٧٩٩	٣١٣٦
٤٠٧٢	٣٨٠٠	٣١٣٧

٤٠٧٣	*	*
٤٠٧٤	٣٨٠٢	٣١٣٨
٤٠٧٥	٣٨٠٣	٣١٣٩
٤٠٧٦	@٦٩٧	٧٧٤
٤٠٧٧	٣٨٠٤	٣١٤٠
٤٠٧٨	٣٨٠٥	٣١٤١
٤٠٧٩	٣٨٠٦	٣١٤٢
٤٠٨٠	٣٨٠٧	٣١٤٣
٤٠٨١	٣٨٠٨	٣١٤٤
٤٠٨٢	٣٨٠٩	٣١٤٥
٤٠٨٣	٣٨١٠	٣١٤٦
٤٠٨٤	٣٨١١	٣١٤٧
٤٠٨٥	٣٨١٢	٣١٤٨
٤٠٨٦	٣٨١٣	٣١٤٩
٤٠٨٧	٣٨١٤	٣١٥٠
٤٠٨٨	@٣٨١٢	
٤٠٨٩	٣٨١٥	٣١٥١
٤٠٩٠	٣٨١٦	٣١٥٢
٤٠٩١	٣٨١٧	٣١٥٣
٤٠٩٢	@٣٨١٨	*
٤٠٩٣	٣٨١٩	٣١٥٤
٤٠٩٤	٣٨٢٠	٣١٥٥
٤٠٩٥	٣٨٢١	٣١٥٦
٤٠٩٦	٣٨٢٢	٣١٥٧
٤٠٩٧	٣٨٢٣	٣١٥٨
٤٠٩٨	٣٨٢٤	٣١٥٩
٤٠٩٩	٣٨٢٥	٣١٥٩أ
٤١٠٠	@٣٨٢٤	
٤١٠١	٣٨٢٦	٣١٦٠
٤١٠٢	٣٨٢٧	٣١٦١
٤١٠٣	٣٨٢٨	٣٢١ a
٤١٠٤	@٣٨٢٩	٣١٦٢
٤١٠٥	@٣٨٣٠	*
٤١٠٦	٣٨٢٩	٣١٦٢
٤١٠٧	٣٨٣٠	٣١٦٣
٤١٠٨	٣٨٣١	٣١٦٤
٤١٠٩	٣٨٣٢	٣١٦٥
٤١١٠	٣٨٣٣	٣١٦٦
٤١١١	٣٨٣٤	٣١٦٧
٤١١٢	٣٨٣٥	٣١٦٨
٤١١٣	@٣٨٢٦	*
٤١١٤	@٣٨٣٧	*
٤١١٥	٣٨٣٦	*
٤١١٦	٣٨٣٧	٣١٧٠
٤١١٧	٣٨٣٨	٣١٧١
٤١١٨	@٣٨٣٩	٣١٧٢
٤١١٩	٣٨٤٠	٣١٧٣
٤١٢٠	٣٨٤١	٣١٧٤
٤١٢١	٣٨٤٢	٣١٧٥
٤١٢٢	٣٨٤٣	٣١٧٦
٤١٢٣	٣٨٤٤	٣١٧٦أ
٤١٢٤	٣٨٤٥	٣١٧٧
٤١٢٥	٣٨٤٦	٣١٧٨

٤١٢٦	٣٨٤٧	٣١٧٩
٤١٢٧	٣٨٤٨	٣١٨٠
٤١٢٨	٣٨٤٩	٣١٨١
٤١٢٩	@٣٨٥١	*
٤١٣٠	٣٨٥٠	٣١٨٢
٤١٣١	٣٨٥١	٣١٨٣
٤١٣٢	٣٨٥٢	٣١٨٤
٤١٣٣	٣٨٥٣	٣١٨٥
٤١٣٤	٣٨٥٤	٣١٨٦
٤١٣٥	٣٨٥٥	٣١٨٧
٤١٣٦	٣٨٥٦	٣١٨٨
٤١٣٧	٣٨٥٧	٣١٨٩
٤١٣٨	٣٨٥٨	٣١٩٠
٤١٣٩	٣٨٥٩	٣١٩١
٤١٤٠	٣٨٦٠	٣١٩٢
٤١٤١	٣٨٦١	٣١٩٣
٤١٤٢	٣٨٦٢	٣١٩٤
٤١٤٣	٣٨٦٣	٣١٩٥
٤١٤٤	٣٨٦٤	٣١٩٦
٤١٤٥	٣٨٦٥	٣١٩٧
٤١٤٦	٣٨٦٦	٣١٩٨
٤١٤٧	٣٨٦٧	٣١٩٩
٤١٤٨	٣٨٦٨	٣٢٠٠
٤١٤٩	@٣٨٦٩	@٣٢٠١
٤١٥٠	٣٨٦٩	*
٤١٥١	٣٨٧٠	٣٢٠٢
٤١٥٢	٣٨٧١	@٣٢٠٣
٤١٥٣	٣٨٧٢	٣٢٠٤
٤١٥٤	٣٨٧٣	٣٢٠٥
٤١٥٥	٣٨٧٤	٣٢٠٦
٤١٥٦	٣٨٧٥	٣٢٠٧
٤١٥٧	٣٨٧٦	٣٢٠٨
٤١٥٨	٣٨٧٧	٣٢٠٩
٤١٥٩	٣٨٧٨	٣٢١٠
٤١٦٠	٣٨٧٩	٣٢١١
٤١٦١	٣٨٨٠	٣٢١٢
٤١٦٢	٣٨٨١	٣٢١٣
٤١٦٣	٣٨٨٢	٣٢١٤
٤١٦٤	٣٨٨٣	٣٢١٥
٤١٦٥	٣٨٨٤	٣٢١٦
٤١٦٦	٣٨٨٥	٣٢١٨
٤١٦٧	@٣٨٨٥	*
٤١٦٨	٣٨٨٦	*
٤١٦٩	٣٨٨٧	٣٢١٩
٤١٧٠	٣٨٨٨	٣٢٢٠
٤١٧١	٣٨٨٩	٣٢٢١
٤١٧٢	٣٨٩٠	٣٢٢٢
٤١٧٣	@٣٩١٣	*
٤١٧٤	٣٨٩١	٣٢٢٣
٤١٧٥	٣٨٩٢	٣٢٢٤
٤١٧٦	٣٨٩٣	٣٢٢٥
٤١٧٧	٣٨٩٤	٣٢٢٦
٤١٧٨	٣٨٩٥	٣٢٢٧

٤١٧٩	٣٨٩٦	٣٢٢٨
٤١٨٠	@٣٨٩٧	٣٢٢٩
٤١٨١	٣٨٩٨	٣٢٣٠
٤١٨٢	٣٨٩٩	٣٢٣١
٤١٨٣	٣٩٠٠	٣٢٣٢
٤١٨٤	٣٩٠١	@٣٢٣٣
٤١٨٥	٣٩٠٢	٣٢٣٤
٤١٨٦	٣٩٠٣	٣٢٣٥
٤١٨٧	٣٩٠٤	٣٢٣٦
٤١٨٨	@٤٣٦٨	*
٤١٨٩	٣٩٠٥	٣٢٣٧
٤١٩٠	٣٩٠٦	٣٢٣٨
٤١٩١	٣٩٠٧	٣٢٣٩
٤١٩٢	٣٩٠٨	٣٢٤٠
٤١٩٣	٣٩٠٩	٣٢٤١
٤١٩٤	٣٩١٠	٣٢٤٢
٤١٩٥	٣٩١١	٣٢٤٣
٤١٩٦	٣٩١٢	٣٢٤٤
٤١٩٧	٣٩١٣	٣٢٤٥
٤١٩٨	a٣٩١٣	*
٤١٩٩	٣٩١٤	٣٢٤٦
٤٢٠٠	٣٩١٥	٣٢٤٧
٤٢٠١	a٢٧١٠	*
٤٢٠٢	٣٩١٦	٣٢٤٨
٤٢٠٣	٣٩١٧	٣٢٤٩
٤٢٠٤	a٤٣٣٢	*
٤٢٠٥	٣٩١٨	٣٢٥٠
٤٢٠٦	٣٩١٩	٣٢٥١
٤٢٠٧	٣٩٢٠	٣٢٥٢
٤٢٠٨	٣٩٢١	٣٢٥٣
٤٢٠٩	٣٩٢٢	٣٢٥٤
٤٢١٠	٣٩٢٣	٣٢٥٥
٤٢١١	٣٩٢٤	٣٢٥٦
٤٢١٢	@٤٠١٦	*
٤٢١٣	٣٩٢٥	٣٢٥٧
٤٢١٤	٣٩٢٦	٣٢٥٨
٤٢١٥	٣٩٢٧	٣٢٥٩
٤٢١٦	٣٩٢٨	٣٢٦٠
٤٢١٧	٣٩٢٩	٣٢٦١
٤٢١٨	٣٩٣٠	٣٢٦٢
٤٢١٩	٣٩٣١	٣٢٦٣
٤٢٢٠	٣٩٣٢	٣٢٦٤
٤٢٢١	٣٩٣٣	٣٢٦٥
٤٢٢٢	@٣٩٣٤	a ٤٢٢
٤٢٢٣	٣٩٣٥	٣٢٦٦
٤٢٢٤	@٣٩٣٦	*
٤٢٢٥	٣٩٣٦	٣٢٦٧
٤٢٢٦	٣٩٣٧	a ٤٢٣
٤٢٢٧	٣٩٣٨	٣٢٦٩
٤٢٢٨	٣٩٣٩	٣٢٧٠
٤٢٢٩	٣٩٤٠	٣٢٧١
٤٢٣٠	٣٩٤١	٣٢٧٢
٤٢٣١	٣٩٤٢	٣٢٧٣

٤٢٣٢	٣٩٤٣	٣٢٧٦
٤٢٣٣	٣٩٤٤	٣٢٧٧
٤٢٣٤	٣٩٤٥	٣٢٧٤
٤٢٣٥	٣٩٤٦	٣٢٧٥
٤٢٣٦	٣٩٤٧	*
٤٢٣٧	٣٩٤٨	٣٢٧٩
٤٢٣٨	@٥٢٣٧	*
٤٢٣٩	٣٩٤٩	٣٢٨٠
٤٢٤٠	٣٩٥٠	٣٢٨١
٤٢٤١	٣٩٥١	٣٢٨٢
٤٢٤٢	٣٩٥٢	٣٢٨٣
٤٢٤٣	٣٩٥٣	٣٢٨٤
٤٢٤٤	٣٩٥٤	٣٢٨٥
٤٢٤٥	٣٩٥٥	٣٢٨٦
٤٢٤٦	٣٩٥٦	٣٢٨٦أ
٤٢٤٧	٣٩٥٧	٣٢٨٧
٤٢٤٨	٣٩٥٨	٣٢٨٨
٤٢٤٩	٣٩٥٩	a ٣٢٤
٤٢٥٠	٣٩٦٠	٣٢٨٩
٤٢٥١	٣٩٦١	٣٢٩٠
٤٢٥٢	٣٩٦٢	٣٢٩١
٤٢٥٣	٣٩٦٣	a ٣٢٥
٤٢٥٤	٣٩٦٤	٣٢٩٢
٤٢٥٥	٣٩٦٥	٣٢٩٣
٤٢٥٦	٣٩٦٦	٣٢٩٤
٤٢٥٧	٣٩٦٧	٣٢٩٥
٤٢٥٨	٣٩٦٨	٣٢٩٦
٤٢٥٩	@٣٩٦٩	a ٤٢٦
٤٢٦٠	a٣٩٦٤	*
٤٢٦١	٣٩٧٠	٣٢٩٦
٤٢٦٢	٣٩٧١	٣٢٩٨
٤٢٦٣	٣٩٧٢	a ٤٢٧
٤٢٦٤	٣٩٧٣	٣٢٩٩
٤٢٦٥	٣٩٧٤	a ٤٢٩
٤٢٦٦	٣٩٧٥	@٣٣٠٠
٤٢٦٧	٣٩٧٦	٣٣٠١
٤٢٦٨	٣٩٧٧	٣٣٠٢
٤٢٦٩	٣٩٧٨	٣٣٠٣
٤٢٧٠	٣٩٧٩	٣٣٠٤
٤٢٧١	@٣٩٧٩	*
٤٢٧٢	٣٩٨٠	٣٣٠٥
٤٢٧٣	٣٩٨١	٣٣٠٦
٤٢٧٤	@٣٩٨١	*
٤٢٧٥	٣٩٨٢	٣٣٠٧
٤٢٧٦	@٤٠٩١	*
٤٢٧٧	٣٩٨٣	٣٣٠٨
٤٢٧٨	٣٩٨٤	٣٣٠٩
٤٢٧٩	٣٩٨٥	٣٣١٠
٤٢٨٠	٣٩٨٦	٣٣١١
٤٢٨١	٣٩٨٧	a٣٣١١
٤٢٨٢	٣٩٨٨	٣٣١٣
٤٢٨٣	٣٩٨٩	٣٣١٤
٤٢٨٤	٣٩٩٠	٣٣١٥

٤٢٨٥	*	*
٤٢٨٦	٣٩٩١	٣٣١٦
٤٢٨٧	٣٩٩٢	٣٣١٧
٤٢٨٨	٣٩٩٣	٣٣١٨
٤٢٨٩	٣٩٩٤	٣٣١٩
٤٢٩٠	٣٩٩٥	٣٣٢٠
٤٢٩١	٣٩٩٦	٣٣٢١
٤٢٩٢	٣٩٩٧	٣٣٢٢
٤٢٩٣	٣٩٩٨	٣٣٢٣
٤٢٩٤	٣٩٩٩	٣٣٢٤
٤٢٩٥	٤٠٠٠	٣٣٢٥
٤٢٩٦	٤٠٠١	٣٣٢٦
٤٢٩٧	٤٠٠٢	٣٣٢٧
٤٢٩٨	٤٠٠٣	٣٣٢٨
٤٢٩٩	٤٠٠٤	٣٣٢٩
٤٣٠٠	٤٠٠٥	٣٣٣٠
٤٣٠١	٤٠٠٦	٣٣٣١
٤٣٠٢	٤٠٠٧	٣٣٣١أ
٤٣٠٣	*	*
٤٣٠٤	٤٠١٢ + ٢٠٨٧	٣٣٣٦أ + ١٨٤٥
٤٣٠٥	٤٠٠٨	٣٣٣٢
٤٣٠٦	٤٠٠٩	٣٣٣٣
٤٣٠٧	٤٠١٠	a ٤٣٠
٤٣٠٨	٤٠١١	a ٤٣١
٤٣٠٩	٤٠١٢	٣٣٣٦أ
٤٣١٠	٤٠١٣	٣٣٣٤
٤٣١١	٤٠١٤	٣٣٣٥
٤٣١٢	a٦٨١	٦٢٣
٤٣١٣	٤٠١٥	٣٣٣٦
٤٣١٤	٤٠١٦	٣٣٣٧
٤٣١٥	٤٠١٧	@٣٣٣٨
٤٣١٦	٤٠١٨	٣٣٣٩
٤٣١٧	٤٠١٩	٣٣٤٠
٤٣١٨	٤٠٢٠	٣٣٤١
٤٣١٩	٤٠٢١	٣٣٤٢
٤٣٢٠	٤٠٢٢	٣٣٤٣
٤٣٢١	٤٠٢٣	٣٣٤٤
٤٣٢٢	٤٠٢٤	٣٣٤٥
٤٣٢٣	@٤٠٢٤	*
٤٣٢٤	٤٠٢٥	٣٣٤٦
٤٣٢٥	٤٠٢٦	٣٣٤٧
٤٣٢٦	٤٠٢٧	٣٣٤٨
٤٣٢٧	@٤٧٧٦	٣٩٨٧
٤٣٢٨	٤٠٢٨	٣٣٤٩
٤٣٢٩	٤٠٢٩	٣٣٥٠
٤٣٣٠	٤٠٣٠	٣٣٥١
٤٣٣١	٤٠٣١	٣٣٥٢
٤٣٣٢	@٤٠٣٢	٣٣٥٣
٤٣٣٣	٤٠٣٣	٣٣٥٤
٤٣٣٤	٤٠٣٤	٣٣٥٥
٤٣٣٥	a٤٠٣٥	a٣٣٥٥
٤٣٣٦	a٦٢١	٥٦٦
٤٣٣١	٤٠٣٦	٣٣٥٧

٤٣٣٨	٤٠٣٧	٣٣٥٧
٤٣٣٩	٤٠٣٨	٣٣٥٩
٤٣٤٠	٤٠٣٩	٣٣٦٠
٤٣٤١	٤٠٤٠	٣٣٦١
٤٣٤٢	٤٠٤١	٣٣٦٢
٤٣٤٣	٤٠٤٢	٣٣٦٣
٤٣٤٤	٤٠٤٣	٣٣٦٤
٤٣٤٥	٤٠٤٤	٣٣٦٥
٤٣٤٦	٤٠٤٥	٣٣٦٦
٤٣٤٧	@٤٠٤٦	٣٣٦٧
٤٣٤٨	٤٠٤٧	٣٣٦٨
٤٣٤٩	*	*
٤٣٥٠	*	*
٤٣٥١	٤٠٤٨	٣٣٦٩
٤٣٥٢	٤٠٤٩	@٣٣٧٠
٤٣٥٣	٤٠٥٠	٣٣٧١
٤٣٥٤	٤٠٥١	٣٣٧٢
٤٣٥٥	٤٠٥٢	٣٣٧٣
٤٣٥٦	٤٠٥٣	٣٣٧٤
٤٣٥٧	٤٠٥٤	٣٣٧٥
٤٣٥٨	٤٠٥٥	a٣٣٧٥
٤٣٥٩	٤٠٥٦	٣٣٧٦
٤٣٦٠	٤٠٥٧	٣٣٧٧
٤٣٦١	٤٠٥٨	٣٣٧٨
٤٣٦٢	٤٠٥٩	٣٣٧٩
٤٣٦٣	٤٠٦٠	٣٣٨٠
٤٣٦٤	٤٠٦١	٣٣٨١
٤٣٦٥	٤٠٦٢	٣٣٨٢
٤٣٦٦	٤٠٦٣	٣٣٨٣
٤٣٦٧	٤٠٦٤	٣٣٨٤
٤٣٦٨	٤٠٦٥	٣٣٨٥
٤٣٦٩	٤٠٦٦	٣٣٨٦
٤٣٧٠	٤٠٦٧	@٣٣٨٧
٤٣٧١	٤٠٦٨	٣٣٨٨
٤٣٧٢	٤٠٦٩	a ٤٣٢
٤٣٧٣	٤٠٧٠	٣٣٨٩
٤٣٧٤	٤٠٧١	a ٤٣٣
٤٣٧٥	٤٠٧٢	٣٣٩٠
٤٣٧٦	٤٠٧٣	٣٣٩٣
٤٣٧٧	٤٠٧٤	٣٣٩٤
٤٣٧٨	٤٠٧٥	٣٣٩٥
٤٣٧٩	٤٠٧٦	٣٣٩٦
٤٣٨٠	٤٠٧٧	٣٣٩٧
٤٣٨١	٤٠٧٨	٣٣٩٨
٤٣٨٢	٤٠٧٩	٣٣٩٩
٤٣٨٣	٤٠٨٠	٣٤٠٠
٤٣٨٤	٤٠٨١	٣٤٠١
٤٣٨٥	٤٠٨٢	٣٤٠٢
٤٣٨٦	a٤٤٥٦	٣٧٥٠
٤٣٨٧	a٤٤٥٧	٣٧٥١
٤٣٨٨	٤٠٨٣	٣٤٠٣
٤٣٨٩	٤٠٨٤	٣٤٠٤
٤٣٩٠	٤٠٨٥	٣٤٠٥

٤٣٩١	٤٠٨٦	٣٤٠٦
٤٣٩٢	@٣٩٨١	*
٤٣٩٣	٤٠٨٧	٣٤٠٧
٤٣٩٤	٤٠٨٨	٣٤٠٨
٤٣٩٥	٤٠٨٩	٣٤٠٩
٤٣٩٦	٤٠٩٠	٣٤١٠
٤٣٩٧	@٤٠٩١	a ٤٣٤
٤٣٩٨	٤١٣٠	٣٤٤٧
٤٣٩٩	٤٠٩٢	@٣٤١١
٤٤٠٠	٤٠٩٣	٣٤١٢
٤٤٠١	@٤٠٩٣	*
٤٤٠٢	٤٠٩٤	٣٤١٣
٤٤٠٣	٤٠٩٥	٣٤١٤
٤٤٠٤	٤٠٩٦	٣٤١٥
٤٤٠٥	٤٠٩٧	٣٤١٦
٤٤٠٦	٤٠٩٨	٣٤١٧
٤٤٠٧	٤٠٩٩	a ٤٣٥
٤٤٠٨	@٤٠٩٩	a ٤٣٥
٤٤٠٩	٤١٠٠	٣٤١٨
٤٤١٠	٤١٠١	٣٤١٩
٤٤١١	٤١٠٢	٣٤٢٠
٤٤١٢	٤١٠٣	٣٤٢١
٤٤١٣	٤١٠٤	@٣٤٢٢
٤٤١٤	٤١٠٥	٣٤٢٣
٤٤١٥	٤١٠٦	٣٤٢٦
٤٤١٦	@٤١٠٧	*
٤٤١٧	٤١٠٧	٣٤٢٥
٤٤١٨	٤١٠٨	٣٤٢٦
٤٤١٩	٤١٠٩	٣٤٢٧
٤٤٢٠	٤١١٠	٣٤٢٨
٤٤٢١	٤١١١	٣٤٢٩
٤٤٢٢	٤١١٢	٣٤٣٠
٤٤٢٣	٤١١٣	٣٤٣١
٤٤٢٤	٤١١٤	٣٤٣٢
٤٤٢٥	٤١١٥	٣٤٣٣
٤٤٢٦	٤١١٦	٣٤٣٤
٤٤٢٧	٤١١٧	٣٤٣٥
٤٤٢٨	٤١٢٠	٣٤٣٧
٤٤٢٩	٤١٢١	٣٤٣٨
٤٤٣٠	٤١٢٢	٣٤٣٩
٤٤٣١	٤١٢٣	٣٤٤٠
٤٤٣٢	٤١٢٤	٣٤٤١
٤٤٣٣	٤١٢٥	٣٤٤٢
٤٤٣٤	٤١٢٦	٣٤٤٣
٤٤٣٥	٤١٢٧	٣٤٤٤
٤٤٣٦	٤١٢٨	٣٤٤٥
٤٤٣٧	٤١٢٩	٣٤٤٦
٤٤٣٨	٤١٣١	٣٤٤٨
٤٤٣٩	@٤١٣٢	٣٤٤٩
٤٤٤٠	٤١٣٣	٣٤٤٩أ
٤٤٤١	٤١٣٤	٣٤٥٠
٤٤٤٢	٤١٣٥	٣٤٥١
٤٤٤٣	٤١٣٦	٣٤٥٢

٤٤٤٤	٤١٣٧	٣٤٥٣
٤٤٤٥	٤١٣٨	٣٤٥٤
٤٤٤٦	٤١٣٩	٣٤٥٥
٤٤٤٧	٤١٤٠	٣٤٥٧
٤٤٤٨	٤١٤١	٣٤٥٨
٤٤٤٩	٤١٤٢	٣٤٥٩
٤٤٥٠	٤١٤٣	٣٤٦٠
٤٤٥١	@١٧٠٨	١٤٩٣
٤٤٥٢	٤١٤٤	*
٤٤٥٣	@٤١٤٤	*
٤٤٥٤	٤١٤٥	٣٤٦٢
٤٤٥٥	٤١٤٦	٣٤٦٣
٤٤٥٦	٤١٤٧	٣٤٦٤
٤٤٥٧	٤١٤٨	٣٤٦٥
٤٤٥٨	٤١٤٩	٣٤٦٦
٤٤٥٩	٤١٥٠	٣٤٦٧
٤٤٦٠	٤١٥١	٣٤٦٨
٤٤٦١	٤١٥٢	٣٤٦٩
٤٤٦٢	٤١٥٣	٣٤٧٠
٤٤٦٣	٤١٥٤	٣٤٧١
٤٤٦٤	٤١٥٥	٣٤٧٢
٤٤٦٥	٤١٥٦	٣٤٧٣
٤٤٦٦	٤١٥٧	٣٤٧٤
٤٤٦٧	@٤٢١٧	٣٥٢٣أ
٤٤٦٨	٤١٥٨	٣٤٧٥
٤٤٦٩	@٣٥٣٧	٢٩١٠
٤٤٧٠	٤١٥٩	٣٤٧٥أ
٤٤٧١	@٤١٦٩	٣٥٦٨
٤٤٧٢	٤١٦٠	٣٤٧٦
٤٤٧٣	٤١٦١	٣٤٧٧
٤٤٧٤	٤١٦٢	٣٤٧٨
٤٤٧٥	٤١٦٣	٣٤٧٩
٤٤٧٦	٤١٦٤	٣٤٨٠
٤٤٧٧	٤١٦٥	٣٤٨١
٤٤٧٨	٤١٦٦	٣٤٨٢
٤٤٧٩	٤١٦٧	٣٤٨٣
٤٤٨٠	٤١٦٨	٣٤٨٤
٤٤٨١	٤١٦٩	٣٤٨٤أ
٤٤٨٢	٤١٧٠	٣٤٨٥
٤٤٨٣	٤١٧١	٣٤٨٦
٤٤٨٤	٤١٧٢	٣٤٨٧
٤٤٨٥	٤١٧٣	٣٤٨٨
٤٤٨٦	٤١٧٤	٣٤٨٩
٤٤٨٧	٤١٧٥	٣٤٩٠
٤٤٨٨	٤١٧٦	٣٤٩١
٤٤٨٩	٤١٧٧	٣٤٩٢
٤٤٩٠	٤١٧٨	٣٤٩٣
٤٤٩١	٤١٧٩	٣٤٩٤
٤٤٩٢	@٤١٨٤	٣٤٩٩
٤٤٩٣	*	*
٤٤٩٤	٤١٨٠	٣٤٩٥
٤٤٩٥	٤١٨١	٣٤٩٦
٤٤٩٦	*	*

٤٤٩٧	٤١٨٢	٣٤٩٧
٤٤٩٨	&٤١٨٣ &٤١١٨ ٤١١٩	&٣٤٩٨ ٣٤٣٦
٤٤٩٩	٤١٨٤	٣٤٩٩
٤٥٠٠	٤١٨٥	٣٥٠٠
٤٥٠١	٤١٨٦	٣٥٠١
٤٥٠٢	٤١٨٧	٣٥٠٢
٤٥٠٣	٤١٨٨	٣٥٠٣
٤٥٠٤	٤١٨٩	٣٥٠٤
٤٥٠٥	&٤١٩٠ ٤١٩١	٣٥٠٥
٤٥٠٦	٤١٩٢	٣٥٠٦
٤٥٠٧	٤١٩٣	a ٤٣٦
٤٥٠٨	٤١٩٤	a ٤٣٧
٤٥٠٩	@٥١١٧	٤٢٩٤
٤٥١٠	٤١٩٥	a ٤٣٨
٤٥١١	٤١٩٦	a ٤٣٩
٤٥١٢	٤١٩٧	٣٥٠٧
٤٥١٣	٤١٩٨	٣٥٠٨
٤٥١٤	٤١٩٩	٣٥٠٩
٤٥١٥	@٤١٩٧	٣٥٠٧
٤٥١٦	٤٢٠٠	٣٥١٠
٤٥١٧	٤٢٠١	a ٤٤٠
٤٥١٨	٤٢٠٢	٣٥١١
٤٥١٩	٤٢٠٣	٣٥١٢
٤٥٢٠	٤٢٠٤	٣٥١٣
٤٥٢١	٤٢٠٥	٣٥١٤
٤٥٢٢	٤٢٠٦	٣٥١٥
٤٥٢٣	٤٢٠٧	٣٥١٦
٤٥٢٤	٤٢٠٨	*
٤٥٢٥	٤٢٠٩	٣٥١٧
٤٥٢٦	@٤٢١٠	*
٤٥٢٧	٤٢١١	٣٥١٩
٤٥٢٨	٤٢١٠	٣٥١٨
٤٥٢٩	٤٢١٢	٣٥٢٠
٤٥٣٠	٤٢١٣	٣٥٢١
٤٥٣١	٤٢١٤	٣٥٢١أ
٤٥٣٢	٤٢١٥	٣٥٢٢
٤٥٣٣	٤٢١٦	٣٥٢٣
٤٥٣٤	٤٢١٧	٣٥٢٣أ
٤٥٣٥	@٤٤٥٨	
٤٥٣٦	٤٢١٩	٣٥٢٤أ
٤٥٣٧	٤٢١٨	٣٥٢٤
٤٥٣٨	٤٢٢٠	٣٥٢٤ب
٤٥٣٩	٤٢٢١	٣٥٢٥
٤٥٤٠	٤٢٢٢	٣٥٢٦
٤٥٤١	٤٢٢٣	a ٤٤١
٤٥٤٢	٤٢٢٤	٣٥٢٧
٤٥٤٣	٤٢٢٥	٣٥٢٨
٤٥٤٤	٤٢٢٦	٣٥٢٨أ
٤٥٤٥	٤٢٢٧	a ٤٤٢
٤٥٤٦	٤٢٢٨	٣٥٢٩
٤٥٤٧	٤٢٢٩	٣٥٣٠

٤٥٤٨	٤٢٣٠	٣٥٣١
٤٥٤٩	٤٢٣١	٣٥٣٢
٤٥٥٠	٤٢٣٢	٣٥٣٣
٤٥٥١	٤٢٣٣	٣٥٣٤
٤٥٥٢	٤٢٣٤	٣٥٣٥
٤٥٥٣	@٤٢٣٥	٣٥٣٦
٤٥٥٤	@٤٢٣٦	٣٥٣٧
٤٥٥٥	٤٢٣٧	٣٥٣٨
٤٥٥٦	٤٢٣٨	٣٥٣٩
٤٥٥٧	٤٢٣٦	٣٥٣٧
٤٥٥٨	٤٢٣٩	٣٥٤٠
٤٥٥٩	٤٢٤٠	٣٥٤١
٤٥٦٠	٤٢٤١	@٣٥٤٢
٤٥٦١	٤٢٤٢	٣٥٤٣
٤٥٦٢	٤٢٤٦	٣٥٤٧
٤٥٦٣	٤٢٤٣	٣٥٤٤
٤٥٦٤	٤٢٤٤	٣٥٤٥
٤٥٦٥	٤٢٤٥	٣٥٤٦
٤٥٦٦	٤٢٤٦	٣٥٤٧
٤٥٦٧	٤٢٤٧	٣٥٤٨
٤٥٦٨	٤٢٤٨	٣٥٤٩
٤٥٦٩	٤٢٤٩	٣٥٥٠
٤٥٧٠	٤٢٥٠	٣٥٥١
٤٥٧١	٤٢٥١	a ٤٤٣
٤٥٧٢	٤٢٥٢	a ٤٤٤
٤٥٧٣	@٤٢٤٩	٣٥٥٠
٤٥٧٤	٤٢٥٣	٣٥٥٢
٤٥٧٥	٤٢٥٤	٣٥٥٣
٤٥٧٦	@٤٢٥٥	٣٥٥٤
٤٥٧٧	٤٢٥٦	٣٥٥٥
٤٥٧٨	٤٢٥٧	٣٥٥٦
٤٥٧٩	٤٢٥٨	٣٥٥٧
٤٥٨٠	٤٢٥٩	٣٥٥٨
٤٥٨١	٤٢٦٠	٣٥٥٩
٤٥٨٢	٤٢٦١	٣٥٦٠
٤٥٨٣	٤٢٦٢	٣٥٦١
٤٥٨٤	@٤٢٦٣	*
٤٥٨٥	٤٢٦٣	٣٥٦٢
٤٥٨٦	٤٢٦٤	٣٥٦٣
٤٥٨٧	٤٢٦٥	٣٥٦٤
٤٥٨٨	٤٢٦٦	٣٥٦٥
٤٥٨٩	٤٢٦٧	٣٥٦٦
٤٥٩٠	٤٢٦٨	٣٥٦٧
٤٥٩١	٤٢٦٩	٣٥٦٨
٤٥٩٢	٤٢٧٠	٣٥٦٩
٤٥٩٣	٤٢٧١	٣٥٧٠
٤٥٩٤	٤٢٧٢	٣٥٧٢
٤٥٩٥	٤٢٧٣	٣٥٧٢
٤٥٩٦	٤٢٧٤	٣٥٧٣
٤٥٩٧	@٤٣٠٢	٣٦٠١
٤٥٩٨	٤٢٧٦	٣٥٧٥
٤٥٩٩	٤٢٧٨	٣٥٧٧
٤٦٠٠	@٤٢٧٩	٣٥٧٨

٤٦٠١	٤٢٨١	٣٥٨٠
٤٦٠٢	٤٢٨٢	٣٥٨١
٤٦٠٣	٤٢٨٣	٣٥٨٢
٤٦٠٤	@٤٢٨٤	٣٥٨٣
٤٦٠٥	٤٢٨٥	٣٥٨٤
٤٦٠٦	٤٢٨٦	٣٥٨٥
٤٦٠٧	@٤٢٨٧	*
٤٦٠٨	٤٢٨٨	٣٥٨٦
٤٦٠٩	٤٢٨٩	٣٥٨٨
٤٦١٠	٤٢٩٠	٣٥٨٩
٤٦١١	@٤٤٠٦	٣٧٠٣
٤٦١٢	@٤٤٠٧	٣٧٠٤
٤٦١٣	٤٢٩١	٣٥٩٠
٤٦١٤	@٤٢٩٢	٣٥٩١
٤٦١٥	٤٢٩٣	٣٥٩٢
٤٦١٦	٤٢٩٤	٣٥٩٣
٤٦١٧	@٤٢٨٤	٣٥٨٣
٤٦١٨	٤٢٩٥	٣٥٩٤
٤٦١٩	٤٢٩٦	٣٥٩٥
٤٦٢٠	٤٢٩٧	٣٥٩٦
٤٦٢١	٤٢٩٨	٣٥٩٧
٤٦٢٢	٤٢٩٩	٣٥٩٨
٤٦٢٣	٤٣٠٠	٣٥٩٩
٤٦٢٤	٤٣٠١	٣٦٠٠
٤٦٢٥	&٤٣٠٢ &٤٢٧٧ ٤٢٨٠	&٣٦٠١ & ٣٥٧٦ ٣٥٧٩
٤٦٢٦	٤٣٠٣	٣٦٠٢
٤٦٢٧	٤٣٠٤	٣٦٠٣
٤٦٢٨	٤٣٠٥	٣٦٠٤
٤٦٢٩	٤٣٠٦	٣٦٠٥
٤٦٣٠	٤٣٠٧	٣٦٠٦
٤٦٣١	٤٣٠٨	٣٦٠٧
٤٦٣٢	&٤٣٠٨ ٤٢٧٥	&٣٦٠٧ ٣٥٧٤
٤٦٣٣	٤٣٠٩	٣٦٠٨
٤٦٣٤	٤٣١٠	٣٦٠٩
٤٦٣٥	@٣٩٦٢	
٤٦٣٦	٤٣١١	٣٦١٠
٤٦٣٧	٤٣١٢	٣٦١١
٤٦٣٨	٤٣١٣	٣٦١٢
٤٦٣٩	٤٣١٤	أ٣٦١٢
٤٦٤٠	٤٣١٥	٣٦١٣
٤٦٤١	٤٣١٦	٣٦١٤
٤٦٤٢	٤٣١٧	٣٦١٥
٤٦٤٣	٤٣١٨	٣٦١٦
٤٦٤٤	٤٣١٩	٣٦١٧
٤٦٤٥	@٤٣١٩	*
٤٦٤٦	٤٣٢٠	٣٦١٨
٤٦٤٧	a ٤٣٥٥	
٤٦٤٨	٤٣٢١	٣٦١٩
٤٦٤٩	٤٣٢١	٣٦٢٠
٤٦٥٠	٤٣٢٢	a ٣٦٢١
٤٦٥١	٤٣٢٣	a ٣٦٢٢

٤٦٥٢	@٤٣١٧	٣٦١٥
٤٦٥٣	٤٣٢٤	*
٤٦٥٤	@٤٣١٧	٣٦١٥
٤٦٥٥	٤٣٢٥	٣٦٢٣
٤٦٥٦	٤٣٢٦	٣٦٢٤
٤٦٥٧	٤٣٢٧	٣٦٢٥
٤٦٥٨	@١٩٢٩	١٦٩٨
٤٦٥٩	٤٣٢٨	٣٦٢٦
٤٦٦٠	٤٣٢٩	٣٦٢٧
٤٦٦١	٤٣٣٠	٣٦٢٨
٤٦٦٢	٤٣٣١	٣٦٢٩
٤٦٦٣	٤٣٣٢	٣٦٣٠
٤٦٦٤	٤٣٣٣	٣٦٣١
٤٦٦٥	٤٣٣٤	٣٦٣٢
٤٦٦٦	٤٣٣٥	٣٦٣٣
٤٦٦٧	٤٣٣٦	٣٦٣٤
٤٦٦٨	٤٣٣٧	٣٦٣٥
٤٦٦٩	٤٣٣٨	٣٦٣٦
٤٦٧٠	٤٣٣٩	٣٦٣٧
٤٦٧١	@٤٢٨٦	٣٥٨٥
٤٦٧٢	٤٣٤٠	٣٦٣٨
٤٦٧٣	@٤٣٤١	٣٦٣٩
٤٦٧٤	٤٣٤٢	٣٦٤٠
٤٦٧٥	٤٣٤٣	٣٦٤١
٤٦٧٦	٤٣٤٤	٣٦٤٢
٤٦٧٧	٤٣٤٥	@٣٦٤٣
٤٦٧٨	@٤٣٤٦	*
٤٦٧٩	٤٣٤٧	@٣٦٤٥
٤٦٨٠	٤٣٤٦	٣٦٤٤
٤٦٨١	٤٣٤٧	@٣٦٤٥
٤٦٨٢	٤٣٤٨	٣٦٤٦
٤٦٨٣	٤٣٤٩	٣٦٤٧
٤٦٨٤	٤٣٥٠	٣٦٤٨
٤٦٨٥	٤٣٥١	٣٦٤٩
٤٦٨٦	٤٣٥٢	٣٦٥٠
٤٦٨٧	٤٣٥٣	٣٦٥١
٤٦٨٨	٤٣٥٤	٣٦٥٢
٤٦٨٩	٤٣٥٥	@٣٦٥٣
٤٦٩٠	*	*
٤٦٩١	٤٣٥٦	٣٦٥٤
٤٦٩٢	٤٣٥٦	٣٦٥٤
٤٦٩٣	٤٣٥٧	٣٦٥٥
٤٦٩٤	٤٣٥٨	@٣٦٥٦
٤٦٩٥	٤٣٥٩	٣٦٥٧
٤٦٩٦	٤٣٦٠	٣٦٥٨
٤٦٩٧	*	*
٤٦٩٨	٤٣٦١	٣٦٥٩
٤٦٩٩	٤٣٦٢	٣٦٦٠
٤٧٠٠	٤٣٦٣	٣٦٦١
٤٧٠١	a ٤٣٦٤	٣٦٦٢
٤٧٠٢	٤٣٦٥	٣٦٦٣
٤٧٠٣	٤٣٦٦	٣٦٦٤
٤٧٠٤	a ٤٣٦٦	*

٤٧٠٥	٤٣٦٧	٣٦٦٥
٤٧٠٦	٤٣٦٨	٣٦٦٦
٤٧٠٧	٤٣٦٩	٣٦٦٧
٤٧٠٨	٤٣٧٠	٣٦٦٨
٤٧٠٩	٤٣٧١	٣٦٦٩
٤٧١٠	٤٣٧٢	٣٦٧٠
٤٧١١	٤٣٧٣	٣٦٧١
٤٧١٢	٤٣٧٤	٣٦٧٢
٤٧١٣	٤٣٧٥	٣٦٧٣
٤٧١٤	٤٣٧٦	٣٦٧٤
٤٧١٥	٤٣٧٧	٣٦٧٥
٤٧١٦	@٤٣٧٠	*
٤٧١٧	٤٣٧٨	٣٦٧٦
٤٧١٨	٤٣٧٩	٣٦٧٧
٤٧١٩	٤٣٨٠	٣٦٧٨
٤٧٢٠	٤٣٨١	٣٦٨٩
٤٧٢١	٤٣٨٢	٣٦٨٠
٤٧٢٢	٤٣٨٠	٣٦٧٨
٤٧٢٣	٤٣٨١	٣٦٧٩
٤٧٢٤	٤٣٨٢	٣٦٨٠
٤٧٢٥	٤٣٨٣	٣٦٨١
٤٧٢٦	٤٣٨٤	a ٣٦٨١
٤٧٢٧	٤٣٨٥	٣٦٨٣
٤٧٢٨	&٤٣٨٧ ٤٣٨٦	&٣٦٨٤ ٣٦٨٥
٤٧٢٩	a ٤٣٨٨	٣٦٨٦
٤٧٣٠	@٤٣٨٩	٣٦٨٧
٤٧٣١	٤٣٩٠	٣٦٨٨
٤٧٣٢	٤٣٩١	٣٦٨٩
٤٧٣٣	٤٣٩٢	٣٦٩٠
٤٧٣٤	٤٣٩٣	٣٦٩١
٤٧٣٥	٤٣٩٤	٣٦٩٢
٤٧٣٦	٤٣٩٥	٣٦٩٣
٤٧٣٧	٤٣٩٦	٣٦٩٤
٤٧٣٨	٤٣٩٧	٣٦٩٥
٤٧٣٩	٤٣٩٨	٣٦٩٦
٤٧٤٠	٤٣٩٦	٣٦٩٧
٤٧٤١	@٤٤٠٠	٣٦٩٨
٤٧٤٢	٤٤٠١	٣٦٩٩
٤٧٤٣	٤٤٠٢	a ٤٤٥
٤٧٤٤	٤٤٠٣	٣٧٠٠
٤٧٤٥	٤٤٠٤	٣٧٠١
٤٧٤٦	٤٤٠٥	٣٧٠٢
٤٧٤٧	٤٤٠٦	٣٧٠٣
٤٧٤٨	٤٤٠٧	٣٧٠٤
٤٧٤٩	@٤٤٠٨	٣٧٠٥
٤٧٥٠	٤٤٠٩	٣٧٠٦
٤٧٥١	٤٤١٠	٣٧٠٧
٤٧٥٢	٤٤١١	٣٧٠٨
٤٧٥٣	٣١٤٤	٢٦٨٦
٤٧٥٤	٤٤١٢	٣٧٠٩
٤٧٥٥	٤٤١٣	٣٧١٠
٤٧٥٦	٤٤١٤	٣٧١١
٤٧٥٧	٤٤١٥	٣٧١٢

٤٧٥٨	٤٤١٦	٣٧١٣
٤٧٥٩	@٤٤١٢	٣٧٠٩
٤٧٦٠	٤٤١٧	٣٧١٤
٤٧٦١	٤٤١٨	٣٧١٥
٤٧٦٢	٤٤١٩	٣٧١٦
٤٧٦٣	٤٤٢٠	٣٧١٧
٤٧٦٤	٤٤٢١	٣٧١٨
٤٧٦٥	٤٤٢٢	@٣٧١٩
٤٧٦٦	٤٤٢٣	٣٧٢٠
٤٧٦٧	٤٤٢٤	a ٤٤٦
٤٧٦٨	٤٤٢٥	٣٧٢١
٤٧٦٩	٤٤٢٦	@٣٧٢٢
٤٧٧٠	٤٤٢٧	٣٧٢٣
٤٧٧١	٤٤٢٨	٣٧٢٤
٤٧٧٢	٤٤٢٩	٣٧٢٥
٤٧٧٣	٤٤٣٠	٣٧٢٦
٤٧٧٤	٤٤٣١	٣٧٢٧
٤٧٧٥	٤٤٣٢	٣٧٢٨
٤٧٧٦	٤٤٣٣	٣٧٢٩
٤٧٧٧	٤٤٣٤	٣٧٣٠
٤٧٧٨	٤٤٣٥	٣٧٣١
٤٧٧٩	*	*
٤٧٨٠	a ٤٤٣٦	a ٤٤٧
٤٧٨١	٤٤٣٧	٣٧٣٢
٤٧٨٢	٤٤٣٨	٣٧٣٣
٤٧٨٣	٤٤٣٩	٣٧٣٤
٤٧٨٤	٤٤٤٠	٣٧٣٥
٤٧٨٥	٤٤٤١	٣٧٣٦
٤٧٨٦	٤٤٤٢	٣٧٣٧
٤٧٨٧	٤٤٤٣	٣٧٣٨
٤٧٨٨	٤٤٤٤	٣٧٣٩
٤٧٨٩	٤٤٤٥	٣٧٤٠
٤٧٩٠	٤٤٤٦	٣٧٤١
٤٧٩١	٤٤٤٧	٣٧٤٢
٤٧٩٢	٤٤٤٨	@٣٧٤٣
٤٧٩٣	٤٤٤٩	٣٧٤٤
٤٧٩٤	٤٤٥٠	٣٧٤٥
٤٧٩٥	*	*
٤٧٩٦	٤٤٥١	٣٧٤٦
٤٧٩٧	٤٤٥٣	٣٧٤٧
٤٧٩٨	٤٤٥٤	٣٧٤٨
٤٧٩٩	٤٤٥٥	٣٧٤٩
٤٨٠٠	٤٤٥٦	٣٧٥٠
٤٨٠١	٤٤٥٧	٣٧٥١
٤٨٠٢	٤٤٥٩	٣٧٥١ب
٤٨٠٣	&٤٤٥٨ ٤٤٥٢	٣٧٥١أ
٤٨٠٤	*	*
٤٨٠٥	٤٤٦٠	a ٤٤٨
٤٨٠٦	٤٤٦١	٣٧٥٢
٤٨٠٧	٤٤٦٢	٣٧٥٣
٤٨٠٨	٤٤٦٢	٣٧٥٣
٤٨٠٩	a ٤٤٦٢	*
٤٨١٠	٤٤٦٣	٣١٥٤

٤٨١١	٤٤٦٤	٣٧٥٥
٤٨١٢	٤٤٦٥	٣٧٥٦
٤٨١٣	*	*
٤٨١٤	@٤٤٦٦	a ٤٤٩
٤٨١٥	٤٤٦٧	٣٧٥٧
٤٨١٦	٤٤٦٨	٣٧٥٨
٤٨١٧	@٩١١	٨٢١
٤٨١٨	@٤٤٨١	a ٤٥٤
٤٨١٩	٤٤٦٩	٣٧٥٩
٤٨٢٠	٤٤٧٠	٣٧٦٠
٤٨٢١	@٤٤٧١	a ٤٥٠
٤٨٢٢	٤٤٧٢	٣٧٦١
٤٨٢٣	٤٤٧٣	٣٧٦٢
٤٨٢٤	٤٤٧٤	٣٧٦٣
٤٨٢٥	٤٤٧٥	٣٧٦٤
٤٨٢٦	٤٤٨٦	٣٧٧٠
٤٨٢٧	٤٤٧٦	٣٧٦٥
٤٨٢٨	@٤٤٦٩	٣٧٥٩
٤٨٢٩	٤٤٧٧	a ٤٥١
٤٨٣٠	٤٤٧٨	a ٤٥٢
٤٨٣١	٤٤٧٩	a ٤٥٣
٤٨٣٢	@٤٤٨٠	@٣٧٦٦
٤٨٣٣	٤٤٨١	a ٤٥٤
٤٨٣٤	@٤٤٨١	a ٤٥٤
٤٨٣٥	٤٤٨٢	٣٧٦٧
٤٨٣٦	٤٤٨٤	a ٤٥٥
٤٨٣٧	٤٤٨٥	٣٧٦٩
٤٨٣٨	٤٤٨٦	٣٧٧٠
٤٨٣٩	٤٤٨٧	٣٧٧١
٤٨٤٠	٤٤٨٨	a ٤٥٦
٤٨٤١	٤٤٨٦	٣٧٧٠
٤٨٤٢	٤٤٨٩	٣٧٧٢
٤٨٤٣	٤٤٩٠	٣٧٧٣
٤٨٤٤	٤٤٩١	٣٧٧٤
٤٨٤٥	٤٤٩٢	@٣٧٧٥
٤٨٤٦	٤٤٩٣	٣٧٧٦
٤٨٤٧	٤٤٩٤	@٣٧٧٧
٤٨٤٨	٤٤٩٥	@٣٧٧٧
٤٨٤٩	٤٤٩٦	٣٧٧٨
٤٨٥	٤٤٩٧	a ٤٥٧
٤٨٥١	٤٤٩٨	a ٤٥٨
٤٨٥٢	٤٤٩٩	a ٤٥٩
٤٨٥٣	٤٥٠٠	٣٧٧٩
٤٨٥٤	@٤٤٨١	a ٤٥٤
٤٨٥٥	٤٥٠١	٣٧٨٠
٤٨٥٦	@٤٤٩٣	٣٧٧٦
٤٨٥٧	٤٥٠٢	a ٤٦٠
٤٨٥٨	٤٥٠٣	a ٤٦١
٤٨٥٩	٤٥٠٤	a ٤٦٢
٤٨٦٠	٤٥٠٥	٣٧٨١
٤٨٦١	٤٥٠٦	@٣٧٨٢
٤٨٦٢	@٤٥١٠	٣٧٨٥
٤٨٦٣	@٤٥١٠	٣٧٨٥

٤٨٦٤	٤٥٠٧	٣١٨٢
٤٨٦٥	٤٥٠٨	٣٧٨٣
٤٨٦٦	٤٥٠٩	٣٧٨٤
٤٨٦٧	٤٥١٠	٣٧٨٥
٤٨٦٨	٤٥١١	٣٧٨٦
٤٨٦٩	٤٥١٢	٣٧٨٧
٤٨٧٠	٤٥١٣	a ٤٦٣
٤٨٧١	٤٥١٤	a ٤٦٤
٤٨٧٢	٤٥١٥	a ٤٦٥
٤٨٧٣	٤٥١٦	a ٤٦٦
٤٨٧٤	٤٥١٧	٣٧٨٩
٤٨٧٥	*	*
٤٨٧٦	@٤٥١٨	٣٧٩٠
٤٨٧٧	٤٥١٩	٣٧٩١
٤٨٧٨	٤٥٢٠	٣٧٩٢
٤٨٧٩	٤٥٢١	٣٧٩٣
٤٨٨٠	٤٥٢٢	٣٧٩٤
٤٨٨١	٤٥٢٣	a ٤٦٧
٤٨٨٢	٤٥٢٤	a ٤٦٨
٤٨٨٣	٤٥٢٥	@٣٧٩٥
٤٨٨٤	٤٥٢٦	٣٧٩٦
٤٨٨٥	٤٥٢٧	a ٤٦٩
٤٨٨٦	٤٥٢٨	a ٤٧٠
٤٨٨٧	٤٥٢٩	a ٤٧١
٤٨٨٨	٤٥٣١	٣٧٩٧
٤٨٨٩	٤٥٣٢	a ٤٧٣
٤٨٩٠	@٤٥٣٠	a @٤٧٢
٤٨٩١	٤٥٣٣	a ٤٧٤
٤٨٩٢	٤٥٣٤	a ٤٧٥
٤٨٩٣	٤٥٣٥	٣٧٩٨
٤٨٩٤	٤٥٣٦	٣٧٩٩
٤٨٩٥	٤٥٣٧	٣٨٠٠
٤٨٩٦	٤٥٣٨	٣٨٠١
٤٨٩٧	٤٥٣٩	a ٤٧٦
٤٨٩٨	@٤٦٧٢	
٤٨٩٩	٤٥٤٠	a ٤٧٧
٤٩٠٠	@٤٥٤٠	a ٤٧٧
٤٩٠١	@٤٥٤١	a ٤٧٨
٤٩٠٢	@٤٥٤٢	a ٤٧٩
٤٩٠٣	٤٥٤٣	a ٤٨٠
٤٩٠٤	٤٥٤٤	a ٤٨١
٤٩٠٥	٤٥٤٥	a ٤٨٢
٤٩٠٦	*	*
٤٩٠٧	٤٥٤٦	a ٤٨٣
٤٩٠٨	٤٥٤٧	٣٨٠٢
٤٩٠٩	٤٥٤٨	٣٨٠٣
٤٩١٠	٤٥٤٩	a ٤٨٤
٤٩١١	٤٥٥٠	٣٨٠٤
٤٩١٢	@٤٥٥١	a ٤٨٥
٤٩١٣	@٤٥٥٢	@٣٨٠٥
٤٩١٤	٤٥٥٣	٣٨٠٦
٤٩١٥	٤٥٥٤	a ٤٨٦
٤٩١٦	٤٥٥٥	٣٨٠١

٤٩١٧	@٤٥٥٦	٣٨٠٨
٤٩١٨	٤٥٥٧	٣٨٠٩
٤٩١٩	٤٥٥٨	a ٤٨٧
٤٩٢٠	٤٥٥٩	٣٨١٠
٤٩٢١	٤٥٦٠	٣٨١١
٤٩٢٢	٤٥٦١	٣٨١٢
٤٩٢٣	٤٥٦٢	a ٤٨٨
٤٩٢٤	٤٥٦٣	٣٨١٣
٤٩٢٥	٤٥٦٤	a ٤٨٩
٤٩٢٦	@٤٥٦٥	a ٤٩٠
٤٩٢٧	@٤٥٦٦	a @٤٩١
٤٩٢٨	٤٥٦٧	a @٤٩١
٤٩٢٩	٤٥٦٨	٣٨١٤
٤٩٣٠	٤٥٦٩	٤٩٢
٤٩٣١	٤٥٧٠	٣٨١٥
٤٩٣٢	٤٥٧٢	٣٨١٥ب
٤٩٣٣	٤٥٧٣	٣٨١٦
٤٩٣٤	٤٥٧٤	٣٨١٧
٤٩٣٥	٤٥٧٥	٣٨١٨
٤٩٣٦	@٤٥٧٦	٣٨١٩
٤٩٣٧	٤٥٧٧	٣٨٢٠
٤٩٣٨	@٤٥٧٧	*
٤٩٣٩	٤٥٧٨	٣٨٢١
٤٩٤٠	٤٥٧٩	٣٨٢٢
٤٩٤١	٤٥٨٠	a ٤٩٥
٤٩٤٢	٤٥٨١	a ٤٩٦
٤٩٤٣	٤٥٨٢	٣٨٢٣
٤٩٤٤	٤٥٨٣	٣٨٢٤
٤٩٤٥	٤٥٨٤	*
٤٩٤٦	@٤٥٨٤	a ٤٩٧
٤٩٤٧	٤٥٨٥	٣٨٢٥
٤٩٤٨	٤٥٨٦	٣٨٢٦
٤٩٤٩	٤٥٨٧	٣٨٢٧
٤٩٥٠	٤٥٨٨	a ٤٩٨
٤٩٥١	@٤٥٦٢	a ٤٨٨
٤٩٥٢	@٤٥٦٢	a ٤٨٨
٤٩٥٣	٤٥٨٩	a ٤٩٩
٤٩٥٤	٤٥٩٠	a ٥٠٠
٤٩٥٥	٤٥٩١	٣٨٢٨
٤٩٥٦	٤٥٩٢	٣٨٢٩
٤٩٥٧	٤٥٩٣	@٣٨٣٠
٤٩٥٨	٤٥٩٤	٣٨٣١
٤٩٥٩	@٤٦١٢	
٤٩٦٠	٤٥٩٥	٣٨٣٢
٤٩٦١	٤٥٩٦	٣٨٣٣
٤٩٦٢	٤٥٩٧	٣٨٣٤
٤٩٦٣	٤٥٩٨	٣٨٣٥
٤٩٦٤	٤٥٩٩	٣٨٣٦
٤٩٦٥	٤٦٠٠	٣٨٣٧
٤٩٦٦	@٤٥٢٥	
٤٩٦٧	٤٦٠١	٣٨٣٨
٤٩٦٨	٤٦٠٢	٣٨٣٩
٤٩٦٩	٤٦٠٣	@٣٨٤٠

٤٩٧٠	٤٦٠٤	٣٨٤١
٤٩٧١	@٤٦٠٣	*
٤٩٧٢	٤٦٠٥	a ٥٠١
٤٩٧٣	٤٦٠٦	٥٠٢
٤٩٧٤	٤٦٠٧	٣٨٤٢
٤٩٧٥	٤٦٠٨	٣٨٤٣
٤٩٧٦	٤٦٠٩	a ٥٠٣
٤٩٧٧	٤٦١٠	a ٥٠٤
٤٩٧٨	٤٦١١	a ٥٠٥
٤٩٧٩	*	*
٤٩٨٠	٤٦١٢	٣٨٤٤
٤٩٨١	٤٦١٣	a ٥٠٦
٤٩٨٢	@٤٦١٤	a ٥٠٧
٤٩٨٣	٤٦١٥	٣٨٤٥
٤٩٨٤	٤٦١٦	٣٨٤٦
٤٩٨٥	٤٦١٧	٣٨٤٧
٤٩٨٦	@٤٥٩٦	٣٨٣٣
٤٩٨٧	@٤٥٧٧	*
٤٩٨٨	٤٦١٨	٣٨٤٨
٤٩٨٩	@٤٦٢١	٣٨٥١
٤٩٩٠	٤٦١٩	٣٨٤٩
٤٩٩١	٤٦٢٠	٣٨٥٠
٤٩٩٢	٤٦٢١	٣٨٥١
٤٩٩٣	٤٩٦٥	a ٥٢٧
٤٩٩٤	٤٦٢٢	a ٥٠٨
٤٩٩٥	٤٦٢٣	٣٨٥٢
٤٩٩٦	@٢٩٧٧	٢٥٦٤
٤٩٩٧	٤٦٢٤	٣٨٥٣
٤٩٩٨	٤٦٢٥	٣٨٥٤
٤٩٩٩	٤٦٢٦	٣٨٥٥
٥٠٠٠	@٢٤٦٩	a ٢٦٠
٥٠٠١	@٢٤٦٩	a ٢٦٠
٥٠٠٢	٤٦٢٧	٣٨٥٦
٥٠٠٣	٤٦٢٨	٣٨٥٧
٥٠٠٤	٤٦٢٩	٣٨٥٨
٥٠٠٥	٤٦٣٠	a ٥٠٩
٥٠٠٦	٤٦٣١	٣٨٥٩
٥٠٠٧	٤٦٣٢	٣٨٦٠
٥٠٠٨	٤٦٣٣	٣٨٦١
٥٠٠٩	٤٦٣٤	٣٨ ٢
٥٠١٠	٤٦٣٥	٣٨٦٣
٥٠١١	٤٦٣٦	٣٨٦٤
٥٠١٢	٤٦٣٧	٣٨٦٥
٥٠١٣	٤٦٣٨	٣٨٦٦
٥٠١٤	٤٦٣٩	٣٨٦٧
٥٠١٥	٤٦٤٠	٣٨٦٨
٥٠١٦	٤٦٤١	٣٨٦٩
٥٠١٧	٤٦٤٢	٣٨٧٠
٥٠١٨	٤٦٤٣	٣٨٧١
٥٠١٩	٤٦٤٤	٣٨٧٢
٥٠٢٠	٤٦٤٥	٣٨٧٣
٥٠٢١	٤٦٤٦	٣٨٧٤
٥٠٢٢	٤٦٤٧	٣٨٧٥

٥٠٢٣	٤٦٤٨	٣٨٧٦
٥٠٢٤	٤٦٤٩	٣٨٧٧
٥٠٢٥	٤٦٥٠	٣٨٧٨
٥٠٢٦	٤٦٥١	٣٨٧٩
٥٠٢٧	٤٦٥٢	٣٨٨٠
٥٠٢٨	٤٦٥٣	٣٨٨١
٥٠٢٩	@٤٦٥٤	@٣٨٨٢
٥٠٣٠	٤٦٥٥	٣٨٨٤
٥٠٣١	٤٦٥٦	*
٥٠٣٢	٤٦٥٧	٣٨٨٥
٥٠٣٣	٤٦٥٨	a ٥١٠
٥٠٣٤	٤٦٥٩	٣٨٨٦
٥٠٣٥	٤٦٦٠	٣٨٨٧
٥٠٣٦	٤٦٦١	@٣٨٨٨
٥٠٣٧	٤٦٦٢	٣٨٨٩
٥٠٣٨	٤٦٦٣	٣٨٩٠
٥٠٣٩	٤٦٦٤	٣٨٩١
٥٠٤٠	٤٦٦٥	٣٨٩٢
٥٠٤١	@٣٣٩٥	٢٨٠٤
٥٠٤٢	@٣٣٩٥	٢٨٠٤
٥٠٤٣	٤٦٦٦	٣٨٩٣
٥٠٤٤	٤٦٦٧	a ٥١١
٥٠٤٥	٤٦٦٨	a ٥١٢
٥٠٤٦	٤٦٦٩	٣٨٩٤
٥٠٤٧	٤٦٧٠	a ٥١٣
٥٠٤٨	٤٦٧٢	a ٥١٤
٥٠٤٩	٤٦٧٣	٣٨٩٥
٥٠٥٠	٤٦٧٤	أ٣٨٩٥
٥٠٥١	٤٦٧٦	٣٨٩٦
٥٠٥٢	٤٦٧٧	a ٥١٥
٥٠٥٣	٤٦٧٨	٣٨٩٧
٥٠٥٤	٤٦٧٩	٣٨٩٨
٥٠٥٥	٤٦٨٠	٣٨٩٩
٥٠٥٦	٤٦٨١	a ٥١٦
٥٠٥٧	٤٦٨٢	٣٩٠٠
٥٠٥٨	٤٦٨٣	٣٩٠١
٥٠٥٩	٤٦٨٤	٣٩٠٣
٥٠٦٠	٤٦٨٥	*
٥٠٦١	٤٦٨٦	٣٩٠٤
٥٠٦٢	٤٦٨٧	٣٩٠٥
٥٠٦٣	٤٦٨٨	٣٩٠٦
٥٠٦٤	٤٦٨٩	@٣٩٠٧
٥٠٦٥	٤٦٩٠	٣٩٠٨
٥٠٦٦	٤٦٩١	٣٩٠٩
٥٠٦٧	٤٦٩٢	٣٩١٠
٥٠٦٨	٤٦٩٣	٢٩١١
٥٠٦٩	٤٦٩٤	٣٩١٢
٥٠٧٠	٤٦٩٦	٣٩١٣
٥٠٧١	٤٦٩٥	٣٩١٤
٥٠٧٢	٤٦٩٧	٣٩١٦
٥٠٧٣	٤٦٩٨	٣٩١٥
٥٠٧٤	٤٦٩٩	٣٩١٧
٥٠٧٥	٤٧٠٠	٣٩١٨

٥٠٧٦	٤٧٠١	٣٩١٩
٥٠٧٧	٤٧٠٢	@٣٩٢٠
٥٠٧٨	٤٧٠٣	٣٩٢١
٥٠٧٩	٤٧٠٤	٣٩٢٢
٥٠٨٠	&٤٧٠٥ &٤٧٠٦ ٤٧٠٧	&٣٩٢٣ ٣٩٢٤
٥٠٨١	&٤٧٠٩ ٤٧٠٨	٣٩٢٥
٥٠٨٢	٤٧١٠	٣٨٢٦
٥٠٨٣	٤٧١١	٣٩٢٧
٥٠٨٤	٤٧١٢	٣٩٣٨
٥٠٨٥	٤٧١٣	٣٩٢٩
٥٠٨٦	@٤٩٥٥	
٥٠٨٧	٤٧١٤	٣٩٣٠
٥٠٨٨	٤٧١٥	٣٩٣١
٥٠٨٩	٤٧١٦	٣٩٣٢
٥٠٩٠	٤٧١٧	٣٩٣٣
٥٠٩١	٤٧١٨	٣٩٣٤
٥٠٩٢	٤٧١٩	٣٩٣٥
٥٠٩٣	٤٧٢٠	a ٥١٧
٥٠٩٤	٤٧٢١	٣٩٣٦
٥٠٩٥	٤٧٢٢	٣٩٣٧
٥٠٩٦	@٤٧٢٣	@٣٩٣٨
٥٠٩٧	٤٧٢٤	@٣٩٣٩
٥٠٩٨	٤٧٢٥	٣٩٤٠
٥٠٩٩	٤٧٢٦	٣٩٤١
٥١٠٠	٤٧٢٧	٣٩٤٢
٥١٠١	٤٧٢٨	٣٩٤٣
٥١٠٢	٤٧٢٩	@٣٩٩٤
٥١٠٣	٤٧٣٠	٣٩٤٥
٥١٠٤	٤٧٣١	٣٩٤٦
٥١٠٥	٤٧٣٢	٣٩٤٧
٥١٠٦	٤٧٣٣	٣٩٤٨
٥١٠٧	٤٧٣٤	a ٥١٨
٥١٠٨	@٤٧٣٦	a ٥١٩
٥١٠٩	٤٧٣٥	٣٩٤٩
٥١١٠	٤٧٣٧	٣٩٥٠
٥١١١	٤٧٣٨	٣٩٥١
٥١١٢	٤٧٣٩	٣٩٥٢
٥١١٣	٤٧٤٠	٣٩٥٣
٥١١٤	٤٧٤١	٣٩٥٤
٥١١٥	@٤٧٤٦	
٥١١٦	٤٧٤٢	٣٩٥٥
٥١١٧	٤٧٤٣	٣٩٥٦
٥١١٨	٤٧٤٤	٣٩٥٧
٥١١٩	٤٧٤٥	٣٩٥٨
٥١٢٠	٤٧٤٦	٣٩٥٩
٥١٢١	@٤٧٧٠	
٥١٢٢	٤٧٤٧	٣٩٦٠
٥١٢٣	٤٧٤٨	٣٩٦١
٥١٢٤	٤٧٤٩	٣٩٦٢
٥١٢٥	٤٧٥٠	٣٩٦٣
٥١٢٦	٤٧٥١	٣٩٦٤

٥١٢٧	٤٧٥٢	٣٩٦٥
٥١٢٨	٤٧٥٣	٣٩٦٦
٥١٢٩	٤٧٥٤	٣٩٦٧
٥١٣٠	٤٧٥٥	٣٩٦٨
٥١٣١	٤٧٥٦	٣٩٦٩
٥١٣٢	٤٧٥٧	٣٩٧٠
٥١٣٣	٤٧٥٨	٣٩٧١
٥١٣٤	٤٧٥٩	٣٩٧٢
٥١٣٥	@٤٧٥٩	*
٥١٣٦	٤٧٦٠	٣٩٧٣
٥١٣٧	٤٧٦١	٣٩٧٤
٥١٣٨	٤٧٦٢	٣٩٧٥
٥١٣٩	٤٧٦٣	٣٩٧٦
٥١٤٠	٤٧٦٤	٣٩٧٧
٥١٤١	٤٧٦٥	٣٩٧٨
٥١٤٢	٤٧٦٦	٣٩٧٩
٥١٤٣	٤٧٦٦	٣٩٧٩
٥١٤٤	٤٧٦٧	٣٩٨٠
٥١٤٥	٤٧٦٨	٣٩٨١
٥١٤٦	@٤٧٦٩	٣٩٨٢
٥١٤٧	٤٧٧٠	@a ٥٢٠
٥١٤٨	&٤٧٧١ &٤٥٧١ &٤٦٧١ ٤٦٧	&أ٣٨١٥ &أ٣٩٨٢ ٤٢١
٥١٤٩	٤٧٧٢	٣٩٨٣
٥١٥٠	٤٧٧٣	٣٩٨٤
٥١٥١	@٤٧٧٣	*
٥١٥٢	٤٧٧٤	٣٩٨٥
٥١٥٣	٤٧٧٥	٣٩٨٦
٥١٥٤	٤٧٧٦	٣٩٨٧
٥١٥٥	٤٧٧٧	٣٩٨٨
٥١٥٦	@٤٧٧٨	@٣٩٨٩
٥١٥٧	٤٧٧٩	٣٩٩٠
٥١٥٨	٤٧٨٠	٣٩٩١
٥١٥٩	٤٧٨١	٣٩٩٢
٥١٦٠	٤٧٨٢	٣٩٩٣
٥١٦١	٤٧٨٣	*
٥١٦٢	*	*
٥١٦٣	@٤٧٨٤	٣٩٩٤
٥١٦٤	@٤٧٨٥	@٣٩٩٦
٥١٦٥	@٤٨٧٣	٤٠٨٣
٥١٦٦	٤٧٨٦	٣٩٩٧
٥١٦٧	٤٧٨٧	٣٩٩٨
٥١٦٨	٤٧٨٨	٣٩٩٩
٥١٦٩	٤٧٨٩	٤٠٠٠
٥١٧٠	٤٧٩٠	٤٠٠١
٥١٧١	٤٧٩١	٤٠٠٢
٥١٧٢	٤٧٩٢	٤٠٠٣
٥١٧٣	٤٧٩٣	٤٠٠٤
٥١٧٤	٤٧٩٤	٤٠٠٥
٥١٧٥	٤١٩٥	٤٠٠٦
٥١٧٦	٤٧٩٦	٤٠٠١
٥١١١	٤٧٩٧	٤٠٠٨

٥١٧٨	٤٧٩٨	٤٠٠٩
٥١٧٩	٤٧٩٧	٤٠٠٨
٥١٨٠	٤٧٩٩	@٤٠١١
٥١٨١	@٢٠١٠	١٧٧٨
٥١٨٢	٤٨٠٠	٤٠١٢
٥١٨٣	٤٨٠١	٤٠١٣
٥١٨٤	٤٨٠٢	٤٠١٤
٥١٨٥	٤٨٠٣	٤٠١٥
٥١٨٦	٤٨٠٤	٤٠١٦
٥١٨٧	٤٨٠٥	٤٠١٧
٥١٨٨	٤٨٠٦	٤٠١٨
٥١٨٩	٤٨٠٧	٤٠١٩
٥١٩٠	٤٨٠٨	٤٠٢٠
٥١٩١	@٤٨٠٩	@٤٠٢١
٥١٩٢	٤٨١٠	٤٠٢٢
٥١٩٣	٤٨١١	٤٠٢٣
٥١٩٤	٤٨١٢	٤٠٢٤
٥١٩٥	٤٨١٣	٤٠٢٥
٥١٩٦	٤٨١٤	٤٠٢٦
٥١٩٧	٤٨١٥	٤٠٢٧
٥١٩٨	٤٨١٦	٤٠٢٨
٥١٩٩	٤٨١٧	٤٠٢٩
٥٢٠٠	٤٨١٨	@٤٠٣٠
٥٢٠١	٤٨١٩	٤٠٣١
٥٢٠٢	٤٨٢٠	٤٠٣٢
٥٢٠٣	٤٨٢١	٤٠٣٣
٥٢٠٤	٤٨٢٢	٤٠٣٤
٥٢٠٥	٤٨٢٣	٤٠٣٥
٥٢٠٦	٤٨٢٤	٤٠٣٦
٥٢٠٧	٤٨٢٥	٤٠٣٧
٥٢٠٨	٤٨٢٦	a ٥٢١
٥٢٠٩	٤٨٢٧	٤٠٣٨
٥٢١٠	٤٨٢٨	٤٠٣٩
٥٢١١	٤٨٢٩	٤٠٤٠
٥٢١٢	٤٨٣٠	٤٠٤١
٥٢١٣	٤٨٣١	٤٠٤٢
٥٢١٤	@٤٨٣٣	٤٠٤٣
٥٢١٥	٤٨٣٢	٤٠٤٤
٥٢١٦	٤٨٣٣	*
٥٢١٧	٤٨٣٤	٤٠٤٥
٥٢١٨	٤٨٣٥	٤٠٤٦
٥٢١٩	٤٨٣٦	٤٠٤٧
٥٢٢٠	٤٨٣٧	@٤٠٤٨
٥٢٢١	٤٨٣٨	٤٠٤٩
٥٢٢٢	٤٨٣٩	٤٠٥٠
٥٢٢٣	٤٨٤٠	٤٠٥١
٥٢٢٤	٤٨٤١	٤٠٥٢
٥٢٢٥	٤٨٤٢	٤٠٥٣
٥٢٢٦	*	*
٥٢٢٧	٤٨٤٣	٤٠٥٤
٥٢٢٨	٤١٢٤	٤٠٥٥
٥٢٢٩	@٤٠٩٨	٣٤١٧
٥٢٣٠	٤٨٤٥	٤٠٥٦

٥٢٣١	٤٨٤٦	٤٠٥٧
٥٢٣٢	٤٨٤٧	٤٠٥٨
٥٢٣٣	٤٨٤٨	٤٠٥٩
٥٢٣٤	@٤٨٤٩	*
٥٢٣٥	٤٨٤٩	٤٠٦٠
٥٢٣٦	٤٨٥٠	٤٠٦١
٥٢٣٧	٤٨٥١	٤٠٦٢
٥٢٣٨	٤٨٥٢	٤٠٦٣
٥٢٣٩	@٤٨٥١	*
٥٢٤٠	٤٨٣٣	*
٥٢٤١	٤٨٥٣	٤٠٦٤
٥٢٤٢	٤٨٥٤	٤٠٦٦
٥٢٤٣	٤٨٥٥	*
٥٢٤٤	٤٨٥٦	٤٠٦٧
٥٢٤٥	٤٨٥٧	٤٠٦٨
٥٢٤٦	٤٨٥٨	٤٠٦٩
٥٢٤٧	٤٨٥٩	@٤٠٧٠
٥٢٤٨	٤٨٦٠	٤٠٧١
٥٢٤٩	٤٨٦١	٤٠٧٢
٥٢٥٠	٤٨٦٢	أ٤٠٧٢
٥٢٥١	٤٨٦٣	٤٠٧٣
٥٢٥٢	٤٨٦٤	٤٠٧٤
٥٢٥٣	٤٨٦٥	٤٠٧٥
٥٢٥٤	٤٨٦٦	٤٠٧٦
٥٢٥٥	٤٨٦٧	٤٠٧٧
٥٢٥٦	٤٨٦٨	٤٠٧٨
٥٢٥٧	٤٨٦٩	٤٠٧٩
٥٢٥٨	٤٨٧٠	٤٠٨٠
٥٢٥٩	٤٨٧١	@٤٠٨١
٥٢٦٠	٤٨٧١	*
٥٢٦١	@٤٩٠٠	٤١١٠
٥٢٦٢	٤٨٧٢	٤٠٨٢
٥٢٦٣	٤٨٧٣	٤٠٨٣
٥٢٦٤	@٤٨٧٤	٤٠٨٤
٥٢٦٥	٤٨٧٥	٤٠٨٥
٥٢٦٦	*	*
٥٢٦٧	٤٨٧٦	٤٠٨٦
٥٢٦٨	٤٨٧٧	٤٠٨٧
٥٢٦٩	٤٨٧٨	٤٠٨٨
٥٢٧٠	٤٨٧٩	@٤٠٨٩
٥٢٧١	@٤٨٨٠	٤٠٩٠
٥٢٧٢	٤٨٨١	@٤٠٩١
٥٢٧٣	٤٨٨٢	٤٠٩٢
٥٢٧٤	٤٨٨٣	*
٥٢٧٥	٤٨٨٤	٤٠٩٤
٥٢٧٦	@٤٨٧١	*
٥٢٧٧	٤٨٨٥	@٤٠٩٥
٥٢٧٨	٤٨٨٦	٤٠٩٧
٥٢٧٩	٤٨٨٧	*
٥٢٨٠	٤٨٨٨	@٤٠٩٨
٥٢٨١	٤٨٨٩	٤٠٩٩
٥٢٨٢	٤٨٩٠	٤١٠٠
٥٢٨٣	٤٨٩١	٤١٠١

٥٢٨٤	٤٨٩٢	٤١٠٢
٥٢٨٥	*	*
٥٢٨٦	*	*
٥٢٨٧	٤٨٩٣	٤١٠٤
٥٢٨٨	٤٨٩٤	@٤١٠٣
٥٢٨٩	٤٨٩٥	٤١٠٥
٥٢٩٠	٤٨٩٦	٤١٠٦
٥٢٩١	٤٨٩٧	٤١٠٧
٥٢٩٢	٤٨٩٨	٤١٠٨
٥٢٩٣	٤٨٩٩	@٤١٠٩
٥٢٩٤	*	*
٥٢٩٥	٤٩٠٠	٤١١٠
٥٢٩٦	٤٩٠١	٤١١١
٥٢٩٧	+ ٤٨٦٢ ١٩٨٥	+ أ٤٠٧٢ ١٧٥٣
٥٢٩٨	@٤٩٣٤	٤١٤٥
٥٢٩٩	٤٩٠٢	٤١١٢
٥٣٠٠	٤٩٠٣	٤١١٣
٥٣٠١	٤٩٠٤	٤١١٤
٥٣٠٢	٤٩٠٥	٤١١٥
٥٣٠٣	٤٩٠٦	٤١١٦
٥٣٠٤	٤٩٠٧	٤١١٧
٥٣٠٥	٤٩٠٨	٤١١٨
٥٣٠٦	٤٩٠٩	٤١١٩
٥٣٠٧	@٤٩١٠	@٤١٢٠
٥٣٠٨	٤٩١١	٤١٢١
٥٣٠٩	٤٩١٢	٤١٢٢
٥٣١٠	٤٩١٣	٤١٢٣
٥٣١١	٤٩١٤	٤١٢٤
٥٣١٢	٤٩١٥	٤١٢٥
٥٣١٣	٤٩١٦	@٤١٢٦
٥٣١٤	٤٩١٧	@٤١٢٧
٥٣١٥	٤٩١٨	٤١٢٨
٥٣١٦	٤٩١٩	٤١٢٩
٥٣١٧	٤٩٢٠	٤١٣٠
٥٣١٨	٤٩٢١	٤١٣١
٥٣١٩	٤٩٢١	٤١٣١
٥٣٢٠	@٤٩٢٠	*
٥٣٢١	٤٩٢٢	٤١٣٣
٥٣٢٢	٤٩٢٣	٤١٣٤
٥٣٢٣	@٤٨٩٤	
٥٣٢٤	٤٩٢٤	٤١٣٥
٥٣٢٥	٤٩٢٥	٤١٣٦
٥٣٢٦	٤٩٢٦	٤١٣٧
٥٣٢٧	٤٩٢٧	٤١٣٨
٥٣٢٨	@٤٨٤٩	
٥٣٢٩	*	*
٥٣٣٠	٤٩٢٨	٤١٣٩
٥٣٣١	@٤٩٥٢	
٥٣٣٢	٤٩٢٩	٤١٤٠
٥٣٣٣	٤٩٣٠	٤١٤١
٥٣٣٤	٤٩٣١	٤١٤٢
٥٣٣٥	٤٩٣٢	٤١٤٣
٥٣٣٦	*	*

٥٣٣٧	٤٩٣٣	٤١٤٤
٥٣٣٨	@٤٩٣٤	٤١٤٥
٥٣٣٩	٤٩٣٥	٤١٤٦
٥٣٤٠	٤٩٣٦	٤١٤٧
٥٣٤١	٤٩٣٧	٤١٤٨
٥٣٤٢	٤٩٣٨	٤١٤٩
٥٣٤٣	٤٩٣٩	٤١٥٠
٥٣٤٤	٤٩٤٠	٤١٥١
٥٣٤٥	٤٩٤١	a ٥٢٢
٥٣٤٦	@٤٧٩٥	٤٠٠٦
٥٣٤٧	٤٩٤٢	٤١٥٢
٥٣٤٨	٤٩٤٣	٤١٥٣
٥٣٤٩	٤٩٤٤	٤١٥٤
٥٣٥٠	٤٩٤٥	٤١٥٥
٥٣٥١	@٤٩٤٩	a ٥٢٦
٥٣٥٢	٤٩٤٦	a ٥٢٣
٥٣٥٣	٤٩٤٧	a ٥٢٤
٥٣٥٤	٤٩٤٨	a ٥٢٥
٥٣٥٥	@٤٩٤٩	a ٥٢٦
٥٣٥٦	٤٩٤٩	a ٥٢٦
٥٣٥٧	*	*
٥٣٥٨	@٤٩٥٠	@٤١٥٦
٥٣٥٩	٤٩٥١	٤١٥٧
٥٣٦٠	٤٩٥٢	٤١٥٨
٥٣٦١	٤٩٥٣	٤١٥٩
٥٣٦٢	٤٩٥٤	٤١٦٠
٥٣٦٣	٤٩٥٥	٤١٦١
٥٣٦٤	٤٩٥٦	٤١٦٢
٥٣٦٥	٤٩٥٧	@٤١٦٣
٥٣٦٦	٤٩٥٨	٤١٦٤
٥٣٦٧	٤٩٥٩	٤١٦٥
٥٣٦٨	٤٩٦٠	٤١٦٦
٥٣٦٩	٤٩٦١	٤١٦٧
٥٣٧٠	٤٩٦٢	٤١٦٨
٥٣٧١	٤٩٦٣	٤١٦٩
٥٣٧٢	٤٩٦٤	@٤١٧٠
٥٣٧٣	٤٩٦٥	a ٥٢٧
٥٣٧٤	٤٩٦٦	a ٥٢٨
٥٣٧٥	٤٩٦٧	٤١٧١
٥٣٧٦	٤٩٦٨	٤١٧٢
٥٣٧٧	٤٩٦٩	٤١٧٣
٥٣٧٨	*	*
٥٣٧٩	٤٩٧٠	٤١٧٤
٥٣٨٠	٤٩٧١	٤١٧٥
٥٣٨١	٤٩٧٢	٤١٧٦
٥٣٨٢	٤٩٧٣	٤١٧٧
٥٣٨٣	@٤٩٧٤	٤١٧٨
٥٣٨٤	٤٩٧٤	*
٥٣٨٥	٤٩٧٥	٤١٧٩
٥٣٨٦	٤٩٧٦	٤١٨٠
٥٣٨٧	٤٩٧٧	٤١٨١
٥٣٨٨	٤٩٧٨	٤١٨٢
٥٣٨٩	٤٩٧٩	٤١٨٣

٥٣٩٠	٤٩٨٠	٤١٨٤
٥٣٩١	٤٩٨١	٤١٨٥
٥٣٩٢	@٤٩٨٢	٤١٨٦
٥٣٩٣	٤٩٨٣	٤١٨٧
٥٣٩٤	٤٩٨٤	٤١٨٨
٥٣٩٥	٤٩٨٥	٤١٨٩
٥٣٩٦	٤٩٨٦	a ٥٢٩
٥٣٩٧	٤٩٨٧	٤١٩٠
٥٣٩٨	٤٩٨٨	a ٥٣٠
٥٣٩٩	٤٩٨٩	a ٥٣١
٥٤٠٠	٤٩٩٠	٤١٩١
٥٤٠١	٤٩٩١	٤١٩٢
٥٤٠٢	٤٩٩٢	٤١٩٣
٥٤٠٣	@٤٩٩٢	*
٥٤٠٤	٤٩٩٣	٤١٩٥
٥٤٠٥	٤٩٩٤	٤١٩٦
٥٤٠٦	٤٩٩٥	٤١٩٧
٥٤٠٧	٤٩٩٦	٤١٩٨
٥٤٠٨	٤٩٩٧	٤١٩٩
٥٤٠٩	٤٩٩٨	٤٢٠٠
٥٤١٠	*	*
٥٤١١	@٤٩٩٩	a ٥٣٢
٥٤١٢	٥٠٠٠	*
٥٤١٣	٥٠٠١	٤٢٠١
٥٤١٤	٥٠٠٢	٤٢٠٢
٥٤١٥	٥٠٠٣	٤٢٠٣
٥٤١٦	٥٠٠٤	٤٢٠٤
٥٤١٧	٥٠٠٥	٤٢٠٥
٥٤١٨	٥٠٠٦	٤٢٠٦
٥٤١٩	٥٠٠٧	٤٢٠٧
٥٤٢٠	٥٠٠٨	٤٢٠٨
٥٤٢١	٥٠٠٩	٤٢٠٩
٥٤٢٢	٣٥٦٩	٢٩٤١
٥٤٢٣	٥٠١٠	٤٢١٠
٥٤٢٤	٥٠١١	٤٢١١
٥٤٢٥	٥٠١٢	٤٢١٢
٥٤٢٦	@٥٣٩١	٤٥٢٦
٥٤٢٧	٥٠١٣	٤٢١٣
٥٤٢٨	٥٠١٤	٤٢١٤
٥٤٢٩	٥٠١٥	٤٢١٥
٥٤٣٠	٥٠١٦	٤٢١٦
٥٤٣١	٥٠١٧	٤٢١٧
٥٤٣٢	٥٠١٨	a ٥٣٣
٥٤٣٣	٥٠١٩	a ٥٣٤
٥٤٣٤	٥٠٢٠	٤٢١٨
٥٤٣٥	٥٠٢١	٤٢١٩
٥٤٣٦	٥٠٢٢	٤٢٢٠
٥٤٣٧	٥٠٢٤	*
٥٤٣٨	٥٠٢٧	٤٢٢١
٥٤٣٩	٥٠٢٨	٤٢٢٢
٥٤٤٠	٥٠٢٩	٤٢٢٣
٥٤٤١	&٥٠٣٠ &٥٠٣٢ ٥٠٣٣	&٤٢٢٤ &٤٢٢٦ ٤٢٢٧

٥٤٤٢	٥٠٣١	٤٢٢٥
٥٤٤٣	٥٠٣٤	٤٢٢٨
٥٤٤٤	&٥٠٣٦ ٥٠٣٥	&٤٢٢٩ ٤٢٣٠
٥٤٤٥	٥٠٣٧	أ٤٢٣٠
٥٤٤٦	٥٠٣٨	٤٢٣١
٥٤٤٧	٥٠٣٩	٤٢٣٢
٥٤٤٨	٥٠٤٠	٤٢٣٣
٥٤٤٩	٥٠٤١	٤٢٣٤
٥٤٥٠	٥٠٤٢	٤٢٣٥
٥٤٥١	٥٠٤٣	٤٢٣٦
٥٤٥٢	٥٠٤٤	٤٢٣٧
٥٤٥٣	*	*
٥٤٥٤	٥٠٤٥	٤٢٣٨
٥٤٥٥	٥٠٤٦	٤٢٣٩
٥٤٥٦	٥٠٤٧	٤٢٤٠
٥٤٥٧	٥٠٤٨	٤٢٤١
٥٤٥٨	٥٠٤٩	٤٢٤٢
٥٤٥٩	٥٠٥٠	٤٢٤٣
٥٤٦٠	٥٠٥١	٤٢٤٤
٥٤٦١	٥٠٥٢	٤٢٤٥
٥٤٦٢	٥٠٥٣	٤٢٤٦
٥٤٦٣	٥٠٥٤	٤٢٤٧
٥٤٦٤	٥٠٥٥	٤٢٤٨
٥٤٦٥	٥٠٥٦	٤٢٤٩
٥٤٦٦	@٥٠٥٨	*
٥٤٦٧	٥٠٥٧	٤٢٥٠
٥٤٦٨	٥٠٥٨	٤٢٥١
٥٤٦٩	٥٠٥٩	٤٢٥٢
٥٤٧٠	٥٠٦٠	a ٥٣٥
٥٤٧١	*	*
٥٤٧٢	٥٠٦١	a ٥٣٦
٥٤٧٣	٥٠٦٢	٤٢٥٣
٥٤٧٤	٥٠٦٣	٤٢٥٤
٥٤٧٥	٥٠٦٤	٤٢٥٥
٥٤٧٦	٥٠٦٥	٤٢٥٦
٥٤٧٧	@٥٠٦٢	*
٥٤٧٨	@٥٠٦٣	*
٥٤٧٩	٥٠٦٦	٤٢٥٧
٥٤٨٠	٥٠٦٧	٤٢٥٨
٥٤٨١	٥٠٦٨	٤٢٥٩
٥٤٨٢	٥٠٦٩	٤٢٦٠
٥٤٨٣	٥٠٧٠	٤٢٦١
٥٤٨٤	٥٠٧١	٤٢٦٢
٥٤٨٥	٥٠٧٢	@٤٢٦٣
٥٤٨٦	٥٠٧٣	@٤٢٦٤
٥٤٨٧	@٥٠٧٣	*
٥٤٨٨	٥٠٧٤	@٤٢٦٥
٥٤٨٩	٥٠٧٥	٤٢٦٦
٥٤٩٠	٥٠٧٦	٤٢٦٧
٥٤٩١	٥٠٧٧	٤٢٦٨
٥٤٩٢	٥٠٧٨	٤٢٦٩
٥٤٩٣	٥٠٧٩	٤٢٧٠
٥٤٩٤	@٥٠٨٠	@٤٢٧٢

٥٤٩٥	٥٠٨١	٤٢٧٢
٥٤٩٦	٥٠٨٢	٤٢٧٣
٥٤٩٧	*	*
٥٤٩٨	٥٠٨٣	٤٢٧٤
٥٤٩٩	٥٠٨٤	٤٢٧٥
٥٥٠٠	٥٠٨٥	a ٥٣٧
٥٥٠١	٥٠٨٦	a ٥٣٨
٥٥٠٢	٥٠٨٧	٤٢٧٦
٥٥٠٣	٥٠٨٨	٤٢٧٧
٥٥٠٤	٥٠٨٩	٤٢٧٨
٥٥٠٥	٥٠٩٠	a ٥٣٩
٥٥٠٦	٥٠٩١	٤٢٧٩
٥٥٠٧	٥٠٩٢	٤٢٨٠
٥٥٠٨	٥٠٩٣	٤٢٨١
٥٥٠٩	٥٠٩٤	٤٢٨٢
٥٥١٠	٥٠٩٥	a ٥٤٠
٥٥١١	٥٠٩٦	a ٥٤١
٥٥١٢	٥٠٩٧	٤٢٨٣
٥٥١٣	٥٠٩٨	٤٢٨٤
٥٥١٤	٥٠٩٩	أ٤٢٨٥
٥٥١٥	٥١٠١	٤٢٨٤ب
٥٥١٦	٥١٠٠	@٤٢٨٤ب
٥٥١٧	@٢٤٥٩	a ٢٥٧
٥٥١٨	٥١٠٢	٤٢٨٥
٥٥١٩	٥١٠٣	a ٥٤٢
٥٥٢٠	٥١٠٤	*
٥٥٢١	٥١٠٥	٤٢٨٥ب
٥٥٢٢	٥١٠٥	٤٢٨٥ب
٥٥٢٣	٥١٠٦	٤٢٨٥ج
٥٥٢٤	٥١٠٧	٤٢٨٥د
٥٥٢٥	٥١٠٨	٤٢٨٥هـ
٥٥٢٦	٥١٠٩	٤٢٨٦
٥٥٢٧	٥١١٠	٤٢٨٧
٥٥٢٨	٥١١١	٤٢٨٨
٥٥٢٩	@٥١١٢	@٤٢٨٩
٥٥٣٠	٥١١٢	*
٥٥٣١	@٥١١٢	*
٥٥٣٢	٥١١٣	٤٢٩٠
٥٥٣٣	@٥١١٤	@٤٢٩١
٥٥٣٤	٥١١٥	٤٢٩٢
٥٥٣٥	٥١١٦	٤٢٩٣
٥٥٣٦	٥١١٧	٤٢٩٤
٥٥٣٧	٥١١٨	٤٢٩٥
٥٥٣٨	٥١١٩	أ٤٢٩٥
٥٥٣٩	٥١٢١	٤٢٩٦
٥٥٤٠	٥١٢٢	٤٢٩٧
٥٥٤١	@٣٦٩٤	
٥٥٤٢	@٥١٢٣	*
٥٥٤٣	٥١٣١	٤٢٩٨
٥٥٤٤	٥١٣٢	٤٢٩٩
٥٥٤٥	٥١٣٣	٤٣٠٠
٥٥٤٦	٥١٣٤	٤٣٠١
٥٥٤٧	٥١٣٥	٤٣٠٢

٥٥٤٨	٥١٣٦	@٤٣٠٣
٥٥٤٩	٥١٣٧	٤٣٠٤
٥٥٥٠	٥١٣٨	٤٣٠٥
٥٥٥١	٥١٣٩	a ٥٤٣
٥٥٥٢	٥١٤٠	٤٣٠٦
٥٥٥٣	٥١٤٠+ ٤٩٩٩	+ ٤٣٠٦ a ٥٣٢
٥٥٥٤	٥١٤١	٤٣٠٧
٥٥٥٥	٥١٤٢	٤٣٠٨
٥٥٥٦	٥١٤٣	٤٣٠٩
٥٥٥٧	@٥١٦٩	٤٣٣٤
٥٥٥٨	٥١٤٤	٤٣١٠
٥٥٥٩	٥١٤٥	٤٣١١
٥٥٦٠	٥١٤٦	٤٣١٢
٥٥٦١	٥١٤٧	٤٣١٣
٥٥٦٢	٥١٤٨	٤٣١٤
٥٥٦٣	٥١٤٩	@٤٣١٥
٥٥٦٤	٥١٥٠	٤٣١٦
٥٥٦٥	٥١٥١	٤٣١٧
٥٥٦٦	٥١٥٢	٤٣١٨
٥٥٦٧	٥١٥٣	٤٣١٩
٥٥٦٨	@٥١٥٤	*
٥٥٦٩	٥١٥٤	٤٣٢٠
٥٥٧٠	٥١٥٥	٤٣٢١
٥٥٧١	٥١٥٦	٤٣٢٢
٥٥٧٢	٥١٥٧	٤٣٢٣
٥٥٧٣	٥١٥٨	٤٣٢٤
٥٥٧٤	٥١٥٩	٤٣٢٥
٥٥٧٥	٥١٦٠	٤٣٢٦
٥٥٧٦	٥١٦١	a ٥٤٥
٥٥٧٧	٥١٦٢	٤٣٢٧
٥٥٧٨	@٥١٥٩	٤٣٢٥
٥٥٧٩	٥١٦٣	٤٣٢٨
٥٥٨٠	٥١٦٤	٤٣٢٩
٥٥٨١	٥١٦٥	٤٣٣٠
٥٥٨١	٥١٦٦	٤٣٣١
٥٥٨٢	٥١٦٧	٤٣٣٢
٥٥٨٣	٥١٦٨	٤٣٣٣
٥٥٨٤	٥١٦٩	٤٣٣٤
٥٥٨٥	٥١٧٠	a ٥٤٦
٥٥٨٦	٥١٧١	٤٣٣٥
٥٥٨٦	٥١٧٢	٤٣٣٦
٥٥٨٧	٥١٧٣	a ٥٤٧
٥٥٨٨	@٥١٧٤	a ٥٤٨
٥٥٨٩	٥١٧٥	a ٥٤٩
٥٥٩٠	٥١٧٦	٤٣٣٧
٥٥٩١	٥١٧٧	٤٣٣٨
٥٥٩٢	٥١٧٨	٤٣٣٩
٥٥٩٣	@٥١٧٩	*
٥٥٩٤	٥١٧٩	٤٣٤٠
٥٥٩٧	٥١٨٠	٤٣٤١
٥٥٩٨	٥١٨١	a ٥٥٠
٥٥٩٩	*	*
٥٦٠٠	٥١٨٢	٤٣٤٢

٥٦٠١	٥١٨٣	a ٥٥١
٥٦٠٢	٥١٨٤	a ٥٥٢
٥٦٠٣	٥١٨٥	٤٣٤٣
٥٦٠٤	٥١٨٦	٤٣٤٤
٥٦٠٥	@٥١٨٧	@٤٣٤٥
٥٦٠٦	٥١٨٨	@٤٣٤٦
٥٦٠٧	٥١٨٩	٤٣٤٧
٥٦٠٨	٥١٩٠	a ٥٥٣
٥٦٠٩	*	*
٥٦١٠	٥١٩١	٤٣٤٩
٥٦١١	٥١٩٢	٤٣٥٠
٥٦١٢	٥١٩٣	٤٣٥١
٥٦١٣	٥١٩٤	٤٣٥٢
٥٦١٤	٥١٩٥	٤٣٥٣
٥٦١٥	٥١٩٦	٤٣٥٤
٥٦١٦	٥١٩٧	٤٣٥٥
٥٦١٧	٥١٩٨	٤٣٥٦
٥٦١٨	٥١٩٩	٤٣٥٧
٥٦١٩	٥٢٠٠	٤٣٥٨
٥٦٢٠	٥٢٠١	٤٣٥٩
٥٦٢١	٥٢٠٢	٤٣٦٠
٥٦٢٢	٥٢٠٣	٤٣٦٢
٥٦٢٣	٥٢٠٤	٤٣٦٣
٥٦٢٤	٥٢٠٥	٤٣٦٤
٥٦٢٥	٥٢٠٦	٤٣٦٥
٥٦٢٦	٥٢٠٧	٤٣٦٦
٥٦٢٧	٥٢٠٨	@٤٣٦٧
٥٦٢٨	٥٢١١	@٤٣٦٨
٥٦٢٩	٥٢١٢	a ٥٥٤
٥٦٣٠	٥٢١٤	@٤٣٦٨
٥٦٣١	٥٢١٥	*
٥٦٣٢	٥٢١٧	٤٣٦٩
٥٦٣٣	٥٢١٨	٤٣٧٠
٥٦٣٤	٥٢١٩	٤٣٧١
٥٦٣٥	٥٢٢٠	٤٣٧٢
٥٦٣٦	٥٢٢١	٤٣٧٣
٥٦٣٧	٥٢٢٢	٤٣٧٤
٥٦٣٨	٥٢٢٣	٤٣٧٥
٥٦٣٩	٥٢٢٥+ ٥٢٢٤	٤٣٧٦+ أ٤٣٧٦
٥٦٤٠	٥٢٢٦	٤٣٧٧
٥٦٤١	٥٢٢٧	٤٣٧٨
٥٦٤٢	٥٢٢٨	٤٣٧٩
٥٦٤٣	٥٢٢٩	٤٣٨٠
٥٦٤٤	٥٢٣٠	٤٣٨١
٥٦٤٥	٥٢٣١	٤٣٨٢
٥٦٤٦	@٧٨٤	٧٠٨
٥٦٤٧	٥٢٣٢	٤٣٨٣
٥٦٤٨	٥٢٣٣	٤٣٨٤
٥٦٤٩	٥٢٣٤	٤٣٨٥
٥٦٥٠	٥٢٣٥	٤٣٨٦
٥٦٥١	٥٢٣٦	٤٣٨٧
٥٦٥٢	+ ٥٢٢٨ ١٤٧٣	+ ٤٣٧٩ ١٣٠١

٥٦٥٣	٥٢٣٧	@٤٣٨٨
٥٦٥٤	٥٢٣٨	٤٣٨٩
٥٦٥٥	٥٢٤٠	*
٥٦٥٦	@٥٢٤٠	@٤٣٩١
٥٦٥٧	٥٢٣٩	٤٣٩٠
٥٦٥٨	@٥٢٤٠	*
٥٦٥٩	٥٢٤١	٤٣٩٢
٥٦٦٠	٥٢٤٢	٤٣٩٣
٥٦٦١	٥٢٤٣	٤٣٩٤
٥٦٦٢	٥٢٤٤	٤٣٩٥
٥٦٦٣	٥٢٤٤	٤٣٩٥
٥٦٦٤	٥٢٤٥	٤٣٩٦
٥٦٦٥	٥٢٤٦	٤٣٩٧
٥٦٦٦	@٥٢٣٧	٤٣٨٨
٥٦٦٧	٥٢٤٧	٤٣٩٨
٥٦٦٨	٥٢٤٨	٤٣٩٩
٥٦٦٩	٥٢٤٩	٤٤٠٠
٥٦٧٠	٥٢٥٠	٤٤٠١
٥٦٧١	٥٢٥١	٤٤٠٢
٥٦٧٢	٥٢٥٢	٤٤٠٣
٥٦٧٣	٥٢٥٣	٤٤٠٤
٥٦٧٤	٥٢٥٤	٤٤٠٥
٥٦٧٥	٥٢٥٥	٤٤٠٦
٥٦٧٦	٥٢٥٦	٤٤٠٧
٥٦٧٧	٥٢٥٧	٤٤٠٨
٥٦٧٨	٥٢٥٨	٤٤٠٩
٥٦٧٩	٥٢٥٩	i٤٤٠٩
٥٦٨٠	٥٢٦٠	٤٤١٠
٥٦٨١	٥٢٦١	٤٤١١
٥٦٨٢	٥٢٦٢	٤٤١٢
٥٦٨٣	٥٢٦٣	٤٤١٣
٥٦٨٤	@٥٢٦٣	*
٥٦٨٥	٥٢٦٤	٤٤١٤
٥٦٨٦	٥٢٦٥	@٤٤١٥
٥٦٨٧	٥٢٦٦	٤٤١٦
٥٦٨٨	٥٢٦٧	٤٤١٧
٥٦٨٩	٥٢٦٨	٤٤١٨
٥٦٩٠	٥٢٦٩	@٤٤١٩
٥٦٩١	٥٢٧٠	٤٤٢٠
٥٦٩٢	*	*
٥٦٩٣	٥٢٧١	٤٤٢١
٥٦٩٤	٥٢٧٢	٤٤٢٢
٥٦٩٥	٥٢٧٣	٤٤٢٣
٥٦٩٦	٥٢٧٤	٤٤٢٤
٥٦٩٧	@٢٩٨٥	٢٥٧٢
٥٦٩٨	@٢٦٤٠	٢٢٥٩
٥٦٩٩	٥٢٧٥	٤٤٢٥
٥٧٠٠	٥٢٧٦	٤٤٢٦
٥٧٠١	٥٢٧٧	٤٤٢٧
٥٧٠٢	٥٢٧٨	٤٤٢٨
٥٧٠٣	@٥٢٧٩	٤٤٢٩
٥٧٠٤	٥٢٨٠	٤٤٣٠
٥٧٠٥	٥٢٨١	٤٤٣١

٥٧٠٦	٥٢٨٢	٤٤٣٢
٥٧٠٧	٥٢٨٣	٤٤٣٣
٥٧٠٨	@٥٢٩٩	*
٥٧٠٩	٥٢٨٤	٤٤٣٤
٥٧١٠	٥٢٨٥	٤٤٣٥
٥٧١١	٥٢٨٦	٤٤٣٦
٥٧١٢	٥٢٨٧	٤٤٣٧
٥٧١٣	٥٢٨٨	٤٤٣٨
٥٧١٤	٥٢٨٩	٤٤٣٩
٥٧١٥	٥٢٩٠	٤٤٤٠
٥٧١٦	@٥٢٩١	@٤٤٤١
٥٧١٧	٥٢٩٢	٤٤٤٢
٥٧١٨	٥٢٩٣	٤٤٤٣
٥٧١٩	٥٢٩٤	٤٤٤٤
٥٧٢٠	٥٢٩٥	٤٤٤٥
٥٧٢١	٥٢٩٦	٤٤٤٦
٥٧٢٢	٥٢٩٧	٤٤٤٧
٥٧٢٣	٥٢٩٨	٤٤٤٨
٥٧٢٤	٥٢٩٩	٤٤٤٩
٥٧٢٥	٥٣٠٠	٤٤٥٠
٥٧٢٦	*	*
٥٧٢٧	٥٣٠١	٤٤٥١
٥٧٢٨	٥٣٠٢	٤٤٥٢
٥٧٢٩	٥٣٠٣	٤٤٥٣
٥٧٣٠	٥٣٠٤	٤٤٥٤
٥٧٣١	&٥٣٠٦ ٥٣٠٥	&٤٤٥٥ ٤٤٥٦
٥٧٣٢	*	*
٥٧٣٣	٥٣٠٧	٤٤٥٧
٥٧٣٤	٥٣٠٨	٤٤٥٨
٥٧٣٥	٥٣٠٩	٤٤٥٩
٥٧٣٦	٥٣١٠	٤٤٦٠
٥٧٣٧	٥٣١١	٤٤٦١
٥٧٣٨	٥٣١٢	٤٤٦٢
٥٧٣٩	٥٣١٣	٤٤٦٣
٥٧٤٠	*	*
٥٧٤١	٥٣١٤	٤٤٦٤
٥٧٤٢	@٥٣٤١	*
٥٧٤٣	٥٣١٦	@٤٤٦٧
٥٧٤٤	٥٣١٧	a ٥٥٥
٥٧٤٥	٥٣١٨	٤٤٦٨
٥٧٤٦	٥٣١٩	٤٤٦٩
٥٧٤٧	٥٣٢٠	٤٤٧٠
٥٧٤٨	٥٣٢١	٤٤٧١
٥٧٤٩	٥٣٢٢	٤٤٧٢
٥٧٥٠	٥٣٢٣	a ٥٥٦
٥٧٥١	٥٣٢٤	@٤٤٧٣
٥٧٥٢	٥٣٢٥	٤٤٧٤
٥٧٥٣	٥٣٢٦	٤٤٧٥
٥٧٥٤	٥٣٢٧	٤٤٧٦
٥٧٥٥	٥٣٢٨	a ٥٥٧
٥٧٥٦	٥٣٢٩	a ٥٥٨
٥٧٥٧	٥٣٣٠	a ٥٥٩
٥٧٥٨	٥٣٣١	٤٤٧٧

٥٧٥٩	٥٣٣٢	٤٤٧٨
٥٧٦٠	@٥٣٣١	*
٥٧٦١	@٥٣٣٣	٤٤٧٩
٥٧٦٢	٥٣٣٤	٤٤٨٠
٥٧٦٣	٥٣٣٥	٤٤٨١
٥٧٦٤	٥٣٣٦	٤٤٨٢
٥٧٦٥	٥٣٣٧	٤٤٨٣
٥٧٦٦	٥٣٣٨	٤٤٨٤
٥٧٦٧	٥٣٣٩	٤٤٨٥
٥٧٦٨	٥٣٤٠	٤٤٨٦
٥٧٦٩	٥٣٤١	*
٥٧٧٠	٥٣٤٢	٤٤٨٧
٥٧٧١	٥٣٤٣	٤٤٨٨
٥٧٧٢	٥٣٤٤	a ٥٦٠
٥٧٧٣	٥٣٤٥	٤٤٨٩
٥٧٧٤	٥٣٤٦	i٤٤٨٩
٥٧٧٥	@١٣١٠	١١٥٦
٥٧٧٦	٥٣٤٧	a ٥٦١
٥٧٧٧	٥٣٤٨	٤٤٩٠
٥٧٧٨	٥٣٤٩	٤٤٩١
٥٧٧٩	٥٣٥٠	٤٤٩٢
٥٧٨٠	٥٣٥١	٤٤٩٣
٥٧٨١	٥٣٥٢	٤٤٩٤
٥٧٨٢	٥٣٥٣	٤٤٩٥
٥٧٨٣	٥٣٥٤	٤٤٩٦
٥٧٨٤	٥٣٥٥	٤٤٩٧
٥٧٨٥	٥٣٥٦	٤٤٩٨
٥٧٨٦	٥٣٥٧	٤٤٩٩
٥٧٨٧	٥٣٥٨	٤٥٠٠
٥٧٨٨	٥٣٥٩	a ٥٦٢
٥٧٨٩	٥٣٦٠	٤٥٠١
٥٧٩٠	٥٣٦١	٤٥٠٢
٥٧٩١	٥٣٦٢	٤٥٠٣
٥٧٩٢	٥٣٦٣	٤٥٠٤
٥٧٩٣	٥٣٦٤	٤٥٠٥
٥٧٩٤	٥٣٦٥	٤٥٠٦
٥٧٩٥	٥٣٦٦	٤٥٠٧
٥٧٩٦	٥٣٦٧	٤٥٠٨
٥٧٩٧	٥٣٦٨	٤٥٠٩
٥٧٩٨	٥٣٦٩	٤٥١٠
٥٧٩٩	٥٣٧٠	٤٥١١
٥٨٠٠	٥٣٧١	a ٥٦٣
٥٨٠١	@٥٣٧٢	a ٥٦٤
٥٨٠٢	٥٣٧٣	٤٥١٢
٥٨٠٣	٥٣٧٤	a ٥٦٥
٥٨٠٤	٥٣٧٥	a ٥٦٦
٥٨٠٥	٥٣٧٦	a ٥٦٧
٥٨٠٦	٥٣٧٧	٤٥١٣
٥٨٠٧	٥٣٧٨	a ٥٦٨
٥٨٠٨	٥٣٧٩	٤٥١٤
٥٨٠٩	٥٣٨٠	٤٥١٥
٥٨١٠	٥٣٨١	@٤٥١٦
٥٨١١	٥٣٨٢	٤٥١٧

٥٨١٢	٥٣٨٣	٤٥١٨
٥٨١٣	٥٣٨٤	٤٥١٩
٥٨١٤	٥٣٨٥	٤٥٢٠
٥٨١٥	٥٣٨٦	٤٥٢١
٥٨١٦	٥٣٨٧	٤٥٢٢
٥٨١٧	٥٣٨٨	٤٥٢٣
٥٨١٨	٥٣٨٩	٤٥٢٤
٥٨١٩	٥٣٩٠	٤٥٢٥
٥٨٢٠	٥٣٩١	٤٥٢٦
٥٨٢١	٥٣٩٢	٤٥٢٧
٥٨٢٢	@٥٤١٧	٤٥٤٦
٥٨٢٣	٥٣٩٣	*
٥٨٢٤	٥٣٩٤	٤٥٢٨
٥٨٢٥	٥٣٩٥	٤٥٢٩
٥٨٢٦	٥٣٩٦	٤٥٣٠
٥٨٢٧	٥٣٩٧	٤٥٣١
٥٨٢٨	٥٣٩٩	*
٥٨٢٩	٥٣٩٨	@٤٥٣٢
٥٨٣٠	٥٣٩٩	@٤٥٣٣
٥٨٣١	٥٤٠٠	٤٥٣٤
٥٨٣٢	٥٤٠١	٤٥٣٥
٥٨٣٣	٥٤٠٢	a ٥٧٠
٥٨٣٤	٥٤٠٣	a ٥٧١
٥٨٣٥	@٤٩٤٩	a ٥٢٦
٥٨٣٦	٥٤٠٤	٤٥٣٦
٥٨٣٧	٥٤٠٥	a ٥٧٢
٥٨٣٨	٥٤٠٦	٤٥٣٧
٥٨٣٩	٥٤٠٧	٤٥٣٨
٥٨٤٠	٥٤٠٨	٤٥٣٩
٥٨٤١	٥٤٠٩	٤٥٤٠
٥٨٤٢	@٥٤١٠	*
٥٨٤٣	٥٤١١	٤٥٤١
٥٨٤٤	٥٤١٢	٤٥٤٢
٥٨٤٥	٥٤١٣	٤٥٤٣
٥٨٤٦	٥٤١٤	٤٥٤٤
٥٨٤٧	@٥٤١٥	*
٥٨٤٨	٥٤١٦	٤٥٤٥
٥٨٤٩	٥٤١٧	٤٥٤٦
٥٨٥٠	٥٤١٨	٤٥٤٧
٥٨٥١	٥٤١٩	٤٥٤٨
٥٨٥٢	٥٤٢٠	٤٥٤٩
٥٨٥٣	٥٤٢١	٤٥٥٠
٥٨٥٤	٥٤٢٢	٤٥٥١
٥٨٥٥	٥٤٢٣	٤٥٥٢
٥٨٥٦	٥٤٢٤	٤٥٥٣
٥٨٥٧	٥٤٢٥	٤٥٥٤
٥٨٥٨	٥٤٢٦	٤٥٥٥
٥٨٥٩	٥٤٢٧	٤٥٥٦
٥٨٦٠	٥٤٢٨	٤٥٥٧
٥٨٦١	٥٤٢٩	٤٥٥٨
٥٨٦٢	٥٤٣٠	٤٥٥٩
٥٨٦٣	٥٤٣١	٤٥٦٠
٥٨٦٤	٥٤٣٢	٤٥٦١

٥٨٦٥	٥٤٣٣	٤٥٦٢
٥٨٦٦	٥٤٣٤	٤٥٦٣
٥٨٦٧	٥٤٣٥	a ٥٧٤
٥٨٦٨	*	*
٥٨٦٩	@٥٤٣٦	a ٥٧٥
٥٨٧٠	٥٤٣٧	٤٥٦٤
٥٨٧١	٥٤٣٨	٤٥٦٥
٥٨٧٢	٥٤٣٩	٤٥٦٦
٥٨٧٣	٥٤٤٠	٤٥٦٧
٥٨٧٤	٥٤٤١	٤٥٦٨
٥٨٧٥	٥٤٤٢	٤٥٦٩
٥٨٧٦	٥٤٤٣	٤٥٧٠
٥٨٧٧	٥٤٤٤	٤٥٧١
٥٨٧٨	٥٤٤٥	٤٥٧٢
٥٨٧٩	٥٤٤٦	٤٥٧٣
٥٨٨٠	٥٤٤٧	٤٥٧٤
٥٨٨١	٥٤٤٨	٤٥٧٥
٥٨٨٢	٥٤٤٩	٤٥٧٦
٥٨٨٣	٥٤٥٠	٤٥٧٧
٥٨٨٤	٥٤٥١	٤٥٧٨
٥٨٨٥	٥٤٥٢	٤٥٧٩
٥٨٨٦	٥٤٥٣	٤٥٨٠
٥٨٨٧	٥٤٥٤	٤٥٨١
٥٨٨٨	٥٤٥٥	٤٥٨٢
٥٨٨٩	٥٤٥٦	٤٥٨٣
٥٨٩٠	٥٤٥٧	٤٥٨٤
٥٨٩١	٥٤٥٨	٤٥٨٥
٥٨٩٢	٥٤٥٩	٤٥٨٦
٥٨٩٣	٥٤٦٠	٤٥٨٧
٥٨٩٤	٥٤٦١	٤٥٨٨
٥٨٩٥	٥٤٦٢	٤٥٨٩
٥٨٩٦	*	*
٥٨٩٧	٥٤٦٣	٤٥٩٠
٥٨٩٨	٥٤٦٤	٤٥٩١
٥٨٩٩	٥٤٦٥	٤٥٩٢
٥٩٠٠	٥٤٦٦	a ٥٧٦
٥٩٠١	٥٤٦٧	٤٥٩٣
٥٩٠٢	٥٤٦٨	٤٥٩٤
٥٩٠٣	٥٤٦٩	٤٥٩٥
٥٩٠٤	@٥٤٦٨	*
٥٩٠٥	٥٤٧٠	@٤٥٩٦
٥٩٠٦	٥٤٧١	٤٥٩٧
٥٩٠٧	٥٤٧٢	٤٥٩٨
٥٩٠٨	٥٤٧٣	٤٥٩٩
٥٩٠٩	٥٤٧٤	٤٦٠٠
٥٩١٠	٥٤٧٥	٤٦٠١
٥٩١١	@٥٤٧٠	٤٦٠٢
٥٩١٢	٥٤٧٦	*
٥٩١٣	@٥٤٧٧	*
٥٩١٤	٥٤٧٨	*
٥٩١٥	٥٤٧٩	٤٦٠٣

٥٩١٦	٥٤٨٠	٤٦٠٤
٥٩١٧	٥٤٨١	٤٦٠٥
٥٩١٨	٥٤٨٢	٤٦٠٦
٥٩١٩	٥٤٨٣	٤٦٠٧
٥٩٢٠	٥٤٨٤	٤٦٠٨
٥٩٢١	٥٤٨٥	٤٦٠٩
٥٩٢٢	٥٤٨٦	٤٦١٠
٥٩٢٣	٥٤٨٧	٤٦١١
٥٩٢٤	٥٤٨٨	*
٥٩٢٥	٥٤٨٩	٤٦١٢
٥٩٢٦	٥٤٩٠	٤٦١٣
٥٩٢٧	٥٤٩١	٤٦١٤
٥٩٢٨	٥٤٩٢	@٤٦١٥
٥٩٢٩	٥٤٩٣	٤٦١٦
٥٩٣٠	٥٤٩٤	٤٦١٧
٥٩٣١	٥٤٩٥	٤٦١٨
٥٩٣٢	٥٤٩٦	٤٦١٩
٥٩٣٣	٥٤٩٧	٤٦٢٠
٥٩٣٤	٥٤٩٨	٤٦٢١
٥٩٣٥	٥٤٩٩	٤٦٢٢
٥٩٣٦	٥٥٠٠	٤٦٢٣
٥٩٣٧	٥٥٠١	٤٦٢٤
٥٩٣٨	@٥٥٠٢	*
٥٩٣٩	٥٥٠٣	٤٦٢٥
٥٩٤٠	٥٥٠٤	٤٦٢٦
٥٩٤١	٥٥٠٦	٤٦٢٨
٥٩٤٢	٥٥٠٥	٤٦٢٧
٥٩٤٣	٥٥٠٧	٤٦٢٩
٥٩٤٤	٥٥٠٨	a ٥٨١
٥٩٤٥	٥٥٠٩	٤٦٣٠
٥٩٤٦	٥٥١٠	٤٦٣١
٥٩٤٧	@٥٥١٦	*
٥٩٤٨	٥٥١١	٤٦٣٢
٥٩٤٩	٥٥١٢	٤٦٣٣
٥٩٥٠	٥٥١٣	٤٦٣٤
٥٩٥١	٥٥١٤	a ٥٨٢
٥٩٥٢	٥٥١٥	٤٦٣٥
٥٩٥٣	@٥٥١٦	*
٥٩٥٤	٥٥١٧	٤٦٣٦
٥٩٥٥	٥٥١٨	٤٦٣٧
٥٩٥٦	٥٥١٩	٤٦٣٨
٥٩٥٧	٥٥٢٠	٤٦٣٩
٥٩٥٨	٥٥٢١	٤٦٤٠
٥٩٥٩	٥٥٢٢	*
٥٩٦٠	٥٥٢٣	*
٥٩٦١	٥٥٢٤	@٤٦٤٢
٥٩٦٢	٥٥٢٥	٤٦٤٣
٥٩٦٣	٥٥٢٦	٤٦٤٤
٥٩٦٤	٥٥٢٧	٤٦٤٥
٥٩٦٥	٥٥٢٨	٤٦٤٦
٥٩٦٦	٥٥٢٩	a ٥٨٤

٥٩٦٧	@٥٥٢٢	*
٥٩٦٨	٥٥٣٠	٤٦٤٧
٥٩٦٩	٥٥٣١	٤٦٤٨
٥٩٧٠	٥٥٣٢	٤٦٤٩
٥٩٧١	٥٥٣٣	٤٦٥٠
٥٩٧٢	٥٥٣٣	٤٦٥٠
٥٩٧٣	٥٥٣٤	٤٦٥١
٥٩٧٤	٥٥٣٥	٤٦٥٢
٥٩٧٥	٥٥٣٦	٤٦٥٣
٥٩٧٦	٥٥٣٧	٤٦٥٤
٥٩٧٧	٥٥٣٨	٤٦٥٥
٥٩٧٨	٥٥٣٩	@٤٦٥٦
٥٩٧٩	٥٥٤٠	٤٦٥٧
٥٩٨٠	٥٥٤١	٤٦٥٨
٥٩٨١	٥٥٤٢	٤٦٥٩
٥٩٨٢	٥٥٤٣	٤٦٦٠
٥٩٨٣	٥٥٤٤	٤٦٦١
٥٩٨٤	@٥٥٤٥	٤٦٦٣
٥٩٨٥	٥٥٤٦	a ٥٨٥
٥٩٨٦	٥٥٤٧	a ٥٨٦
٥٩٨٧	٥٥٤٨	٤٦٦٢
٥٩٨٨	٥٥٤٩	٤٦٦٤
٥٩٨٩	٥٥٥٠	٤٦٦٥
٥٩٩٠	٥٥٥١	٤٦٦٦
٥٩٩١	٥٥٥٢	٤٦٦٧
٥٩٩٢	٥٥٥٣	٤٦٦٨
٥٩٩٣	٥٥٥٤	٤٦٦٩
٥٩٩٤	٥٥٥٥	٤٦٧٠
٥٩٩٥	٥٥٥٦	٤٦٧١
٥٩٩٦	٥٥٥٧	٤٦٧٢
٥٩٩٧	@٥٥٥٢	*
٥٩٩٨	٥٥٥٨	٤٦٧٣
٥٩٩٩	٥٥٥٩	٤٦٧٤
٦٠٠٠	٥٥٦٠	٤٦٧٥
٦٠٠١	٥٥٦١	٤٦٧٦
٦٠٠٢	@٥٥٢٣	*
٦٠٠٣	٥٥٦٢	٤٦٧٧
٦٠٠٤	٥٥٦٣	٤٦٧٨
٦٠٠٥	٥٥٦٤	٤٦٧٩
٦٠٠٦	٥٥٦٥	٤٦٨٠
٦٠٠٧	*	*
٦٠٠٨	٥٥٦٦	٤٦٨١
٦٠٠٩	*	*
٦٠١٠	٥٥٦٧	٤٦٨٢
٦٠١١	٥٥٦٨	٤٦٨٣
٦٠١٢	٥٥٦٩	٤٦٨٤
٦٠١٣	٥٥٧٠	٤٦٨٥
٦٠١٤	٥٥٧١	٤٦٨٦
٦٠١٥	٥٥٧٢	٤٦٨٧
٦٠١٦	٥٥٧٣	٤٦٨٨
٦٠١٧	٥٥٧٤	٤٦٨٩

٦٠١٨	٥٥٧٦	٤٦٩١
٦٠١٩	٥٥٧٧	٤٦٩٢
٦٠٢٠	@٥٥٧٥	٤٦٩٠
٦٠٢١	٥٥٧٨	٤٦٩٣
٦٠٢٢	٥٥٧٩	٤٦٩٤
٦٠٢٣	٥٥٨٠	٤٦٩٥
٦٠٢٤	٥٥٨١	٤٦٩٦
٦٠٢٥	٥٥٨٢	٤٦٩٧
٦٠٢٦	٥٥٨٣	٤٦٩٨
٦٠٢٧	٥٥٨٤	٤٦٩٩
٦٠٢٨	٥٥٨٥	٤٧٠٠
٦٠٢٩	٥٥٨٦	٤٧٠١
٦٠٣٠	٥٥٨٧	٤٧٠٢
٦٠٣١	٥٥٨٨	٤٧٠٣
٦٠٣٢	@٥٥٨٩	*
٦٠٣٣	٥٥٨٩	٤٧٠٤
٦٠٣٤	٥٥٩٠	٤٧٠٥
٦٠٣٥	٥٥٩١	٤٧٠٦
٦٠٣٦	@٥٥٩٢	٤٧٠٨
٦٠٣٧	٥٥٩٣	٤٧٠٩
٦٠٣٨	٥٥٩٤	*
٦٠٣٩	٥٥٩٥	٤٧١٠
٦٠٤٠	٥٥٩٦	٤٧١١
٦٠٤١	٥٥٩٧	٤٧١٢
٦٠٤٢	٥٥٩٨	٤٧١٣
٦٠٤٣	٥٥٩٩	٤٧١٣أ
٦٠٤٤	٥٦٠١	a ٥٨٧
٦٠٤٥	٥٦٠٢	٤٧١٤
٦٠٤٦	٥٦٠٣	٤٧١٥
٦٠٤٧	٥٦٠٤	٤٧١٧
٦٠٤٨	٥٦٠٥	٤٧١٧
٦٠٤٩	٥٦٠٦	٤٧١٨
٦٠٥٠	٥٦٠٨	٤٧١٩
٦٠٥١	@٥٦٠٩	٤٧٢٠
٦٠٥٢	٥٦١٠	٤٧٢١
٦٠٥٣	٥٦١١	٤٧٢٢
٦٠٥٤	٥٦١٢	٤٧٢٣
٦٠٥٥	٥٦١٣	٤٧٢٣أ
٦٠٥٦	٥٦١٣ + ٣٠٢	٤٧٢٣أ + ٢٦٢أ
٦٠٥٧	٥٦١٤	٤٧٢٥
٦٠٥٨	٥٦١٥	*
٦٠٥٩	٥٦١٦	٤٧٢٤
٦٠٦٠	٥٦١٧	a ٥٨٨
٦٠٦١	٥٦١٨	٤٧٢٤أ
٦٠٦٢	٥٦١٩	٤٧٢٤ب
٦٠٦٣	٥٦٢٠	٤٧٢٤ج
٦٠٦٤	@٥٦٢١	*
٦٠٦٥	٥٦٢١	٤٧٢٦
٦٠٦٦	٥٦٢٢	٤٧٢٧
٦٠٦٧	٥٦٢٣	٤٧٢٨
٦٠٦٨	٥٦٢٤	٤٧٢٩

من يبحث عن أداة أمينة للبحث الديني، خاصة في العقيدة المسيحية، وخلفيتها اليهودية وتأثيرها بالهلينية، فهو يحتاج إلى هذا القاموس الموسوعي للاهوت العهد الجديد الذي هو "العمل المرجعي الأساسي" لدراسة العهد الجديد.

وهو وإن كان ترجمة للنسخة الإنجليزية، فإن هذا العمل لم يقتصر على الترجمة الصرفة، بل إن هذا العمل يرتقي إلى الربط بين الترجمات العربية "المتاحة حالياً" للكتاب المقدس. بل وحتى بما قد لحق بمتنها من حواشي وملاحظات، وهي ما تجعل من هذا القاموس عمل ملائم ومنفتح. فإذا كنت ترغب في تعميق فهمك للكتاب المقدس من خلال دراسة الكلمة، حتى ولو كان لديك معرفة بسيطة باليونانية، أو ليس لديك بها أي معرفة على الإطلاق فإن "القاموس الموسوعي للمفردات اللاهوتية للعهد الجديد" هذا سيصبح أداة سريعة، وسيكون أحد أهم مصادرك القيمة. فهو يعطيك فهماً أساسيا للمعاني وإستخدام الكلمات الأصلية اليونانية في العهد الجديد. وقد راعينا في كل مقالة أن يلي كل مدخل ترجمة صوتية للكلمة اليونانية، ثم الترجمة العربية لها. لذا يمكنك أن تقرأ هذا القاموس وتتعرف على المضمون اللاهوتي لكلماته حتى وإن لم تعرف اليونانية.

تتناول كل مقالة تاريخ استخدام الكلمة في اليونانية الكلاسيكية، ثم في العهد القديم والكتابات اليهودية- فترة ما قبل المسيحية- وصولاً إلى استخداماتها في العهد الجديد.

وفي لغة سهلة الفهم يزودك بأكثر من ١٤٠ من أراء أفضل الباحثين في العالم، بآراء حيوية لمعنى الكتاب المقدس.

- تتبع الأبواب ترقيم غودريك-كوهلينبيرجير (الترتيب الأبجدي للكلمات اليونانية).
- يتضمن فهرس للكلمات العربية متناغمة مع أبواب يونانية ملائمة.
- يرشدك فهرس الترقيم المقابل لترقيم "استرونج" مع ترقيم فهرس العهد الجديد لـ "غسان خلف" مما يربط هذا العمل مجهودات من سبقونا، بل ويعمل على تفعيلها. وذلك لأجل إسناد ترافقي سهل، (أي إحالة من جزء من فهرس إلى آخر).
- لا يتطلب هذا القاموس أي معرفة باليونانية.
- يتضمن المعلومات الأكثر حيوية والوثيقة الصلة للقاموس الدولي للعهد الجديد.
- يعتمد على أحدث ثقافة عصرية إنجيلية .

Web Site:www.el-kalema.com
Email:info@el-kalema.com
ISBN: 977- 384- 060- 3

